

Lúcio Marques & Maurício Reis (Orgs.)

# ENTRE O *SER* E O *NÃO-SER*



A cena da experiência de vida e pensamento contemporânea é, apesar de presente, inesperada. Há um caráter de inadequação entre os indivíduos e seu tempo, nele reside a exigência maior de um esforço para se compreender as experiências de vida e do mundo potencializados pelas novas tecnologias da informação. No interior dessa cena, no fluxo dos processos que lhe antecedem e lhe atravessam, cujos limites não estão claros, põem-se todas as pretensões discursivas e descritivas em questão. Além do complexo e incompreendido teor multifacetado da esfera pública largamente explorado pela mídia. Nessa condição, o esforço hermenêutico de fazer vir à luz não apenas aquilo que nos aparece enquanto óbvio e evidente, mas também aquilo que determina suas obviedade e evidência, torna-se tarefa fundamental ainda que posta em risco, exatamente, em virtude de se encontrar no interior de todas essas condições. Vale dizer, a produção da verdade e seus processos de subjetivação, por mais evidentes que pareçam, talvez não comportem nenhuma obviedade. Apesar disso, arriscamos. Tal risco é o mesmo que sempre configura o trabalho do intelectual, a saber, ao propor diagnósticos de seu respectivo tempo, testar sua metodologia com a iminente possibilidade de fracassar. Ainda assim, não lhe resta alternativa. Enfrentar com as teoria e metodologia produzidas pela mediação entre tradição e contemporaneidade aquilo que se põe no aqui e agora, como novidade a ser pensada em sua gênese e factualidade implica, pois, a proposição quase constelatória dos fenômenos. Em alguma medida, é o que configura, entre outras coisas, a *Série Inconfidentia Philosophica*, especialmente em seu primeiro volume: a proposição multifacetada de textos de intelectuais que, em suas respectivas orientações, lançam luzes sobre os mais diversos problemas e, dessa maneira, viabilizam o trabalho com o que lhe é, necessariamente, contemporâneo. É nesse ínterim que se insere tal trabalho e sua pretensão de oferecer um diagnóstico acerca do espaço e tempo circundantes. Nesse sentido, enfrenta-se aquilo que, nos termos hegelianos, configura a tarefa da filosofia: a elevação do presente ao nível do conceito. Esse enfrentar mapeia, antes de qualquer coisa, a experiência contemporânea e fornece-lhe uma descrição mínima a fim de que se proceda, então, à interpretação e crítica. Por isso mesmo, em caráter introdutório, procedemos à informação breve sobre o inadequado e inesperado cenário atual.



**ENTRE O SER E O NÃO-SER**

## **Comitê Científico da Série *Inconfidentia Philosophica***

---

Célia López Alcalde (Universidade do Porto — Porto / Espanha)

Darci Fernandes Leão (Instituto de Teologia São José — Mariana — MG / Brasil)

Elke Beatriz Felix Pena (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)

Francisco Jozivan Guedes de Lima (Universidade Federal do Piauí — PI / Brasil)

Geraldo Luiz de Mori (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)

Hodjat Mariji (Universidade do Porto — Porto / Irã)

Ivonil Parraz (Seminário Arquidiocesano São José — SP / Brasil)

João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)

João Rebalde (Universidade do Porto — Porto / Portugal)

Luis Martinez Andrade (Université Catholique de Louvain — Bélgica / México)

Márcio Antônio de Paiva (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais — MG / Brasil)

Massimo Pampaloni (Pontificio Istituto Orientale — Roma / Itália)

Paula Renata de Campos Alves (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)

Pedro Henrique Passos Carné (Fundação de Apoio à Escola Técnica — RJ / Brasil)

Rodrigo Reis Lastra Cid (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)

## **Conselho Editorial Institucional**

---

Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ)

José Carlos dos Santos (FAM)

Lúcio Álvaro Marques (FAM / FAJE)

Maurício de Assis Reis (FAM / UFMG)

Soraya Cristina Dias Ferreira (FAM / PUC Minas)

Vander Sebastião Martins (FAM)

Série  $\Phi$   
*Incon*  $\Phi$  *identia*  
*Philosof*  $\Phi$  *ica* 1

# ENTRE O SER E O NÃO-SER

*Lúcio Marques & Maurício Reis*  
*Organizadores*

$\Phi$  editora fi

Copyright © 2016 by Faculdade Arquidiocesana de Mariana (FAM / MG)

**Diretor da série:** Lúcio Álvaro Marques

**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni

**Fotografia de capa:** Marcus Møller Bitsch

**A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada 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](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Série Inconfidentia Philosophica - 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

MARQUES, L. A. & REIS, M. A. (organizadores)

Entre o ser e o não-ser [recurso eletrônico] / Lúcio Marques; Maurício Reis (Orgs.).  
- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

382 p.

ISBN - 978-85-5696-092-4

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

1. Fenomenologia, 2. Hermenêutica, 3. Luciano Mendes; I. Título; II Série;

CDD-100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

*Nossos estudos foram, para mim, uma salvação.  
Atribuo à filosofia ter me erguido, ter me recuperado.  
É a ela que devo a vida e nada menos do que isso devo a ela.*

Lucius Annaeus Seneca, *Epístola* 78,3





# Série *Inconfidentia Philosophica*

*Constituendum est quid velimus et in eo perseverandum.*  
(É preciso definir o que queremos e perseverar nisso)  
Lucius Annaeus Seneca, *Epístola* 23,8

Há uma *philosophia perennis* implícita nas palavras de Lucius Annaeus Seneca que, certamente, pode orientar nossa atividade acadêmica e impulsionar nossas escolhas. Em primeiro lugar precisamos definir o que queremos, por isso apresentamos a Série *Inconfidentia Philosophica*. Com clara remissão à *inconfidência* mineira, a Série abre espaço ao debate acadêmico e à tarefa de pensar juntos (*sumphilosophiren*) o sentido da sociedade em que vivemos. Afinal, a tarefa do pensamento não se reduz à obrigação da razão colocar-se no tribunal, embora esse momento seja importante a todo tempo. Mas, a racionalidade acadêmica precisa também voltar-se decididamente à sociedade e aos problemas do nosso tempo, por isso a Série *Inconfidentia Philosophica* pretende viabilizar um espaço acadêmico de publicação e debate de ideias, porque a função do conhecimento é abrir horizontes e não, dogmatizar respostas. A *inconfidência* mineira representa ainda o tempo de inquietação e efervescência intelectual guiada pelos ideais libertários, por isso essa Série alicerça-se em três princípios básicos: a *inquietação* intelectual comum a todos que não se conformam com o *establishment* social vigente, a *efervescência* própria da vida acadêmica frente às mudanças e diretrizes governamentais acerca da educação, a função social da academia e a vocação à *liberdade* própria às ciências que reconhecem, continuamente, a microfísica social e institucional do poder que transforma sutilmente a ato de pensar em burocracia acadêmica, impedindo, muitas vezes, que o pensar cumpra sua função de provocação social. Nós, herdeiros da física einsteiniana da relatividade, acreditamos em uma epistemologia deflacionária, porque todas as formas de

conhecimento estão continuamente perpassadas pelas relações de poder, de inter-esse e situam-se na *relatividade* do tempo presente. Por isso, a tarefa do pensamento inscreve-se, humilde e honestamente, não apenas nos limites da demanda do *homo lattés*, mas no compromisso com a sociedade e o tempo atual, isto é, com a vocação ao pensar inquieto, efervescente e livre. A Série *Inconfidentia Philosophica* dirige-se à sociedade tanto acolhendo propostas de publicação quanto visando ser um espaço de debate intelectual dos problemas do nosso tempo. Optando-se por uma epistemologia deflacionária, a Série não se reduz à apresentação de conteúdos filosóficos, porque reconhece a necessidade de conectar os saberes de todos os ramos do conhecimento ou religar os conhecimentos, segundo a expressão de Edgar Morin, para que a atividade acadêmica signifique, verdadeiramente, uma obra de pensamento em tempos de complexidade.

A Série nasce nas terras da *inconfidência* e abre-se à colaboração de todos os que se inquietam diante dos problemas atuais, independentemente, da perspectiva do conhecimento, porque crê a necessidade de religar os saberes como caminho para a compreensão da realidade e pensar as relações que moldam o mundo em que vivemos. Nossos objetivos são i. propiciar espaço de divulgação e debate de conhecimentos, ii. viabilizar a circulação pública do conhecimento produzido fora ou nos limites da academia, iii. incentivar, à moda kantiana, o *sapere aude*, por crer que o *sapere agens* ou a *ortopraxia* decorre, em grande parte, da *ousadia do pensar* e/ou da *ortodoxia*, da honestidade do pensamento. Dessa forma, cremos colaborar com o desenvolvimento acadêmico e com a implementação de ideias socialmente fecundas em vistas de uma sociedade justa, igualitária e verdadeiramente democrática.

Essa Série nasce da colaboração voluntária de todos os membros do *Comitê Científico* e do *Conselho Editorial Institucional*. Nenhum membro recebe qualquer benefício financeiro ou vínculo empregatício pela colaboração

prestada. Por isso, agradecemos efusivamente a todos os colaboradores do *Comitê Científico*, responsável pela avaliação dos textos propostos para publicação na Série, e do *Conselho Editorial Institucional*, responsável por implementar, organizar e viabilizar as publicações. Esse Conselho responsabiliza-se por receber as propostas de publicação, solicitar ao Comitê os pareceres e repassá-los aos autores. Se os pareceres do Comitê forem negativos, a publicação não será implementada na Série, entretanto agradecemos a submissão. Por isso, o fato de submeter um texto à avaliação não significa que será aceito para publicação. Quando for o caso, contamos com a compreensão do autor. Todos os textos aprovados pelo Comitê serão publicados conforme a agenda de submissões e de disposição de recursos. O *Conselho Editorial Institucional* reserva-se o direito de não publicar textos que contenham opiniões discriminatórias de quaisquer naturezas, embora respeite a opinião do seu autor. Ademais, o *Comitê Científico*, o *Conselho Editorial Institucional* e a própria *Faculdade Arquidiocesana de Mariana* não assumem nenhuma opinião ou juízo presente nos textos publicados. Sendo de inteira, irrestrita e exclusiva responsabilidade do autor quaisquer ônus e/ou bônus decorrentes do conteúdo do texto.

Quando à normalização técnica do texto a ser submetido, o autor deve adequar-se às normas presentes no *Guia para elaboração de trabalhos acadêmicos da FAM*, disponível no endereço eletrônico da instituição. Entretanto, quando às normas elementares consulte a nota abaixo<sup>1</sup>. A Série

---

<sup>1</sup> Normalização básica para configuração de texto a ser submetido à avaliação: (1) citação no corpo do texto, prioritariamente: (Autor ano: página ou citação clássica) ou segundo os exemplos (Nietzsche 2001: 103) e (Platão 1946: 509b); (2) citação nas referências: Nietzsche, F. 2001. *Correspondência com Wagner*. Tradução de M. J. de la Fuente. Lisboa: Guimarães Editores. Ou: Platão. 1946. *Oeuvres complètes VII-1: La République*, livres I-VII. Texte établi par É. Chambry. Paris : Les Belles Lettres. (3) Formatação do texto: folha A4, espaço 1,5, fonte *Times New Roman*, tamanho 12, parágrafo 1,25 cm, margem esquerda e superior de 3 cm e direita e inferior de 2 cm e para citações em recuo: tamanho 10,

*Inconfidentia Philosophica* (representada pelo *Comitê Científico, Conselho Editorial Institucional, Faculdade Arquidiocesana de Mariana* e/ou Editor) isenta-se de toda e qualquer responsabilidade referente ao texto proposto para publicação ou mesmo já publicado no que refere aos direitos de propriedade intelectual. Qualquer violação de direitos de propriedade intelectual ou plágio, sob qualquer forma, é de inteira e irrestrita responsabilidade do autor do texto. Tornando-o passível de processo civil e judicial tanto pelos responsáveis da Série quanto por terceiros. Ademais, nenhum autor poderá alegar desconhecimento dessas responsabilidades ainda que acuse ausência de documentos. As regras estabelecidas nesta apresentação estendem-se a todos os conteúdos veiculados pela Série, sem qualquer exceção.

A submissão de textos para avaliação e possível incorporação à Série acontece por remissão dos mesmos ao *Conselho Editorial Institucional* através do correio eletrônico ([inconfidentia.philosophica@gmail.com](mailto:inconfidentia.philosophica@gmail.com)) que solicitará ao *Comitê Científico* os devidos pareceres. Como a Série ainda não dispõe de financiamento público, a publicação sujeita-se à disponibilidade de recursos por parte da *Faculdade Arquidiocesana de Mariana* ou mesmo ao autofinanciamento

---

recuo de 1,25 cm, sem recuo de parágrafo ou aspas. Permitem-se notas de rodapé, exclusivamente, para discussões pontuais de estrita necessidade. (4) Termos em destaque são permitidos em itálico ou entre aspas e reserva-se o uso de negrito apenas aos títulos, conforme os exemplos: (a) para título de capítulo – **I. CIÊNCIA, LÓGICA E SABEDORIA** (tamanho 12, centralizado), (b) para subtítulo (tamanho 12, alinhado à esquerda com parágrafo de 1,25 cm) – **1. Da ciência à sabedoria**, (c) demais subdivisões (tamanho 12, alinhado à esquerda com parágrafo de 1,25 cm, itálico) – *1.1. A constituição da ciência, 1.2. A virtude da sabedoria*. (5) Textos em línguas estrangeiras sejam precedidos pela tradução e os demais, provenientes de línguas clássicas como grego e hebraico, sejam transliterados em caracteres latinos, conforme a convenção. Para o grego, por exemplo, consulte-se a obra de Livio Rossetti. 2006. *Introdução à filosofia antiga*: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”. Tradução de E. G. Verçosa Filho. São Paulo: Paulus.

dos custos de edição. Sabendo que a publicação disponibiliza o conteúdo em versão eletrônica (*e-Book*) na página da editora e impressa segundo a solicitação à editora. Porém, todos os textos serão publicados com todos os direitos e registros necessários: ISBN impresso e eletrônico e *Creative Commons*.

Os responsáveis pela Série agradecem aos membros do *Comitê Científico* e do *Conselho Editorial Institucional* e, especialmente, à *Faculdade Arquidiocesana de Mariana*, na pessoa do seu Diretor Geral, Vander Sebastião Martins, e do Presidente da Fundação Marianense de Educação, Dom Geraldo Lyrio Rocha, pela disposição de recurso que viabiliza a implementação dessa iniciativa. A todos, obrigado por acreditarem no pensar como instrumento de transformação social *et in eo perseverandum*.

O presente volume inaugura a Série *Inconfidentia Philosophica* recolhendo artigos provenientes de três eventos ocorridos na *Faculdade Arquidiocesana de Mariana* no ano de 2016: a Semana Acadêmica Dom Luciano Mendes, homenagem aos dez anos de passagem do benemérito bispo, de onde originou a primeira parte do volume – *Sapientia Sanctitatis* – uma simples homenagem à memória do Servo de Deus e à venerável inteligência de Luciano Pedro Mendes de Almeida. As outras partes resultam dos Ciclos de Debates organizados pelos professores Maurício de Assis Reis e Lúcio Álvaro Marques com a participação de diversos professores devidamente identificados nos respectivos textos. O primeiro ciclo, *Os sentidos da filosofia* centrou-se no pensamento de Platão e Aristóteles, Heidegger e Adorno, e o segundo, *As vias do pensamento*, Lévinas e Benjamin, Lewis e Frege. Orgulhosamente, na primeira parte, incluímos um texto inédito de Luciano Mendes redigido em agosto de 1971, o *Curso de Interiorização*. Fizemos algumas correções meramente ortográficas e conservamos a íntegra do texto digitado pela senhorita Anamelia Souza, a quem agradecemos a gentileza da colaboração. O título do volume inspira-se em uma expressão presente no inédito ora

apresentado e situa, nesse sentido, a publicação nas veredas do pensamento ocidental. Luciano Mendes problematizou no *Curso* a situação do ser e a ilusão do ser estabelecendo um diálogo entre a filosofia helênica e Sartre, o humanismo cristão e a teologia natural.

Agradecemos aos professores a permissão de publicar seus artigos e, para além dos créditos da publicação *ex homo lattis* (*publish or perish*), que se instituiu, praticamente, como norma acadêmica atual, cremos no valor testemunhal do texto. A publicação preserva a memória e viabiliza um acesso aos vestígios do pensamento para além da efemeridade da palavra. A identificação dos autores encontra-se na indicação do *curriculum lattis* no início dos textos, onde o leitor reconhecerá não apenas uma linha a mais em um currículo, mas o esforço permanente de pensar desempenhado pelos autores reunidos. Enfim, ao leitor, desejamos que o volume inquiete e suscite novos pensamentos e aos colaboradores, que a chama do pensar nunca se apague. *Sapere aude!*

O Editor

# SUMÁRIO

---

## *Prólogo*

<b>2016—O QUE FOI DITO? POR QUE O SILÊNCIO?</b>	<b>19</b>
---	-----------

## *I. Sapientia Sanctitatis*

<b>CURSO DE INTERIORIZAÇÃO</b> Luciano Pedro Mendes de Almeida	<b>27</b>
<b>DOM LUCIANO, DOM DE SER: O DOM DE SI</b> Márcio Paiva	<b>105</b>
<b>DA IMPERFEIÇÃO À PERDA DO MISTÉRIO: uma leitura de <i>A imperfeição intelectual do espírito humano</i> de Luciano Mendes</b> Lúcio Marques	<b>118</b>
<b>DOM LUCIANO E O OLHAR DE DEUS</b> Lauro Barbosa	<b>141</b>
<b>O AMOR COMO IMPERATIVO ÉTICO EM DOM LUCIANO MENDES: da constatação da cidadania ao reconhecimento e vivência da fraternidade</b> Darci Leão	<b>145</b>
<b>A ESPIRITUALIDADE INACIANA NO ITINERÁRIO DE UM SANTO</b> Geraldo de Mori	<b>157</b>

## *II. Os Sentidos da Filosofia*

<b>ÉROS E ÉLENKHOS: Filosofia como modo de vida e refutação</b> Venúncia Coelho	191
<b>A NECESSIDADE DA DECISÃO: A decisão pelo sentido da filosofia ou pela vida frívola?</b> Lúcio Marques	202
<b>A TAREFA DA FILOSOFIA À LUZ DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO</b> Paula Alves	224
<b>SOBRE O ESTATUTO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA PARA A REALIZAÇÃO DO PROJETO ADORNIANO</b> Maurício Reis	240
<b>PASCAL: A BUSCA DA BUSCA</b> Ivonil Parraz	257

## *III. As vias do Pensamento*

<b>A FILOSOFIA COMO SABEDORIA DO AMOR EM EMMANUEL LEVINAS</b> João Paulo Pereira	299
<b>SOBRE A NATUREZA LINGUÍSTICA DA REALIDADE EM WALTER BENJAMIN</b> Rafael Azzi	321
<b>UMA INTRODUÇÃO À METAFÍSICA DAS LEIS DA NATUREZA</b> Rodrigo Cid	340
<b>A HONESTIDADE INTELCTUAL DE GOTTLIB FREGE</b> Pedro Carné	365



# *Prólogo*



– 2016 –

---

*O que foi dito?  
Por que o silêncio?*

A cena da experiência de vida e pensamento contemporânea é, apesar de presente, inesperada. Há um caráter de inadequação entre os indivíduos e seu tempo, nele reside a exigência maior de um esforço para se compreender as experiências de vida e do mundo potencializados pelas novas tecnologias da informação. No interior dessa cena, no fluxo dos processos que lhe antecedem e lhe atravessam, cujos limites não estão claros, põem-se todas as pretensões discursivas e descritivas em questão. Além do complexo e incompreendido teor multifacetado da esfera pública largamente explorado pela mídia. Nessa condição, o esforço hermenêutico de fazer vir à luz não apenas aquilo que nos aparece enquanto óbvio e evidente, mas também aquilo que determina suas obviedade e evidência, torna-se tarefa fundamental ainda que posta em risco, exatamente, em virtude de se encontrar no interior de todas essas condições. Vale dizer, a produção da verdade e seus processos de subjetivação, por mais evidentes que pareçam, talvez não comportem nenhuma obviedade.

Apesar disso, arriscamos. Tal risco é o mesmo que sempre configura o trabalho do intelectual, a saber, ao propor diagnósticos de seu respectivo tempo, testar sua metodologia com a iminente possibilidade de fracassar. Ainda assim, não lhe resta alternativa. Enfrentar com as teoria e metodologia produzidas pela mediação entre tradição e contemporaneidade aquilo que se põe no aqui e agora, como novidade a ser pensada em sua gênese e factualidade implica, pois, a proposição quase constelatória dos fenômenos. Em alguma medida, é o que configura, entre outras coisas, a Série

*Inconfidentia Philosophica*, especialmente em seu primeiro volume: a proposição multifacetada de textos de intelectuais que, em suas respectivas orientações, lançam luzes sobre os mais diversos problemas e, dessa maneira, viabilizam o trabalho com o que lhe é, necessariamente, contemporâneo.

É nesse íterim que se insere tal trabalho e sua pretensão de oferecer um diagnóstico acerca do espaço e tempo circundantes. Nesse sentido, enfrenta-se aquilo que, nos termos hegelianos, configura a tarefa da filosofia: a elevação do presente ao nível do conceito. Esse enfrentar mapeia, antes de qualquer coisa, a experiência contemporânea e fornece-lhe uma descrição mínima a fim de que se proceda, então, à interpretação e crítica. Por isso mesmo, em caráter introdutório, procedemos à informação breve sobre o inadequado e inesperado cenário atual.

O ano é 2016 – o lugar é variado e, ao mesmo tempo, o mesmo – é Mariana, o Brasil, os EUA, a Europa, o Mundo. Muitos eventos marcam esse ano no qual aparece a Série que ora lançamos e estão radicalmente individuados – afinal, podemos nomear cada um, indicar seu caráter particular, o que também impede qualquer *hybris* dos próprios fenômenos e, apesar disso, estritamente relacionados uns aos outros. Aparentemente, as cenas política, econômica, social, religiosa, científica, entre outras, nunca estiveram tão intimamente relacionadas, tensas e *não-individuadas*. Talvez seja índice dos tempos líquidos em que se vive. Mas não se trata ainda de inferir – ainda não? – Não. Apenas descrever.

Retomando, o ano é 2016: ano de Olimpíadas, tempo em que o Brasil recebeu delegações de outros países para o maior evento esportivo do planeta. Evento que exige unidade e concentração do país-sede para anunciar ao mundo suas belezas, riquezas, hospitalidade... No entanto, e isso configura a primeira e evidente inadequação –, esse mesmo Brasil se mostra numa absolutamente deflagrada situação de fragmentação política, social, econômica, religiosa, racial... Eis o ano do segundo *impeachment* de sua recente história

democrática – apenas vinte e seis anos desde a primeira eleição direta na era da redemocratização. Apenas cinco mandatos eleitos e cumpridos em sua integralidade, dos quais, apenas três representantes eleitos terminaram-nos.

Após o *impeachment* (31 de agosto de 2016) vieram mudanças na educação, na saúde, nos impostos e, principalmente, no aumento dos salários dos altos escalões da República. E sem nenhuma desfaçatez, o ministro Ricardo Lewandowski que presidiu o processo admitiu no dia 26 de setembro de 2016 (note-se: menos de um mês após o desfecho do processo) que esse foi um “tropeço na democracia”. O teatro político nacional seguiu com os Projetos de Emendas (In)Constitucionais (PEC's 55 e 241), cortes nos programas como FIES, Ciências sem fronteiras, cortes drásticos nos orçamentos das universidades públicas e ajustes fiscais. Ademais, a operação Lava Jato fez juz a muita corrupção, mas ainda não ficou claro quem serão os novos donos do pré-sal, pois a sistemática desvalorização da empresa não tinha outro fim que passar o domínio do pré-sal às multinacionais. Além disso, em meio à grave crise financeira mundial, a 12 de agosto de 2016, os maiores bancos “brasileiros” (Banco do Brasil, Bradesco, Itaú e Santander) registraram lucros em relação aos trimestres anteriores com a modesta soma de 13,46 bilhões de reais, enquanto exige-se austeridade à sociedade e anuncia-se o fechamento de diversas agências dos bancos estatais com o intuito de *customização*.

Em âmbito internacional, também o inesperado e aparentemente inadequado afeta aquela que é considerada, há muito, a principal potência mundial: Donald Trump elege-se presidente dos EUA. Novamente, não se trata de estabelecer críticas, defesas ou atacar sua eleição. Mas o inesperado da situação é evidente dada a quantidade de veículos de comunicação e institutos de pesquisa terem *errado* em suas previsões. Quais seriam as razões para tantas previsões equivocadas? Por que a figura do futuro presidente não inspirava ares de vitória? O que esperar do inesperado

vitorioso em termos de seus projetos políticos? Política externa, política de imigração, presença dos EUA nas políticas estrangeiras, dentre outras, da América Latina?

Em se tratando de mudanças geopolíticas, destaquem-se também outros fatos.

Na Europa, a saída do Reino Unido da zona do euro e as construções dos muros para impedirem entradas de refugiados. Na França, mudanças à vista na presidência: o atual presidente, vinculado ao Partido Socialista, abre espaço para o crescimento do Partido da Frente Nacional, encabeçada por Marine Le Pen, apesar de, como afirmam especialistas, o caráter específico das eleições em turnos do país tenderem a bloquear sua eleição para o Palácio do Eliseu. Ainda que o inesperado tenha aparecido frequentemente nos últimos anos, essa ocorrência depende de enfrentar a complexidade da constituição burocrática e eleitoral francesa.

Na América Latina, o movimento político marcado por projetos de alinhamento à esquerda perde força. Derrotas políticas de Evo Morales na Bolívia e congressistas do Chavismo na Venezuela, eleição de Macri e saída dos “Kirchners” na Argentina, ventilado retorno de Fujimori no Peru e saída de Rafael Correa no Equador e, obviamente, crise do *petismo* no Brasil indicam uma mudança importante na cena política sul-americana. É evidente que na avaliação de todas essas situações, outros fatores circunstanciais devem ser levados em conta, de modo que cada caso apresenta especificidades que, ignoradas, conduziria a conclusões amplamente questionáveis. Por outro lado, no entanto, não se ignorem os sintomas objetivos apresentados por tais mudanças e o que elas indicam tanto em termos de presente quanto de expectativas acerca de seus futuros desdobramentos.

Em termos globais, algumas questões sociais se mostraram importantes. A aparição do grupo terrorista *Estado Islâmico*, especialmente através de sua evidência, em parte como reação às variadas sátiras, o ataque ao jornal francês

*Charlie Hebdo*, ao *Bataclan* e a outros países, trouxe ao mundo um novo conjunto de problemas. Desde o já conhecido programa global antiterrorismo até a produção de inúmeras vítimas: mortos, feridos, desabrigados, refugiados, etc. Esse último, inclusive, afeta as políticas e economias dos integrantes da União Europeia, onde os refugiados, provenientes especialmente da Síria, buscam abrigo, emprego e condições de vida mínimos frente a completa carência no país de origem e países limítrofes, marcados pelas ofensivas do antiterrorismo e pelas políticas contra a presença do *Estado Islâmico*.

Retornando à condição mais próxima do ano é 2016 – o lugar é Mariana. Primeira Capital das Minas Gerais, esgotada pelo ciclo do ouro e marcada, atualmente, pelo que se chamou de o maior desastre ambiental da história do país. Aos 5 de novembro, o crime ambiental e social completou um ano sem nenhum motivo para comemorações. Muitas indagações e poucas respostas. A queda da barragem de rejeitos operada pela empresa Samarco ainda levanta sérias dúvidas sobre as mínimas possibilidades de que medidas efetivas em âmbito político, econômico, ambiental e social sejam tomadas. Além do mais, apesar da existência de grupos em diversas cidades vinculados às dimensões apresentadas, outros tantos ainda tentam mensurar algo que é, por sua própria natureza, incomensurável: a memória, o sofrimento, o trauma. Experiências encerradas no recesso mais íntimo e imperscrutável que se condensa, por vezes, na epiderme nua da vida daqueles que foram radicalmente afetados, cujos discursos não apenas sofreram com o emudecimento frente ao inominável como também a eles foi suspenso o direito a qualquer discursividade em razão, possivelmente, do que já foi enunciado: o risco da significação do discurso na multifacetada esfera pública, onde tudo pode ser dito e, ao mesmo tempo, questionado.

A cidade viveu do ciclo do ouro e do minério, e agora enfrenta o paradoxo de 80% do seu Produto Interno Bruto

(PIB) depender da mineração, por isso parece esperar o retorno da mineração mais que o reassentamento dos desabrigados. Ao mesmo tempo, a Samarco propõe a construção de um dique para inundar as terras devastadas. Substituirão o mar de lama por um lago. Recorde-se, então a sabedoria grega. Os gregos afirmavam que entre o mundo dos vivos e dos mortos havia águas profundas e todos os que fossem atravessá-las precisavam nadar até atingir a margem oposta. Enquanto nadavam as pessoas bebiam dessas águas e ao chegarem à outra margem não se lembravam de mais nada. Essas eram as águas do Rio *Lethe* (Platão, *República*, X). Quem as atravessasse esquecia o que havia visto e vivido antes. Esquecia os rostos e os amigos que fizera na terra. Esquecia os costumes e os familiares que tinha em vida. Esquecia o passado e sua consciência desaparecia. Esquecia também o que viu no Hades. Talvez seja conveniente à mineradora colaborar na nomeação desse lago. Ele encobrirá a terra de muitas famílias, muitas histórias e muitos amores, muitas preces e muitas dificuldades, creio ser justo o nome que os gregos davam a essas águas. Talvez interesse à Samarco o mesmo nome – Rio *Lethe* – rio que separa os vivos dos mortos – ou seja, o rio do *esquecimento* e do desprezo pela fauna e flora perdidos para sempre.

E ao contrário, aos que não desejam perderem-se nas águas do esquecimento e questionam os rumos, os paradoxos e as supostas obviedades do tempo presente, recordem-se as palavras de Henrique Cláudio de Lima Vaz em *O problema da filosofia brasileira* de 1984: “Numa sociedade como a do Brasil atual estou convencido de que a vocação de filósofo vem carregada com uma enorme responsabilidade social. Fazer Filosofia com honestidade e lucidez, com energia e aturado esforço intelectual é uma exigência de justiça para conosco mesmos e para com o povo brasileiro.”



I

*Sapientia*  
*Sanctitatis*



# CURSO DE INTERIORIZAÇÃO

---

*Luciano Pedro Mendes de Almeida<sup>1</sup>*

Vamos colocar como termo final, não a solidão do eu como eu, mas uma entrega do eu ao outro. Nestes termos, é importantíssimo que não nos percamos na expectativa de uma super constatação, mas de uma total afinidade. Mas, há um momento, e este é o momento da morte, quer dizer, naquele momento temos que encontrar um pouco a nossa solidão, para sentirmos quais as necessidades do outro. Não basta dizermos “é bom amarmos o outro”, mas temos que ver uma questão de vida ou morte; ou nós amamos o outro, interiorizamos o outro, ou nós ficamos impreterivelmente fechados sobre nós mesmos. E assim, vimos logo de início, em termos também desta palavra que vai perdendo o sentido aos poucos, que vai sendo gasta em termos de experiência que, cada um acorda durante o seu dia, para os acontecimentos e para as pessoas e assim é que, justamente, evitamos o sono, atendendo as coisas que estão em volta de nós colocando-as vivas dentro de nós.

E as coisas que vemos que têm interesse para nós, nós também voltaríamos para uma espécie de torpor fundamental, uma inconsciência, um sono básico da vida e é porque nos cutucam, nos chamam, gritam em volta de nós, nos atraem e nós permanecemos acordados, sem falarmos no plano de sobrevivência que exige alimentação e manutenção, hoje, exige uma grande estrutura de manutenção, uma saúde também, mas isso já vai como elemento de vivência. Então, víamos que, embora o homem de todos os tempos seja um homem atraído assim para os acontecimentos, o homem de hoje encontra fatores mais nítidos, pelos quais ele é solicitado a uma dispersão, em termos assim locais, a uma saída de dentro para fora e essa

---

<sup>1</sup> [https://pt.wikipedia.org/wiki/Luciano\\_Mendes\\_de\\_Almeida](https://pt.wikipedia.org/wiki/Luciano_Mendes_de_Almeida)

saída que parece, poderia ser traduzida pela categoria de periferia, superficialidade e a comparação é esta: se estamos tranquilos em nosso quarto, lendo ou procurando descansar e alguém bate à porta ou chama pela campainha ou pelo telefone, aquilo nos atrai para uma dimensão da nossa atenção e quebra uma unidade interior. Se nós não sabemos envolver com amor essa chamada, ela pode, realmente, distrair, dispersar a até mesmo destruir a nossa unidade interior.

Dentro desta perspectiva devemos categorizar brevemente três fatores, isto é, aceitamos a proposição de três tipos fundamentais de fatores:

Primeiro, o desafio da técnica sobre o homem hoje, é uma técnica muito multiplicada, portanto, servil para o homem, útil para o homem; é também uma técnica que faz o homem servir e ela, enquanto ela supõe um processo de aprendizagem, quer dizer, o tem que se introduzir nos processos pelos quais ele faz utilização, isto é, utiliza todo este mecanismo, mas não é só a linguagem, digamos assim, é uma técnica, saber que botão eu aperto para que a música seja mais maviosa, mais tonalizada, mas é também todo o interesse pela técnica, no sentido de não ser um tolo diante do mecanismo, mas de entender o processo, pelo menos o esquematismo ou a série de elementos coligados, a origem, de modo que a técnica sempre nos gasta. Se nós vemos um bom gravador com alguém, perguntamos “quanto custou? É japonês? Você tem há muito tempo? E a fita custa muito, dura quanto?”

É uma série de curiosidade que nós podemos ter e que nos vai assim gastando e nos tornamos pessoas extremamente superficiais, porque nos tornamos curiosas, nos deixamos interessar por elementos que não merecem, talvez, todo desgaste de nossa vida consciente. Depois nós vemos que os meios de comunicação, por mais que eles colaborem para nossa promoção “quem não se comunica, por usar aquela frase especial, se estrumbica” a questão é que

nós não temos realmente a comunicação nós nos empobrecemos terrivelmente. Mas, há um acúmulo de solicitação pela soma dos meios de comunicação sobre nós e esse acúmulo quase nos afoga pelo excesso de informação não assimilada. Então, dentro desta perspectiva, nós temos que nos colocar numa atitude física para percebermos que nem sempre a comunicação é neutra, mas que ela suscita dentro de nós uma reação de facilidade, enquanto que nós nos deixamos dominar completamente pela informação. Não que esses estímulos e essas solicitações mais intensas que atingem o nosso eu, nos levam ao interesse pela periferia. Embora sejam coisas importantes, por exemplo, saber que um povo está sendo dizimado, que uma guerra contínua destruindo várias nações, é sempre alguma coisa que pode ficar no campo meramente informativo do nosso eu. Parece-me que é por demais claro, sem precisarmos desenvolver mais.

O terceiro aspecto é a padronização. Em que sentido a padronização? Enquanto que tem certo parecer com a técnica, nós temos que aprender, suponhamos, como se faz para discar um telefone em discagem direta para uma cidade do Brasil e, aí é um elemento de técnica, mas nós podemos também aprender como dar o laço numa gravata ou como nos dispormos dentro de uma reunião social, dessa metódica. Lembro-me quando participei da Academia, lá no Rio aquele curso “Joga quem tem”, nós tínhamos que tirar o sapato, como cuidar de certas situações apresentadas em público, depois andar por aí, numa determinada posição e damos as mãos, depois não dar mais as mãos; isto não pertence à técnica como tal, mas é um tipo de padronização, de situação, digamos assim, na vida hodierna, que castiga o homem e não castiga o homem e não castigava o homem do tempo das cavernas, que fazia o que queria, por exemplo, colocava uma pedra ou um pau na cabeça de um morcego ou de um lagarto e estava todo mundo de acordo. Mas, hoje, se fizermos isso, eu creio que estaríamos fora de nossa

ambiência de vida. Tudo isto nos gasta e nós vamos dormir de noite, e o sono é um grande estímulo, cansados, o que significa cansados? Super gastos. O homem que fossem perfeitamente integrados talvez não precisasse dormir, talvez.

Aqui, temos outros elementos metabólicos como a alimentação, a respiração, que exigem de nós certo amortecimento de nossa consciência, mas o que mais cansa o homem são os contatos nervosos, que, mais do que a continuidade da vida neurológica, da vida dos nervos, é justamente, a descontinuidade, a interrupção e a soma de contatos discordantes e dissonantes que desgasta o homem. De modo que se quiséssemos caminhar pela integração do nosso eu, poderíamos também caminhar numa grande participação de nossa vida nervosa e de uma necessária recuperação, mas muito menor que a atual.

O homem que come muito, o homem que se distrai muito é um homem que precisa dormir muito. Evidentemente, é uma questão de temperamentos e de organismos; ninguém pode modificar o próprio organismo, mas a gente pode educar o próprio organismo.

Dentro desta perspectiva, nós vimos que é um fato e, com isto, nós terminamos esta brevíssima reflexão. Há, realmente, em nossa vida consciente um gasto e um desgaste de energia na periferia do nosso eu.

Periferia é uma imagem, quer dizer naquelas situações com as quais não nos comprometemos e que não nos modificam interiormente, apenas vão aos gastando, é como quando saímos com alguém. “Onde é que você vai? Vou dar um passeio por aí. Fazer o que? Vou ver alguma vitrine”. Ou ainda quando vamos a uma cidade desconhecida; gostamos de ver uma vitrine, uma joalheria, uma butique de brinquedos, de moda e achamos tudo tão diferente, de modo que aquilo atrai a nossa atenção. Agora, dizer que daí houve um crescimento de personalidade... isto foi um passeio de algumas horas, porque era diferente, onde

moramos não é assim. Está tudo bem-disposto. Os preços são altos. Gostei das cores, há arte. Não há mais que isso, não creio que possa haver, em termos de verdadeira interiorização, a não ser que uma pessoa esteja habituadíssima a discernir dos fatos periféricos alguma vivência interior, mas aí já é uma volta à periferia, dentro de um condicionamento de grande interiorização.

Então, agora, temos que, deixando esta primeira apresentação, uma dispersão que, justamente, enquanto fecha por lado a periferia, se recupera por uma volta ao íntimo, ao interior, podemos passar ao segundo tema.

Como é que o homem se situa interiormente.

Estas palavras: situação, nível, profundo, periferia, interior, íntimo, a força de serem repetidas vão se gastando, de modo que temos que ter um pouco de paciência e não nos perdemos no significado vulgar destas palavras, que se vai esfumando, mas na experiência que vamos tendo destas situações.

Então, vou continuar falando pouco para exaurir naquele esquema a noção de presença, de tipo de presença e como é que nós podemos diferenciar a solidão da presença e o tipo de presença humana e divina até chegarmos a esta experiência fundamental que é a experiência de Deus na integração do nosso eu.

Então, a aula de hoje, o nosso encontro de hoje é um discurso sobre a vitória do homem sobre a própria solidão. O que é a solidão? É muito mais fácil experimentar que definir, mas é, em primeiro lugar, em certas analogias, um vazio que o homem vive, experimenta, quando ele, abandonando a periferia extremamente plurivalente, ele entra dentro de si e se encontra consigo: eu e eu. Esse “eu e eu” é altamente decepcionante, porque nos deixa também com a nostalgia, com a saudade do contato com as outras pessoas. De modo que uma pessoa adulta, que não é criança, mas é uma pessoa adulta que já tem muitas solicitações de relacionamentos, quando entra dentro de si, a experiência

que ela tem é terrível, porque ela é ela só, esse “eu e eu”. Agora, esse isolamento, desde cedo à pessoa tende a vencê-lo através de um colocar-se perto do outro. Esta a primeira noção de presença: estar perto de, ao lado de, não estar longe de. É a presença puramente física, puramente especial. E assim, uma criança quando entra na escola corre ao lado de outras crianças para jogar bola de gude, puxar cabelo dos outros, etc. Ela se reúne com o grupão porque ela não gosta de ficar só. Uma criança que gosta de ficar só é uma criança que ainda não superou uma fase muito primitiva do seu eu. E vemos, também, que a criança que cresce que se transforma em rapaz, em moça ela aprecia as fases da evolução, às vezes mais egocêntrica, mas aprecia muito aquilo que ela chama de amizade, ter um amigo, estar perto de alguém.

Não é ainda a grande confiança, mas é o grupo faz que brinca, que joga, que se distrai, que constrói, que destrói, que passa o tempo. É duro passar o tempo sozinho. É bom passar o tempo com um bando, um grupo de pessoas e até, sem fazer nada, mas estar ali, escutar alguém e distrair-se em conjunto. Mas é uma presença física, e essas, as pessoas adultas mais facilmente sabem superar a falta física de alguém, mas também elas apreciam.

Nada mais duro que uma pessoa vivendo vida conjugal cair na viúves e na solidão, embora seja uma solidão relativa por causa da presença física corrigida já pelo segundo tipo de presença.

Outra presença que nós temos dentro de nós é a presença imaginativa; não é mais estar ao lado de, mas é colocar-se, pela construção interior, como se estivesse ao lado de alguém. A presença imaginativa neste sentido é pobre porque ela é uma evidência de presença física. Por exemplo, podemos agora imaginar como foi interessante o jogo de ontem, quando estávamos ao lado dos outros. Podemos nos lembrar pela imaginação do último almoço na presença dos outros, então, a imaginação revive em mim a



alegria do contato físico. Mas ela se fica só nisso é pobre. E vemos que o homem vulgar fala muito em termos de coração. Vocês falam em meu coração, eu te amo no meu coração, lembre-se de mim no seu coração. Estas ou outras semelhantes, cada um tem aquela que costuma ouvir.

Que significa isto de coração? Numa certa analogia com o coração da Bíblia, é uma linguagem forte, é viver a vida íntima do homem, o coração que anda devagar, mais depressa, que escuta, que pulsa, entra em taquicardia, quer dizer ele é um reflexo da vida consciente, mas em outro sentido ele é o grande estímulo da vida interior.

Então, a presença afetiva ou a presença no coração é aquela que além da presença física e da presença imaginativa coloca a pessoa em superação do próprio isolamento. Por exemplo, uma pessoa que estivesse no total vazio interior, no momento em que ela se crê é uma fé, ela se crê amada por alguém, aquele alguém não é mais fisicamente defrontável por ela, fisicamente ou imaginativamente revivida dentro de si, mas parece que habita em seu coração.

Então, a presença afetiva, no fundo o que é?

É o tornar-se interior ao outro através do amor. Eu posso me lembrar, por exemplo, de uma pessoa a quem eu odeio, mas não é uma lembrança afetiva no sentido em que tomamos aqui. O afeto é positivo, cria a presença dentro do coração. Esta presença tem dentro de nós já elementos de experiência, quer dizer, nós nos lembramos muito bem do amor que temos, neste momento nos lembramos, podemos avivar, a nossa mãe, o pai, ainda que tenha falecido, um grande amigo, um irmão a quem muito devemos, ou então uma pessoa a quem tivemos em nossa vida uma relação de amizade, embora depois ela tenha partido essa amizade... Nós nos lembramos com prazer de como a levávamos em nosso coração; até tratando com pessoas que estão numa idade mais adulta, mas que tiverem, por exemplo, dois casamentos, ou um grande namoro e depois foi rompido e,

em seu lugar, uma nova vida afetiva e conjugal; a lembrança de uma presença afetiva ainda é afetiva e operativa dentro do homem. Quantas vezes acontecem que há até uma soma, uma superposição destas presenças afetivas. Aqui poderíamos abrir uns parênteses, mas todos nós percebemos o que isto significa, por exemplo, um homem que amou duas mulheres. Como é difícil para ele isolar perfeitamente os dois amores; às vezes compara um com o outro, outras vezes superpõe e é muito complicada a vida afetiva consciente. No entanto, a vida afetiva não é só a vida conjugal, pelo contrário, a vida é o tipo característico na vida afetiva, mas o que é típico da vida afetiva é criar uma presença interior de um ao outro. Em outras palavras, um amigo que não interior a mim não é meu amigo. Eu chamo: meu amigo, como vai? Quer dizer, não é uma pessoa interiorizada. Um amigo é aquele que na linguagem antiga é metade de mim mesmo, quer dizer, eu não posso entrar totalmente na minha presença sem estar distribuindo interiormente a minha presença com mais alguém.

Os tipos de vida afetiva que nós conhecemos são também aqueles de cujo relacionamento da convivência humana, o relacionamento familiar, os relacionamentos adquiridos na liberdade, dentro da amizade e, aqui, nós temos a presença afetiva da criancinha no coração de sua mãe; a presença afetiva da mãe no coração de seu filho, a presença afetiva do marido no coração de sua mulher, a presença afetiva dos netinhos no coração de seus avós, a presença afetiva de um amigo no íntimo de seu amigo.

Evidentemente, uma amizade entre homens não se reveste daquelas características de carinho, de amparo de uma mãe para seus filhos. São coisas evidentes, mas todas elas têm aquele coeficiente insubstituível de presença no íntimo do outro. Daí uma linguagem antiga da filosofia medieval que amar é interiorizar o outro, quer dizer, amar é fazer o outro viver dentro de mim, livremente dentro de mim.

Dentro desta perspectiva, nós percebemos o que é a presença afetiva em confronto com a presença física, ela não é para o lado de alguém, mas mesmo que este alguém esteja longe de mim, na linguagem espacial, ele está dentro de mim e se pode forçar um pouco a palavra, eternamente longe dentro de mim, embora esteja sempre longe de mim, porque há um ato de liberdade que interioriza assim a pessoa. Essa presença afetiva que coloca o outro dentro de mim, ela passa pela liberdade.

Isto significa e nós compreendemos bem que ninguém pode entrar de repente, pode entrar oprimindo dentro de mim, mas entra porque eu quero. Eu posso estar aqui, presente a todos vocês e, supondo o impossível, que eu não os amasse, continuariam todos fora de mim, embora fisicamente presentes e, no entanto, nós todos que aqui estamos, embora nos queiramos bem e nos amamos até, não estamos sozinhos, mas cada um sabe, dentro de si levando inúmeras pessoas, suponhamos a minha tia que está doente, a mãe que está viajando, seu pai que se separou há pouco pelo fato da morte, uma amizade nova que surgiu e assim por diante, todos nós aqui temos como órbitas afetiva nas quais nos situamos e assim é a nossa vida consciente fato constatado.

Em outras palavras, o homem que se interioriza, que sai da periferia para o seu íntimo, ou ele se encontra num grande isolamento e é uma fase penosa da própria vida ou ele atende a inúmeras presenças que ele leva dentro de si. E assim é, é típico da pessoa humana o estar presente a alguém, embora nós estejamos diante de alguém. O beduíno que se extravia num camelo no deserto, ele leva no seu coração o sofrimento de talvez não se encontrar mais com as filhinhas ou com a sua mulher. Há uma presença interior. De modo que importante para nós, percebemos, para nós também não continuarmos a supervalorizar a presença física, quando ela é bem menor que a presença afetiva. Uma coisa é um homem sozinho, outra coisa, digamos assim, é o homem

extremamente só, mas interiormente na presença de todos aqueles a quem ele interiorizou.

Como isso é claro, vamos logo passar aos dois elementos que podem mais nos atrair, que é um confronto, a presença humana e a presença divina. No meio destas duas temos que fazer uma transição para ver como é que se coloca o problema de Deus dentro do contexto. Mas, ainda vamos ficar no plano puramente do relacionamento humano e determinar algumas características para experimentá-las mais.

Como é que uma pessoa leva outra em seu coração?

Primeiro: vimos através da liberdade que o amor é gratuito, que interioriza o outro. Uma vez interiorizado para além do tempo e do espaço, permanece ali. Agora, essa presença afetiva tente a uma comunhão consciente com o outro. Não é só levar o outro presente amado, possuído e querer estar em relação maior, mas é realmente chegar a uma comunhão. Mas, como o outro é extra, o outro está para fora de mim, a única possibilidade de entrar em comunhão é gesticular, é criar uma simbologia, é entrar na economia do sinal. Então, nós temos para o homem a palavra, a expressão do rosto, o odiar, o sorriso, o rubor das faces, o aperto de mão, o dividir o trabalho numa grande simbologia através da convivência e tudo o mais são linguagem de comunhão. E é por isso que os homens tente acertar as duas. Hoje em dia, as duas vão se simplificando numa grande expressão dessa corrida para a comunhão, claro numa contrapartida, há elementos interiorizantes de comunhão, hoje, mas há estas linhas como se fossem as correntes do mar, *gulf-stream*, digamos assim, de comunhão através simbolicamente a reunião da linguagem artística, da linguagem mais falada e nós podemos entendendo isso, aplicar o nosso ponto.

O homem entra em comunhão com o outro que a ele é extrínseco à base de linguagem, de uma comunicação pelo sinal. Essa comunicação pelo sinal à criança aprende desde cedo, quando roça o seu rostinho no de sua mãe. É

uma linguagem, linguagem de aproximação, ou quando a criança, ao sair, leva a mão pegando a mão de seu pai e caminham os dois juntos, é uma linguagem. É uma linguagem, também, quando o filho que volta tarde para casa bate à porta do pai para dizer que já chegou. É uma comunicação. De modo que essa comunicação é uma lei que está na raiz do crescimento da presença (divina) Humana. Presença aqui é recíproca, pelo menos o outro dentro de mim e o ideal seria eu presente dentro do outro, quer dizer, nem sempre a presença afetiva é bivalente. Ela pode ser às vezes monovalente. A mãe leva a criança em seu coração, mas a criancinha, ou porque ela é diminuída mentalmente, ou porque ela se diminuiu normalmente, ela pode cortar o relacionamento com os seus pais e uma amizade pode permanecer rompida, mas vivida ainda que sofregamente de um lado. Mas esses amores que partem, mas um envolve esse amor partido nos de esquecimento, o outro envolve um alimento na expectativa de uma recuperação, de uma reconciliação. De modo que nós vemos que a linguagem é de sinal e o ideal é que ela seja um sinal recíproco: eu dou, o outro recebe, o outro dá e eu recebo. Mas, a comunhão só é possível para a pessoa que são corpos, através de uma comunhão de corporeidade e é por isso que a linguagem cordial, a linguagem do coração, embora não possa passar por uma frase escrita, quanta gente é analfabeta e ama, tem sempre que passar por um sinal e o maior sinal é uma convivência diuturna. E nessa convivência diuturna os sinais maiores de aproximação quase de união corpórea, como pode ser o beijo, o abraço ou ainda o ato conjugal que são extremamente significativos desta aproximação, se pudesse entrar um dentro do outro, o ideal seria isso na linguagem da presença afetiva. Mas o homem é sempre extrovertido, quer dizer, ele é sempre infelizmente, maior por dentro que por fora, ele é mais pensamento e coração do que corpo e o corpo nada mais é exteriorização de um e outro.

Dentro desta perspectiva, nós vemos que no processo de interiorização a grande válvula para a comunicação é o sinal, mas o grande limite da interiorização é também o sinal, porque nada mais duro do que não podemos filtrar o nosso eu através do nosso sinal e nunca poderem filtrar todo o nosso íntimo através do sinal. Este sinal, por definição, é algo que não eu, para encurtar a linguagem, é algo que não é o meu íntimo, então pelo menos, nesta diferenciação ontológica vai uma perda, digamos assim, de valores de comunicação.

Por outro lado, essa presença afetiva que tem por lei primeiro sinal, ela tem digamos assim por lei segunda a expectativa de uma comunicação quando a presença física rompe a comunhão. Em concreto, é o seguinte. Suponhamos marido e mulher, ele tem que partir, como vendedor de produtos, para o interior. Então, é claro, que a lei que leva a crescer a comunhão é a da comunicação, mas acontece que está viajando, é um homem de recursos módicos e não pode estar telefonando, quando escreve aquilo o consome, então há uma perda, digamos da comunicação atual. Mas, há uma expectativa: “quando eu voltar, vou contar a minha mulher”; é uma expectativa de comunicação. De modo que o sinal é a lei e a expectativa é a defesa de quem não pode entrar constantemente em comunicação. E assim, nós vemos a criancinha quando recebe uma nota baixa, a mesma coisa com dois amigos que procuram um encontro para conversar. A expectativa de comunicação é a grande defesa da pobreza de continuidade. E essa expectativa não é só, “no dia 8 eu verei você”, mas é um alimento de toda a vida afetiva, convergindo para um encontro que tornará cada vez mais rico com todos estes alimentos que preparam um encontro. Constatamos que não é só a presença alimentando-a pelo sinal na impossibilidade do sinal ser, constante, a expectativa de um sinal corrige a pobreza desta comunicação. E assim vemos que na vida de todos os homens, aqueles que conseguem pelo amor

interiorizar alguém, eles tendem ao máximo de comunhão que se dá através da multiplicação de sinal pela expectativa que ordena a vida afetiva um encontro, no qual se dá uma supercomunicação, quer dizer, a filtragem de toda a vivência. E assim é que duas pessoas humanas não são dois animais, mas são duas pessoas capazes de pelo sinal, traduzirem o seu íntimo e comungarem interiormente, não só porque não leva o outro como a mãe leva um filho imbecil dentro de si, mas com toda a consciência de quem partilha das próprias vivências. Dentro desta perspectiva vemos que a presença física cede lugar à presença afetiva, passando pela presença imaginativa que é menor e essa presença afetiva depende da liberdade, mas sendo pessoa humana, ela se traduz pelo sinal. E aqui vai a pobreza da pessoa humana que tem que aceitar a limitação do sinal. Todos nós somos participantes, expectadores da desinteligência que nasce no íntimo de duas pessoas através da pobreza de sinais. Às vezes, um sinal, um beijo, dado com menos amor parece destruir o amor, às vezes uma palavra escrita com menos propriedade parece suscitar intenções desconhecidas, secundárias de não sei que, já desunião incoativa. De modo que nós vemos que há pobreza no sinal, por outro lado essa pobreza no sinal, enquanto que o silêncio respeitoso e vivo em que as pessoas de mãos dadas ou apenas perto de uma da outra, no trabalho, costurando, e o outro lendo, fumando, há uma presença que é rica por causa da impossibilidade de um sinal adequado. Duas pessoas idosas que não têm mais fisicamente disposição para falar muito, nem paciência para sorrirem reciprocamente no fim de sua vida, elas comungam pela presença silenciosa e essa silenciosidade, essa presença silenciosa é um tipo de comunicação.

A mãe que adormece no chão, ao lado da criancinha, que não fala para que ela adormeça, está dando com sua presença silenciosa sinal de que ela o ama. De modo que é o único elemento de comunicação não é a palavra, nem é o sinal que repercute na região de nossos sentidos com uma

certa inteligibilidade programada, mas é também a presença, dando-se como presença; mas uma explicação de sua presença, como pode ser, por exemplo, uma pessoa adoentada que vê a seu lado, sentado, alguém, amigo, atento aos menores sinais, ao menor abrir e fechar de olhos, a expressão do rosto, assim presente, sem dizer muito para não cansar, sem dormir, mas comunicando-se pela sua presença. De modo que se nós quiséssemos diminuir a riqueza desta experiência, vemos que a comunicação se dá por muitos tipos de sinais e, curioso, até a não comunicação silenciosa só pode ser um tipo de sinal. Desto desta perspectiva ainda nós vemos o seguinte: que na raiz de tudo isto, voltando um pouco atrás, há uma fé, uma fé no amor, quer dizer, como não posso ver o amor, não podemos ver o amor, nós só podemos ver os sinais do amor, então há uma fé, a fé com a sua significação mais cordial – a aceitação como verdadeira de uma enunciação, de uma proposição ou de uma situação embora eu não possa identificar-me evidencialmente com ela, eu não posso ter uma evidencia do amor enquanto que o amor é um sentimento íntimo, mas eu posso ter uma fé no amor, enquanto eu vejo a verdade pelo sinal.

De modo que na raiz de todos esses processos de interiorização está a fé no amor. É de fé no amor que nasce a interiorização da liberdade que se alimenta do sinal. Como o sinal não é possível sempre na sua expressividade mais marcada se alimenta também do silêncio respeitoso e íntimo.

Pois bem, se nós quiséssemos agora constatar se uma pessoa está ou não dentro do outro, nós temos pequenos indícios e nós vamos terminando esta presença humana.

Quais são os indícios de constatação que uma pessoa mora dentro do outro?

Em primeiro lugar existe uma presença subliminar, quer dizer, usando esta palavra mais na psicologia profunda, quer dizer que o limiar é justamente aquilo a partir do que ou aquela linha a partir de que eu me torno consciente a mim



mesma percebendo bem o contorna da vivência. Subliminar é aquela que está apta a tornar-se imediatamente percebida. Ela está quase viva, digamos assim está numa expectativa para isso, para não cair sob o domínio diretor de nossa consciência, pelo menos no que ela tem de atenção mais concentrada, mais viva.

As pessoas que se amam têm sempre, é o grau mínimo, uma presença subliminar do amado dentro de si. E assim é que nos momentos de grande vivência, quando a própria pessoa é chamada a tornar-se inteiramente presentes ao acontecimento aqueles que estão subliminarmente presentes, também se tornam presentes. Exemplo: se nós temos uma pessoa que ama, uma mulher que ama seu marido e acontece que os dois estão dormindo, de noite. Neste momento toca o telefone ela acorda antes que ele, ao acender ela vai olhando para ver se ele acordou também. Não é que a pessoa que falou ao telefone quer saber se seu marido acordou. Instintivamente aquela pessoa que estava dentro dela tornou-se presente conscientemente como uma pessoa amada, ela tornou-se solícita do sono de seu marido, interessou-se para saber se ele continua repousando, se ela foi hábil em segurar aquele telefone ainda no momento suficiente para que ele não despertasse e continuasse dormindo. Portanto, há uma presença subliminar, aquela pessoa, aquela mulher leva seu marido presente, essa presença subliminar está na expectativa para eclodir a qualquer solicitação externa que torna a pessoa presente por um momento de sono, vem toda ela sua consciência, também acordou para o amor de seu marido, de seu filhinho, de quem esteja a seu lado. De modo que nós percebemos que há uma presença subliminar que se torna manifestada nos momentos de totalidade. Mais ainda, suponhamos que uma pessoa foi despedida do trabalho, lembro-me agora de um irmão que foi despedida, no entanto, o sofrimento qual era? O sofrimento é forte, mas vem logo aquela dimensão da vida conjugal, que é um tipo de presença de grande nível

afetivo “vou contar a minha mulher e ela vai me ajudar a superar”.

De modo que no momento em que ele tem essa vivência dolorosa e que ele achou que essa vivência pelo próprio tipo de vivência era totalizante, tornando-se ele presente a si tornou-se também presente a ele aquela que vive dentro dele e com quem ele vai dividir a sua vivência. De modo que é um tipo para constatar que existe essa presença interior dentro de nós.

Nós vemos que no trabalho, a ornamentação do lar, a preparação do alimento, a distribuição do horário, que isto é feito como se estivesse na presença do amado, enquanto que a comida é feita a gosto daquele que é amado. Em outras palavras, se o marido não gosta, suponhamos, de um determinado tipo de alimento, nem se pode imaginar que seja este alimento o que a mulher vai preferir para preparar diariamente. Não tem sentido, é justamente o amor que condiciona e orienta toda a ação do que ama. Então, desde o momento em que ela refaz a cama, ordena a casa, a roupa que ela lava, prepara o alimento que vai ser servido, que ela obedece a um certo horário, tudo isso, embora o marido tenha ausentado às cinco da manhã para chegar ao local do trabalho às sete ou oito, tudo isto é orientado para a pessoa que vive interiormente. Não é que ela diga: “meu dever é fazer isto”; mas é que ela faz à medida que o amor é vivo, por amor, orientado sua ação para essa presença interior. E se nós quisermos atender a este fato, veremos que isto que forma a beleza da vida materna, da vida paterna, da vida conjugal, porque nos momentos de presença física, nos momentos de verdadeiro encontro na base da comunicação, esses momentos são poucos na vida de alguém.

Quer dizer é essa orientação da vida afetiva no sentido da ação que marca toda a qualificação, digamos assim, de uma pessoa que ama. Ela é aquela que orienta a sua vida na linha do seu afeto e, às vezes, esse afeto é um afeto primordial. A mãe está entre seus filhinhos, seus pais idosos,

uma amiga de infância, seu marido, evidentemente, uma vizinha, tudo isto distribui um pouco as suas energias afetivas, mas é também na linha dessas energias afetivas que ela orienta sua ação.

Terminando este primeiro item, há uma fé que significa acreditar na verdade de um amor que coloca interiormente presente dentro de mim alguém ou mais de um alguém, muitas pessoas. Essas pessoas tornam-se parte de minha vida consciente, elas preenchem o meu coração e isto se manifesta em momentos-chaves que tornam a presença subliminar consciente; são os momentos das grandes alegrias e sofrimentos, são também os momentos de grande tranquilidade, de distensão. Imaginemos o homem que vai fazer uma grande viagem de navio, hoje é mais raro, e que ele vai demorar nove ou dez dias; ele se senta mais comodamente no tombadilho e enfrenta com o olhar o mar, o céu. Não é que ele esteja pensando nas gaivotas, ele está pensando nas pessoas que ele ama, ou ainda uma pessoa que subiu um morro, não tem pressa de voltar, se coloca a descortinar o horizonte, mas ela mistura sua atenção com a do horizonte, com a lembrança das vivências quentes de sua vida e com a presença das pessoas amadas.

De modo que isto é típico da vida humana, que o coração é uma fonte de rendimento de solidão, entanto que há pessoas que moram dentro da nossa vida consciente e ali se introduzem porque nós a interiorizamos livre no amor. Tudo isso é limitado pelo sinal, é alimentado pela expectativa do sinal, envolvido naquele silêncio do amor.

Poderia ser que a nossa vida não tivesse outra experiência mais do que esta. Já seria uma experiência muito grande, já nos distanciaria de muito da experiência dos animais, da experiência das coisas, no dizer de Sartre “ as coisas estão tolamente presentes umas às outras”; os animais estão apenas assim fisicamente presentes uns aos outros, mas os homens estão presentes pelo amor. De modo que situaríamos o homem para além deste mundo e destes seres

vivos menores através desta presença íntima. No entanto, pode haver que na vida de uma pessoa humana ela possa descortinar para além dos acontecimentos e das pessoas e que ela envolva uma outra presença. Naturalmente aqui não cabe recomeçarmos o caminho pelo qual chegamos a esta presença, mas há vários caminhos pelos quais o homem pode chegar a desembocar na descoberta de uma presença maior. Nós queremos aqui falar na presença deste ser que sustenta todo ser e que se revela ao homem como perfeito, através da própria descoberta que ele faz do ser que sustenta todo ser e tem necessidade que inclua toda perfeição. No entanto, esse homem aparece também diante de si como descobrindo a presença de alguém que o ama porque é perfeitamente dele criar seres imperfeitos, por necessidade, estaria endeusando, digamos assim, com essa perfeição.

A única chave para aquele que descobre Deus é descobrir também o amor de Deus, a sua independência em seu ato criativo, quer dizer, a não necessidade da criação. Portanto, a gratuidade da criação é uma faceta primordial do amor. Dentro desta perspectiva, o homem pode num instante, com este lembra-se de como é que ele chegou a perceber interiormente a existência deste ser. Então ele segue um processo lógico. Questionou as coisas, percebeu que as coisas não tinham densidade de ser, sentiu-se sendo, percebeu-se existindo, fez interiormente um juízo que ele é e percebeu que esse ser que ele afirma não era firme, é um ser maior, um ser total, que é sem qualificação interior, simplesmente é.

De modo que ele pode ter um cálculo racional, pode medir-se com a ilusão do não ser, pode perceber que do não ser não vem o ser, enquanto que ele sendo requer uma explicação para esse existir não pode firmar numa expressão evidente a origem do ser a partir do não ser. Nós nos lembramos deste caminho pelo caminho da Filosofia Helênica. Pode haver assim um contraste entre o ser e a ilusão do não ser, pode haver um caminho lógico de

questionamento sobre o fundamento do ser e pode haver também um encaminhamento científico, enquanto que o homem de hoje medindo as possibilidades de um universo em terrível explosão evolutiva pode também medir o tempo de existência dessa evolução, quer dizer, até hoje, desde há tanto tempo, deu-se a evolução rápida do nosso planeta pelo esfriamento e o homem pode perceber também que num cálculo de probabilidade, a complexidade da vida é a mais improvável das hipóteses, enquanto que num cálculo também de probabilidades o mundo seja como é no tempo em que está sendo é irracional para o homem que se baseia em outras hipóteses mais prováveis.

E assim, o homem na medição do ser e não ser, na pesquisa sobre o fundamento do próprio existir e na confrontação entre evolução e tempo de evolução, ele se questiona sobre uma presença primeira, constante, uma presença que não tem história e que se afirma toda presente em si mesma. Deus é o eternamente presente a si. Neste momento o homem pode chegar a isto, a tender a esta presença e perceber também a interiormente esta percepção, que vai da inteligência e do coração: que o amor de Deus é a própria gratuidade do gesto criativo. Neste momento começa, então a segunda experiência. Há para aquele que é só uma nova perspectiva de vitória sobre o seu eu isolado, que é a descoberta que ele pode ter fé, quer dizer ele pode acreditar na verdade de sinais que revelam, desvendam a presença deste ser que é mistério, é misterioso. Neste momento ele atinge a gratuidade do gesto criativo, nós não podemos falar ainda de revelação cristã, que ele atinge a gratuidade do gesto criativo e ele se sente envolvido pelo amor de Deus, quer dizer, eu sou porque Deus é, eu sou porque Deus é aquele que faz gratuitamente, isto é, eu sou porque Deus me ama. Neste momento que é a conclusão de todo processo de uma Teologia natural, o homem se sente criatura de Deus, ele se sente fatura, feitura do amor gratuito de Deus.

Dentro desta perspectiva ele acorda conscientemente para uma situação existencial nova. Ele se experimenta como não estando só, ele experimenta como dentro de uma opção só: ou Deus não existe e a minha vida não tem mais racionalidade, ou o que é bom para o homem, Deus existe, minha vida tem racionalidade, então Ele me ama, eu sou amado. E essa experiência do amor de Deus que todo homem, chegado ao uso da razão pode vir a fazer, embora não logo descobrindo a personalidade de Deus, mas sentindo, experimentando a sua dependência existencial para algo superior. Este homem pode abrir-se para rever a sua solidão e se ele caminha a passos largos na descoberta deste algo misterioso, a essa presença pessoal, então nós podemos rapidamente recuperar todos os elementos que caracterizam, que qualificam esta presença.

Em primeiro lugar, a presença de Deus, ou melhor, a minha presença de Deus, embora tenha começado pelos sinais que me revelaram a existência deste mesmo Deus, não se alimenta na linha da comunhão desejada, por colocação de sinais corpóreos, quer dizer nós não colocamos sinais corpóreos quando se trata da comunhão com Deus, mas o próprio pensamento, quer dizer, aquela atividade que se dá nos limites do nosso íntimo ainda não exteriorizado, é esse próprio pensamento que é lugar da presença do encontro, quer dizer o homem pensando tem que exteriorizar pelo sinal para ganhar comunhão em relação à presença humana, mas o homem pensando não precisa exteriorizar pelo sinal para ganhar comunhão com Deus que se torna presente. Ele entra em comunhão com Deus através do próprio pensamento, mas ele pode se tornar consciente de que é incapaz de pensar Deus, esse Deus que esteja neste momento desejando, querendo fazer-se pensamento. Em outras palavras: o homem, de repente, se abre no íntimo de seu ser para a experiência de uma presença através de sua vida de pensamento e de afeto e não mais precisa da riqueza limitada e pobre; aí vem uma ironia: é riqueza porque é

manifestação, é pobre porque é pela manifestação do sinal que marca a vida humana.

Dentro desta perspectiva nós podemos fazer uma experiência que é marcante da vida humana, é decisiva para a vida humana, é perceber que nunca ficarei só. Se a vida humana é a expectativa do amor eterno humano, mas ela é também a consciência de labilidade de uma fidelidade. Quando Deus é aquele que ama e aquele que faz, então ficando no pensamento só de cair da presença dele nós percebemos que venceu definitivamente a solidão porque eu nunca mais posso ser sem estar presente a alguém e é aquele que me ama, porque se ele não me ama eu não sou.

Então, o homem que não só ouve o que está sendo dito, nem só se diz interiormente, mas experimenta e vivifica esse tipo de experiência dentro de si é o homem que se abriu para a presença. Então essa experiência de abertura para a presença é o primeiro elemento de riqueza dentro daquela nossa perspectiva, do nosso processo de interiorização. Eu me interiorizo, quer dizer, eu passo da periferia para dentro de mim, não para ficar só, mas para estar presente à pessoa, não só para estar presente às pessoas, que eu amo, mas na dificuldade de um sinal, mas para estar presente a quem me ama, para além ou para aquém, para antes do sinal que é a presença do próprio Deus em mim.

O muçulmano, o beduíno qualquer muçulmano, um homem perdido na precariedade das suas descobertas íntimas, ele pode chegar à descoberta de Deus. Veremos depois, na experiência cristã que enriquece muito à descoberta de Deus, mas ela é característica de toda vida humana. Pouco importa aqui se o homem é capaz de se fechar um ateísmo sem explicar porque, depois dessa vida abortiva, mas existente. O que importa aqui é mais do que um conhecimento sapiencial sobre os outros, é aquela experiência interior do que acontece em nós, a descoberta do próprio Deus.

Naturalmente aqui se conecta aquilo que é o próprio da oração, quer dizer a oração nada mais é do que a entrada em comunicação com esse Deus, cuja presença eu aprendo, uma entrada em comunicação que é em nível afetivo na reciprocidade amorosa.

Até agora, estávamos apenas comparando como para antes do sinal existe a presença de Deus. Agora, temos que perceber como essa presença é constante, porque sendo uma presença afetiva ela é dependente daquele que ela me ama e aquele que me ama, me ama sempre, quer dizer, eu não posso pensar Deus sem pensar que Deus sem pensar que Deus me fez, eu não posso me pensar sendo e sendo sempre, sem pensar que Deus me faz sempre e não posso pensar que Deus me faz sempre se não me faz gratuitamente, eu não posso me pensar sendo sempre se não amado gratuitamente por Deus, em outras palavras: eu estou, decididamente, envolvida pelo amor de Deus.

Dentro desta perspectiva há, mais uma vez, repetindo, a vitória sobre a solidão: podemos agora, também rapidamente perceber como essa apreensão do amor de Deus, essa experiência que Deus me ama, essa fé na presença amorosa de Deus, tem também a sua presença subliminar, quer dizer, ela é constante na vida do homem, mas ela eclode nos momentos fortes.

Quais são aqueles tempos que estamos totalmente presentes a nós mesmos, quer dizer nas grandes alegrias, nos grandes sofrimentos. Assim, um homem que estivesse vendendo a perda na periferia, habituado a entrar em si e saborear num nível de grande profundidade a sua alegria, ele se torna presente a Deus e também nos grandes sofrimentos, sobretudo nas ameaças de morte, por exemplo, quando o homem esta experimentando numa doença a debilidade de seu organismo. Se ele já descobriu Deus, cujo amor o envolve, ele se coloca na presença desse Deus. Nem sempre ele sabe rezar, formular por palavras na comunhão, mas ele se experimenta na presença de Deus e ele se abandona a esse



Deus, de modo que nós percebemos aqui que há presença subliminar, há aquele momento chave e há também, uma orientação consciente da vida para Deus, assim como a mulher que prepara a comida na união de pensamento com seu marido, assim também, o homem que descobre a mulher, descobre Deus e orienta a sua vida subliminarmente e também conscientemente na perspectiva desse amor que o envolve. Como também o homem que se deixa possuído da periferia, é claro que esse amor se ofusca dentro de si. Mas, no momento da verdade, na profundidade Deus eclode, surge dentro da pessoa como o grande amado.

Então, resumindo, essa presença afetiva, essa experiência tem o seu termo possível, nem sempre as pessoas chegam a isso, numa descoberta da própria experiência de Deus presente interiormente para antes do sinal e esse Deus que envolve a minha vida, que me faz constantemente vitorioso sobre a minha solidão e, portanto, assegurando a mim mesmo numa espécie de comunhão frequente, na medida em que a liberdade se abrir à invasão gratuita desse amor.

Nós vamos ver, na próxima vez, como é que essa experiência fundamental, fundamental porque é a mais profunda que vence mais intimamente a solidão, ela invade a historicidade, ela desvela o meu eu na consciência que ele tem envolvido pela própria memória, pela presença de que é assim o presente e pelo projeto do futuro, quer dizer, o meu passado, o meu presente, o meu futuro vão se alimentar no desenvolvimento desta presença de Deus. Mas, como este ponto exige um discurso um pouco mais analítico, vamos deixar para a próxima vez a descrição da entrada consciencial do homem do passado e a confrontação com a experiência de Deus. Vamos deixar também para outra vez a entrada do homem na presença de seu presente e no projeto de seu futuro com as características que isso traz de triste, de vazio, de mistério e como essa tristeza, esse vazio cedem, como a nevoa da manhã cede com a luz do sol quente, cedem ao

amor de Deus que permite para além da disjunção histórica do homem uma integração do amor.

No fundo o que nós temos que perceber não é só o que eu vou falando, mas é que responde a uma experiência interior de cada um dentro de nós e por tanto que nós conseguimos também nos interiorizar.

O primeiro elemento seria o seguinte: o amor, de fato, interioriza a pessoa amada, parece óbvio; se o amor é o grande fator de integração do homem, também é óbvio, nós vemos exteriormente. Agora, o drama é justamente a palavra amor. Tem vários sentidos e aqui temos que perceber que não é a magia da palavra amor, mas que é a experiência da oblatividade em que está intrincado desde o momento que a gente abra, acalenta, recebe realmente o outro é que nós podemos ter a experiência de colocar o outro dentro de nós. No momento, suponhamos: um casal que está para se separar, ele diz: “ela se tornou muito chata, não tem maturidade, é uma mulher sem cultura, não há comunhão.” Todas estas palavras estão sendo muito usadas “não há comunhão”, que comunhão é? Comunhão é ela dar tudo a você, o que ela não pode dar? Ou é a comunhão de amar uma pessoa, tirada do nada, com a sua educação, com a sua dedicação?

No ano passado, uma pessoa me dizia: “eu tenho muita paciência com minha mulher, Padre, ela é muito criança e eu tenho que saber como tratar minha mulher, que é muita criança, mas eu a amo”. Tenho que levar muitos presentes, dar-lhe muita atenção, eu gosto dela como ela é, dificilmente ela vai progredir muito interiormente. “Uma linguagem, uma linguagem tranquila, é uma pessoa que assume a outra com toda verdade.”

Agora, um camarada que me dissesse: “eu estou me desquitando, como vi outro dia no noturno, uma mulher que está se desquitando porque o marido tem idade mental de 14 anos, então, é uma linguagem agressiva”. Eu não acredito que um homem de 60 anos tenha idade mental de 14 anos,

mesmo ela não se teria casado com uma pessoa se isso acontecesse, mas é uma linguagem negativa.

Mas, o fato importante aqui é o amor, é o amor ablativo, que nós já conhecemos, já tem só falado sobre isso, já temos experimentado isto também.

Então, o processo aqui, como é que ele segue?

Agora, seria ver como é que a descoberta de Deus insere no presente, passado e futuro e como é depois que Cristo traz elementos novos para a própria experiência acarreta no passado, no presente e no futuro.

Depois temos que ver e é a ultima fase da interiorização, como que nós podemos interiorizar o outro, como é que se dá o processo de interiorização do outro e como o cristianismo tira as fronteiras desta interiorização, exigindo uma universalidade de interiorização em determinados tipos de atitudes

... A situação do homem existencial, do homem, vendo qual é o drama, digamos assim, a entrada na fossa do homem, do homem de hoje, claro, com o tempo que temos a disposição de um lado e por outro lado com a experiência que vocês já têm da vida, nós podemos apenas chamar a atenção sobre alguns pontos e procurando depois ver como é que há o envolvimento do homem pelo amor que é o que levanta o homem da fossa. Ninguém pode sair da fossa só, o que faz o homem sair da fossa é o abrir-se para o outro, ser assumido pelo outro; então ele tem força que não possuía. Isso que existi no amor humano nós vamos também ver que pertence à experiência do amor de Deus. Conseguir a tal ponto sentir-se amado de Deus que a pessoa envolvida pelo amor de Deus unifica e integra a sua história.

Agora, passando a alguns tópicos:

Em primeiro lugar: esse homem que vemos já fugindo da periferia para dentro de si e sentindo-se agora mais capaz de atender às suas vivências interiores e profundas, o que acontece para quem assim faz? Ele entra nos seus pensamentos, ele revive as suas situações e

podemos então imaginar, sem dificuldade, o que acontece: ele começa a pensar no que já viveu claro, não é uma ordem assim, primeiro o que viveu, o que estou vivendo e depois o que viverei. Tudo isto fica misturado como o movimento de aquecimento de uma panela que, o líquido vai fazendo aquele movimento e desenvolvimento; assim também a nossa vida consciente vai envolvendo tudo, ela mistura o presente com o passado, pega um pouco do futuro, tira a derivada do presente, mas é assim que cada vez a pessoa vai se abismando, isto é, vai entrando numa situação abissal. Então, quanto ao passado, à primeira impressão, a impressão aqui significa aquele resíduo que se segue à visão consciente sobre o passado, uma impressão de quem se situa diante da destruição.

O passado aparece para o homem, primeiro o passado dele dentro de todo jogo da humanidade, uma grande história de destruição.

Justamente a característica desta situação é o homem perceber muito mais os elementos negativos que os elementos positivos pela própria vista respectiva na qual ele se situa. Então, ele vê essas civilizações todas que nos precederam como a civilização que nos foi passando para nós, a civilização romântica, a helênica, o tempo dos bárbaros, a Idade Média. Tudo foi passando o homem foi desaparecendo e quando ele faz história, no fundo isso é característico de toda linha de uma ciência histórica que ficou para o aprendizado do homem de hoje. É uma linha de guerra, é uma linha de sucessão do domínio, uma linha de destruição da vida, uma linha de destruição de cultura, de assalto, até de barbárie. De modo, que a criança que cresce se situa dentro da própria história da humanidade, ela se vê assim numa história que é uma história de destruição.

Lembro-me quando visitando rapidamente uma cidade da Alemanha fiquei impressionado pela grande catedral que só resta na base de sua torre, o resto é tudo parede incompleta, destruída pelo bombardeamento,

queimada, aquela pedra preta e o povo que não construiu sua catedral, que não reergueu, porque quis conservar como sinal da destruição.

Então essa impressão do homem também ele se situa diante do passado, passado de destruição, e assim, se nós quisermos fazer a experiência histórica de destruição da humanidade, nós podemos nos situar dentro de alguns quadros, por exemplo: com toda aquela destruição vê ali um ferro com ganchos como se colocam hoje às vezes, penduradas por um homem pelas pernas, ou ainda pelo queixo, um homem pendurado com um gancho e aqueles ganchos lá estão como uma lembrança de destruição da humanidade.

O homem que destrói o próprio homem, aqueles ganchos crematórios, aqueles fornos de cremação que dizimaram no genocídio toda uma raça ainda presente naquela geração.

E ainda me lembro num programa de televisão que vi na França quando havia destruído entre na presença de duas raças, uma contra outra. Eles amarravam os pés e as mãos das pessoas, assim como animais pendurados e passava a tribo, víamos na TV porque eram programas inéditos. Víamos a cremação de uma pessoa na Índia e ali passava com um pedaço de pau, rachando a cabeça da pessoa. Toda a tribo passava e quebrava a cabeça deixando a pessoa completamente irreconhecível. Essas imagens pertencem ao conhecimento que o homem tem da história da humanidade. Lembro-me também de um missionário chinês que me dizia: “a minha vida é uma vida destruída.” Por quê? Porque ouço dentro de mim latidos de cachorros comendo crianças, na invasão, quando houve aquela perda total de abastecimento nas cidades do interior da China e estava ali. Ele revive hoje na praia de Santos, um homem super cansado, incapaz de ler uma página. “Eu passo o dia ouvindo latidos de cães, que comiam crianças e eu não podia fazer nada. Eram cachorros esfaimados, atacando pelas ruas estas crianças.”

De modo que se alguém faz uma experiência destas, dramática, seja que a viu num filme, seja que a entende como existente na humanidade vê, voltando para o passado, vê não só a destruição de catedrais de vida humana ou a maldade na sua aparência, digamos, na sua estrutura plástica, mas ele se pergunta sobre o próprio homem e vê que o homem é capaz de matar, de destruir, portanto, ele leva no íntimo uma fonte de ódio, o homem é capaz não só de não amar, mas de odiar, de excluir da existência o outro homem. Então esse passado de destruição que nos situa num enquadramento de grande pessimismo na história da humanidade, como é que ele é assumido em termos de interiorização?

No momento em que nós nos percebemos a verdade deste enunciado: eu sou igual a qualquer outro homem e aquilo que esses homens fizeram, eu só não fiz porque não me encontrei em circunstâncias iguais. E se alguém diz: “não, eu não faria isso” sente que dentro de si não tem nada em que se apoiar para dizer eu não faria. A experiência do homem não tem apoio interior de salvação. Nós nos sentimos iguais a esse passado da humanidade. Não só nos sentimos iguais, mas nós podemos até interiorizar a nossa vida na sua história, naqueles restos, naquelas impressões que permaneceram e perceber que não é só o passado de destruição, dramático matar alguém. Eu poderia ter matado, mas é uma série de impressões negativas. Os saltos da vida de uma pessoa como nós, embora não seja uma vida estritamente sintomática da mediana dos homens, porque somos muito protegidos, mas é uma vida onde pode haver a experiência de fatos negativos. De modo que é muito importante que nós aproveitemos uma ocasião como esta para nos prepararmos depois para o desenvolvimento do amor. No momento em que nós pudéssemos experimentar para assumir o nosso passado. Alguém que estivesse numa grande destruição interior, ele se fizesse um tratamento psicanalítico, a grande novidade para ele não seria dizer “isso não aconteceu”, mas seria assumir o seu passado. Ainda que

nós não tenhamos grandes destruições, nós precisamos unificar o nosso passado.

Voltamos a uma linha expositiva, nós vemos que a experiência do homem que estuda o passado da humanidade é uma experiência de destruição. Por outro lado ele entra com a sua memória dentro de si mesmo e ele vê que ao lado de muitas alegrias, o beijo de sua mãe, a amizade de um irmãozinho, o acalento de uma tia, de uma avó, a compreensão da primeira professora de primário, as primeiras amizades, tudo isto, a lembrança da casa onde nasceu das primeiras distrações de crianças, os jogos, as recompensas, os prêmios, o sucesso quando aprendeu a ler, a primeira conta que fez que deu resultado errado tudo isso cede, esfumaça diante das situações adversas da vida. Assim ele percebe primeiro que a sua vida não foi envolvida pelo amor, talvez. Quantas crianças que nasceram rejeitadas. Que pena! Quantas crianças, nasceu mais esta, já tinha tantos filhos. Nasceu mais um. E a criança muito cedo já bebe este tipo de manifestação. Nós temos os pais muito normais para percebermos o drama da família dividida. Quando há uma criança que nasce e não conhece sua mãe porque foi exposta, ou que não conhece seu pai, porque sua mãe esconde na vergonha de uma situação o nome daquele de quem ela recebeu a vida.

Trabalhei num presidiário, a maioria daqueles rapazes não sabia qual era a situação familiar. Lembro-me também a história do padre quando voltou da Índia. Dizia que numa cidade onde ele viveu havia mais de 50.000 crianças abandonadas em grupos de pedintes pelas ruas. Vendo isto, esta situação, vendo também a situação da Venezuela em que há progressivamente mais filhos sem família que filhos com família nós entendemos que não é um exagero de nossa parte pensarmos que a origem de um ser pode ser desprovida de amor. Então esse ser que foi crescendo, esse homem esta dentro de nós e ele voltando para o passado não se sente envolvido, acolhido, ajudado,

amado, educado e tirado assim para a vida. Ele foi ali jogado diante da existência e quase naufrago diante da situação adversas. Podemos ver, talvez nós fomos preteridos por outros, quer dizer que há outras pessoas que foram mais amadas do que nós, a nosso lado, desde crianças, as vezes uma irmãzinha. Há pais que só tem filhas, então ficam desejam um menino e não nasce esse menino. Praticamente estas crianças vão sendo meninas – meninos, quer dizer amadas enganosamente, é verdade. Outras vezes nasce tudo homem, exemplo, minha cunhada queria ter uma menina, então quase que

Há um erro de assunção, a pessoa não é assumida no seu valor total. A pessoa que não é assumida no seu valor total, ela também não se encontra no seu valor total. Então, esse passado é para a pessoa um passado muito traumatizado. Falando com uma aluna aqui da faculdade, ela me dizia: “Eu não tenho pai, não tenho mãe. Sei que minha mãe viveu um pouco, meu pai eu não conheci, sou educada por parentes que não me querem bem. Então, a vida para mim é uma situação constantemente marcada por aquela lembrança do passado que eu não consigo superar. Como faço para superar?”

Então, se nós pudermos dar atenção a isso, creio que nós criamos um pouco de abertura para ajudarmos estes traumas, estas injustiças destas maldades.

E aplicando para nossa vida. Quem de nós não foi alvo de injustiça, de incompreensão, uma falta de apreço? Quem de nós não passou digamos assim, de um ajuizamento sobre a nossa pessoa que nos deixou diminuído e quase que destruídos diante da vida. Pois bem nós entramos dentro de nós e fixamos, procuramos fixar uma situação negativa no campo da própria consciência, assim sustentada pela memória. Vocês vão ver como a gente tem uma experiência de sofrimento, de tristeza, muitas vezes de náusea. Quer dizer: a vida é assim, eu vivo isso, eu não posso negar que vivi isso, isso me atingiu o meu íntimo, está aí como um



cravo, como um caco de vidro no meu olho, você não pode tirar isso por você mesmo.

Dentro desta perspectiva é que a experiência do homem se torna verdadeira. Então, a grande experiência do homem, a pequena experiência do homem, a minha experiência pessoal, e se nós vamos bater a alegria do sofrimento, tristeza e realização, a gente vê que o saldo é negativo. É muito raro uma pessoa humana olhar para o seu passado com o olhar tranquilo, sereno e dizer: Senhor!

O olhar para o passado mesmo que a gente não tenha déficit é deficitário, enquanto que o saldo é negativo. Pois bem, se nós nos situamos assim, nós podemos ver que temos uma experiência de miséria, de pobreza. A miséria é não ter aquilo que a gente devia ter, uma experiência de privação. A gente tem a consciência a vivada pelo não ser, quer dizer, eu não preenchi a medida do meu ser, eu não desenvolvi as minhas virtualidades, não fui ajudado para isso, essa vida é uma vida num mundo cão. Eu me sinto marcado às vezes em grande proporção, pelo irracional.

Isso é o primeiro elemento da fossa, quer dizer, é o passado neste movimento pendular que nós poderíamos muito bem ilustrar, cada um tem criatividade para isso. É um passado no qual a pessoa mergulha e na linguagem de todo dia, muitas vezes a gente diz: “Esquece, não pense mais nisso”. A própria pessoa diz: “Não, já acabou, eu não quero pensar mais nisso.” Porque não sabe envolver, mas tem aquela consciência de que quando pensa é machucado pela força do espinho na pata do leão, que não permite caminhar.

Enquanto estas coisas permanecem como quisto, ali no profundo, elas destroem a integração do próprio eu, elas roubam energias poderosas que poderiam nosso inconsciente assim eclodir para formar um todo de ação no presente, de projeto para o futuro e ficam lá ninando como um parasita, assim engordando no passado e ainda se alimentando de nossas energias. Isto é uma coisa muito grave e vocês que acompanham o desenvolvimento de uma

psicologia mais científica, mais de profundo, sabem como é importante o diagnóstico das situações passadas para liberar, libertar e construir uma personalidade.

Segundo elemento – o presente.

A impressão do presente é uma impressão de vazio ou na expressão comum hoje, de defasagem, quer dizer a gente não consegue preencher aquele nível que a gente se propõe, na medida que a vida vai passando pelas nossas mãos. Há uma espécie de desproporção entre o ideal, o projeto mais quente que vai saindo de nós e a realização. Mesmo aquele que diz: “Consegui” é uma espécie de convivência conosco mesmo, porque se vocês querem escrever uma página de composição nunca sai tão bem como você gostaria e se a gente vai à realização artística, nunca a realização artística responde à criatividade do gênio.

Então, nós vemos que isso no plano da representação, da coisa que é feita fácil diante de nós. Mas muito mais no campo da ação interior. No campo da ação interior nós somos constantemente pisados pela diminuição. Nós não entendemos tanto as coisas como gostaríamos de entender e assim vocês podem aplicar até porque não jogam tão bem quanto gostariam de jogar. É fácil vencer o outro que está na fossa maior do que nós, mas é difícil você realizar o processo de existência que no presente você vai criando.

De modo que a impressão que o presente deixa não é tanto de miséria, mas é impotência, a gente não consegue aquilo que gostaria de conseguir. Mesmo sem falarmos no ressentimento de culpa do passado. Nós vimos mais as situações negativas do que as situações culposas, mas aqui nós podemos apreciar também a miséria, a miséria moral, voltando ainda ao passado. “Eu falhei, eu falhei na minha liberdade e tornei-me mau. Ali, eu realmente deixei de me construir culpadamente, marcado e envolvido pelo sentimento de culpa”.

E o sentimento de culpa não é uma criação social que eu poderia tirar da sociedade, mas é algo que brota dentro de

mim e me mancha por dentro. Essa expressão o homem tem.

Por outro lado, nós vimos que no presente muitas vezes nós jogamos ao vivo o crescimento da falta e ao vivo, também, digamos assim, o quente da culpa e é por isso que o presente muitas vezes é um presente de frustração e de vazio. O homem se sente diminuído pelos acontecimentos, quase que sendo assim como pagando uma taxa. Você nunca recebe o salário inteiro porque o salário inteiro, você paga sempre uma cota e não valores empregados àqueles que não têm oportunidade de trabalho.

O homem incompreendido, aquele que não é acolhido pelos os outros homens, o homem irrealizado, aquele que não cumpre seus projetos, o homem vítima da irracionalidade, ele saiu de casa bem vestido, passou um ônibus, havia uma depressão no terreno, aquela água que estava empossada, sujou a sua roupa. É uma irracionalidade. Ele foi se alimentar, foi a um restaurante, na hora em que ele pega a primeira porção de sopa vê um cabelo na frente, quer dizer é uma irracionalidade. A vida humana é irracional. Ele fica fazendo fila para entrar no cinema, ele entra, eu assisti à Via Láctea de pé, não tive lugar. É irracional. De modo que é importante nós percebermos como o presente é um presente no qual o homem se sente frustrado, por mais que ele possa ter um sadio otimismo deste pequeno, ele se sente frustrado. Por outro lado, esses símbolos mostram que a experiência é uma experiência de defasagem, de diminuição na criatividade. Ele se instala, se embrutece. Depois, na liberdade ele cede ao seu instinto, ele cede ao seu espontâneo, ele não tem o domínio sobre a situação da verdade, ele se defende, se mascara, se vê como que diminuído. Dentro dessa situação, a impressão final do homem é uma impressão de frustração, não só de destruição, quer dizer o meu passado é para mim aquilo que tem um saldo de situações não aproveitadas, mas também o presente, ele vai sendo sempre menor, como uma dívida que aumenta

sempre mais, através de juro injustos. Pois bem, qual é a evasão do homem? Ele olha para o futuro e diz “Eu vou ganhar mais, eu vou crescer, eu vou me realizar, vou para a Austrália, para a América, vou para a Alemanha.” Quer dizer, o português sai de Portugal, vai para a Alemanha, vai ganhar, o homem sai da Europa e vem para a América, ele tem sempre a expectativa de um futuro melhor, mas esse futuro nos traz a pior das experiências, porque no passado o homem conhece, conhece tanto que sofre aquela vivência, no presente ele vive, mas no futuro é terrivelmente ilusório e misterioso. Se a gente olhar realmente para o futuro não se percebe nenhum grau de certeza. O futuro é vaporoso, é ilusório. Por melhor que ele possa ser, a gente não tem a consciência firmada, vocês não podem firmar o futuro. Assim, nós vemos que a linha de futuro trás uma cota abusiva de ilusão.

Quais são as três experiências características do futuro na vivência do homem médio?

Em primeiro lugar a fragilidade, o futuro para ele é crescente no cociente de fragilidade, ele vai envelhecendo, as suas capacidades vão diminuindo, as suas oportunidades são cada vez mais se tornando menores. Recebi uma carta de uma pessoa de 50 anos, que dizia: “eu não acho mais emprego.” Quer dizer, uma pessoa de 50 anos não tem chance para concorrer com uma de 30, 38, 40 anos no mercado de trabalho. Vão desaparecendo as oportunidades, a gente vai sentindo o peso da vida, vai ficando obeso, desdentado, careca, se esquece das coisas, ninguém quer aceitar o envelhecimento, mas o envelhecimento bate constantemente dentro de nós, nós nos esquecemos das coisas, erra no cálculo, não consegue mais dar conta de si, o sono torna-se uma necessidade, o alimento é para nós a condição de sobrevivência. Então esse envelhecimento desgasta, esse empobrecimento vital se traduz em termos de experiência interiorizante naquilo que a gente chama de fragilidade, de labilidade, de fraqueza, como uma pessoa de

25 que gosta de sair com uma camisa mostrando sua musculatura, quando ela tem 50 anos veste o paletó para não mostrar a barriga, quer dizer há alguma coisa de fundamental na vida humana. É uma experiência, experiência triste na vida humana. A mulher também, no início de sua vida ela se embeleza, ela sabe que traz na sua juventude aquilo que atrai. Uma mulher que envelhece tem que se defender, que se mascarar para preservar uma certa capacidade de atrair.

Tudo isso é dramático na vida de uma pessoa. Não há coisa pior que você bater à porta de outra pessoa, de manhã, antes da maquilagem, ela não se apresenta mais como é, é uma coisa humilhante para a vida da pessoa. Pois bem, essa experiência é uma experiência fundamental da vida humana, uma experiência vital.

Em segundo lugar a experiência da brevidade de vida. Essa experiência é típica de todas as culturas, religiões, que marca muito sobre tudo da literatura. A brevidade da vida – o homem é insensato se pensa acrescentar um dia, uma medida a sua vida e mais do que isso é aquela incapacidade do homem se firmar no juízo, quando ele diz “que será o dia de amanhã?” quer dizer, o inconsciente, o louco, o tolo é aquele que concede a existência. Ele sabe que pode desaparecer, ele pode ser morto, pode ser uma pessoa irracionalmente frustrada em seus compromissos. Nesta revolução fratricida de La Paz morreu o Padre Marcelle que saiu com uma bandeira branca desfraldada para atender os estudantes universitários ali cercados pelas forças dos dois movimentos e foi metralhado. É irracional. Ele tinha condição de sobrevivência, ele tinha o compromisso das partes e foi metralhado, morreu.

A vida é estritamente irracional, no sentido de que há um empobrecimento vital e há, também, aquele irracional que mede a brevidade da vida do homem.

... O que caracteriza essas experiências e raras vezes é tão forte assim. É claro, é difícil encontrar uma pessoa no estado puro, que escolha só os elementos negativos do

passado, do presente só os negativos também e do futuro esses dramas que nascem do temor, do desconhecido. Mas, esse caso se verifica, e nós temos um pouco disso, pelo menos em certos momentos de nossa vida.

Então, estávamos vendo alguns elementos que caracterizam a experiência do futuro, para quem entra assim num processo de interiorização para aferir a sua situação. Então, mediante o futuro a fragilidade. Quantas vezes, eu penso assim “eu não vou viver mais do que já vivi?”. Uma pessoa hoje não pode se prometer chegar aos 80 anos, pode ter um enfarte, sofre um acidente, pode ter alguma disfunção qualquer. E como é pequena a vida que já passou quando a memória se lembra de quase tudo e como é sem sentido. O que já se viveu comparado com o que se gostaria de ter vivido. Portanto, a experiência dessa fragilidade, a experiência dessa brevidade e finalmente a dolorosa expectativa do mistério do futuro desconhecido para o homem. Ele sabe que é uma ilusão querer descobrir esse mistério do futuro. Existe uma série de evasões, inclusive a evasão da religião, quer dizer a gente se apoia no elemento religioso para construir o futuro. Mas, nesse momento, esse tipo de apoio nem sempre é suficiente para que a pessoa soberba, destrói os fundamentos até sua fé. De modo que a experiência da fossa que vai se construindo assim nesse tríplice elemento, porque não tem escapatória, ele fugiu da periferia, porque ele relativizou a periferia disso numa palavra comum-bobagem. Essa periferia não me atrai, a distração, a comunicação, a padronização, isso não me atrai isso é um vazio. Por outro lado, ele percebe que a entrada dentro de si é uma entrada que influi nesta historicidade – passado, presente, futuro. Então, o passado asfixia, o presente é uma espécie de constante apreensão, ele se sente repreendido pelo espaço, repreendido por si mesmo, porque não consegue aquela medida e o futuro...?

O futuro para ela dá a impressão sempre de algo que ele nunca pode apertar com a mão, portanto, esse mistério

que envolve o além-vida é o drama desses enterros. No Nordeste, uma coisa assim, quem lá viveu conhece melhor do que eu, mas, naqueles poucos meses que lá vivi, o que me impressionava era o grande número de enterros de crianças, pelo menos, naqueles bairros mais pobrezinhos. Saia o enterro, aquele caixãozinho e aquelas crianças com as florezinhas na mão, quase não há adultos, levar aquele caixãozinho para uma fossa ali no cemitério. Então, esta verdade da vida humana que se apaga cedo e que vence e estultícia do homem que pretende sobreviver. O máximo que guarda quem passou pela terra é uma lápide ou então um monumento e um nome, mas a pessoa mesma adiante daqueles que percebem a existência, deixou de existir.

Dentro desta perspectiva ainda, nós vemos que o espírito se sente asfixiado pelo sensível e parece que o pensamento não é forte para afirmar um além-vida, para ele é como uma espécie de evasão. Por outro lado, ele tem a tentação de voltar para a superfície e de se distrair e distrair nos trabalhos, por exemplo no super trabalho, como Camus que dizia “a grande tentação do homem recente é trabalhar, é produzir, é ter, ter alguma coisa, porque no fundo ele está se distraindo da profundidade.” Então a grande solução é revolta diante vida, como dizia Camus” o ser revoltado, pelo menos para poder me afirmar diante da existência”.

Mas, o homem que entra na fossa, ele não se rebela, ele se deixa esmagar pela angústia, porque ele percebe que a revolta é também um grito de insensatez.

Rebelar-se contra quem?

Revoltar-se contra o que? É uma espécie de evasão indiscriminada, indeterminada de uma força que ele não consegue domesticar. Então a tentativa é a da superfície, é voltar à sensibilidade, voltar a autoafirmação ilusória e que por isso mesmo não sai da fossa.

Dentro desta perspectiva nós vemos que o homem cai e a situação do homem torna-se perniciosa, porque ele

asfixia a existência e assim é que o tédio, o vazio e o medo invadem a pessoa.

O tédio e a náusea diante do passado, o vazio e a frustração diante dessa incapacidade de vencer no presente e o temor do desconhecido com a experiência também triste, incapacidade de desvendar para além da brevidade da vida, por um além-vida e tudo isso envolvido por uma espécie de forma, a priori da culpa, que o homem se sente ligado a esta situação e ao mesmo tempo por uma espécie também de desafio cruel diante do irracional, que ele se sente dominado por elementos que ele não consegue reduzir ao racional. Assim, nós temos a impressão final de angustia, não só da angustia enquanto ela é sofrimento, mas enquanto ela asfixia. A angustia também significa isto. O homem vai sendo asfíxiado, angustiado, concentrado, diminuído na sua importância.

Então, como é que a pessoa sai desta situação?

A experiência de tudo isto é uma experiência, no fundo de que eu não sou capaz de sair, que eu não posso me auto salvar. Não disse auto salvação. Quem cai na fossa fica na fossa, quer dizer escava mais dentro de si. No entanto, como é que as pessoas conseguem sobreviver? Como é que a vida pode continuar sendo? Nós vemos que a grande luz que entra nas trevas da vida de uma pessoa humana é o amor. Vamos tomar um símbolo.

Um homem solteiro, fechado na sua destruição, que abandona a periferia e entra no seu íntimo, que não conhece o pai nem a mãe, que não tem família, que não tem grupo, mas num determinado momento de sua vida, encontra uma outra vida, um amigo, ou encontra então, uma outra pessoa a quem ele se dirige com toda sua corporeidade, numa atração, numa descoberta de sexo, numa entrega de seu íntimo e cria um dinamismo de aproximação, de até consagração e vencendo seu isolamento, seu egoísmo, ele abre para uma atitude ablativa. Neste momento, ele se abre para a experiência do amor, como vimos na primeira vez



aquela presença afetiva, ele se sente acolhido, estimado, assumido por alguém, amado por alguém, interiorizado dentro de alguém. Então ele sai de sua solidão, porque ele é assim assumido, possuído por alguém e aí é que, como num espelho, quer dizer, no apreço que o outro lhe tem, vai conseguir isto, volta-se para si e revalorizar a sua própria existência.

Em primeiro lugar ele olha para o passado e nesse passado ele vai contar a pessoa que o acolhe, então, ele diz quando nasceu, que não conheceu sua própria mãe, o pai era muito mal, casou-se pela segunda vez, viu sofrer a mãe, que ela morreu de sofrimento, que ele nasceu assim pobrezinho, não sabe como sobreviveu, mas que ele teve uma professora tão boa que o ajudou quando ele era pequeno. Ele vai colocando aquilo e vai vendo que alguém quer ouvir, vai ver que aquele que está ouvindo não está pagando para ouvir, mas porque lhe interessam todos aqueles acontecimentos. Então, parece que na medida em que ele entrega a revelação do seu íntimo a alguém que o acolhe, aquilo vai como que se tornando assumido, se tornando envolvido pelo amor e, às vezes, um beijo, um carinho, um sinal de afeto vai como que fechando a fenda daquele passado que vai sendo assumido por alguém que o ama e diz: “coitado: como você sofreu, mas que situação! Como eu gostaria de preencher sua vida, o meu desejo agora, é que você tenha uma nova existência, quem sabe eu vou fazer você feliz!”

Então, a descoberta assim de ser amado é na linguagem dos homens, na convivência dos homens, um modo de sanar o seu passado e mesmo que ele tivesse uma culpa “você não sabe, eu não sou só uma pessoa sofrida, fui mau, cheguei a bater na minha mãe”, por exemplo, ele dirá – “mas você devia estar muito cansado naquele dia”, vai havendo uma suavização da culpa ou pelo menos um reconhecimento da culpa e uma anulação da culpa. Isso se dá, naturalmente, em nível humano.

Mas, o passado, para quem tem experiência dos anos ou conhece de outros que passaram por ela, embora um psicanalista ou um psicólogo de verdade, numa grande análise ele possa com grande tato conduzir a pessoa a emergir, a sair da sua depressão...que não há melhor processo do que o amor. A tal ponto isto é verdade que o psicanalista que faz com amor, ele cria um vínculo que num segundo momento ele vai ter que desfazer para não criar uma dependência e, quando se dá isso na linguagem pobre dos homens, se dá na amizade, no amor e gera precisamente o processo de enamoramento do primeiro avizinhamento, da aproximação de duas vidas, ele inclui grandes conversas, grande revelação do passado com aquela surpresa. Mas a pessoa quer ouvir a minha vida, quer assumir a minha vida e ela me ama como eu sou. Assim, como um homem que me dizia: “Padre, o senhor não sabe, mas minha mulher não conhece os pais. Que felicidade eu sinto em ser tudo para ela, quer dizer eu vou assumir totalmente a vida dela, sei que eu corro um risco, porque a pessoa que não teve essa experiência é muito limitada, talvez na sua oblatividade, mas também que horizonte para mim poder realizar esta vida.”

De modo que se nós passamos por aí, nós percebemos como o amor humano é na história dos homens aquilo que envolve esse primeiro elemento da fossa que é o passado. De modo que é constante, sendo assumido na própria história que a pessoa sai daquela depressão do seu passado e começa a ver que aquilo teve um sentido. Qual é o sentido? O primeiro é esse: interessa a alguém, não é só seu drama, passa a ser o nosso e, portanto, tornou-se na linguagem, tornou-se comunicação, tornou-se ponte de uma vida para outra, então não é mais insignificante, não é mais depressivo, tem sentido e às vezes até é a condução de um beijo amoroso, de um carinho mais quente, justamente a condição de passado pelo qual a pessoa passou. Então, quem percebe um pouco o que significa isso e vê que o amor é como essa luz que invade as trevas desse passado e a assume

realmente a pessoa, o que ela tem de mais verdadeiro, que é a sua autodestruição.

E o presente? O presente também. Aquelas coisas insignificantes que uma pessoa faz: apertar um parafuso numa linha de fábrica, ligar os panos numa montagem aí secundária nunca pode firmar, ao ainda lavrar a terra, tudo isso que é pequeno aos olhos da própria pessoa. Mas é assumido por aquele que o ama. Também na intimidade de um lar, para usar a comparação conjugal, uma menina que viveu dentro de casa, um rapaz que cresceu numa família numerosa, ele tem pequenas habilidades, mas ninguém valoriza estas habilidades. Por que? Porque esta em casa é para todo mundo.

Por exemplo, um menino rasgou a calça, a menina lava, a mãe lava, dá uma ou duas costuras e a menina pode costurar com esmero, com atenção, mas não existe na intimidade de uma família numerosa em crescimento a frequência do obrigado. Aquilo pertence a ela, ela é moça, ela que lava, que costura e a minha calça está costurada porque ela é minha irmã, mas não há uma valorização da atividade, da ação. Essa moça se casa e costura pela primeira vez um leve rasgão do paletó, da camisa de seu marido e ele dirá “como você costura bem, nunca costuraram assim para mim”.

Então, há uma valorização dos menores gestos insignificantes. E aquela costura não é que seja perfeita, que a pessoa sempre é menor do que si mesma, mas é assumida pelo que ama e torna-se uma ponte, uma comunicação, um elemento significativo.

Assim também, a menina que em casa cozinhava para a mãe, fazia arroz, servia todo mundo, todos comiam e acabava aí. No dia em que ela faz o primeiro arroz para o seu marido, ele dirá: “eu nem sabia que você era tão boa cozinheira”. Na linguagem afetiva surge essa valorização e vice-versa. O homem que de pequeno cortava lenha para sua mãe cozinhar para seus irmãos, ele tem o seu lar e enche o

deposito de lenha, ela dirá: “ agora, sim, vou ter lenha por muito tempo”. Como vêm as menores coisas são valorizadas na linguagem afetiva e são tiradas da insignificância. De modo que aquela defasagem, aquela falta de proporção entre projeto existencial e realização é suprida pelo amor do amante. De modo que há uma valorização.

Assim também na amizade. Às vezes, um camarada é chato por natureza, mas quando tem um amigo que gosta de ouvir, então ele é valorizado naquele elemento que pelos outros, às vezes é até elemento de rejeição. Lembro-me, outro dia, lá numa casa, em que estava, chegou uma pessoa que eu classificaria assim como chata, mas foi muito bem acolhida, porque ela era afilhada daquela pessoa que estava falando, entretida, ouvindo as coisas. Eu achava uma coisa normal que não merecia ser ouvida, mas justamente o amor que envolve, diria no fundo o amor é coruja a envolve a vida do amado e assim a pessoa pode sair da frustração do seu presente.

A mãe coruja qual é? O garoto tira um seis, ela dá um beijo e a professora diz “ele não vai bem”. “Como é que não?” A mãe valoriza as coisas e às vezes a gente vê duas pessoas de mãos dadas, satisfeitas como se tivessem dando as mãos aos prêmios de beleza masculina e feminina e vemos que não é tanto assim. Quer dizer, há realmente uma grande relativização das coisas por aqueles que têm olhos de amor.

Dentro desta perspectiva nós vemos que a vida humana vai sendo assumida pelo amado. Disto tudo a experiência mais bela é a seguinte: o futuro, ele é misterioso, mas ele é com você, quer dizer, e enquanto existe o outro na vida daquele que estava deprimido o futuro perdeu o seu mistério, não porque as situações tornam-se claras, mas porque existe uma assunção na expectativa de que permaneça, quer dizer como naquela história que às vezes me vem à mente. Lembro-me de uma história do tempo de guerra. Todos refugiados num abrigo contra bombardeio, acaba o tempo, dá aquela sirene, o pessoal sai do abrigo e a

cidade tinha sido destruída. De modo que o marido e mulher sobem, vão a própria casa, casa que eles tinham construído com tanto sacrifício, com tanta dedicação, olha um para o outro e ele diz para ela, apertando as mãos dela: “eu tenho você, nós vamos recomeçar”. Então ela está preenchida com muita instabilidade, ele pode morrer, ela pode morrer, a cidade pode ser destruída, mas o futuro parece perde o seu temor, por ele é vivido na companhia de quem ama, como se dissesse “nós teremos situações difíceis, mas você continuará me amando e eu continuarei amando você.” E assim brevemente, quase que num simbolismo introdutório, para vermos como é que a experiência de Deus vai marcar muito mais profundamente esta saída da fossa, nós vemos que o amor humano mostra como o amor é capaz de vencer a destruição e o vazio e o temor. Vence a destruição remarginando a ferida porque a pessoa é amada como ela foi; valorizando o presente, porque ela é amada como ela é e suprimindo o temor do futuro, porque ela se oferece para estar ao lado daquele que tem ilusão, a frustração e a brevidade. No entanto, fica na vida de todo homem, de toda mulher a certeza da morte, a experiência daquela labilidade, fragilidade e ao mesmo tempo a instabilidade do próprio amor.

Ai então, se aquela experiência de ser amado por Deus pode invadir o presente, o passado e o futuro e esta invasão, esta assunção, esse envolvimento é importantíssimo para a pessoa humana.

Quem apenas tivesse uma detecção intelectual de Deus continuará na fossa, porque é a experiência do amor de Deus que vai tirar o homem da sua solidão profunda e assim nós vemos:

- Em primeiro lugar se Deus me ama, então o meu passado não é só contato a Deus, mas é conhecido por Deus, ele pode tirar um bem do meu passado e aquela consciência de culpa ela pode ser superada pela certeza do perdão, quer dizer Deus apaga a minha falha porque Ele me ama. Nós não

temos aqui ainda elementos de revelação, não podemos falar de Jesus Cristo, nem de uma revelação hindu, é apenas a descoberta que o homem faz da verdade de Deus bom na sua vida, dentro ainda de uma teologia quase natural, ele pode se sentir envolvido pelo amor que perdoa, pelo amor de Deus.

Esta primeira experiência de envolvimento é importantíssima porque ela é total. O homem que passa pela experiência da descoberta de Deus vende o sofrimento, a tristeza, a destruição do passado, primeiro em relação à humanidade. Este mundo cão, este mundo irracional que parece afugentar Deus, quando a experiência se dá poderosa, ele é envolvido, dissolvido, diluído pela experiência do amor de Deus. Em outras palavras, é então desse mundo que Deus tira o bem, porque Ele é bom, ele me ama.

O segundo elemento: o presente, esse presente se torna valorizado por Deus, quer dizer, primeiro Deus me conhece todo, ele vê a minha boa intenção, ele vê o meu esforço, ele vê o meu sofrimento, ele valoriza, ele dá significação, não só como a mulher valoriza a lenha cortada pelo seu marido ou o excesso de dinheiro que ele traz por um trabalho extraordinário, nem como o homem que valoriza o arroz, a cortina, o remendo de sua mulher, mas como aquele que perscruta o coração, que entende a intenção e que saneia é importante, por exemplo: agora estou me esforçando aqui para dizer alguma coisa, mas se eu coloco na luz da experiência de Deus, eu me sinto envolvido pela certeza de que Deus assume a minha vida e valoriza o meu esforço, ainda que seja incompreendido, que eu seja desvalorizado, que eu possa ficar diminuído; alguma coisa de mais profundo que me sustenta, que me mantém na própria situação existencial.

E o futuro – o futuro que se apresenta diante de nós como misterioso ele também pode ceder a uma experiência análoga aquela do homem que entrega nas mãos de sua mulher. O homem diz a Deus “eu tenho você”. Quer dizer,

é a experiência de Deus. Deus cuida de mim, aconteça o que acontecer, engorde, envelheça, morra num acidente, a brevidade da vida, ela se abre para a certeza na plenitude na presença envolvente do amor de Deus. De modo que isto pode ser dar dentro de nós, é um roteiro pessoal. Nós podemos, por exemplo, cinco minutos antes de dormir nos deixamos envolver pela experiência do amor de Deus, deus que assume o meu passado, que valoriza o meu presente e que provê o meu futuro. Dentro desta experiência nós temos aquelas frases simples:

Deus me ama, então eu tiro o bem, Deus me ama, então ele me ama como eu sou, Deus me ama, então Ele cuida de mim.

E assim nós vemos que esta experiência que é uma experiência fundamental ela pode abrir o homem para uma descoberta de luz através da qual ele sai, ele surge, ele ressuscita da sua fossa, porque o amor humano não é suficiente para valorizar toda a pessoa. “É, seu arroz está bom, mas você não sabe fazer outra coisa que o arroz.” Ou, então é o futuro: “Eu tenho você, mas você já pensou, quando eu envelhecer e você também, como é que vai ser?”

Sem querer atentar para a beleza diminuída da pessoa, nós vemos também que há um limite, cem anos não vão viver os dois.

De modo que há, realmente, para a pessoa humana sempre a necessidade de perceber a limitação de um envolvimento do amor que seja puramente humano. E assim, é que o homem que descobre Deus na sua experiência interior, não mais a descoberta intelectual de Deus, mas a experiência atuante, a vivencia do amor de Deus ele pode integrar o seu histórico no pendulo consciencial do passado, presente e futuro que podia levar o homem a uma entrada helicoidal assim, cada vez mais angustiante, na sua fossa, na sua miséria, se abre para uma salvação. Eu sou salvo porque Deus me ama, existe quem me ama, logo eu sou salvo. E esta experiência da salvação, ela pertence como elemento

estrutural de toda religião. Toda religião é uma religião de salvação, porque todo encontro com Deus é um encontro em que o homem é surgido, isto é ele é superado para um amor que o envolve, para uma descoberta de horizonte, no qual a miséria, o vazio, e o temor, a destruição, a frustração e o mistério se abrem para a descoberta do amor.

De modo que terminando aqui, hoje, nós podemos ver que o homem que foge da periferia e entra na sua profundidade, no seu íntimo há possibilidade dele cair numa fossa diante da verdade do passado, do presente, do futuro que desagrega. O homem que acredita no futuro, ele procura anular o passado e presente no futuro e é um tipo de evasão. Mas, só existe uma salvação para o homem, é o da integração do passado, presente e futuro e o elemento que integra é o amor. Na linha do amor o único fator realmente amoroso é o personalizam-te. E, enquanto esta personalização da pessoa for puramente humana, ela tem um coeficiente de limite muito grande. De modo que a descoberta do envolvimento do amor de Deus pode devolver à pessoa o seu pleno equilíbrio, aquilo que a gente chama numa linguagem bíblica, moral e de religião –, a paz.

O que é a paz?

É a tranquilidade, é justamente tirando esse elemento da comparação da situação física, é aquela reorganização do íntimo da pessoa, enquanto até os elementos em que ele foi menor, em que ele se destruiu, em que ele se anulou vem se recuperar para uma grande colocação, uma situação dessa existência dele sentindo-se amado, se valoriza, sentindo-se valorizado se firma diante da vida e assim é o homem que está preparado para a ventura da liberdade, para a ventura da autodeterminação e aquele que é levantado da fossa pela doação, pela assunção, pelo envolvimento. Então, o homem experimenta amara quando ele sabe o que é ser amado. É justamente nessa miséria de quem não sabe salvar-se a si mesmo. Ninguém aprende amar sozinho, essa experiência de ser envolvido é que o homem experimenta também a



humildade, a verdade de que ele pode agora ser capaz do dom.

Vamos ver como é que o homem se abre para assumir o outro, que é a segunda experiência de sua vida. É não só sair da fossa através de alguém que o assume, mas é também sair da fossa assumir o outro. Só que entre estas duas colocações, nós vamos ver como é que a revelação, no caso a revelação cristã, aprofunda e firma esta experiência de superação da vida humana. Nós vamos ver como é que Jesus Cristo vai pela própria palavra dele, pela vida dele firmar no homem a integração do seu eu, a colocação do seu eu em termos de personalidade enquanto ele vai dar elementos típicos para superar o passado, o presente e o futuro. Resumindo: estamos buscando um roteiro de interiorização que nem sempre é tipicamente o nosso, mas que é o roteiro de algumas vidas humanas e que devemos de algum modo, também experimentar, para, fugindo de uma exposição meramente de fora para dentro, colocar uma situação de dentro para fora é passar pela aventura do surgimento interior. E no termo de todo esse processo devia estar a grande pacificação, o equilíbrio, a assunção da vida humana que não está na evasão das situações, mas está na assunção da verdade dos condicionamentos humanos: eu continuo com o meu passado, o meu presente e o meu futuro, mas como é verdade que eu que eu sou amado eu não tenho medo das situações, pelo contrário, me coloco livremente diante destas situações.

Hoje, foi um pouco grande, eu creio que por causa do tipo do esquema, mas, na próxima vez, eu creio que poderíamos tentar também ver alguma coisa, algum testemunho de fossa.

Saiu um artigo há muito tempo, creio que foi no Estado, uma pagina inteira sobre a fossa, eu recortei, mas não consegui recuperar esta manhã, mas se vocês na leitura que fizerem, sobre tudo neste tipos de romance mais realistas, se vocês pudessem descobrir alguma pagina para

exemplificar esta situação de passado, presente e futuro, o grama do suicídio, quando ele se fundamenta numa situação de fossa, ou mesmo algumas declarações de perda diante da vida, eles caberiam bem aqui para iluminar estas situações. Eu tenho alguma coisa, sobre tudo algumas cartas, naturalmente o problema é que sendo um elemento pessoal, não é para ser revelado, mas eu creio que se nós cortamos das circunstâncias, podemos ler algum pedaço para sentir o drama dessa vida humana. E o mais típico de tudo isso, quando a pessoa entra na fossa e querer acabar com a vida, porque a vida é tão irracional e a situação é tão desproporcionante que o melhor é cancelar a existência, anular a existência e nós entendemos também esta linguagem bíblica dos salmos. O salmo não é um poema que o camarada faz no quarto dele, lá, desenrola a fita e escreve uma oração para Deus, não, não é isso, mas é o grito de um povo que passou por situações dramática, por exemplo, esse salmo 129, não é só um salmo de revelação para nós, mas antes de ser um salmo de revelação para nós, é um grito de um povo. “Do profundo, do fundo do abismo eu clamo para Vós, Senhor”. Nós poderíamos traduzir hoje “do profundo da fossa eu clamo por Vós, Senhor.”

“Meu Deus! Meu Deus! E assim como vigia espera o nascer do sol da aurora, assim o homem de Israel que é o homem por excelência como povo de Deus, espera a salvação de Deus, quer dizer há o reconhecimento de que o homem fica na fosse, enquanto ele não é envolvido pelo amor de Deus, Deus que é, Deus forte, Deus de Israel, Deus que é Deus da promessa de Jacó, Deus que salva, Deus que é, Deus que é salvação.

Deus que é esperança da humanidade, justamente que a salvação vem de fora, que o homem por si ele é um grande coveiro, ele entra na fossa de si mesmo, ele sai da fossa porque encontra Deus.

Eu queria dar um pequeno roteiro de como é que se vai dar a descoberta do amor do outro através das situações da vida humana.

A mensagem é esta: por amis que o homem queira se salvar ser forte, ser capaz de dominar “eu vou sair da fossa”, parece que a experiência humana é de que o homem não sai da fossa sozinho, ele não sai porque parece que a experiência, que os elementos que ele experimenta são tão duros que o abatem. Para sair tem que ser amado. Em outras palavras: não conheço e pergunto se a experiência do amor, é o amor que levanta as pessoas. E tanto o método de psicanálise e são muitos os métodos que a gente possa conhecer, as pessoas, mas não ouve com amor, ele não tira a pessoa da fossa, ele tem que se interessar, ele tem que tentar explicar a pessoa: você está pagando, porque se você não paga você não valoriza o processo, mas ele não pode comercializar; se ele colocar termos de comercializar ele não tira a pessoa da fossa. Ele tem que dizer todo o processo em que você não pode abandonar esta linha, você tem que valorizar, para você valorizar aceito o trabalho, o dinheiro seja teu, por isso que aceito o dinheiro, para você se construir. Mas, se ele coloca em termos de comercialização, não tira a pessoa da fossa.

Nessa aula de hoje vamos ver a revelação, a revelação cristã e a experiência fundamental de interiorização. Até agora, nós, praticamente, víamos como homem sai da fossa, enquanto ele descobre o amor, ele tem a experiência do ser amado é uma experiência humana, alguém me ama, essa pessoa com quem eu vivo, mas muito mais profundamente a experiência é de sermos amados por Deus. Assim é que o amor de Deus envolve o meu passado, o meu presente, o meu futuro e esse amor de Deus envolvendo o meu passado, ele é perdão, meu presente ele é significação para minha atividade e envolvendo o meu futuro ele é para mim a certeza de que Deus cuida de mim, ele é providência para mim e, portanto, a minha vida vende aquele tipo de mistério que me esmagava. Ora, essa experiência de Deus envolvendo-me em

seu amor e valorizando todos os aspectos de minha vida me terá definitivamente tirado desta fossa, ela pode ser e muito, aprofundada à luz da revelação cristã.

Então procuremos rapidamente descrever aqui como é que a revelação de Jesus Cristo, Filho de Deus feito Homem, aprofunda a experiência que o homem tem de ser amado por Deus.

Em primeiro lugar toda a vida de Jesus Cristo é uma revelação de que Deus nos ama, Ele aparece como a palavra do Pai, Ele é a imagem visível de Deus invisível e ele procura que os homens de seu tempo caiam na conta desta sua palavra como a expressão do amor de Deus. Assim, que nós poderíamos sintetizar todo o trabalho de Jesus Cristo numa dupla perspectiva.

Em primeiro lugar ele vai amando os homens através da vida, vai fazendo aquilo que revela amor aos homens.

Em segundo lugar mais profundamente Ele vai se revelando como Deus, assim que aquela revelação de amor é a revelação do próprio Deus amando os homens.

Coloquemo-nos um pouco na situação de Jesus Cristo e percebamos como é que Cristo se revelava aos homens na sua divindade. Não era fácil ele chegar e dizer “Eu” e você vê um homem “aqui estou, aqui estou dividindo estas verdades humanas com vocês, sou Deus”. Não era fácil nem era o caminho escolhido por Jesus Cristo porque não teria condições de ser compreendido pelos que o ouviam. Então o Cristo, com a psicologia profundamente humana que possuía ele vai fazendo aquelas ações maravilhosas que eram atribuídas pelo povo de Deus. Assim, o Cristo perdoa os pecados, ora só Deus perdoa os pecados, então ele é Deus. Assim o Cristo age no dia de sábado, é o sábado o dia do Senhor, ele se faz, portanto, Senhor do sábado, fazia igual a Deus. O Cristo cura os leprosos, o Cristo promete a vida, o Cristo ressuscita os mortos, ora só Deus é que faz estas maravilhas e o povo se habituava a ver nele sinais dos sinais da divindade do próprio Deus. De modo que o Cristo

apropriando-se de modo de agir de Deus, o perdão dos pecados, a modificação da lei “até hoje ouvistes o que está escrito olho por olho, dente por dente, eu porém, vos digo amai vossos inimigos, fazei bem aos que vos ofendem”. Portanto, ele modifica a lei, a lei que era o selo da aliança, aquela expressão de transcendência do próprio Deus junto de seu povo. Portanto, o Cristo se revela como Deus, não através de uma palavra “Eu sou Deus” mas através da atribuição de todas aquelas qualidades, atividades que os homens de seu tempo haviam se revelado a presença de Deus no povo e finalmente ele termina com aquela palavra clara que João coloca no Evangelho cap. 10,30 “Eu e o Pai somos um”. E é justamente aí que converge toda a revelação de Jesus. Este evangelho foi escrito para que saibas que Jesus Cristo é Filho de Deus. Ao mesmo tempo que esta linha se desenvolvia em toda a atividade de Jesus Cristo revelar-se aos homens como alguém que não era apenas homem, mas era o próprio Deus, Filho de seu Pai, assim também Ele ia agindo entre os homens para revelar amor aos homens e assim aquele mesmo gesto que curava o leproso era um gesto de transcendência, era um gesto de amor, aquele mesmo gesto que apagava os pecados era um gesto de transcendência e um gesto de amor, a ressurreição da vida.

Assim que Ele podia dizer: “A tal ponto Deus amou os homens – cap. III de São João, XVI, que deu o seu Filho Unigênito e podia concluir no fim de sua vida “até o fim eu vos amei, quando diz aos discípulos, no cap. XIII de São João, “amou-os sem medida”. “amou-se até o fim.” E Cristo sintetizando também o conhecimento que os homens tem do gesto do amor dizia: “Qual é o maior amor? Não há maior amor que dar a vida pelo amado”.

De modo que a modo de introdução estamos vendo que toda a vida de Jesus Cristo, ela se transformou numa revelação de duas dimensões: revelação de sua transcendência e revelação do mistério de sua pessoa, enquanto que Ele não só era verdadeiramente humano, mas

verdadeiramente Deus e revelação, também, através do gesto de sua vida, o amor, mas o amor de sua pessoa, portanto Deus amando os homens por Jesus Cristo, nós cremos no amor que Ele trazia no seu coração. Nós estamos aí, na primeira carta de São João capítulo IV “Nós vimos e cremos.” De modo que toda a vida de Cristo e todo acolhimento da fé é a resposta a este sinal na adesão interior no amor de Deus. Pois bem, vejamos então: o que é que Jesus Cristo foi revelando aos homens ao mesmo tempo que ele revelava essa dupla dimensão: a divindade e o amor? Em outras palavras “Deus amando os homens”.

Em primeiro lugar nossa experiência nos situava antes numa situação de miséria, quando nós no pendulo de nossa consciência interiorizada, nós criamos ali envolvidos no passado. Então, tínhamos dentro de nós as angustias, as incompreensões, a lembrança das injustiças. A descoberta de Deus, que era a experiência fundamental para muito mais além do que a descoberta do amor humano, ela envolvia esse nosso passado de compreensão, de perdão. Pois bem, Jesus Cristo numa palavra clara diz aos paralíticos: “Teus pecados te são perdoados”; diz à adúltera “Ninguém te condenou, nem eu te condeno, vai, não tornes a pecar.” Pois bem, a palavra de Cristo, é uma palavra clara, não só clara, aquela experiência interior de quem descobrindo a vontade de Deus que sabe perdoar, é também toda palavra, todo gesto entrando no homem e assegurando da verdade daquilo que ele descobre, na sua experiência.

É um gesto, é um sinal, é um sacramento do perdão. E esse perdão dos nossos pecados, ele está no crene da nossa reconciliação com Deus. Aceitar o Cristo é aceitar que não há nada de condenação para aqueles que creram capítulo VIII da Carta aos Romanos.

Nós entendemos que aceitar o Cristo é aceitar que estamos sendo perdoados pelo Pai no sangue de seu Filho. De modo que a revelação cristã, em termos de experiência daquela miséria do passado ela se apresenta como a grande

recuperação, superação dessa miséria, a grande saída dessa situação de depressão na certeza do perdão. Ninguém pode amar a Jesus Cristo e pensar que ainda está no seu pecado. Se nós aplicamos a revelação de Jesus Cristo à experiência negativa do presente, que nos situava numa impressão de vazio e nos lembramos também que a descoberta de Deus envolvendo a nossa vida a faz amada e, portanto, valorizada. Nós entendemos como a (experiência de) revelação de Jesus Cristo aprofunda esta experiência.

E Cristo no capítulo XXVI de Mateus apresentando ali toda sua mensagem ao povo sentado em volta dele no grande sermão da montanha, diz ao Pai “Vê no escondimento”, quer dizer o que aparece para o homem que age no presente não é só aquilo que os homens vêem, mas Deus vê a intenção no coração. Mesmo aquelas ações que não estão ali no circuito dos relacionamentos humanos, mas que se dão no íntimo do coração, do coração valorizado por Deus. Deus é apresentado pelo Cristo como Pai, o Pai que vê no escondimento. Não se trata aqui daquela comparação simples em termos psicológicos, assim como a criança ama o pai, assim nós devemos amar a Deus, mas é uma relação muito mais profunda. Assim, como eu, Cristo, amo o Pai, assim também aos homens é dado amar o Pai e assim como o Filho ama o Pai, que Ele enviou ao mundo, assim Ele assume todo homem no íntimo de seu mistério de amor. Portanto, a vida fica valorizada, enquanto que ela é assumida pelo amor de Deus e para o homem que se abra a revelação cristã, o presente é altamente significativo. Ainda que houvesse aquela decalagem entre o que quero fazer e consigo fazer, entre a minha intenção e a minha realização, o Pai vê a intenção e Ele nos valoriza pela intenção, Ele nos ama porque vê como a ação eclode, surge ainda dentro do nosso coração. E por isso o homem que se sente amado por Deus, à luz da revelação de Jesus Cristo, ele se pacifica no seu presente, ele se sente valorizado, envolvido por esse amor e crê que a sua ação merece não só para si, mas para todos os

seus irmãos. Ele sabe que tudo aquilo que ele faz no íntimo do seu coração o coloca no estado de comunhão com toda a grande fraternidade humana.

E o futuro? O futuro que é misterioso para o homem, o futuro que é, ao mesmo tempo a conscientização da brevidade da vida e a incerteza sobre o além, a descoberta do amor humano colocava o homem num estado de segurança, enquanto que este futuro misterioso no seu conteúdo seria enfrentado a dois, numa grande unidade de amor. Pois bem, essa experiência limitada do amor, porque não transcende esta vida, não passa para além desta existência. A descoberta de Deus marcava com muito mais segurança, enquanto que Deus é o meu Pastor, Deus é aquele que me conduz pela senda obscura e assim o meu futuro, não só os dias que terei de vida, nessa fase terrena, mas o além, o além-existir para além da fase temporal, ele está nas mãos de Deus. Ora, o que nós vemos em Jesus Cristo é que essa descoberta de que Deus está comigo, me conduz, me segura, me sustenta, me assegura a felicidade, ela está explícita na palavra de Jesus Cristo. O Pai deu ao Filho o poder de dar a vida. “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida. Assim como o Pai está em mim, eu estou naquele que me ama. Permaneci em mim.”

Em outras palavras, o Cristo envolve no seu amor o futuro misterioso do homem e assegura ao homem que ele há de ressuscitar no seu corpo, que não é só uma sobrevivência assim misteriosa, mas ele revela, desvela para o homem o mistério do futuro assegurando ao homem uma existência corpórea.

Assim que a primeira comunidade cristã, na pessoa de Paulo diz: “já que Cristo ressuscitou é certo que nós ressuscitaremos também” quer dizer o amor de Cristo explícito no seu gesto e na sua palavra infundiu na comunidade cristã tal segurança que é a mesma certeza da ressurreição do Cristo e da ressurreição daquele que crê em Jesus Cristo. De onde que a revelação de Jesus Cristo se nós



a aplicamos nesta tríplice dimensão da miséria envolvida no perdão, do presente valorizado no merecimento para si e para os outros, do futuro transformado em ressurreição, não só, mas a própria fase temporal traduzida em termos de vida eterna, como diz os Atos dos Apóstolos falando de vida eterna, não como algo que virá depois do tempo, mas como algo que já vai sendo através do tempo que floresce para além do tempo. Toda essa segurança nos advém da palavra de Jesus Cristo e é dentro desta perspectiva, então, que eu creio que nós podemos perceber aquilo que Jesus Cristo nos trouxe com a sua revelação. Não nos trouxe uma religião para além da experiência fundamental, mas ele nos trouxe a explicitação mais profunda desta mesma experiência fundamental, assim que o homem que se encontrasse no exterior de si mesmo, encontrava dentro de si, sentiu angustiado e asfixiado pela miséria do passado, pelo vazio do presente, pelo mistério do futuro, não só descobre Deus, o ser transcendente e bom, mas ele descobre o Pai, o Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai que se reconcilia com o Filho que volta, que mata o vitelo gordo e que dá a ele a alegria e a certeza do perdão, o Pai que envolve o presente que vê no escondimento e que sorri dentro do coração do homem que ama para além dos resultados fugazes e incertos do seu agir no presente, o Pai também em cujas mãos o homem se abandona como Jesus Cristo, no último instante de sua vida “Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito”. É essa Pai que envolveu a vida de Cristo “o meu alimento é fazer a vontade do Pai, a minha alegria é fazer a vontade do Pai, a minha vontade, o meu desejo é a mesma que envolve a vida daquele que crê em Jesus Cristo. De sorte, que não é apenas um meio de sairmos da fossa, é muito mais que isto. Assim, como o filho pródigo se levantou e além do pão encontrou o amor do Pai assim também o homem se ergue de sua angustia, de sua miséria ou do seu estado de depressão e de fossa. Ele não só se restabelece num clima de normalidade, de superação, mas ele se extasia diante de um

horizonte nunca suspeita do dom de um amor que o transcende, que o envolve, que vence o mistério, que o coloca na certeza de uma auto-realização finalmente frustrada para se abrir numa experiência total de ser amado eternamente por alguém, mas alguém que me amou com um amor gratuito, que me assegura da minha realização para além daquilo que eu seria capaz por mim mesmo.

Toda nossa intenção no início era constatar como, queiramos ou não, nós somos escravos das solicitações de periferia e, por isso mesmo, nós vivemos é aí. Agora mesmo, nós podemos estar pensando em pessoas presas a essa periferia. Nós já estudamos isto, pensamos também categorizar alguns grupos de solicitações que nos levam a essa periferia, depois nós falamos até agora, até a última aula, vendo como é que o homem ao entrar dentro de si, ao ter experiência desta interiorização, a palavra ficará sempre uma palavra inadequada, interior, exterior, é uma coisa que tem ainda aquele ranço de corpo e alma, quer dizer não está ainda bem colocada mas sabemos que este interior, de repente ele entra neste movimento da nossa consciência, a nossa consciência sendo temporal ela pendula no presente, passado e futuro. Esse passado, presente e futuro podem também ser novas equações de periferia, no entanto, aqui nós estamos considerando como sendo momento de encontro consigo mesmo.

Dentro destas perspectivas nós vemos que o saldo do passado é de miséria, o saldo do presente é de vazio e o saldo do futuro é de mistério, de angústia.

Então, nós vemos que a experiência no fundo é uma coisa só é uma experiência só e o termo desta interiorização vemos que é o homem amado e amando tudo o que é amado, esta que é enfim a meta da interiorização, da total adesão a todo valor no plano de imersão, de interiorização do valor mesmo conscientemente.

Então, dentro desta perspectiva nós vimos que aquilo que resta de uma estrada dentro de si, quando o

homem se encontra no seu eu histórico, seu passado, seu presente, seu futuro é, realmente uma espécie de asfixia, uma angústia e por isso mesmo essa noção é uma espécie de fossa, de buraco, de queda, de vazio desse inexplicável mistério que o homem tem que emprestar porque não consegue que invadir para medir melhor a realidade. Então, Deus também na prática, na vida de cada um de nós, vai havendo uma superação, uma libertação, mas essa libertação se dá pelo amor. Que é aqui o amor? É o amor do outro para comigo, ele se revela enquanto que eu sou ouvido no seu passado, eu sou encorajado no meu presente, eu sou assegurado no meu futuro. E assim a vida de fossa é também um processo de unificação por esse amor humano é um amor que se alimenta na comunhão pelo sinal é um amor que periclita pelas dificuldades da fidelidade. De modo que, embora haja uma unificação e uma libertação há também aqui um grau só. Não é um grau máximo, é um grau verdadeiro que há é para o homem altamente significativo, mas não é tudo. Vimos também que nós podemos retribuir esse amor teu e aqui vem todo o problema de uma preparação para que o outro se situe diante de Deus. Deus não se vê, Deus não se toca, então aqui uma grande parte da humanidade não consegue chegar. Nós vemos também que, não quer dizer com isto que o problema do ateísmo, quero dizer em termos de experiência saturante de pessoa sentindo-se pessoalmente amada. Uma coisa eu espero de Deus através de todas aquelas categorias que implicam Deus e outra coisa é o meu eu tão explícito que possa competir com o amor humano concreto, isto não é de todos.

Dentro desta perspectiva nós vemos que no momento em que o homem realmente se situasse dentro da verdade do amor de Deus, dentro do mistério de fé, fé aqui é crer no amor, essa fé pela qual ele crê no amor, ela vai me levantar da minha miséria, do meu vazio, do meu mistério. E dentro desta colocação nós vemos que o homem vai se sentir totalmente unificado, porque seja pela lembrança do

meu passado, seja que ele mergulhe no seu futuro ele vai se encontrar presente no amor de Deus.

Nestes dias eu tive mais perto de minhas mãos o último livro de *A Oração do Mundo Secularizado* depois aquelas orações do Raimundo Cintra “As Orações mais belas de todos os tempos” e misturando um pouco esses textos, nós encontraríamos inúmeros exemplos de homens na miséria, no vazio, no mistério e apelando para Deus dentro desta dimensão e depois também o homem que entra em paz, porque encontra em Deus aquele que perdoa, que valoriza, que assegura e com aquele de grande sentimento de toda pessoa humana de qualquer religião, nós podemos encontrar aqui, nesta dimensão tentando unificar. Até que nós tínhamos chegado na aula passada procurando ver como é a revelação de Jesus Cristo, ela não estabelece um outro tipo de colocação, ela aprofunda a mesma dimensão desta revelação do valor religioso, enquanto que, em primeiro lugar é esse ponto nós vamos desenvolvendo porque é necessário, a própria revelação acentua a fossa em certos sentido, porque a noção de pecado é uma noção revelado, não é bem uma noção experimental, de modo que ela aumenta muito mais a miséria do passado, a expectativa de perda do futuro e a sensação do prazer presente. A revelação por revelação nós ficamos sabendo que no nosso passado foi realmente uma falta, quer dizer amor prioritário, nós sabemos que o presente por mais belo que ele possa parecer, é mais vazio do que poderíamos experimentar e o futuro ainda é mais misterioso porque é uma ausência daquele Deus que em outra revelação nós nem teríamos percebido....

Mas, ao mesmo tempo que revela essa fossa e isso nós vimos na última vez, acontece também que ele fica muito mais no nosso eu porque ele revela também e foi sobre isso que nós procuramos nos preocupar na última aula que, em relação ao passado, revela o perdão e não só que Deus me ama, mas é uma verdadeira relação ao passado ao passado, revela o perdão e não só que Deus me ama, mas é uma

verdadeira revelação que o pecado está perdoado, esta sanado, que o presente é um presente meritório, no qual eu creio no escondimento e que o meu futuro é um futuro assegurado, não porque eu veja aqui o que vai acontecer, mas porque o amor a tal ponto me possui que eu creio na identidade da ressurreição de Cristo. Então, da parte de Cristo para o meu eu e de todo homem. Então, nós vemos que a faixa da revelação, ela é uma dinâmica ou melhor, uma dimensão que aprofunda todo tipo de experiência fundamental. No fundo a revelação de Jesus Cristo em relação a Deus, ela está incluída naquela noção de Pai, não pai assim no sentido como meu pai me ama, Deus me ama. Mas como o Pai de Jesus Cristo ama o Cristo, assim Ele me ama.

Portanto, não é uma comparação em termos psicológicos, mas em termos teológicos, isto é a experiência religiosa de Jesus Cristo entre os homens ela se torna acessível à própria interiorização do homem, assim que ele é envolvido por esse amor de Deus e ele entra na dimensão própria do homem, quer dizer o homem que é amado por Deus, quando ele entra na interiorização desse amor de Deus ele expressa essa interiorização no abandono.

.....

O que é importante é a memorização disto, que “abba” quer dizer aquele que é meu pai, papai, na linguagem de intimidade, ele também se fundamenta na minha entrega ao pai, essa perda de todo meu temor, de toda minha angústia, não porque eu vejo em concreto as coisas como elas são, mas eu experimento profundamente aquele que sustenta todas as coisas.

Terminando isto não terminamos a experiência da nossa interiorização, apenas vimos uma dimensão que nós quisemos chamar fundamental. No momento nós temos que ver que esta experiência está ligada a uma outra para mostrar

esta ligação, para estabelecermos esta terminologia para fixar sub-fundamental. Enquanto a esta experiência sub-fundamental, nós temos que refazer todo o caminho, só que não vemos usar os termos passado, presente e futuro, mas jogar o termo de grau, de profundidade dessa experiência.

Então, duas partes na nossa exposição de hoje; na primeira parte nós vamos ver como é que o outro entra na minha vida, quer dizer como é que eu me relaciono com o outro, depois nós vamos ver como é que a experiência de interiorização do outro em relação a Jesus Cristo, ela pode invadir a minha experiência de interiorização do outro. Então, aqui se trata, evidentemente de um esquema de boa vontade, não é isso, mas se trata de testarmos até que ponto os homens experimentam interiormente uns aos outros. Então, vamos ver isso de algum modo; em primeiro lugar, vamos partir de uma constatação fundamental, no primeiro ponto nós vamos analisar esta parte, vendo como é que o homem se relaciona com você externamente e vendo como é que a periferia pode ser tão forte que até o homem rejeita o outro para fora de sua vida, quer dizer, não só todo o relacionamento é puramente periférico, quer dizer, corta o outro, mas as vezes afasta, joga para longe com uma motivação nesta contestação, ele corta o relacionamento com o outro e até persegue o outro em ordem a uma destruição. De modo que pode ser que a nossa experiência de periferia se agrave tanto que a gente quase que passou... quer dizer custa realmente ao outro a nossa convivência, diríamos até a nossa coexistência, no sentido mais forte, não existe mais comigo, não coexiste. Então isso é o que temos que experimentar porque aqui a nossa interiorização ou a nossa extroversão pode se dar nas outras coisas, nas outras coisas saídas de nós mesmos, mas em termos de relacionamento com o outro é muito grave, porque nós vamos tentar no fundo toda experiência de antipatia, ela pode crescer a tal ponto que chegue ao drama, à tragédia de anular o outro da existência, enquanto é bem menor. Depois

nós vamos ver qual é a experiência positiva inversa e depois vamos analisar a nossa experiência interior. Então vamos ver se nós constatamos no nosso relacionamento, o que é que nós vemos em termos de relacionamento de um ao outro, de um homem, de um eu ao outro eu.

Em primeiro lugar, qual é a experiência que nós temos de nós mesmos: nós entramos no outro pelo exterior. Os exemplos mais usados são estes da moda: um camarada que usa bigode, ou alguém que usa óculos, para não partir para outros sinais. Então, nós vemos que há uma contestação de periferia tão forte que até a maioria das vezes o vocabulário de comunicação é queimado de sinais periféricos e a grande soma, digamos assim, de retratos que nós conservamos do outro e sinais em retrato são puramente periféricos. Isto para nos mostrar como nós vivemos na periferia do outro. “Você hoje está com um casaco sujo ou então”... quer dizer são coisas profundamente periféricas. “Você estava com espinhas, o que é que você passou aí?”

Nós somos terrivelmente prejudicados por essa interiorização, na qual nós situamos a nossa consciência, quando nós jogamos todo esse preconceito de exteriorização no nosso relacionamento com o outro.

E assim os grandes adjetivos da humanidade quais são? Bonito, é bonito ou então você está bem apresentado, está bem vestido, está mau vestido, quer dizer, são todas as nossas ponderações, considerações, não digo agora neste momento, mas nós partimos daqui da experiência que todo mundo faz. É isso mesmo, é a capa dela listrada, o outro bem vestido, o automóvel do momento, tudo isso é a grande linha da exteriorização e nós poderíamos dizer é o nível da periferia; assim que nós realmente podemos constatar que esta periferia deixa o homem em tal superficialidade, usando a palavra no sentido translado, que ele no fundo não tem interiorizado. Então a soma de contatos, de encontro, mas de encontros rápidos, sem profundidade. Nós precisamos acentuar este ponto, a tal ponto ele é evidente. Vamos ver o

que é mais grave, como essa periferia não é só aceitação, de que o outro está fora de mim, e o juízo do outro como ele é, para fora, mas é, pelo contrário, uma coisa muito mais séria. É uma série de espontaneidade que tendem a expelir o outro para fora de mim ou impedir que o outro entre dentro de mim. “Que antipático, olha como ele está olhando para mim”. E que quer dizer esse antipático? Não é a palavra antipático que vamos analisar, mas é aquilo que a gente experimenta diante de certas pessoas, uma rejeição consciente que é o primeiro obstáculo que ela possa entrar em mim, se eu quisesse partir para um relacionamento de profundidade.

A antipatia. Vocês sabem que... ele explica isso no seu... e nos outros livros. Ele explica isso, como é que o homem pode se situar assim em termos de rejeição espontânea através de uma antipatia.

Em segundo lugar a constatação. A constatação eu colocaria em duplo sentido, se houver uma palavra melhor, nós podemos modificar, é uma antipatia fundamentada, é uma rejeição que já invade o campo da confirmação, então nós contestamos o outro propondo a ele os nossos valores sobre os valores dele, quer dizer nós quase que inocentamos diante dessa antipatia e essa contestação pode ser tão forte que nós rejeitamos o outro de nossas vidas. Não deixamos de visitar, não temos contato de com aquela pessoa, falamos com ele. Depois, quando nós podemos escolher os grupos em que ele não vive, isso nós podemos até partindo de uma linha de prejudicar a pessoa, quer dizer fazer que ela tenha menos bem do que teria se nós entrássemos na vida dela. Podemos partir para o nível de perseguição, quer dizer nós podemos quase que nos obcecar com esse crescimento de rejeição e esta obceção faz que nós constantemente prejudiquemos o outro e tem também o outro sentido de perseguir para destruí-lo. Assim, nós temos todos os exemplos da história da humanidade, não só da corrida do homem através do outro para enfiar a lança e eliminá-lo dos



viventes, mas toda aquela perseguição que pode ser moral, até destruir o homem também moralmente.

Dentro desta colocação, qual é a experiência totalizante que nós temos? Dentro desta experiência totalizante nós vemos o seguinte: que aqui o homem e o homem começam a entrar no estado de tensão tão forte de vibração, tão forte, eu estou aqui dando o exemplo de Gustavo Corção, mas vou abrir aqui um parêntese, eu acredito na boa intenção do Gustavo Corção, mas eu acho que ele está num estado de raiva, talvez arteriosclerose, em tal regime de irracionalidade no relacionamento que eu acredito que ele faça qualquer coisa, mesmo com boa intenção. Mas, exatamente é isto que nós temos que fazer agora: a experiência. É que o homem espontaneamente ele pode exteriorizar o outro, colocar o outro para fora totalmente de sua vida e há vários níveis de chute, não só o chute físico, mas o chute também na ordem do relacionamento e até mesmo na destruição política, social e moral.

Destruição moral aqui quer dizer o outro não é mais do que a gente queria, embora fisicamente continue sendo. Que significa isto? Significa que se nós quisermos homens que somos hoje atendermos a história da humanidade e percebemos que isto se verifica ou não entre os homens, a nossa resposta é muito evidente. Assim que nós podemos agora interiorizar. Que significa aqui interiorizar? A palavra tem duplo sentido. Pelo pensamento acordar para os homens que nós conhecemos ou aqueles que nós podemos prolongando este conhecimento atingir. Que acontece conosco? Acontece que nós começamos então a perceber que há homens que nascem que morrem, nós somos exteriores à vida deles. Quanta gente nasce? Não sei. Quanta gente morre? Não se importa. Quer dizer é uma periferia no sentido mais forte. Quanta gente passa a meu lado que não me interessa, quer dizer puramente periférico. Quanta gente me aperta a mão cujo nome eu não conservo. É bem

periférico. Quanta gente vive comigo de quem eu me esqueço. Há, portanto, um aspecto assim de constante processo de exteriorização do outro, de permanência na periferia. Há pessoas que não amam ninguém, que não têm nenhuma interiorização do outro dentro de si. Podemos ver também o seguinte: que a humanidade como um todo está cheia de antipatia. Está cheia não só de antipatia, mas também de ódio e esse ódio é como um alimento para toda uma série de manifestações, um preconceito, uma rejeição irracional, depois uma espécie assim de arte de prejudicar o outro, um não falo mais de irmão, mas o outro sem imagem e há, aí também essa perseguição de homem para homem, de grupo para grupo, de família por família. Certas famílias podemos ver, por exemplo, na Itália, não podemos imaginar o que é isto; dizem também que na Bolívia, no fundo a grande revolução na Bolívia é uma revolução de família de diversas ideologias, assim como nos tempos feudais, nos castelos nós temos grandes blocos familiares que foram permanecendo e mudando de cor, uns brigam de comunistas, outros brigam de direitistas, mas são grandes núcleos familiares, não há ainda a verdadeira revolução... Nós vemos, então, que estas oposições familiares, elas podem se transformar em oposição quase inconsciente de nação contra nação, como no tempo de Jesus, judeus e samaritanos, como podia ser também nos tempos de hoje, nas fronteiras destas nações belicosas, às vezes o passado, o alemão e o francês, por exemplo Alsácia e Lorena, e como pode ser em certas regiões, por exemplo, hoje fruto ainda da última guerra de Zanzibar: a parte toda de raça preta e de raça mulçumana, as vezes ou não, se dirigem em termos de religião, há uma rejeição de povo a povo. Como foi também na ilha de Chipre, por exemplo, nós podemos trazer uma série de argumentos irracionais. Lembro-me de outro dia li nos jornais aquelas guerrilhas de turcos e gregos, quando entrava na casa do outro matava a família toda, quando entrava na casa de um parente daquele que morrera, matava

a família toda. Houve um tempo em que a gente lia aquelas coisas terríveis, banhada no próprio sangue mulher e filho. Isto é uma irracionalidade total. Não é só nos tempos passados, ela é também dos tempos presentes. Quando estava no Nordeste, os padres que foram a Missa em Alagoas, quando lá chegaram havia uma completa desordem na cidade, porque um cidadão tinha entrado com uma foice, de noite, na casa do outro e matando ele, a mulher e o filho. Todos de cabeça cortada. Há certas coisas que a gente não pode deixar de ter presente, se a gente quer partir da experiência de vida humana. Então, a experiência de vida humana não é só a do homem criando, que está na periferia, mas é a experiência do homem mau, que joga o outro para fora de si e vai de chute, atrasando até de destruir a vida do seu semelhante. Se nós quisermos jogar povos contra povos, nós temos todas essas lutas, quer dizer estas lutas organizadas em que as nações jogam todo o poder da inteligência para se destruírem mutuamente, isso desde que o homem é homem. Que acontece então? Que a experiência fundamental que nós tínhamos de solidão e de vazio, ela nunca está sozinha, ela está associada a esta experiência bem farta que nós temos progressivamente fundamental, pela qual o homem no fundo destrói o próprio homem. É claro que neste momento, nós não temos sentimento de estar matando ninguém, mas é bom nós termos presente que nós somos um homem qualquer e por isso nós levamos dentro de nós esse mesmo germe, seja de periferia e às vezes de extrema destruição.

Outro dia, pegando um táxi, não sei se cheguei a contar a vocês, mas faz pouco tempo, creio que não contei, um cidadão estava lá muito forte e dizia: “Então, quantos anos eu tenho? É moço, moço nada, velho com a experiência da vida. Então ele tinha subido no toldo de um caminhão a caminho de Goiás, e foi rodeado por uns 15 a 20 cavaleiros, uns tipos assim de cigano jagunço e ele entrou no toldo enquanto o outro ia dirigindo e com a metralhadora matou

os dez jagunços.” E o caminhão, continuou contando aquilo. Quer dizer está muito simpático que ele tenha defendido a própria vida, mas é um homem que leva na própria história tirar dez vidas, quer dizer não é uma coisa simples a convivência com pessoas assim. O resultado desta colocação é, não só nós constatamos deste tipo de experiência, mas nós constatamos que estamos vivendo com pessoas que têm tipos diferentes de experiência. De modo que a nossa intenção aqui que é de interiorização do homem, enquanto homem, entrando dentro de si, ele se sente assim, dentro desta humanidade, ele se vê entre homens rejeitando homens, ou convivendo com homens que têm antipatia, rejeição, ódio, contestação, perseguição e destruição. Isto então é para cada um de nós uma nova oportunidade de nós tentarmos evadir.

Lembro-me do meu pai no fim de sua vida, quando eu estava lá, ele não me deixava contar histórias assim pesadas, de sofrimento, como se ele dissesse “não consigo mais suportar a verdade da vida”. Eu contava para ele que tinha trabalhado na prisão e ele “vamos falar de outra coisa”. Quer dizer, o sofrimento é tão grande diante do drama da humanidade. Pois bem, isso que a gente ouve, no fundo faz a gente perceber que o homem está tão saturado de experiências negativas no relacionamento, e não só de periferia, mas são assim de profundidade que a nossa vida no fundo, é, não só uma vida de fossa, mas de tristeza, na amargura, uma espécie assim de incapacidade, de sobreviver na felicidade.

E vejam, nós não podemos partir aqui para uma espécie de infantilismo projetista, “amanhã será melhor”. O homem que assume a história ontem já foi ruim. Ele não é um ser que evade para o que pode vir a ser, mas ele assume a humanidade toda, ele sofre o drama do homem. De modo que a experiência aqui, nós estamos resumindo ao máximo, podíamos até inclusive ter uma troca de ideias, com a permanência na oração, na meditação, na reflexão, um

material muito forte para comungarmos com a verdade da vida. Em todo caso, a linha mestra me parece neste momento é de percebermos que o homem está tão fora de mim que eu posso chegar até a destruí-lo e que, em relação a toda humanidade, ela expulsa tanto de si mesma ou os homens expulsam tanto de si mesmos, se rejeitam tanto que podem chegar até a se destruírem e até sadicamente alegrar-se com a mútua destruição. Isto é uma experiência, uma experiência que infelizmente não é tão rara. Qualquer pessoa que chegue a um certo conhecimento da realidade, ela fica embebida, empapada nesta experiência. Então nós podemos perguntar agora: É esta a última experiência que o homem tem do outro, uma experiência de periferia até a destruição?

Nós vemos que não, o homem tem também outra experiência de relacionamento, ele dá a mão para seu irmão, ele se solidariza de com o outro homem e assim nós temos vários níveis de solidarização o nível de família, nós nascemos no colo de nossa mãe, seguros pelas mãos de nosso irmão, de olhos voltados para nosso vizinho, quer dizer nós entramos logo num nível de solidariedade. Depois nós fomos assumidos por nossa família também, nos nossos grupos de convivência, crescendo nós estamos num grupo de trabalho, de estudo, de distração. Afirmamos na vida adulta e nós podemos assumir também com liberdade o grupo nosso, o nosso lar, o nosso trabalho, a nossa firma, depois o nosso plano. Podemos também assumir nossa nação, a nossa raça, suponhamos o mundo ainda. Quer dizer, há uma série de solidariedade entre nós e essa solidariedade entre nós, entre os homens, ela é tão forte como aquela de periferia, de destruição, só que essa solidariedade às vezes se dá mais no nome que na profundidade, quer dizer, nós temos uma família, mas nós não assumimos a família. Quanta gente pode morar mais perto, mais longe, é a mesma coisa, não tem assunção nenhuma de família.

Nós temos uma raça, mas nós não assumimos a nossa raça, tanto faz, e não é que nós assumimos o

cosmopolitismo que seria o ideal, mas nós não assumimos nada, quer dizer as coisas acontecem a nosso lado, é um pseudo-solidariedade, não chega a ser uma rejeição, mas é aquela periferia medíocre que não dá nenhuma comunhão com a pessoa. Dentro desta realidade, se nós pudéssemos então acentuar também as linhas de crescimento do relacionamento, nós veríamos que os homens a tal ponto, às vezes assumem positivamente a solidariedade que eles entram em comunicação, em comunhão de bens; quem tem um alimento dá ao outro, quem tem ciência dá ao outro, quem tem habilidades serve ao outro, quer dizer começa a haver então esse contato e nem sempre está tão longe da periferia. Às vezes, esse serviço é muito mais serviço de coisa que entrada no plano de comunhão. Há então uma comunhão de bens.

Em segundo lugar, a pessoa pode, de tal modo, se emancipar do próprio pensamento sobre si, que ela deseja fazer coisas, deseja o bem para o outro. Então, nós temos um plano no desejo do bem, quer dizer, não só eu dou o que tenho, mas o desejo que o outro tenha o que eu não tenho para o bem e o crescimento daquela pessoa. Mais do que isso eu posso ter até uma penetração na vida do outro, enquanto que essa penetração perfaz, como o nome diz, não só eu dou, mas eu desejo que o outro tenha aquilo que eu não posso dar, que outros lhe deem, mas eu coloco em comum aquilo mesmo que eu não posso dar, quer dizer a minha existência, meus bens inalienáveis, o êxito em fase de sintonia especial com o outro. Isto é uma experiência que coexiste com a experiência da periferia e da rejeição até a destruição. Isto tudo forma a grande experiência que nós chamávamos de sub-fundamental da pessoa humana. E essa experiência é toda misturada, quer dizer nós temos simpatia por uns e antipatia por outros, nós podemos até participar do plano existencial com alguns e auxiliar a outros a destruir alguns, quer dizer, há uma série de implicações, toda de

relacionamentos aqui que formam no fundo o contexto existencial de cada pessoa.

E qual é a experiência totalizante? A experiência totalizante é essa, que é muito maior o número de pessoas que nós não interiorizamos do que aquelas que nós interiorizamos e é muito pequeno o grau de interiorização e é muito farto o grau de rejeição dos outros e que, como nós não somos melhores do que ninguém, às vezes uma questão de forte condicionamento impede experimentar um grau elevado de rejeição. Nós somos muito determinados, mais do que pensamos e se não há grau de interiorização nós estamos no jogo da periferia que é o próprio do determinismo. De modo que se a gente julga ser não sei o que “põe o camarada aí para ver o que ele é? É nada”. É apenas uma pseudo-virtude que ele leva através da existência. Agora, quando a coisa é interiorizada não pode por fogo, porque o fogo queima mesmo o que está assumido por dentro os valores. Bem, dentro desta primeira apresentação que é extremamente sintética, eu quero lembrar o seguinte: nós não estamos no esquema da experiência.

O que é experiência neste caso? É realmente a pessoa silenciar todo o resto de suas atividades e se identificar com esta humanidade, com no choque e entrechoque, na ação e reação que ela vive em termos de relacionamento humano. É a gente perceber forçando um pouco a palavra que o bicho homem é terrível, não é tão bom quanto a gente pensa, não. Eu acho que a coexistência entre os animais é muitas vezes muito mais pacífica do que entre os homens. E se o nosso amigo... trazia aquela frase que ficou célebre entre nós é porque ele era um homem reto e percebia de fato, toda a realidade. Isto da gente falar do amor, na beleza do amor não é a vida, que a vida não é tão boa, não é poética não, a vida é terrivelmente dramática. E se nós quisermos partir para uma análise imediata da situação aqui no Brasil nós podemos, hoje, até nos valer do simbolismo, de toda essa repressão, opressão, série de caça, de caça ao homem, caçar

um pobre camarada lá no interior da Bahia só porque.... Então nós estamos na terra dos hippies aposentados? É uma coisa terrível, um sadismo, não existe isso. Eu acho que no fundo do coração do homem a coisa deveria ser bem diferente, mas a perfeição a que o homem é chamado ela não se revela ao alvorecer da vida. O homem não descobre isso sozinho. Nós vamos ver que há uma revelação em termos que pelo menos atinge uma parte da humanidade e que veicula certos tipos de valores no plano de relacionamento.

Então, nós vamos ver agora a figura histórica de Jesus Cristo e se nós pudermos acrescentar a esta figura uma adesão de fé, quer dizer a presença histórica de Jesus Cristo na vida do homem, ele modifica o relacionamento do homem, assim como falar de Jesus Cristo aprofundava essa experiência fundamental.

Nós vamos ver, no fundo, tudo vai convergindo para uma conclusão: que o homem perfeitamente interiorizado, realizado é aquele que assume toda a realidade, mas não a assume naquela frase simples “é assim, porque não pode deixar de ser assim”, mas naquela frase quente: “eu amo o que é, quer dizer, é uma coisa muito diferente, é a adesão interiorizante e ativa, relevante quase da realidade para dentro de seu íntimo”.

Vamos ver que nenhuma pessoa tem essa experiência pura em termos de perceber aquela fossa porque está só, mas ao mesmo tempo, desde criança estas experiências estão misturadas: a experiência fundamental que é por um lado a experiência da miséria, do vazio e do temor e, o envolvimento que pode sanar a experiência da fossa. Em segundo lugar, a experiência do drama da experiência humana que para muitos teólogos hoje, aplicando em termos de teologia, é a própria experiência do pecado original, quer dizer o que é que seria nessa terminologia mais fixa, mais categoria do pecado original. É a experiência que todo homem tem da vida humana, para perceber a maldade do relacionamento humano.



Então a percepção dessa maldade, ela vem marcada de pecado porque ela impede a descoberta do amor que envolve a vida, quer dizer que a experiência do, pecado original em termos de manifestação consciente seria aquela inclinação incoercível que todos nós temos para valorizar mais a experiência da maldade do que a experiência do amor e assim que todo homem é como envolto na destruição de seus horizontes e ele se entrega a uma perda de alguém, quer dizer a uma espécie de entrada na culpa porque ele se... esse amor de Deus, essa paternidade de Deus.

Então, agora estávamos vendo como esta experiência que o homem tem de convivência humana é uma experiência dramaticamente marcada por um excesso de relacionamentos prejudicados e é verdade, não é que seja apenas isso, há também a experiência da solidariedade, com aqueles três graus de comunicação, desejo de ter e a participação. Evidentemente, tudo isto é muito pequeno na experiência de cada um de nós, mas nós podemos extrapolar para entendermos melhor a humanidade. Agora vamos ver, com alguns exemplos, como é que a revelação incide dentro desta realidade, da experiência que o homem vai tendo da maldade, da solidariedade, do relacionamento com o outro homem. Jesus Cristo aparece em primeiro lugar como homem, logo a experiência dele vai ser uma experiência autêntica, quer dizer uma experiência de fora para dentro da humanidade, é uma experiência do próprio homem. Ele entra na humanidade e o fato desta entrada na humanidade, a revelação nos assegura é uma solidarização com o homem. Deus fez-se homem na linguagem de São Paulo e Ele entra na dinâmica da lei humana ou da situação da lei humana. Cristo se situa homem entre os homens, ele tem um tipo de vida que revela, mesmo que ele não falasse, que revela aos seus semelhantes, aqueles que coexistiram com Ele e que nos revelam a experiência que eles tiveram na convivência com Jesus Cristo, um grau elevadíssimo de interiorização do homem. Cristo não tem antipatias, Cristo não tem rejeições,

não mostra contestações, no sentido que marcávamos aqui. Cristo não persegue, Cristo não destrói, pelo contrario, Cristo é aquele que interioriza o homem porque ama-o. Então, qual é o grau de revelação que a pessoa histórica de Jesus Cristo traz para nós?

Então nós vemos em primeiro lugar que Jesus Cristo se solidarizando com o homem, ele assume o drama da vida humana e assume o drama da vida humana sem nada de excepcional. Quer dizer ele tem que trabalhar, comer, sofrer o frio, ele é colocado em termos de rejeição pelos seus semelhantes ele é negado, é perseguido, ele é colocado à morte e tudo isso há uma espécie de grande dinâmica de solidariedade. Se nós analisarmos o grau desta solidariedade, nós vemos em primeiro lugar que ele tem uma ânsia de comunicar tudo aquilo que Ele conhece do Pai, o seu Deus interior, Ele quer comunicar aos homens o perdão de suas faltas, a significação de suas vidas, a certeza de uma após vida. Ele procura comunicar aos homens aquela coisa mesmo material que ele possuía e além usando daquela palavra que ele possuía fazendo sinais religiosos, intervindo até na normalidade das leis da natureza, quer dizer Ele vai comunicando. Esta entrega é a expressão de quanto Ele leva dentro os seus semelhantes. Nós vimos, em outro lugar Ele quebra aqueles vínculos de solidariedade, ainda os mais estreitos, os de família. Qual é minha família? São todos esses que estão aí. Quem é o meu povo? O samaritano é meu povo. E os homens? Eu rezo pelos que hão de vir, quer dizer toda uma comunicação estreita, mas é só um homem que dá, mas que abarca na sua comunicação todo o horizonte de oblatividade.

Nós vimos em segundo lugar que Ele deseja o bem, não no sentido só de uma pessoa que deseja o bem para o outro, mas ele arquiteta o fruto da humanidade em termos de um conhecimento pelo qual Ele intercede: “Meu Pai, eu peço que aqueles que hão de vir, que hão de vir, que hão de crer em mim sejam um”. Ele pode por todos aqueles que Ele

tem presente na sua vida e são realmente todos os homens, os homens bonitos, os homens feios, não para ser servido, mas para servir e dá a sua vida... é um plural de totalidade, por todos os homens. Então, nós vemos que o desejo do bem é intrínseco na própria explicitação da vida de Cristo.

Em terceiro lugar nós vemos uma participação, é o grau último de solidariedade, não só homem entre os homens, mas eu escolho um tipo de vida que me dá comunhão existencial com o homem que mais sofre no drama da humanidade, quer dizer o grau último de solidariedade. Suponhamos o seguinte: uma mãe depois que todos os filhos se casam e ela devesse escolher uma casa para morar e ele escolhesse a do mais pobrezinho, que não conseguiu vencer na vida e ela quer ajudar, quer pelo menos ficar perto dele, já que ele não tem tanta coisa, ela quer se permitir no fim da vida o nível existencial maior do que o que seu filho tem. Quer dizer, nesse tipo de comparação, nós percebemos que Cristo podia ter encarnado, assumido um sistema de vida mais elevado. Pela revelação nós vemos o valor de sinal que Ele escolheu um esquema de vida humana dramaticamente duro. Então Ele passa pela negação, pela traição, crucificação à qual eram submetidos os criminosos do seu tempo. Então, nós vemos a solidariedade na participação com a escória da humanidade, com aqueles que não eram considerados: “Mestre, cura-te a ti mesmo, tu não és o predestinado? Ele tem o belzebu no corpo. Que é isso? Tira esse homem daqui. Vamos matá-lo. Vamos fazer um complô, está estragando a nossa nação, é melhor que Ele morra mesmo”.

Ele é escorraçado, como Ele deseja, no auge de sua oblatividade, quer dizer Ele experimenta essa ingratidão e então a gente vê que se no auge da ingratidão Ele suporta o nível de oblatividade é porque Ele interioriza realmente o outro, a quem Ele se dá. A interiorização do outro na vida de Cristo é poderosamente eloquente, porque ela se sustenta toda aquele tipo de reação. Nós vemos, além disso, que a sua

manifestação é manifestação que Ele assumia a vida do outro.

“Vamos ver aquela menina que morreu. Vamos lá. Onde é a casa?” Chega lá, tira aquele pessoal. “Fique tranquilo, não há nada, ela está dormindo”. “Levanta, dá de comer a esta criança”. Que dizer é um acolhimento total da situação humana e levanta a pessoa quase pela mão para enfrentar uma situação. Nós vemos que Ele entrava na sinagoga, Ele não é um homem emproado, queria mostrar que Ele não rezava de olhos fechados, mas viu aquela velhinha curvada há 18 anos. “Vem cá, vou te curar, vai ficar boa”. Quer dizer total acolhimento daqueles com quem convivia. “E essa gente como é que vai voltar para casa. Coitados, há três dias que não comem. Vocês têm alguma coisa, então, vamos fazer”.

Isto é que nós temos que perceber o humanismo que há na revelação do Cristo, enquanto que há uma total assunção na vida do homem, com uma vontade imensa de participar dessa vida e de mostrar quanto o homem está interiorizando. Quando Ele olha para sua cidade, Ele chora, ela não acolheu os profetas, Ele veio salvar sua cidade em primeiro lugar. Quando Ele vê a multidão Ele tem compaixão, porque ela não tem pastor, são como ovelhas desgarradas e quando Ele vê aquele homem a seu lado, Ele esquece o seu sofrimento e lhe diz: “Você fica tranquilo, nós vamos hoje para o céu”.

Toda a vida dele é uma espécie de grande história de interiorização do outro, se Ele deixa testamento é “Vocês vão fazer assim.” Aí está o segredo da existência.

Então, acontece que o homem que interioriza a vida de Cristo e assume como norma de comportamento o contágio da vida do Cristo, ele pode chegar a determinado grau de solidariedade com outro homem que transcende de muito aqueles que não tivessem essa oportunidade, seja a do exemplo, seja a do estímulo interno, às vezes forte, quer

dizer da fortificação, da palavra revelada. Então nós vemos que os homens são estimulados através desta revelação.

Em primeiro lugar há uma comunhão de bens, até mesmo material, mas, sobre tudo espiritual a narrar aos outros aquilo que eles sabem o apostolado, o ser enviado, é uma comunicação, por em comum, aquilo que nós recebemos de modo gratuito. Depois o desejo do bem, ele se traduz pelo imperativo categórico da oração. Que é rezar? É situar-se diante de Deus para pedir o bem para seu irmão, é um desejo interior a aqui vai para nós um esclarecimento que é sumamente importante. Porque o homem rejeita seu irmão, porque ele contesta, porque ele tem antipatia? Por causa de seu juízo periférico, este juízo periférico é o campo próprio do juízo prejudicado, do preconceito espontâneo. Ora a oração justamente ela quebra o preconceito, porque ela interioriza o outro antes de nós entrarmos em relacionamento com ele. Em outras palavras e agora eu peço sinceramente por esse homem, para que Deus dê a ele aquilo de que ele precisa. Se pudermos, depois a gente procura e diz: O Senhor está muito ocupado, eu queria pedir um favor, eu tenho essa necessidade. Será que aquele que quebrou o esquema espontâneo da rejeição até interessar-se sinceramente, autenticamente diante de Deus por uma pessoa humana não vale dois minutos, dez minutos depois de dar o atendimento.

A oração aparece aqui como o grande instrumento de desejar o bem, ele não é já, digamos assim, o fazer o bem, mas ela parte fazer o que é necessário para acolher esta vida que está ao nosso lado. Em terceiro lugar o plano da revelação pode incidir tão fortemente sobre o homem que ele emite Jesus Cristo até a participação das situações existenciais. E aqui nós estamos no auge daquilo que nós chamamos de experiência sub-fundamental. Aqui estamos nós no drama da vida, no vai-vem dos acontecimentos. Nesses aspectos positivos e negativos, nesse alto e baixo, nos reveses da vida e nós somos tentados a nos evadir, querendo

melhorar a nossa vida e nós somos tentados a nos evadir, querendo melhorar a nossa situação. É aquele simbolismo dramático de a gente querer correr para a bilheteria ou ao melhor lugar. Eu quero viajar no meio do ônibus, não tem poeira, não vibra, mas 38 pessoas não têm o número 12. É um símbolo, nós tentamos, realmente, na competição da vida reservar para nós o lugar privilegiado. E esta dimensão é destruída pela união que vai até a participação. O homem que tem o câncer que vive a revelação desse amor contagioso do Cristo, não só ele tenta a cura para ser útil a todos os seus semelhantes, mas ele percebe que aquele câncer o coloca em comunhão em todos os cancerosos, assim como o fracasso coloca em comunhão com todos aqueles que vivem o fracasso. Assim também a viuvez, o exílio, por exemplo, ou a condenação injusta. Para o homem que vive a interiorização do outro, todo fato da vida, seja ele grato ou ingrato, é um processo de comunhão. Quer dizer é uma porta de entrada para um quarto onde vivem homens iguais, quer dizer, nenhuma das nossas situações é totalmente original. Todas elas são princípios de comunhão com uma parte da humanidade. Em vez de comungarmos com uma parte nobre e feliz, impedida da humanidade, nós vamos comungando através dos reverses da vida com essa massa escondida, sofrida, encolhida de outros. De modo que na linha da experiência sub-fundamental o limite último, digamos assim, de assunção da existência é a participação nas situações mais penosas e não só a participação de fora da realidade para dentro, mas a participação através da própria experiência da situação difícil e quando isso não fosse possível, é evidente que não é possível em todas as situações, quem tem câncer não tem diabete, quem tem diabete não tem educação mas há uma sintonia na verdade, quer dizer, aquele que participa de uma situação existencial profundamente sofrida em comunhão com seu semelhante, ele simbolicamente está entrando em comunhão porque ele

não põe limite a essa comunhão, porque aceita até o grau sofrido da comunhão.

E assim, nos chegaríamos ao termo desta nossa interiorização, quer dizer, o homem que foge da periferia, que não se distrai, mas que entra no seu íntimo, experimenta todo aquele drama do presente, passado e futuro na fossa, mas que se ergue e se sente chamado a superar tudo isso com o amor que o envolve, ele também experimenta aquele vai e vem dos relacionamentos humanos e se situa na total assunção da vida do outro. E esta experiência sub-fundamental é a experiência do amor ablativo, da sintonia do amor. Assim que, o homem final é aquele que não se evade da vida como ela é e não foge para a periferia, para não ter que viver a densidade do seu profundo, mas no profundo de si mesmo onde o eu é mais eu, ele se sente amado por um amor eterno e enfrenta a vida com a linguagem desse irracional e se permeia na historicidade desse amor eterno. Por outro lado, não é único, os homens são muitos. Nestes relacionamentos ele também rompe a periferia e rejeita toda linha de destruição de seus irmãos e assume a realidade a multiplicidade dos seus e interioriza na comunhão de uma situação existencial dramática. E nesse simbolismo ele assume a universalidade dos outros eu, assim que o homem perfeitamente integrado é o homem que se situa na sua historicidade, não se evade de seu profundo, sente envolvido por um amor a tal ponto que esse amor transforma-se nele oblatividade, a tal ponto ele se sente amado que ele também é capaz de amar gratuitamente. Então, o homem que conseguisse fazer isto com constância na sua vida se sente experimentando novo nível de consciência que é a consciência da sabedoria, a sabedoria interiorizada na experiência daquilo que nós chamamos felicidade. Quer dizer de todos os pontos de sua consciência parte uma realização e essa realização ela flui e reflui um pouco como a maré através da existência, dando a ele o sabor do dom.

E esse sabor do dom é aquilo que realiza a pessoa humana no termo de valor moral e valor religioso. De modo que essa seria através de nossa vida um pouco da caminhada que nós devemos fazer.

É claro, que nós não somos pessoas capazes de fazer isto com perfeição, mas nós percebemos onde é que isso nos levaria em termos de integração humana, quer dizer o homem perfeitamente situado no seu tempo, aceitando as vicissitudes da vida, perfeitamente situado entre os homens, aceitando o drama da existência e perfeitamente tranquilizado diante de Deus, embora experimentando a todo o momento o tropeço do irracional, mas ele esta envolvido no mistério desse amor eterno.



# DOM LUCIANO, DOM DE SER: O DOM DE SI

---

*Márcio Paiva<sup>1</sup>*

## Introdução

Vejo-me no desafio de uma leitura da qual não se pode distanciar, dado que faz parte da própria história. Isto se torna ainda mais grave pelo fato de que não há separação entre o afeto da vida vivida no tempo e os textos escritos por dom Luciano. Muitas vezes, digitei as ideias que agora examino, quando morava em Roma.

Escolhi como norte hermenêutico o lema: *ratio philosophica, lux spiritus*, representando o dom de ser Dom Luciano no dom de si aos outros: é quando a razão filosófica cede lugar à transcendência do espírito. A razão sempre se historiciza nas empresas humanas, nas produções intelectuais, nas reflexões espirituais, nos profetismos e nos discursos de qualquer natureza. Também no texto. Máxime no texto. Há um dado momento em que razão e cultura confluem na construção de sentido para a vida. Desse modo, nos textos analisados, depreende-se a *ratio* filosófica abrindo-se para algo que a transcende. Não se trata de uma destrancendentalização da razão a modo de Habermas (Habermas 2007: 31-90), mas de abertura ao infinito do espírito que anima a própria razão.

Nessa perspectiva, a leitura do volume I de *Dizer o Testemunho* traz horizontes muito lúcidos para nossa apreciação e interpretação diante da verdade da vida. “Buscar a vida na verdade é, pois, tentar no culto desta enobrecer e elevar a nossa vida espiritual e não converter a verdade, que

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/8132958863250237>

é e deve ser sempre viva, num dogma, que costuma ser uma coisa morta” (Unamuno 2008: 10).

## 1. A bondade da razão

Somos herdeiros da tradição grega que parte da vitalidade do espírito humano na saída de si e retorno a si, trazendo a experiência da vida e do mundo no conceito. Porém, nessa tarefa de buscar a *arché*, de entender o devir, de desvendar o dever ser, a lógica herdada dos clássicos gregos nos leva a um *logos* diante do qual não temos outra saída a não ser a precisão conceitual e técnica, a *omoiósis*, a adequação do pensamento à realidade que se cristaliza no conceito. Dessa forma, muitas vezes, ao longo da história, nossa tradição filosófica recebeu a crítica de lógica formal e estéril.

No mais austero exercício do *logos*, Dom Luciano entreviu uma saída – talvez seduzido pelo Bem de Platão, talvez deixado seduzir pelo amor Cristão – para herança filosófica: a dimensão de bondade da razão. Nos textos analisados transparece não mais *ó orthós ó logos*, mas *ó agathós ó logos*. Se a razão herdada pensa separando e categorizando, a razão animada pelo espírito pensa conjugando. “A paz implica a aceitação mútua, o perdão, a confiança, a participação nas decisões da sociedade, a colaboração para a felicidade dos outros” (Almeida 2013: 56). Somente uma razão que conjuga pensa na paz a partir de “uma atitude de amor e reconciliação” como profunda estima pela pessoa humana (85).

Um dos aspectos mais interessantes da bondade da razão é o foco em detalhes do cotidiano que normalmente escapam a todos, senão à maioria. Em um texto de 1987, dom Luciano reflete sobre as estações rodoviárias, as lutas pelas passagens e o transporte popular como meios de bem servir ao povo (124-126). São as pequenas ternuras do dia a dia que escapam à razão totalizante e universal. E o que dizer

das afirmações “o menor não é problema”, “o problema somos nós”? (131). Somente uma razão que vai além da superfície da vida entrevê o nosso futuro ameaçado e responsabiliza a sociedade que gera menores infratores e, paradoxalmente, os assassina. Assim, movido pelo logos do bem, Ele se perguntava: “quando compreenderemos que não se trata de tirar as crianças da rua porque elas nos incomodam, mas de oferecer-lhes uma porta aberta para que acreditem de novo na sociedade?” (139). A dimensão bondosa da razão reconhece que “os pobres confiam mais em Deus. São hospitaleiros. Festejam a vida que nasce e as alegrias simples de cada dia [...] Adotam com amor crianças desamparadas” (161).

Outro elemento que nos chama a atenção na perspectiva de uma razão aberta ao bem é que o logos filosófico não é mero exercício individual, mas um “caminhar em conjunto” (167), “esforço conjunto” (319), na busca de “soluções conjuntas” (388). Desse modo, “o respeito e a estima aos outros incluem a abertura ao diálogo, a vontade de sair de si mesmo, e conhecer posições complementares e de contribuir para o desenvolvimento dos demais [...] unir e não dividir, a promover o desenvolvimento solidário e não privilegiar grupos, esquecendo-se dos demais” (187).

No dom de si, Dom Luciano foi a voz do índio, do menor, do negro, da criança, dos pobres; ele foi a voz dos que não tinham voz, sempre preocupado com a violência, com o trabalho, com o analfabetismo, com a juventude e com a educação. E é assim que uma razão animada pelo infinito do espírito, não pela determinação do conceito, afirma que “a sociedade que escolhe a criança e o pobre como prioridade estará reencontrando o eixo axiológico do verdadeiro desenvolvimento” (238). Que logos pensaria na saúde axiológica a partir do pobre e da criança senão aquele movido pelo amor? (240). Um logos do bem lê os olhos

tristes de uma criança como “o termômetro de um mundo egoísta e injusto” (257).

Por estas e outras razões, cabe-me reconhecer que, no dom de si, Dom Luciano fez o percurso filosófico, como autêntico exercício de integração e conjugação, transitando do “Amor à sabedoria” até a “Sabedoria do amor”. Amor que sabe e já não perde tempo, sai em direção ao outro; amor que cuida; amor que sabe e caminha no espírito, e não se fecha no conceito. Amor que transforma o logos verdadeiro em amoroso, escapando à formalidade estéril do logos.

## 2. Filosofar na abertura do espírito

É justo considerar a filosofia como ciência da Verdade, já dizia Aristóteles, no livro IV da *Metafísica* (993 b 20). Porém, as peripécias da razão no Ocidente assumiram matizes muitos variados. De uma razão reta e Universal se vai a uma razão antropocêntrica, passando pela razão instrumental e culminando na atual razão tecnológica. De qualquer forma, algo se impõe aqui: buscar o saber só se torna possível através da abertura racional do sujeito humano. Assim é de conceber-se a Filosofia como exercício aberto do espírito humano em direção ao passado – em profícuo diálogo e aprendizado com a tradição –, em direção ao presente num compromisso histórico de dar razão da nossa cultura e na abertura ao futuro, na perspectiva da justiça intergeracional.

Ora, o que vislumbramos nos textos em análise, foi justamente um modo peculiar de pensar: *uma filosofia aberta a tudo aquilo que é e pode ser*. Desde o cotidiano mais esquecido do homem de Ciência e da Política, até as preocupações mais universais e os problemas fundamentais sobre origem e destino humanos. Desse modo, podemos dizer que não há nenhuma espécie de encurtamento hermenêutico nesse filosofar. Se o ser se diz de muitas maneiras, lá onde há respiro há motivo pra filosofar.

Aliás, o que se poderia denominar de *encurtamento hermenêutico* tem a ver com a negação de Deus e das pressupostas ‘verdades eternas’ e a rejeição do mundo e das ‘leis naturais’. No pensamento heideggeriano, poder-se-ia dizer superação da metafísica (cf. Stein 2008: 32). O pensar de Dom Luciano, pela via do espírito aberto ao infinito, se dá para além da determinação conceitual e se direciona a tudo o que é e pode ser. Daí é que ao falar de Deus, ele o faz na simplicidade do discurso cotidiano, cheio de ternura.

Encurtamento hermenêutico é o aquém da metafísica, diminuição do seu espaço, abrindo novas possibilidades do humano e desafiando a transcendência. Pode, eticamente, significar riscos para o humano, mas pode dar-lhe autonomia humana. Mas nos textos analisados, percebe-se que, ao fechar-se à transcendência, o homem empobrece o seu ser.

Por tudo isso, não se pode falar do humano sem reconhecer ali sua origem e destino divinos. “Se por um lado a grandeza do homem está na sua abertura ontológica a Deus; por outro, é preciso assegurar, já nesta vida, a este mesmo homem, condições de realização pessoal e social, condizentes com o desígnio do próprio Deus para os homens” (234-235). “Sem Deus ninguém vence a solidão radical” (53), “no sofrimento destes há um grande mistério” (71), “os mistérios de Deus são insondáveis. Só a oração nos permite neles penetrar” (73) – são assertivas de um pensar aberto para além da razão calculante em direção ao espírito infinito que a anima. Isto se torna mais importante quando pensamos que, se empreendemos compromisso ético por uma ideologia política e paradigma, já estamos superados. Mas se o foco é a vida, a pessoa e a liberdade humana, o discurso continuará sempre vivo.

Mas “a transformação da favela é obra das crianças” (245). Isso não é razão do cálculo, nem instrumental. Isto é razão aberta, não há encurtamentos ideológico ou epistemológico, mas existe confiança no ser, no ser infantil

e desprotegido. Lá onde o logos se sente impotente, a frágil força do espírito transforma. Por isso, se podia afirmar que “há uma experiência misteriosa de comunhão universal que transcende a origem e a conflitividade dos grupos” (247). Só um logos do bem, aberto ao infinito, pode dizer: “temos que nos reeducar para o amor” (272).

### 3. A busca de metavalores

No *Banquete* de Platão descreve-se a distinção entre opinar corretamente e dar razão (202 a 3-4), diante do relativismo e das exigências de inteligibilidade do *ethos* como o Bem. De fato, são coisas muito distintas: emitir uma opinião até plausível, debater, participar e dar razão. Vivemos hoje uma situação de pluralidade cultural em todos os sentidos. As culturas não são, pois, homogêneas, são portadoras de contradições e conflitos, daí a necessidade de buscar metavalores, critérios de escolha fundamentais, que garantam a racionalidade e universalidade na formação dos indivíduos. Daí a necessidade de buscar o elo perdido, o vínculo metafísico que aproxima as diferenças. Não se trata de retorno à metafísica, mas de sua permanência mais originária, incrustada na estrutura ontológica do ser humano.

No texto que analisamos, há sempre um parágrafo destacado, de uma ou duas linhas, que salta aos olhos, que convida à reflexão para todo ser humano. Está ali o vínculo metafísico. Está ali o elo perdido. “A solução está na prática da justiça social e pessoal” (232); “Não haverá sociedade justa sem educação para a justiça” (320); “o problema não é a reforma agrária, mas a renovação de valores e atitudes que possibilitem a justiça social” (374), “o direito à vida é fundamental e sagrado” (492) – são perspectivas de meta valores que despertam as diferenças para um horizonte comum que possibilite a vida humana.

A prática do diálogo, a sociedade solidária (441), a promoção da educação e saúde, o repúdio à violência (416) são metavalores que apontam para o bem comum. “As exigências do bem comum e da mesma dignidade do trabalho requerem que não se paralise a vida socioeconômica do País e que se garantam sempre os serviços essenciais à sobrevivência do povo” (502).

Na perspectiva de uma razão aberta ao bem, aberta ao espírito, não há separação entre ética e política. Uma razão que integra e conjuga tem olhar multifacetado, em todas as direções, sem se desviar do norte do Bem que a anima. Desse modo, conjugando seu carisma, a filosofia e a tradição cristã o texto diz:

Na ordem social é preciso garantir o respeito à dignidade e liberdade de toda pessoa humana, a começar pelo direito à vida [...] Na ordem cultural, há o dever de criar condições para que todos tenham acesso à escola, assegurando o direito à educação religiosa conforme confissão dos pais e alunos. Na ordem socioeconômica, será impossível o verdadeiro desenvolvimento e justiça social, sem admitir a destinação universal dos bens da terra, bem como a primazia da pessoa humana sobre o trabalho, e do trabalho sobre o capital, daí a necessidade de promover o acesso ao trabalho e justa remuneração, e de realizar a reforma agrária e do uso do solo urbano. Finalmente na ordem política, requer-se a vontade decidida de promover os que até agora foram mantidos à margem da cidadania, oferecendo-lhes instrumentos efetivos de participação no próprio desenvolvimento integral e nas suas decisões do interesse coletivo. (578)

Na direção ética que dá sentido à vida, não poderia deixar de tangenciar a questão da educação. “A educação é um ato de amor que requer a contribuição permanente dos

outros para que a pessoa seja capaz de reconhecer a própria dignidade, captar e assumir valores [...] O ato de educar é direito e dever da própria sociedade” (390-391).

Para além dos relativismos, para além do pluralismo, para além até mesmo dos princípios, existem metavalores reflexivos que aproximam as diferenças, que unem os desiguais, que fazem confluír, que interpenetram horizontes.

#### **4. A verdade da vida antes de tudo: “nos hospitais o serviço não para” (274)**

Husserl proclama em 1935 (Husserl 2006) que a verdade da vida é anterior e condição para toda e qualquer verdade. Isso nos leva a considerar o chão da vida antes de qualquer tematização, o terreno fenomênico antes das formulações da ciência, o tecido do real em primeiro lugar. Ora, os textos do Dom Luciano são de uma fidelidade ontológica à realidade vivida que fascina e desconcerta. A inspiração do aqui e agora vividos, no tempo que se chama hoje, como *kairós*, anima o tempo todo o pensar de Dom Luciano. O fato é que antes

os lógicos não tinham dado conta de que o próprio processo lógico se desenvolve dentro de um contexto de compreensão e interpretação. Portanto, quem está limitado e dependente do processo hermenêutico é o processo lógico-formal. Todo discurso que se pretende basear na lógica pressupõe o universo da compreensão e o universo da interpretação. Esse é provavelmente o núcleo do problema, quando falamos da racionalidade na hermenêutica. (Stein 2002: 20)

É muito interessante ler “As crianças tristes de São Paulo”: crianças da classe alta revoltadas e voluntárias, crianças da classe média gorduchas e pálidas, crianças que se tornam vítimas inocentes de adultos, crianças da classe



operária, crianças muito pobres... (255-256). Pareceria um filme, se não fossem reais as cenas! As pessoas têm nome: “Albertino e tantos outros não podem ter morrido em vão” (386), “Rita é magrinha, menina de olhar triste” (287). Declinam-se os lugares, nomeiam-se as pessoas, são histórias em busca de futuro. Vila Alpina, Sapopemba, Juninho, Jesuíno e Joílson. Tal modo de pensar é de uma vitalidade insuperável, sobretudo se levamos em conta outras perspectivas conjugadas, como o bem e a abertura, como a via espiritual.

O chão da vida em primeiro lugar permite escapar a formulações formais e estéreis na filosofia, faz fugir do diletantismo intelectual, nos mergulha no tecido vivo da vida. Mais do que isso. Colocar o chão da vida em primazia desperta-nos para além do dogmatismo que obscurece a verdade, nos projeta para além do moralismo que esconde a tessitura da trama vivida do *ethos*, nos faz avançar para além dos ritualismos simbólicos. Chão da vida é condição *sine qua non* do fazer filosofia.

## 5. O norte ético da liberdade

Hegel já havia proclamado que a verdadeira liberdade é ética (Hegel 1988). Sem o direcionamento ou abertura para o bem e a verdade toda ação humana joga-nos no vazio e na ausência de sentido. Mais do que isso apreendido na tradição filosófica ocidental, Dom Luciano fez a experiência da intimidade com o Mestre, de quem aprendeu que o bem não é questão de escolha, mas de adesão, um tesouro que se descobre. Nenhuma ação humana é neutra do ponto de vista ético. Ora, sem perder tempo, Dom Luciano se antecipa, a partir do chão da vida, a buscar o norte ético de todas as nossas ações. Desde a defesa da vida, lutando contra o aborto, passando pela defesa das crianças e menores abandonados, pelas questões sociais mais desafiadoras como a moradia, a violência, a educação, o transporte até a reforma

agrária, chegando a questões universais como a Paz mundial e a solidariedade entre os povos.

Diferente do moralismo religioso, a reflexão de Dom Luciano é ética e leve, aberta e um convite à participação. Assim, “O direito à vida é fundamental e sagrado” (492), não se pode condescender onde a vida é ameaçada. Como também, “Sem respeito à lei não há democracia” (160), é preciso aprimorar nossas instituições, não apenas politicamente, mas a partir da Lei que é para todos. Em outros termos, a democracia não é estação final, mas o norte ético do bem, pois “Não há democracia, nem convivência social, sem harmonia entre minha liberdade e a do próximo” (550). Assim o importante é o amadurecimento ético e o exercício da liberdade no pleno respeito à verdade e à dignidade humana (552).

A não separação entre ética e política leva Dom Luciano a incluir toda sorte de desafio nas suas reflexões como responsabilidade de todos, máxime do Estado. Por isso, pode defender bondosamente que “A criança é portadora de vida nova. É semente de paz social. É aurora de esperança” (395), cativando personagens e líderes para políticas de inclusão social.

Da mesma forma, “A militância política tem por objetivo o bem comum” (401) e não a defesa de interesses partidários ou de grupos, mesmo percebendo que a ganância de ter de alguns redundava em detrimento do ser de muitos outros (447). “Não é lícito ao homem gerir a terra de tal modo que os benefícios aproveitem só a alguns poucos, ficando os outros, a imensa maioria, excluídos” (474).

Assim como o bem não é questão de escolha, a verdade também não o é. Antes, são descobertas animadas pelo dinamismo do espírito. Por isso, com Dom Luciano, a razão ética faz apelos: “aos governantes para que cumpram a lei”, “ao Colégio eleitoral para que tenha por critério o bem comum”, “ao povo brasileiro para que colabore na garantia e defesa da legalidade” (484). Sem encurtamento

hermenêutico, o apelo se torna de esperança! Eis aí uma característica peculiar do Pastor: o otimismo.

Por fim, encanta a defesa do “sadio pluralismo na busca da verdade, o diálogo político e a alternância de governo, próprios da democracia” (271). O fato é que o *ethos* se constrói no dia a dia, na lógica da formiguinha, por isso convidava “a levarmos adiante a transformação da sociedade, a começar dos gestos concretos a nosso alcance, em benefício da infância e dos necessitados, progredindo através de toda promoção que assegure condições humanas de vida à população” (488).

### **Epílogo: um jeito de *philosophia perennis***

Ao fim dessa reflexão, não defendemos uma verdade absoluta, mas antes uma relação absoluta com a verdade, na busca que nos anima. O esplendor da verdade se expressa e se deixa entender na ambiência do ser. “Por isso dizemos que a Filosofia nasce quando o homem toma consciência de que é *abertura*, então se maravilha quando exercita a si mesmo abrindo-se e acolhendo os outros, as coisas, a realidade. Do exercício da acolhida, na gratuidade do sentido, surge a Filosofia” (Paiva 1998: 224). Não se pode viver fora da verdade, nem fora do bem. E só se vive na abertura infinita da vida, como dom de Ser.

Mas a verdade de um tempo perpassa os tempos, torna-se intemporal na cultura humana e constitui categorias de pensamento que nos desafiam em várias épocas. Isso talvez não nos dê a chance ou justificativa de falar em *Philosophia perennis*, mas nos dá a oportunidade de refletir em termos de um jeito de filosofar aberto: ao tempo e à eternidade, ao homem e a Deus, ao ser e ao vir-a-ser, ao bem e à verdade. Um jeito de filosofar para além do logocentrismo do conceito, um jeito espiritual. A verdade na vida.

Vem-me à mente novamente Unamuno, quando diz:

E eis aqui como se entrelaçam a verdade na vida e a vida na verdade: aqueles que não se atrevem a buscar a vida das verdades que professam como tais nunca vivem com verdade na vida. O crente que se opõe a examinar os fundamentos da sua crença é um homem que vive na insinceridade e na mentira. O homem que não quer pensar em certos problemas eternos é um embusteiro, e nada mais do que um embusteiro. E é assim que costumam andar unidas, nos indivíduos e nos povos, a superficialidade e a insinceridade. Povo irreligioso, isto é, povo em que os problemas religiosos não interessam a quase ninguém – seja qual for a solução que se lhes dê –, é povo de embusteiros e exibicionistas, onde o que importa não é ser, mas parecer ser. Aqui está como entendo a expressão: verdade na vida e vida na verdade. (Unamuno 2008: 12)

Com Dom Luciano se descobre que filosofar é “um dar-receber que enriquece a todos” (353) e “a pessoa humana realiza sua dignidade quando, pelo *dom de si mesma*, supera o individualismo e entra em comunhão com Deus e com os homens, seus irmãos” (372). Esse jeito de pensar filosoficamente é aberto ao infinito e, por isso mesmo, insuperável.

## REFERÊNCIAS

- Almeida, L. P. M. 2013. *Dizer o testemunho*. v. I, org. J. C. Santos & L. Á. Marques. São Paulo: Paulinas.
- Aristotele. 1993. *Metafísica*. Ed. G. Reale. Milano: Bompiani.
- Habermas, J. 2007. *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- Hegel, G. W. F. 1988. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Trad. A. Morão. Lisboa: 70.
- Husserl, E. 2006. *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Trad. P. M. S. Alves. Lisboa: Lusosofia.
- Paiva, M. A. 1998. *A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger*. Roma: PUG.
- Platone. 1991. *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale, Milano: Rusconi.
- Stein, E. 2008. *Seis Estudos sobre "Ser e Tempo"*. Petrópolis: Vozes.
- Stein, E. 2002. *Da Fenomenologia Hermenêutica à Hermenêutica Filosófica*. Veritas, v. 47, n. 1. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Unamuno, M. 2008. *Verdade e vida*. Trad. J. S. Gama. Covilhã: LusoSophia.

# **DA IMPERFEIÇÃO À PERDA DO MISTÉRIO: uma leitura de *A imperfeição intelectual do espírito humano* de Luciano Mendes**

---

*Lúcio Marques<sup>1</sup>*

**In principii...**

O jesuíta Luciano Pedro Mendes de Almeida destacou-se por notória inteligência e, nesse momento de justa homenagem pelo décimo aniversário de sua passagem, voltar ao tema de seu doutorado permite-nos compreender algumas motivações intelectuais do jovem presbítero que terminou sua vida como notório episcopo. A intuição fundamental da tese não se resume à exegese ou ao comentário do pensamento tomista como seria provável. Nesse sentido, a tese não se reduz ao exercício neotomista de um comentador, porque aponta, já no título, um aspecto de surpreendente originalidade: a teoria do conhecimento tomista analisada em seus limites – *a imperfeição intelectual* – extravasada pela busca do *conhecimento do outro*. Nesse sentido, a intenção do autor não se reduz à compreensão do tomismo, mas aponta o extravasamento da teoria e os limites do conhecimento tomista em direção ao centro de referência de todo conhecimento – *o outro*. Assim sendo, reconhece-se que o centro de interesse da tese não é apenas uma questão teórica, mas prática – a relação com o outro – embora partindo do conhecimento, a hipótese da tese é justamente a

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/1088648968757632>

seguinte: “o termo de nossa investigação é uma teoria sobre o conhecimento que cada homem tem da individualidade de seu semelhante. Qual é o conhecimento que temos uns dos outros? Apreendemos ou não o que cada homem é de seu e somente seu?” (Almeida 1977: 12. As demais referências à obra far-se-ão apenas com o número da página entre parênteses.) A teoria do conhecimento desdobra-se na dupla via – inventiva e descensiva, vale dizer – indutiva e dedutiva – entremeadas por dois capítulos dedicados ao espírito ínfimo e à contraprova sistemática da primeira via. Apresentaremos os capítulos e matizaremos os elementos – antropológico, sensitivo, tomista e gnosiológico – no intuito de evidenciar tanto a herança quanto a originalidade do pensamento do autor.

## 1. A via da invenção

*Nilhil potest homo intelligere sine phantasmate.*

Embora não seja necessário, apresentaremos em cada tópico uma epígrafe que fundamenta indiscutivelmente o pensamento apresentado no capítulo correspondente. Em *Memória e reminiscência* 314, Aristóteles afirma a necessidade que o intelecto tem da representação sensível dos objetos do conhecimento – *nilhil potest homo intelligere sine phantasmate* (19) e a consequência imediata dessa afirmação é – *o intelecto humano não possui naturalmente uma inteligência pura* (17). Vale dizer, o intelecto não conhece sem uma representação sensível do objeto, logo não há conhecimento por intuição ou *notitia intelectiva*, como se reconhece em Nicolau de Autrécourt (1299-1369) ou J. Duns Scotus (1266-1308). A teoria do conhecimento tomista alicerça-se, nesse aspecto, exclusivamente em Aristóteles e, pode-se acrescentar ainda – *nilhil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, conforme Tomás de Aquino (1992, q 2, a 3, arg 19) traduziu a expressão aristotélica nas *Quaestiones disputatae de veritate*. A

inexistência de intelecção pura ata o processo do conhecimento à realidade dos *sensibilia*, isto é, o conhecimento depende necessariamente dos sentidos. Consequentemente, excluído o conhecimento por intuição intelectual, resta a dependência dos sentidos como via do conhecimento: “a via da invenção sumária que procuramos reconstruir, termina assim por uma simples afirmação de fato: o intelecto se revela no exercício mesmo de sua atividade em dependência da estrutura sensível” (52).

Colocado esse pressuposto, o autor passa à consideração dos três objetos iniciais do conhecimento: o ser corpóreo, o si mesmo e os seres espirituais. Quanto ao primeiro, afirma-se a impossibilidade do conhecimento infuso segundo o que se reconhece na incapacidade cognitiva dos cegos em relação às cores. Por isso, a apreensão do sensível, à medida que exclui a diferença individualizante, exige a inclusão da imagem sensível como representação (*phantasmata*) do objeto sensível. A diferença individualizante não permite compreender a forma presente na matéria, como os sofistas que afirmavam apenas a capacidade de compreendermos os acidentes no conhecimento – conhecimento equívoco – entretanto, a teoria tomista exige a inclusão da imagem sensível ou a representação, porque, sem a representação, não há operação intelectual. Em decorrência disso, a representação ou imagem sensível ultrapassa a diferença individualizante e apreende a forma subjacente e comum a todos os seres de determinada espécie. A inclusão da imagem sensível caracteriza o “conhecimento indireto do singular material enquanto tal” (36). Por isso, o conhecimento do ser corpóreo é o primeiro conhecimento possível ao intelecto e adquirido mediante a conversão à imagem proveniente da percepção sensível que os *sensibilia* captam do objeto.

O conhecimento de si mesmo não nega a necessidade da imagem sensível, pois o espírito não intui a forma do sujeito. Ao contrário, exige a representação da



natureza material no ato intelectual. Ademais, a potência espiritual não satisfaz esse grau de conhecimento, porque tal conhecimento acontece apenas em ato e, nesse sentido, “segue-se igualmente que nesta vida não há conhecimento experiencial de si sem imagem concomitante” (47). O intelecto, enquanto sujeito e objeto cognoscente, não se entende nem goza de intuição de si sem a imagem sensível. Ela constitui o objeto e a condição do processo cognitivo essencial para o espírito. Nega-se veementemente a intuição intelectual do próprio espírito em relação ao conhecimento de si mesmo. Enquanto objeto do conhecimento, o humano conhece-se a partir da imagem sensível que se forma na dependência da representação sensível. Essa necessidade indica a “pobreza ontológica de nosso princípio intelectual” (48) em virtude da dependência contínua da imagem sensível.

Dito isso, o autor conduz a reflexão ao ápice na afirmação da impossibilidade do conhecimento imediato de todo e qualquer ser puramente espiritual. Esse terceiro aspecto da via inventiva provoca certo espanto, porque, alicerçado no pensamento do Doutor Angélico, nega-se o acesso ao conhecimento de Deus, por exemplo, sem o concurso sensível. À primeira vista, o Angélico parece aos leitores apressados um teólogo puro e simples, ou seja, o conhecimento de Deus parece admissível dedutiva ou infusamente sem constituir um obstáculo. Mas, analisando atentamente, nosso autor reconhece e afirma a necessidade do conhecimento *mediato* dos seres puramente espirituais, logo (49):

Por mais que consultemos nossa experiência não encontramos nenhum indício de conhecimento imediato dos seres espirituais. Pelo contrário, é a partir dos seres que nos advêm pelos sentidos e do conhecimento que temos de nós mesmo que somos levados a descobrir a existência de Deus. E se, além

do mero conhecimento da existência, podemos conhecer algo mais do Ser supremo é sempre em dependência dos seres criados.

A inexistência de conhecimento *imediato* dos seres puramente espirituais exige o concurso da imagem sensível e do conhecimento de si para acessar esse conhecimento. Nesse sentido, o pensamento do Angélico destacado por nosso autor é, puro e simplesmente, filosófico, isto é, indutivo ou inventivo. O acesso ao conhecimento dos seres espirituais exige tanto o conhecimento de si quanto o conhecimento dos outros seres criados. Essa afirmação coaduna claramente com as vias ou, se quiser – as provas da existência de Deus desenvolvidas por Tomás de Aquino. O conhecimento divino acontece mediante o conhecimento das criaturas – via ascendente – e isso caracteriza o centro pulsante da filosofia tomista. Contrariando os leitores apressados, o Aquinate não renuncia ao rigor filosófico nas vias do conhecimento divino. A *Suma Teológica* não é apenas um exercício dedutivo de conceito teológico, mas um rigoroso percurso ascendente de conhecimento em direção ao conhecimento dos seres espirituais. No entanto, não se nega a dedução teológica, mas nosso autor destaca *filosoficamente* o acesso ao conhecimento dos seres corpóreos, de si mesmo e dos seres puramente espirituais. Tal acesso não acontece sem o concurso direto das imagens sensíveis.

Nesse sentido, o autor evidencia a distância entre a intuição ou *notitia intelectiva* oposta à radical necessidade do concurso sensível para o conhecimento. Tanto nosso autor quanto o Angélico, não se afastam da teoria do conhecimento aristotélica, porque a imagem sensível, a representação ou o conhecimento dos seres criados são *conditio sine qua non* para a tríplice esfera do conhecimento, exigindo, inclusive, a *mediação* dos *sensibilia* para o conhecimento dos seres puramente espirituais. Pode-se dizer

que *sine phantasmate* ou *sine prius in sensu* não há conhecimento – eis a via da invenção.

## 2. O espírito ínfimo

*Materia est ad formam.*

Após a apresentação da via inventiva, o autor conduz à compreensão do espírito ínfimo, vale dizer: explicita a pobreza ontológica da potência intelectual humana. A atualidade intelectual não se constitui autonomamente. Essa *atualidade* – o ato de ser – do intelecto é sempre segundo, pois precedido, necessariamente, pela representação sensível, sem a qual não há conhecimento. Dessa forma, a imperfeição intelectual mostra-se maximamente, porque todo conhecimento implica o concurso da imagem sensível. Essa imagem provém da disposição da matéria em relação à forma – *materia est ad formam* (53). A matéria está para forma como a imagem sensível, para o conhecimento. Há uma dependência da imagem sensível para todo conhecimento e essa dependência constitui a “imperfeição ontológica do princípio intelectual humano” (56). A dependência mostra quão limitado é o conhecimento e exige uma constante atenção ao dado sensível. O afastamento dos *sensibilia* conduziria ao que, modernamente, denomina-se racionalismo ou, na forma medieval, à pretensão da intuição intelectual. Mas o aristotelismo tomista ata o conhecimento à imagem sensível.

A imperfeição ontológica “repousa assim na inteligibilidade mesma da união entre alma e corpo” (56). Isso significa a constituição hilemórfica humana exige a conjunção da imagem sensível à intelecção para o ato cognitivo. A imperfeição intelectual repousa na condição ontológica. Não havendo, por isso conhecimento *sine sensibilia*. Nosso autor não recusa afirmar radicalmente (57): “a necessidade da imagem sensível, nesta vida, para **total**

intelecção.” A condição ontológica – corpo e alma – espelha e funda a teoria do conhecimento: o corpo está para alma como a matéria para a forma e, no âmbito do conhecimento, a imagem sensível para a intelecção (62). O corpo, a matéria e a imagem sensível não depõem contra a alma, a forma e o intelecto. Não há um nenhum dualismo ontológico nessas tríades. Nem a primeira tríade – corpo, matéria e imagem sensível – são entendidos negativamente, por exemplo, como o *cárcere* platônico. Ao contrário, e essa é uma grande e importante diferença entre o pensamento platônico e o pensamento que ora analisa-se: “ao invés de ser impedimento para a vida do espírito, [corpo, matéria e imagem sensível] é o complemento naturalmente indispensável para o exercício de sua [do intelecto] operação própria” (62).

A teoria do conhecimento analisada por nosso autor supera tanto o dualismo quanto a negatividade da matéria presentes no platonismo. Com isso, rega-se a dignidade da dimensão mundana – corpórea, material, sensível – na operação do intelecto e na compreensão antropológica. Essa dimensão mundana viabiliza o conhecimento, porque o intelecto, desprovido dela, seria tão indigente que o conhecimento aferido não mereceria verdadeiro crédito. Por isso, o conhecimento humano atrela-se indissociavelmente ao mundo e “o espírito humano é forma de um corpo para a perfeição do seu operar” (62). O corpo aperfeiçoa e atualiza, portanto, a potência intelectual do espírito. *Sine corpore*, a intelecção humana reduz-se a *espírito ínfimo*, em virtude de sua pobreza e indigência ontológica. Desencarnado, o espírito não logra méritos cognitivos de grande vulto, mas apenas é: “i) potência na ordem dos seres intelectivos; ii) encontra-se inicialmente em potência quanto aos inteligíveis; iii) seu vigor cognoscitivo é a tal ponto débil que necessita do concurso sensível para a perfeição natural de seu operar” (63).

Grosso modo, delineada a via da invenção, a compreensão do espírito ínfimo revela *apenas e cabalmente* a pobreza ontológica do mesmo, visto que a dependência da imagem sensível foi destacada no capítulo precedente. Consequentemente, situou-se a imagem sensível na dinâmica humana do conhecimento, isto é, nas suas relações com o corpo e com a matéria e, por outro lado, explicitou a outra tríade ontológica do conhecimento – a alma, a forma e o intelecto. Porém, nenhuma dessas tríades é capaz de conhecer sem estar intimamente ligada à outra, porque a inteligência não se *atualiza* – não se torna ato – sem a realidade sensível e, qualquer *notitia intellectiva* ou intuição, não aprimora o conhecimento. Indiscutivelmente, o conhecimento exige o sensível, como afirma cabalmente o autor, como destacamos no itálico abaixo (65):

Em relação à capacidade de **se compreender** o espírito humano por ser pura potência na ordem dos intelectivos, necessita passar ao ato para se tornar inteligível; e em relação à capacidade de **entender** os inteligíveis sua virtude cognoscitiva é ínfima: *tal é a sua debilidade que sem concurso sensível, não teria um conhecimento próprio da natureza do ser material, nem alcançaria melhor notícia da singularidade deste mesmo ser.*

### 3. A contraprova sistemática

*É evidente que é para o bem da alma que ela se una a um corpo e entenda por conversão a fantasmas.*

Cremos suficientemente clara a atestação da necessidade dos *sensibilia* e a radical impossibilidade da intelecção intuitiva. A epígrafe ora apresentada explicita claramente a dupla necessidade – união ao corpo e conversão aos fantasmas ou representação – porque o espírito não se completa abstratamente (67). Não há conhecimento intuitivo na ótica que o nosso autor interpreta

o Angélico. Cumpre ressaltar, entretanto, que a operação intelectual não se limita à união corporal, melhor dizendo, o intelecto sobrevive à morte corporal. Ele não se extingue com o corpo, porque a alma não se reduz à existência *in corpore*. Mas sobrevivendo ao corpo, precisa-se esclarecer o que significa a capacidade da alma operar sem a cooperação das imagens sensíveis e “todo o problema se reduz a determinar o **modo** deste conhecimento” (70). Nosso autor destacou sobremaneira a imperiosa necessidade da imagem sensível, do corpo e da matéria no processo do conhecimento. Entretanto, considerando a sobrevivência da alma *sine corpore*, necessita-se esclarecer o processo desse conhecimento.

Excluídas as imagens sensíveis, como a alma pode ainda conhecer? Essa questão não apenas é necessária, mas fundamental, porque se não houvesse conhecimento sem o concurso sensível, a alma permaneceria na ignorância após a separação do corpo. O problema torna-se mais radical graças a uma afirmação do Doutor Angélico que abre a *contraprova sistemática* da teoria do conhecimento analisada na tese. Ei-la: “a alma, diz Tomás de Aquino, conhecerá **diretamente** a si mesma, por **intuição de sua essência** e não a posteriori como em vida sucede” (87). À primeira vista, essa afirmação contradiz tudo o que já se afirmou sobre a impossibilidade da intuição intelectual, porém, no que se refere aos seres angélicos, há outra afirmação igualmente problemática: “a alma no estado de separação poderá entender as substâncias angélicas, embora de modo imperfeito” (89). Quanto a si mesma, haveria intuição de sua essência, quanto aos seres angélicos, a alma conhecê-los-ia imperfeitamente. Essa dupla dificuldade abre a contraprova e exige uma série de esclarecimentos para que a segunda parte da teoria do conhecimento tomista não refute a primeira. A resposta apresentada pelo autor é direta e precisa (90):

Mas o conhecimento infuso não aperfeiçoa a qualidade da ciência dos seres materiais obtida em vida. Sua função é de suprir – e precariamente – a ausência total ou parcial desta ciência. Ora, o âmbito da imperfeição natural do intelecto humano é delimitado pelas naturezas apreendidas na apresentação sensível. Nem o simples fato da separação aumenta o vigor intelectual do espírito humano. A consequência é que um conhecimento que não pertencia à perfeição natural da alma unida ao corpo, nem por isso há de lhe ser devido, uma vez separado do corpo. Admitida, pois a função supletiva da espécie infusa, não nos parece possível afirmar um conhecimento infuso do anjo como decorrente da separação.

O conhecimento infuso tem valor precário e supletivo, porque ele, além de não aperfeiçoar o intelecto, carece do concurso das “naturezas apreendidas na apresentação sensível”. A capacidade intelectual da alma não dispensa a memória remanescente das representações sensíveis adquiridas em vida. A não-naturalidade do conhecimento infuso não o torna melhor nem conveniente em virtude da separação entre intelecto e matéria. Essa espécie de conhecimento permanece supletivo, porque, dada a separação da matéria, o intelecto somente conhece graças à “cooperação dos sentidos”, pois o intelecto separado da matéria não perde a representação do singular material (91). Ele apenas recorre às antigas representações sensíveis como forma para estabelecer a “doutrina da **abstração** das espécies inteligíveis”. Entretanto, essa abstração não suprime nem supre a limitação do conhecimento infuso, por isso ele permanece imperfeito. A inteligência da alma separada do corpo exige o concurso da imagem sensível e, esse conhecimento, somente pode ser por influxo divino. Nesse sentido, o conhecimento intuitivo carece dos *sensibilia* e efetiva-se graças à participação na sociedade dos seres

espirituais. Isso equivale a dizer que o conhecimento quiditativo dos anjos provém da “conveniência de conhecer os seres de cuja sociedade participa” (92). Sem a antiga representação sensível ou excluídas as imagens sensíveis, o espírito não conheceria nem imperfeitamente, vale dizer, a inteligência presente na alma separada do corpo, opera graças à memória dos *sensibilia*, por isso o conhecimento infuso é, essencialmente, imperfeito, limitado, dependente dos sensíveis. Nesse sentido, a alma depende do corpo como o intelecto, da matéria e a questão que se impõe é a seguinte: como é possível o conhecimento após a separação do corpo e da matéria? A resposta à questão identifica o cerne da teoria do conhecimento infuso tomista explicitada pelo nosso autor (93):

Com efeito, que significa a deficiência que ST atribui à alma sem o corpo? Ela vem nos assegurar que ele concebia o espírito humano como indigente do concurso sensível para a perfeição de sua vida intelectiva. Isto fornece a confirmação que desejávamos. Para ST a cooperação dos sentidos não é um instrumento penal nem mesmo um luxo exótico que o espírito se impõe na sua fase corpórea. É, pelo contrário, o complemento mais adaptado à sua imperfeição congênita e a razão mesma da união substancial entre alma e corpo. É assim possível definir o espírito humano como o princípio intelectivo ínfimo que necessita das potências sensitivas e da matéria para a perfeição natural de seu operar.

A cooperação sensível decorre da dimensão corpórea, porque essa cooperação supera a imperfeição intelectiva. Essa imperfeição identifica o espírito como “princípio intelectivo ínfimo”, porque as potências sensitivas, a matéria, as representações, as imagens sensíveis, os *sensibilia*, o *phantasmata*, não depõem contra o espírito. Ao



contrário, tudo isso apenas aperfeiçoa o conhecimento do intelecto. O corpo, a matéria, a imagem sensível, o *sensibilia* de toda e qualquer espécie, não penalizam o espírito, antes constituem seu modo próprio de conhecimento. Tudo isso é essencial ao conhecimento do intelecto. O corpo, a matéria, a imagem sensível (o *phantasmata*) não repugnam à alma, à forma e ao espírito. Essa afirmação comporta um avanço extraordinário, pois resgata a dignidade do mundo sensível, não apenas no aspecto do conhecimento, mas reabilita o mundo sensível. Contrariamente à compreensão platônica do mundo como simulacro e das formas sensíveis como simples *mimesis* das ideias, essa teoria do conhecimento reabilita o mundo – os *sensibilia* como um todo – enquanto princípio e condição primeira e própria do conhecimento. Enfim, resta apenas a via descendiva.

#### 4. A via descendiva

*Ex necessitate formae et ex necessitate materiae*

Após tratar da via inventiva, do espírito ínfimo e da contraprova sistemática, nosso autor inicia a via descendiva, ou seja, o procedimento reverso em vistas de confirmar as aquisições da via inventiva. A via descendiva inicia-se no centro explicativo emergente – a deficiência do espírito humano – como princípio motor do conhecimento (96). O argumento central em análise são os sentidos enquanto captadores do singular e da forma independente da matéria. De modo preciso, a estrutura sensível a ser analisada na via descendiva inclui “a aquisição das espécies, a conversão e o conhecimento extensivo do singular material” (102). A capacidade cognitiva do intelecto efetiva-se apenas graças à disposição sensória de captar as imagens sensíveis correspondentes a cada sentido, porque excluída essa possibilidade, o intelecto sequer acessaria o singular material. É graças à absorção dos *sensibilia* ou das imagens sensíveis

próprias a cada um dos sentidos, que o intelecto consegue individuar os objetos. Essa individuação provém da conversão aos fantasmas, porque *sine phantasmate* ou sem representação sensível o intelecto não intui. Não há conhecimento infuso ou intuição intelectual. Dos *phantasmate*, o intelecto abstrai a forma e adquire a compreensão das espécies. Com isso, afirma-se que os sentidos são absolutamente imprescindíveis para a aquisição dos *phantasmate* e estes, para a aquisição do conhecimento. O espírito ínfimo necessita, irrenunciavelmente, dos sentidos para a compreensão das espécies. A via descendiva proporciona o conhecimento, entre outras formas, mediante a dupla redução inteligível – *ex necessitate formae et ex necessitate materiae*. Eis seu significado.

A redução inteligível *ex necessitate formae* caracteriza-se de modo tríplice pelo maior volume cerebral humano em comparação aos outros animais, pela matéria que conforma os sentidos externos através da modulação cerebral em vistas de obter satisfatoriamente a compreensão das espécies inteligíveis e pela disposição manual humana decorrente da verticalização do corpo, isto é, do bipedismo. A forma humana caracterizada pelo cérebro, os sentidos e as mãos permitem um aprimoramento radical da forma intelectual humana em “ordem crescente de perfeição” em relação a todos os outros animais. A inteligência humana resulta do aprimoramento *ex necessitate formae* (109):

Recolhendo os textos esparsos podemos surpreender o santo a contemplar a sequência das diferentes estruturas corpóreas animais, em ordem crescente de perfeição, até chegar a este organismo que contraindo os membros anteriores, ergue-se e se firma sobre os pés, liberta as mãos, dilata o crânio, adelgaça os lábios e modula a voz.

Nesse ponto, nosso autor destaca, detalhadamente, as marcas distintivas de uma verdadeira reviravolta

antropológica no pensamento tomista – a libertação das mãos, o bipedismo, o desenvolvimento cerebral, o aperfeiçoamento labial e a modulação da voz – caracterizam uma antropologia rigorosamente atenta à “evolução biológica”. Essa leitura tão rigorosa e atenta está em perfeita consonância com a atual antropologia evolucionista de Eugénia Cunha (2010: 144): “a nossa forma de andar, o bipedismo, a nossa forma de pensar, o nosso cérebro e a nossa forma de comunicar, a nossa linguagem articulada.” Isso mostra a atualidade e o rigor especulativo da interpretação feita pelo nosso autor em relação à antropologia subjacente na teoria do conhecimento tomista. As notas características dessa antropologia antecipam, nesse sentido, o que Eugénia Cunha identifica como o atual estado da arte da pesquisa em antropologia evolucionista.

A redução inteligível *ex necessitate materiae*, por outro lado, evidencia-se graças à composição do corpo – o que implica sua corruptibilidade – e à *medie complexionatum* – cuja complexidade provém da evolução biológica. Seguindo Tomás de Aquino, destaca-se ainda “um nexó entre a perfeição do ato intelectual da alma humana e a corrupção de seu corpo” (113). A composição do corpo não constitui um obstáculo à perfeição intelectual humana, ao contrário, graças à união substancial do corpo composto e do intelecto, atesta-se a superação da “deficiência operativa da forma ínfima” (113). Composição corporal e complexidade biológica constituem os arrimos do desenvolvimento humano e os pressupostos da teoria do conhecimento tomista. Disso resulta a inteligibilidade do universo e a explicação da operação intelectual humana. A superação do espírito ínfimo acontece mediante o reconhecimento da indigência operativa que, somente conhece, graças ao concurso dos *sensibilia*. De onde resulta a transparência da mente e do processo intelectual e a consequente passagem *da imperfeição à perda do mistério humano* (113):

Resta que é característica de sua filosofia, não só o descobrir a inteligibilidade do universo em ato, mas o ter explicado o homem à luz de sua operação intelectual. Talvez seja esta a razão basilar do intelectualismo que atribuímos com frequência a Santo Tomás. Com efeito, para o Doutor Angélico, *o homem perde o seu mistério* e torna-se translúcido à mente uma vez entendido a indigência operativa do próprio princípio intelectual.

A capacidade cognitiva do intelecto depende, visceralmente, das representações sensitivas ou, melhor dizendo, da conjunção das tríades, de um lado – corpo, matéria e imagem sensível – e de outro – alma, forma e intelecto. A composição corporal aliada à complexidade cerebral justifica o desenvolvimento humano através dos seguintes estágios – a libertação das mãos, o bipedismo, o desenvolvimento cerebral, o aperfeiçoamento labial e a modulação da voz – o que caracteriza a capacidade intelectual superando o espírito ínfimo e tornando possível o conhecimento humano. A teoria analisada exclui tanto a intuição intelectual (*notitia intellectiva*) quanto o conhecimento infuso, embora esse subsista como forma supletiva da alma conhecer *sine corpore*.

Finalmente, nosso autor passa à conclusão e indica a impossibilidade de intercomunicação intuitiva entre os humanos. Entretanto, a questão remanescente está assinalada no subtítulo da tese – introdução à teoria tomista do *conhecimento do outro* – de onde emerge a interrogação ainda não respondida: “como apreendemos o “tu” na sua individualidade inalienável?” (118). A resposta à questão, por mais translúcido que seja o humano e pela perda do seu mistério, ainda assim, o ser humano não é mero objeto, porque na busca do conhecimento intersubjetivo é tanto conhecido quanto conhecedor e a comunicação humana parte dos sentidos e não se completa apenas com palavras, porque inclui também os sinais. O conhecimento do outro

não é o desvelar de um objeto, mas a semiótica intersubjetiva do sujeito com o seu semelhante em toda sua composição e complexidade humana. Eis a formulação de Almeida (118):

Mas o homem, muito embora seja o caso privilegiado no âmbito do objeto próprio e do objeto indireto do intelecto humano, *não é para seu semelhante um mero objeto de observação externa*. Os espíritos encarnados podem se comunicar entre si abrindo aos outros toda a *riqueza da própria interioridade*. A solução, pois, de um conhecimento do singular por continuação da penetração intelectual através do fantasma, deve receber, no caso do conhecimento dos outros homens, um complemento fornecido pela *teoria de comunicação dos espíritos ínfimos por meio de sinais*. Aqui ainda é necessária a cooperação dos sentidos já que estes sinais serão corpóreos.

### **In finis...**

Necessário se faz destacar algumas notas relevantes do pensamento explicitado pelo nosso autor. Naturalmente, uma tese não é um ensaio nem obra de um livre docente para revelar grande originalidade, mas ainda assim pode-se notar a perspicácia e o alcance de quatro elementos nucleares na tese de Luciano Pedro Mendes de Almeida que, além do odor de santidade, ficou conhecido pela brilhante inteligência. Esses elementos evidenciam a particularidade e a originalidade necessárias ao trabalho em questão.

Em primeiro lugar, a tese evidencia sobejamente uma compreensão antropológica unitária radicalmente distinta de alguns intérpretes platônicos que ainda insistente na necessidade de pensar a distinção entre corpo e alma. A interpretação que se faz da filosofia do Aquinate supera a dualidade interpretativa tão nefastas à filosofia e à reflexão antropológica. Refuta-se cabalmente qualquer possibilidade de má-interpretação do corpo, pois, ao contrário, o corpo e

a representação sensível (*phantasmata*) não apenas constituem o processo de conhecimento, mas antes são os elementos fundamentais para esse conhecimento. Ele é a condição de possibilidade para a perfeição do conhecimento e não o limite do conhecimento. O conhecimento desprovido de representação sensível, o conhecimento intuitivo afasta-se da perfeição do ato intelectual, justamente, pela carência do corpo. Ademais, aqueles que supostamente identificam algum dualismo ou negatividade antropológico na compreensão do corpo em Platão somente o fazem por ignorância. Uma leitura honesta das obras platônicas é suficiente para afastar as críticas dualistas, pois considerando a evolução do pensamento do autor e especificando algumas obras a título de exemplaridade – *Górgias*, *Crátilo*, *Fédon* e *Timeu* – reconhece-se que o suposto dualismo não passa de erro interpretativo. No *Górgias* 493a, Platão emprega dois conceitos para significar o corpo em sua relação com a alma. Identifica-se o corpo como *sôma* e *sêma* da alma, o que, geralmente, traduz-se por cárcere da alma e considera o segundo termo *mera variação linguística* do primeiro, além de reconhecer uma suposta “antítese ontológica” entre corpo e alma, como o faz Reale (2002: 175). Léon Robin considera o segundo termo apenas uma “aliteração intraduzível”, mas essa hipótese soa pouco convincente, porque Platão emprega o termo em outros lugares e com outras derivações bastantes significativas. A tradução literal de *sêma* tem um sentido muito significativo, pois remete diretamente ao *sinal*, *distintivo*, *retrato* ou *representação* da alma. Nesse aspecto, entende-se o corpo como o *sinal* ou a *figuração* ou *retrato* da alma. O próprio Léon Robin (1950) remete ao *Crátilo* 400c, onde o autor emprega os termos *sôma* (comumente traduzido por *cárcere* ou *invólucro* da alma), *sêma* (traduzível por *sinal*, termo de onde deriva *semântica*), *sêmaineî* (traduzível por *aquilo que significa a alma*) e *sôzetaî* (que se traduz por *custódia* ou *aquela que tem a guarda*). No *Crátilo*, a compreensão deixa, definitivamente, de lado a compreensão meramente

negativa e torna-se uma significação ampla e significativa, pois o corpo pode ser compreendido como *invólucro*, *sinai*, *aquele que significa* e *aquele que guarda* a alma, não como uma prisão, mas como uma custódia onde a alma habita. Uma compreensão semelhante encontra-se no *Fédon* 62b quando Platão cita uma antiga doutrina dos *Mistérios* identificando o corpo como *sôma*, que Léon Robin traduz por *garderie* ou hospedagem da alma. Finalmente, no *Timeu* há duas passagens muito significativas: uma (44e) identifica o corpo como *óchema* (veículo ou carruagem) da alma e a outra (42e-43a) emprega o termo *sunamphóteron* na descrição da relação entre alma e corpo para significar o “conjunto estrutural”, a união de forma indissolúvel ou a “união equilibrada de alma e corpo” (Reale 2002: 180-184). Considerando a evolução da escrita platônica e a maturidade atingida no *Timeu*, torna-se imperioso rejeitar as leituras dualistas de autor, porque o corpo não se reduz à leitura popular, geralmente, ao filósofo. Nem Platão nem Aristóteles e Tomás de Aquino, este analisado na tese de Luciano Mendes, podem ser considerados dualistas. Ao contrário, um dos méritos da tese encontra-se, justamente, no destaque atribuído ao corpo como *conditio sine qua non* para a perfeição intelectual.

Em segundo, em decorrência da unidade hilemórfica – corpo e alma, enquanto matéria e forma –, a teoria do conhecimento tomista analisada na tese revivifica a dignidade dos sentidos como princípio fundamental do ato cognitivo. O possível intelectualismo tomista, a teoria da iluminação divina, a pretensa intuição intelectual e o suposto conhecimento infuso, cedem lugar a uma teoria do conhecimento que não se sustenta sem o concurso dos sentidos. Aliás, a teoria destacada na tese responde, aristotelicamente, ao processo cognitivo, porque *sine phantasmate* e *sine prius in sensu* não há conhecimento segundo a via inventiva, largamente apresentada no primeiro capítulo e comprovada nos demais. Donde se segue que o conhecimento implica, necessariamente, o concurso das

imagens sensíveis ou representações. A habilitação dos sentidos como condição indispensável no processo do conhecimento decorre da consideração positiva do corpo. Ele é a primeira condição para o conhecimento, porque todo conhecimento que carece das representações sensíveis permanece incompleto. Tal como o conhecimento infuso dos anjos não atinge a perfeição pela ausência do componente sensível. Nesse sentido, o corpo que, sobretudo no gnosticismo e no neoplatonismo de Plotino, *verbi gratia*, parecia uma instância carente de superação no processo cognitivo, é reabilitado em sua dignidade e condição específica de componente indispensável à teoria do conhecimento. O gnosticismo louva a morte como separação e superação do corpo considerado “prisão” do espírito. *O Evangelho da Verdade*, por exemplo, interpreta a morte de Cristo nos seguintes termos: “mergulhado na morte, trajado de vida eterna, tendo despedido os trapos corrompidos, ele vestiu a incorruptibilidade, algo que ninguém pode tirar dele” (Layton 2002: 302). Os *trapos corrompidos* do Evangelho é, justamente, a “imagem do corpo humano como vestimenta da alma” (Layton 2002: 302, nota b). A imagem clássica do gnosticismo e do neoplatonismo pode-se reconhecer na célebre frase – *a verdadeira vida está ausente* – tal como Porfírio em *Da abstinência* I, 29, 6: “é necessário mudar nossa vida atual para outra vida, purificando-nos simultaneamente pelos discursos e pelas ações, examinemos quais discursos e quais ações predispõem para essa outra vida” (Hadot 2008: 229). A tese de Luciano Mendes caracteriza-se pela herança aristotélico-tomista que não apenas prioriza, mas atesta a irrefutável necessidade do contributo dos sentidos e dos *phantasmata* para o correto ato cognitivo e, com isso, reabilita a dignidade dos *sensibilia* e do corpo como condições do conhecimento.

Em terceiro, a antropologia subjacente à teoria do conhecimento estudada não deixa a desejar, em nenhum aspecto, aos recentes avanços da antropologia evolucionista



explicitados por Eugénia Cunha. Há uma correspondência perfeita entre as notas antropológicas tomistas e o estado da arte da pesquisa antropológica atual – a libertação das mãos, o bipedismo, o desenvolvimento cerebral, o aperfeiçoamento labial e a modulação da voz – o que denota a atualidade e o valor da formulação do nosso autor tanto quanto o valor e o sentido do retorno a Tomás de Aquino. A leitura tomista permite, ainda, um considerável grau de originalidade e avanço nas pesquisas, desde que, a interpretação seja atenta e radical ou, se preferir, original. A reinterpretação tomista operada pelo autor da tese destacou elementos que são, perfeitamente, passíveis de diálogo com antropologia evolucionista contemporânea. Não afirmamos que o evolucionismo esteja presente no pensamento tomista, mas pode-se identificar nesse pensamento notas antropológicas que permitem um diálogo crítico com o pensamento contemporâneo. Isso não significa uma volta a Tomás de Aquino apenas para exegese e comentário, mas uma análise crítica dos alcances e limites teóricos do seu pensamento aplicado às questões levantadas pela ciência em nosso tempo. Um exemplo significativo dessa releitura crítica e produtiva do pensamento de Tomás de Aquino encontra-se no livro *Amours* de Adriano Oliva (2015). Ademais, a coincidência entre as notas antropológicas destacadas por Tomás de Aquino e, recentemente, explicitadas por Eugénia Cunha evidencia o vigor subjacente a essa matriz intelectual que ainda merece atenção e que o autor da tese destacou com tamanho rigor.

Finalmente, em quarto lugar, destacamos a hipótese da tese que é, sobremaneira, original: o autor não se limitou à exegese e ao comentário de um clássico, antes partiu de um tema clássico – a teoria do conhecimento – extravasada pela urgência do problema nuclear da vida – o conhecimento do outro. Nesse sentido, a tese não apenas revela a erudição e a inteligência do autor, mas torna a hipótese da tese completamente atual. Em relação aos nossos dias, o

conhecimento do outro ainda merece atenção e dedicação em nossas pesquisas. Em relação ao tempo de redação da tese, a hipótese “dialoga” com o desenvolvimento filosófico que lhe é contemporâneo, recorde-se, por exemplo – *Totalidade e infinito* (1961) e *De outro modo que ser* (1974) de Emmanuel Lévinas – apenas para considerar um clássico expositor do discurso das relações intersubjetivas. Ademais, algumas notas destacadas na tese merecem reconhecimento em virtude de sua perenidade, a saber – a irretubildade do outro a objeto, a riqueza da interioridade no processo de conhecimento, a impossibilidade de intercomunicação intuitiva e a teoria da comunicação dos espíritos ínfimos por meio de sinais. O conhecimento do outro, passa, necessariamente, por uma semiótica da intersubjetividade e da reciprocidade em vistas de superar *a imperfeição intelectual do espírito humano*, porque não se conhece, primeiramente, a essência do outro, mas sua existência concreta que chega aos nossos sentidos tornando impossível recusar e/ou negar tudo o que *fuerit prius in sensu*. Antes de tudo, a corporeidade do outro sequestra a atenção do nosso intelecto. A presença desse outro que torna o eu refém e tira o sono. O outro introduz a ética no mundo, porque sua presença antecipa-se a minha liberdade, tal como atesta Lévinas (2000: 30): “a estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber.” A ascensão do outro ao centro do processo do cognitivo destacado por Luciano Mendes, instaura um novo modo de consideração do conhecimento, pois o conhecimento centra-se no outro não como algo, mas como alguém que impugna qualquer dominação. Nesse sentido, a tese de Luciano Mendes ensina-nos ainda que para além da

*imperfeição intelectual do espírito humano* encontra-se aquele a quem se busca conhecer em sua corporalidade e sensibilidade imediatas, pois a teoria do conhecimento não analisa um objeto, antes é *introdução à teoria tomista do conhecimento do outro*.

## REFERÊNCIAS

- Almeida, L. P. M. 1977. *A imperfeição intelectual do espírito humano: introdução à teoria tomista do conhecimento do outro*. São Paulo: Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira.
- Cunha, E. 2010. *Como nos tornamos humanos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- De Rijk, L. M. 1994. *Nicholas of Autrecourt: His correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*. Leiden: E. J. Brill.
- Duns Scot, J. 1979. *Opus Oxoniense: o conhecimento natural do homem a respeito de Deus*. Tradução de C. A. Nascimento e R. Vier. São Paulo: Abril Cultural.
- Hadot, P. 2008. *O que é a filosofia antiga?* 3ª edição. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola.
- Layton, B. 2002. *As escrituras gnósticas*. Nova tradução com anotações e traduções de B. Layton. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola.
- Lévinas, E. 1987. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Traducción de A. Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. 2010. *Totalidade e infinito*. Tradução de J. P. Ribeiro. Lisboa: 70.
- Platon. 1950. *Oeuvres complètes, I et II*. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin. Belgique: Gallimard.

Reale, G. 2002. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus.

Thomae Aquinatis. 1992. *Opera Omnia: Quaestiones disputate de veritate*. Milano: Editoria Eletttronica Editel.

# DOM LUCIANO E O OLHAR DE DEUS<sup>1</sup>

---

*Lauro Barbosa<sup>2</sup>*

Nesta semana a liturgia da Palavra nos faz refletir sobre a severa censura de Jesus aos escribas e fariseus devido a sua hipocrisia e incoerência no modo de viver. Há um contraste entre o exterior e o interior, entre a aparência piedosa e a fidelidade de coração ao Senhor. Os escribas e fariseus ocupam-se do que é secundário e descuidam do mais importante na Lei do Senhor: a justiça, a misericórdia e a fidelidade. Estão distantes do coração da Lei, que é o amor a Deus e ao próximo, como mostrou Jesus.

Por outro lado, a leitura de Paulo nos permite contemplar o verdadeiro ministério apostólico do discípulo de Jesus Cristo. O comportamento de Paulo é exemplar, realista, concreto, totalmente dedicado ao seu apostolado, podendo se apresentar como modelo a ser seguido na generosidade do empenho missionário, nas fadigas, na confiança em Deus, na delicadeza de não querer ser pesado a ninguém.

As leituras proclamadas (2Ts3,6-10.16-18; Mt 23, 27-32) são uma advertência para todos nós, discípulos de Jesus. Particularmente para nós que nos reunimos hoje na Catedral de Mariana para agradecer a Deus a vida doada de Dom Luciano e para a abertura da fase diocesana do seu processo de beatificação e canonização. Consola-nos saber que na vida de Dom Luciano Mendes de Almeida brilhou a coerência entre o exterior e o interior. A sua profunda

---

<sup>1</sup> Homilia proferida pelo Cônego Lauro S. V. Barbosa, postulador do processo de beatificação, na missa de aniversário de morte de Dom Luciano que precedeu à abertura do processo em sua fase diocesana, no dia 27 de agosto de 2014 na Catedral de Mariana – MG.

<sup>2</sup> <http://lattes.cnpq.br/9052508211059818>

experiência de Deus, começada no seio de sua família, aprofundada e consolidada na Companhia de Jesus, provada e radicalizada na vivência rica e diversificada de seu ministério episcopal, desafiada e aumentada pela configuração à Cruz de Jesus Cristo no acidente que quase lhe tirou a vida e na dolorosa enfermidade que o levou, faz dele um modelo de discípulo missionário de Jesus Cristo para os nossos dias. Em nome de Jesus, cultivou toda a sua gratidão a Deus pelo amor recebido na gratuidade de uma vida feita para ajudar. Ajudar cada pessoa a encontrar Deus. Sim, não tenhamos dúvida em afirmá-lo! É disso que se tratava. Em seus gestos mais simples de ajuda, em seu olhar e em seu sorriso, o que desejava e deixava transparecer era a ternura e o amor de Deus: “Deus é bom! É bom ser bom!”. A gratuidade do amor de Deus que experimentou, encontrou a sua gratidão total na gratuidade de sua vida doada, na alegria de servir por amor. Ajudar: ajudar a todos! Ver Deus em cada um e cada um em Deus. Ajudar a Igreja a ajudar. Servidor competente e dedicado, sem ingenuidades, mas sem confundir meios e fins. Era minucioso, atento, sensível, caprichoso, mas sabia muito bem o que era o principal: a justiça, a misericórdia e a fidelidade. O primado do amor a Deus e ao próximo orientava a sua vida. Por isso acreditava, perdoava e esperava diante de cada pessoa. Não viveu na ociosidade, não perdia ocasião para fazer o bem. No seguimento de Jesus e a exemplo de Paulo, foi um missionário incansável.

Dom Luciano, sempre na fidelidade a Jesus e “sentindo com a Igreja”, ajudou a Igreja do nosso tempo a ser a Igreja da misericórdia, da opção preferencial pelos pobres, pecadores e sofredores de todo tipo.

Hoje temos a alegria de dar início à fase diocesana de seu processo de beatificação e canonização. Tomemos a palavra forte de Jesus no Evangelho proclamado nesta liturgia como advertência e apelo. Empenharmo-nos pela beatificação e canonização de Dom Luciano deve

comprometer-nos com a sua vivência radical do Evangelho de Jesus: o primado do amor a Deus e ao próximo na busca da justiça, da misericórdia e da fidelidade à Palavra de Deus. Em comunhão com toda a Igreja, abertos ao que o Espírito Santo nos tem dito com o Papa Francisco e a sua *Evangelii Gaudium*, com a Conferência de Aparecida, com as orientações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB e com os sinais dos tempos, busquemos ser uma Igreja “em saída missionária”, em direção às periferias sociais, culturais e existenciais. Perguntemo-nos honestamente, existencialmente: em que podemos ajudar? A partir de tantas graças recebidas de Deus, particularmente da vida e ministério de Dom Luciano, disponhamo-nos com mais generosidade a nos lançar na aventura de servir por amor no seguimento de Jesus!

A vida de Dom Luciano é parábola do Evangelho de Jesus, como acontece com a vida dos santos. Dom Luciano nos ensinou a assumir o “olhar de Deus” em relação ao mundo, às pessoas e a nós mesmos. Trata-se do olhar da fé. Permitam-me ilustrá-lo apenas com uma cena ocorrida em Mariana, em dezembro de 2002. Um jovem tentou roubar uma casa lotérica e deparou com um policial à paisana. Houve troca de tiros: Praça da Sé, Rua Direita. O jovem foi ferido. A médica que passava pelo local correu para socorrê-lo, cumprindo o seu dever profissional. Dom Luciano, que estava em reunião na Cúria, diante dos tiros e do ferimento, saiu ao encontro do assaltante. A cena foi captada por fotografia publicada em jornal local. O policial com a arma direcionada para o assaltante, a médica prestando-lhe os primeiros socorros e o bispo inclinando-se com o olhar voltado para o jovem e dirigindo-lhe a palavra: “meu filho!” O olhar do assaltante e o olhar do bispo se encontram: acolhimento amoroso, dor e arrependimento. O olhar do bispo e a sua palavra representavam o olhar paterno de Deus...

Ao assumir a função de postulador da Causa de Beatificação e Canonização de Dom Luciano em sua fase diocesana, dirigi-me à cripta e diante do túmulo de Dom Luciano rezei e pedi a sua ajuda. Fui direto ao ponto, pensando em convencê-lo a colaborar: “para o senhor não acrescenta nada, pois já se encontra na glória do Pai, mas para nós, para a Igreja que está a caminho, é importante, é uma bênção, um estímulo...”

Dom Luciano deixou-nos uma imagem de Igreja ministerial e samaritana, a serviço do Reino de Deus, sem triunfalismos e disposta a carregar a cruz na configuração ao Senhor como serviço à vida e à esperança.

Como acontece com os santos, com Dom Luciano nós aprendemos um pouco mais o jeito de Jesus. Verdadeiramente ele viveu e nos ensinou “*In Nomine Iesu!*”



# **O AMOR COMO IMPERATIVO ÉTICO EM DOM LUCIANO MENDES: da constatação da cidadania ao reconhecimento e vivência da fraternidade**

---

*Darci Leão'*

De onde provém, no ser humano, sentimentos e ações de caridade e justiça? Como uma pessoa se torna justa e caridosa? Seria impossível desenvolver essas virtudes, sobretudo, a caridade, se não fôssemos primeiramente criados por uma fonte amorosa que, além de nos ter dado a vida, nos ofereceu a oportunidade de permanecermos Nele, permanecendo no amor (cf. Jo 15, 9-10).

Na bela metáfora da videira (cf. Jo 15, 1-17), Jesus aprofunda esse ensinamento e esclarece que a missão mais importante do discípulo e a garantia do valor da missão consistem na íntima união com Ele. Essa união intrínseca com o Cristo se realça ainda mais quando lembramos que o encontrar-se com ele tem como consequência, comungar também de seus ideais e projetos, e não o contrário.

A presença amorosa de Deus atua sempre em nós, nos capacitando para o exercício do amor. Bastam somente nossa disponibilidade e abertura à realização de sua vontade, a qual se encontra sempre solícita a nos fortalecer e a nos guiar no caminho do bem, de maneira coerente e fiel, segundo a essência do nosso criador (cf. 1 Jo 4, 16).

A pessoa humana, mesmo afetada pelo pecado, é capaz de escutar na intimidade do seu ser uma voz que

---

<sup>1</sup> <http://www.alfonsiana.org/italian/docs/invitidot/Leao.pdf>

constantemente a chama para se realizar no caminho do bem (Vaticanum II 1966: 1025-1115, nº 16). Quando o homem, muitas vezes, no silêncio do seu coração, ouve essa voz e deixa-se por ela interpelar e conduzir, torna-se capaz de desencadear em si e em sua comunidade um processo vital sumamente transformador. Sendo Deus amor, o homem criado por Ele, à sua imagem e semelhança, não escapa a essa realidade. No mandamento do amor se expressa bem essa potência divina presente no coração de cada homem.

Somos capazes de amar e, ao amar a Deus por meio do amor ao nosso semelhante, atualizamos pela gratuidade a caridade divina. “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15, 12). Aquele que ama desse modo a Deus cumpre toda justiça para com o próximo e experimenta em sua vida algo divino, a alegria do amor prioritário. Nesse sentido, podemos sem dúvida afirmar que a caridade é um movimento do amor que nasce de Deus e para ele retorna, assumindo ontologicamente e dinamizando eticamente toda a nossa existência (Cozzoli 2010: 200).

Para Dom Luciano, esse processo de transformação de cunho existencial que ocorre no coração do homem, pela graça divina de quem se abre para Deus e se mantém na mesma caridade e possibilita a vivência pessoal da justiça, possui claras repercussões tanto em nível social quanto na vivência da comunidade Igreja. Essa transformação inicia-se quando a pessoa ultrapassa a exterioridade de suas vivências cotidianas, muitas vezes compostas por necessidades e expectativas suscitadas pelo mercado, pela tecnologia e pela mídia, e imerge na sua interioridade. Segundo ele, esse processo interior faz com que a pessoa experimente em sua vida um grande paradoxo. De um lado, o ser humano se sente insuficiente, carente de sentido e incompleto, tendo nítida consciência de que não se fundamenta a si mesmo. Com isso, a pessoa se percebe frágil, carente e se sente incapaz de conferir um sentido autônomo à sua própria existência.

Por outro lado, pela sua capacidade de abertura para com o outro e para com o próprio Deus, demonstrado na relação para com ambos, a pessoa se sente plena em sua dignidade e consciente da posse de muitos e importantes valores, decorrentes da autenticidade dessa relação. A partir dessa constatação relacional, percebe-se que, realmente, a pessoa que se abre conscientemente para a existência, no diálogo com Deus, razão de sua vida, jamais excluirá o outro, pois a relação íntima para com Deus requer a verdadeira inclusão amorosa do semelhante (cf. 1Jo 4, 20), e isso inclui o dever de Justiça.

Pela abertura relacional do homem com o divino e com o seu semelhante, muitos e variados vínculos se estabelecem. Devido a esses laços, o ser humano não se perde e não se prende à solidão. Para Dom Luciano, a solidão acontece quando o homem entra em si e se encontra solitário, tendo como referência apenas a si mesmo. “Esse eu e eu é altamente decepcionante, porque nos deixa também com a nostalgia, com a saudade do contato com as outras pessoas. De modo que uma pessoa adulta, que não é uma criança e que já tem muitas solicitações de relacionamentos, quando entra dentro de si, a experiência que ela tem é terrível, porque ela é ela só, esse eu e eu” (Almeida 1971).

O homem, desde cedo, procura sair desse isolamento buscando ficar perto de alguém. Desse modo, segundo Dom Luciano, surge o primeiro tipo de presença que ele denomina apenas de física. Um segundo tipo, foi por ele designado como imaginativa. Essa presença não é mais estar ao lado de, mas é colocar-se, pela construção interior, como se estivesse ao lado de alguém. Essa presença ainda é muito pobre, pois é apenas uma evidência da presença física. A imaginação acaba revivendo em mim a alegria de um contato simplesmente físico (Almeida 1971). Outro tipo de presença que sucede, chama-se afetiva. Nessa, alguém se torna interior ao outro por meio do amor. É típico da pessoa humana se

encontrar na presença de alguém sem estar necessariamente diante desse alguém, conforme afirma Dom Luciano: “Há pessoas que moram dentro da nossa vida consciente e ali se introduzem porque nós a interiorizamos livres no amor. Tudo isso é limitado pelo sinal. É alimentado pela expectativa do sinal, envolvido naquele silêncio do amor” (Almeida 1971).

De fato, a presença afetiva marca todo amor humano. Essa presença garante a presença ativa do filho ausente no regaço materno. A certeza do amor pela namorada faz com que a presença dela resida dentro do namorado ou vice-versa. É certo que cada pessoa carrega dentro de si várias presenças afetivas. No entanto, segundo Dom Luciano, o amor humano entre duas pessoas, por mais verdadeiro que seja, é limitado, pois necessita da linguagem e de sinais sensíveis para se expressar. Devido à presença afetiva caracterizada pelo amor, o homem descobre que não está sozinho, ele é capaz de ir criando laços de profundo amor e amizade, e se compromete cada vez mais com o amado. Esse direcionar para o outro nos leva a nos importarmos com toda a humanidade. Para Dom Luciano, a experiência profunda de Deus, o se sentir amado imediatamente por Ele, no mais íntimo do ser, possibilita à pessoa atualizar a caridade, de tal forma que o seu modo de viver transborde em ações verdadeiramente éticas e justas, que traduzam ou, pelo menos, não obstaculizem um valor maior e mais abrangente, a fraternidade, dádiva do cristianismo:

Muitos procuram a justiça e a solidariedade. Graças a Deus! Mas só nós cristãos podemos fundamentar adequadamente a fraternidade. Sua raiz é a certeza que Jesus nos dá de que Deus é nosso Pai, Pai de todos os homens. Em seu amor infinito ama a todos, e a todos confere a mesma dignidade. É por isso que somos irmãos, destinados a construir uma sociedade fraterna. É esse amor cristão que nos dá força para

vencer o egoísmo e animar as formas fraternas de convivência e partilha, que anunciam nesta terra o Reino de Deus (Almeida 1996: 54).

Nessa reflexão, Dom Luciano indica que a caridade, em seu sentido pleno, é que nos ilumina e nos faz bons. Da atuação dessa virtude decorrem o sentido e a finalidade do comportar-se ético, da busca pela justiça e, também da vivência solidária. Essas ações são boas, mas, se não vêm acompanhadas da caridade de quem as pratica, são limitadas e insuficientes para a construção de uma sociedade digna da grandeza do ser humano. Para Dom Luciano, o valor mais importante seriam os atos de doação fraterna que despertariam pouco a pouco a consciência de um povo para vencer o egoísmo e a cegueira do coração. Ele intui que a pessoa humana precisa ir além da reivindicação dos direitos de cidadãos, que ainda pode conter o egoísmo, que leva o homem a buscar apenas seus próprios direitos, sem levar em conta o direito do outro. “Não basta que cada um valorize a própria vida. É preciso aprender a amar a vida do próximo, a ponto de respeitá-la e promovê-la à custa de ingentes sacrifícios” (Almeida 1987: 32). Ele parece indicar que para além de simples cidadãos, devemos tomar consciência de que somos realmente irmãos. É preciso evoluir da cidadania para a fraternidade. Para ele essa mudança é possível quando sairmos de nós e considerarmos o outro mais importante. Então não basta ser também só irmãos, é preciso que cada um considere o seu irmão mais importante. Pensando e agindo assim, a vida é respeitada e uma sociedade digna da pessoa humana acontece: “Essa sociedade será redimida, será libertada no momento em que cada pessoa humana discernir no seu irmão alguém que é mais importante, mais valioso do que ele mesmo” (Almeida s/d: 10-11).

De fato, somente o amor, em um horizonte de fé alargado pela compreensão da fraternidade humana e cristã, fundamentado na dignidade pessoal dos filhos de Deus, é

capaz de nos levar à construção de uma sociedade, não apenas justa e solidária, mas, realmente fraterna.

Para isso acontecer, no dizer de Dom Luciano, é indispensável a conversão pessoal, é preciso tirar do coração o egoísmo: “A sociedade justa e fraterna tem por condição necessária a conversão cotidiana do nosso coração, que acarreta e garante a transformação maior da inteira sociedade” (Almeida 1996: 54).

O modo de comportar-se da sociedade, para Dom Luciano, não se explica apenas em chave puramente sociológica. Segundo ele, é preciso um olhar de fé para entendermos que, realmente, as muitas injustiças, conflitos e maldades, instaladas nas estruturas sociais, são frutos do pecado, causado pela fragilidade da liberdade humana, ainda marcada pela convivência do homem com o egoísmo interior. Dom Luciano, fascinado pelo presente, via nesse mundo a maldade humana e se entristecia, mas pela sua fé e certeza de que o filho de Deus já havia iniciado o seu Reino, nunca perdera a esperança de ver uma sociedade melhor, transformada pelo anúncio do Evangelho. Ele acreditava na possibilidade das pessoas se converterem aos valores cristãos. Ele via a necessidade de vencer as injustiças instaladas na sociedade e percebia claramente de onde elas se originavam. Era cômico de que elas eram fortes e difíceis de serem combatidas, de modo que carecia da firmeza e ação de todos para essa grande empreitada. Para ele, não bastaria criticar os governos e estruturas, seria preciso que cada um assumisse sua responsabilidade pessoal, se redimindo, intensificando ainda mais a evangelização:

Não se trata de ações isoladas. É preciso atingir as falhas do sistema que institucionalizou a injustiça e o empobrecimento da nação. Nossa crítica não é contra o governo. Vale para toda a sociedade em que vivemos e da qual participamos. Somos corresponsáveis, lamentavelmente dessa injustiça

institucionalizada. Respondemos aos clamores do povo com a ação evangelizadora (Almeida 1996: 53-54).

Na relação entre justiça e caridade, aparece nitidamente a necessidade da oração, esse encontro interior, pessoal com Cristo, que nos chama à conversão e nos ilumina a consciência para o sublime valor da fraternidade, sem a qual nossa vida cristã se tornaria superficial e incompleta. Dom Luciano defendia a necessidade de um encontro íntimo da pessoa com Deus para a instauração da paz e o fim da violência. Para ele, esse encontro é possível no íntimo de cada pessoa com o seu criador e como consequência do diálogo amoroso a paz ressurgiria. Pois, segundo ele, a raiz da paz está na consciência que não pode ser violentada. Tal ato impediria o outro de fazer opções profundas, causando opressão e gerando respostas violentas, que destruiriam a harmonia no íntimo do indivíduo e da sociedade (Almeida 1997: 251). Para Dom Luciano, é possível e necessária a transformação da sociedade para melhor, porém, para ele, é evidente que essa transformação não virá simplesmente pela força da justiça em si, mas, pela justiça iluminada e, às vezes corrigida, pela força do amor.

Fala-se muito do mundo possível. É verdade. Creio que podemos acreditar que outra sociedade é possível, marcada pela justiça, desde que o mandamento de Cristo na Eucaristia, o amor gratuito, seja a lei interior de nossa vida e da sociedade. Na força da Eucaristia podemos com auxílio divino vencer o ódio com amor, a violência com a paz, a discórdia com a reconciliação e o desespero com a esperança. O segredo da transformação da sociedade está na mudança das relações humanas. A grande luz encontra-se no preceito do amor gratuito, à imitação do amor divino (Almeida 2006: 383).

Essa citação nos faz ver a profundidade do pensamento teológico de Dom Luciano. Mesmo percebendo que a sociedade não estava bem por causa da injustiça, ele acreditava que para melhorá-la era preciso algo mais. Acredito que aqui se encontra uma chave de interpretação de seu pensamento. Ele não despreza a justiça, mas não a apresenta simplesmente como solução para resolver os desafios de uma sociedade. Ele coloca como ponto de partida e valor a ser ativado no coração do homem o amor gratuito.

A medida que o homem vivesse, de fato, o amor e tivesse a iniciativa constante de amar, muitas questões sociais drásticas seriam resolvidas. Mas, se esse viesse a faltar no coração do homem, não haveria justiça humana capaz de solucionar os grandes problemas sociais. Ele acreditava que a fonte da injustiça estava no egoísmo, no ódio que existe dentro de muitos corações humanos que rejeitaram o amor.

Dom Luciano, mesmo defendendo os valores sociais, o direito dos índios, a reforma agrária, não se esquecia de anunciar os valores do Evangelho e as exigências do amor e a necessidade da conversão, como garantia das mudanças sociais. Ele via sempre o amor como princípio das ações boas e duradouras, em favor do homem e de toda sociedade.

Discute-se o Estatuto da Terra. Fala-se de justiça agrária e de novos direitos assegurados pela futura Constituinte. Talvez nos esqueçamos de que para superar o ciclo de ganância e da violência é preciso algo mais. É preciso o Evangelho. Entre os bens pessoais e a vida do irmão, prevalece a exigência do amor. O próximo passa em primeiro lugar. Só assim haverá felicidade entre os homens...Dinheiro e terra nunca farão feliz a ninguém. Feliz é quem faz os outros felizes (Almeida 1995: 2).



Dom Luciano, profeta, profundo conhecedor de realidades injustas, se entristecia quando percebia corações fechados, incapazes de perdoar. Pois sem perdão ele sabia da impossibilidade de transformações profundas e benéficas em nível social. Não havendo perdão, o egoísmo continuaria reinante, o homem não se resolveria e a sociedade se deteriorava.

Ele sabia que na raiz de muitos males estavam, de fato, o egoísmo e a falta de exercício do perdão. Aliás, a falta do perdão entre as pessoas era causa de um dos seus maiores sofrimentos. “Entre as coisas que me fazem sofrer, está a dor que existe no mundo. Parece-me uma violência a dificuldade que as pessoas sentem em abrir-se ao perdão, sobretudo na vida conjugal, de saber reconciliar-se com o outro, vendo também os seus méritos” (Olivero 2002: 36). Ao insistir com o amor como centro da vida humana e das relações, Dom Luciano, realça a novidade do cristianismo e tenta oferecer um caminho de reconstrução, sem abdicar da justiça, mas incentivando em todos um sentimento que para ele era mais abrangente e original, a fraternidade cristã.

A nova sociedade requer homens e mulheres novos. Todos são chamados a colaborar, especialmente nós, cristãos, na interioridade da oração pessoal, na docilidade aos ensinamentos do Evangelho. A nossa vida comunitária deve alcançar, no interior, um relacionamento fraterno sempre mais estreito e, no exterior, relações profundas com os ambientes em que trabalhamos, vivemos, oferecendo-lhes os valores perenes e sempre novos do Evangelho. É preciso semear este discurso no coração humano e juntar-se para construir, no respeito à liberdade e à dignidade de todas as pessoas humanas, uma sociedade na qual seja pleno o exercício dos próprios direitos (Olivero 2002: 76).

Revisitando a reflexão de Dom Luciano nesses dias, percebemos mais uma vez a sua extrema atualidade. Vivemos tempos difíceis! Em nível mundial, basta perceber quantos imigrantes estão sendo mortos ao deixarem o seu país na tentativa de fugir de tamanha violência desencadeada pela ganância e pela falta de amor e de reconhecimento da dignidade humana (*Entenda* 2016). Em nível nacional, quanta corrupção! Presenciamos há poucos dias, um impeachment confuso e cheio de contradições (*Perícia* 2016), não que o governo federal não tenha tido falhas na administração do bem público, o que nos aborrece também é perceber que aqueles deputados e senadores que tanto atuaram nesse processo de cassação, julgando a ingovernabilidade da presidenta Dilma que acabou sendo caçada, com raríssimas exceções, não tinham condições moral de fazê-lo, pois, também, encontram-se envolvidos em processos de corrupção (*Unânime* 2016). Além disso, o que está ficando claro, para todos, é que o governo que a sucedeu pensa mais no poder, nos conchavos políticos, para manter a governabilidade e, nem tanto no bem do povo, do povo mais sofrido. Como se evidenciou pela proposta de reforma previdenciária, apresentada, que afetará à maioria da população, mas não os grandes políticos (*Propostas* 2016).

Sabemos que a transformação social passa por uma ordem política sadia. Essa ordem inclui uma política bem organizada e atenta que resolva os grandes desafios nacionais e internacionais. Em meio a tantos conflitos e guerras, somente a justiça não resolve todos os problemas. O mundo precisa contar com o amor e com o perdão, efetivamente, como lembra Dom Luciano: “A mera justiça não restitui a paz, requer-se a força do amor e do perdão” (Almeida 1985: 2). A força do testemunho de pessoas marcadas pelo amor que sabem respeitar o próximo, prezando pela dignidade da vida humana é o exemplo deixado por este Bispo a todos como possibilidade e meio para o início de reestruturação de toda uma sociedade no bem. Segundo ele, todas as pessoas,

especialmente os cristãos, que desejam contribuir para a resolução de muitos e enormes problemas e conflitos atuais, não podem transcurar a “grandeza de perdoar e o empenho para não incidir no erro” (Almeida 1985: 2).

## REFERÊNCIAS

- Almeida, L. P. M. 1971. *Curso de Interiorização*. Mimeografado, disponível no Centro de Documentação Dom Luciano, Arquidiocese de Mariana, no Antigo Palácio dos Bispos na parte de cursos e palestras.
- \_\_\_\_\_. M. 1985. «Para além do apartheid», in *Folha de São Paulo*, 24 agosto 1985, 2.
- \_\_\_\_\_. 1987. *O direito de viver*. São Paulo: Paulinas.
- \_\_\_\_\_. 1995. «Terra e amor», in *Folha de São Paulo*, 22 junho 1995.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Jesus Cristo Luz da Vida Consagrada*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 1997. *A serviço da vida e da esperança: mensagens às famílias cristãs*. São Paulo: Paulinas.
- \_\_\_\_\_. 2006. «Eucaristia e transformação da sociedade», in *Perspectiva Teológica* 38.
- \_\_\_\_\_. s/d. *Educação, sociedade e participação*. Mimeografado, disponível no Centro de Documentação Dom Luciano, Arquidiocese de Mariana, parte de livros.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II. 1966. *Gaudium et Spes* (07 Decembris 1965), Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis, in *AAS* 58 (1966) 1025-1115, n. 16.

Cozzoli, M. 2010. *Etica teologale. Fede, Carità, Speranza*. San Paolo: Cinisello Balsamo.

*Entenda situacao de países de onde-saem-milhares de imigrantes europa.html*  
in <http://g1.globo.com/mundo/noticia> (15/09/2016).

Olivero, E. 2002. *Unidos em favor da Paz: Diálogos com Dom Luciano Mendes de Almeida*. São Paulo: Loyola.

*Perícia expõe como denúncia contra Dilma é confusa e imprecisa* in  
<http://www.blogdacidadania.com.br> (16/09/2016).

*Propostas de mudança da reforma da previdência já estão em andamento*, in  
<http://odia.ig.com.br/economia> (15/09/2016).

*Unânime, STF decide julgar Eduardo cunha em segundo processo*, in  
<http://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/22/politica/1466619650885819> (16/09/2016).

# A ESPIRITUALIDADE INACIANA NO ITINERÁRIO DE UM SANTO

---

*Geraldo de Mori*

## **Introdução**

Os santos nos provocam, nos questionam, nos fazem perguntar pelo único necessário. A santidade de Dom Luciano se expressou de muitas formas nos pequenos gestos de cuidado de quem sofre, como o testemunham tantos relatos de quem o conheceu e com ele conviveu, mas ela se manifestou também nos grandes gestos, que o faziam sonhar grande, assumir lutas e causas “políticas”, estruturais, que ajudavam a igreja a pensar numa sociedade mais justa, solidária, onde todos pudessem ter voz e vez. A combinação desses dois traços torna sua figura ainda mais atraente e inspiradora, levando, certamente à pergunta pela fonte de onde brotava tanta capacidade de amar. Segundo o Pe. Luís González-Quevedo, esta fonte é constituída pela combinação de três fatores: o contexto familiar, que foi decisivo em seus primeiros anos de vida; sua vocação e formação na Companhia de Jesus; as circunstâncias particulares de sua vida, sobretudo a assistência que prestou a jovens delinquentes quando fazia sua formação em Roma (Almeida 2001: 13). O objetivo deste texto é explorar a segunda destas fontes, o que plasma sua vocação jesuíta: os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola.

Como Inácio de Loyola, muitos dos que fazem os Exercícios Espirituais (EE) escrevem uma “revisão da oração”. Do fundador da Companhia de Jesus restou o assim chamado *Diário Espiritual*, que recolhe o discernimento que ele fez entre 2 fevereiro de 1544 a 25 fevereiro de 1545, sobre

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/7571863847274070>

a pobreza da igreja e das sacristias das casas professoras (Inácio de Loyola 2007 & Barrientos 1995: 5-31). O texto revela o movimento de consolação e desolação experimentado por ele. No caso de Dom Luciano, não temos acesso a esse tipo de escrito, mas somente àqueles nos quais ele discorre sobre temas de espiritualidade (Almeida 1970)<sup>2</sup>, e àqueles através dos quais propõe a experiência dos Exercícios Espirituais. Nesse estudo serão privilegiados dois dentre esses últimos: 1. *Servir por amor*. Trinta dias de exercícios espirituais, que recolhe sua experiência como orientador de Exercícios no período em que foi instrutor da terceira provação, última etapa da formação dos jesuítas, texto que ele adaptou e publicou em 2001 (Almeida 2001); 2. Exercícios de oito dias para jesuítas da Província Brasil Centro-Leste, de 2006, dados em Itaici, São Paulo (Almeida 2006). Antes de apresentar os principais elementos desses dois textos, far-se-á a seguir uma breve retomada do itinerário jesuíta de Dom Luciano, apresentando também, de forma breve, o esquema dos Exercícios Espirituais.

## 1. Itinerário jesuítico de Luciano Mendes de Almeida

Como mostram alguns dos textos sobre Dom Luciano, sua experiência religiosa remonta à infância e à educação religiosa recebida na família (Sorrentino 2014). Seu primeiro contato com a espiritualidade dos jesuítas se deu no colégio Santo Inácio, do Rio de Janeiro, onde fez os estudos

---

<sup>2</sup> Disponível em E-Book, no Portal: <http://domluciano.com.br/domluciano/>. Idem. *Curso de Interiorização*. Curso dado na mesma faculdade, em 1971. Disponível no mesmo portal. Idem. *Vida religiosa*: Experiência de caridade fraterna. Curso dado em 1972 na mesma faculdade. Idem. *A vida religiosa como expressão da fé em Jesus Cristo*. Conferência na IX Assembleia Geral da CRB, 1971. Disponível no mesmo portal. Idem. *A Vida Religiosa*: Experiência de Fé em Jesus Cristo e Realização Afetiva da Pessoa Humana. Palestra dada em 1972. Disponível no mesmo portal.

ginasiais, tendo sido acompanhado espiritualmente pelo Padre Félix Almeida, decidindo-se ainda muito jovem por ingressar na Companhia de Jesus. Aí realizou as diversas etapas de sua formação, começando com o noviciado. Segundo ele:

Lembro-me quando com 17 anos entrei no seminário. Tinha comigo uma caneta de valor, o violino que eu tocava e uns sapatos especiais. O padre que me acolheu me disse “O violino pode colocá-lo aqui, a caneta na gaveta junto com o relógio que não é necessário, e os sapatos é melhor trocá-los, porque são diferentes dos sapatos dos outros”. A lençaria era comum e a batina que nos davam era usada. O mês seguinte, fomos enviados a uma casa de Exercícios Espirituais para passar a cera no pavimento de 40 quartos, sucessivamente, a trabalhar em meio aos pobres, depois a pedir esmola... Passamos dois anos assim. Ao começo não entendia, depois entendi que era uma graça fazer a experiência de vida das pessoas simples. Não era apenas um noviciado, mas um fazer experiência da vida dos sofredores, sem a qual não se pode ser consagrado a Deus (Almeida: 43 *apud* Sorrentino 2014: 23-24).

No noviciado o jovem Luciano fez os Exercícios Espirituais, experiência fundante da vida de todo jesuíta. Em que consiste esta experiência? Ela retoma o caminho feito por Inácio de Loyola no período de sua conversão em Manresa, Espanha, entre fevereiro a dezembro de 1522. Após tê-la realizado, Inácio percebe que o que tinha vivido podia ajudar outras pessoas (“ajudar às almas”). Ele acompanha então aqueles que aos poucos constituirão o grupo dos companheiros que estarão na origem da Companhia de Jesus, como também a leigos e eclesiásticos que se dispunham a fazer os Exercícios. Neles muitos

homens e mulheres ao longo da história encontrarão a Deus e sua vontade para suas vidas. Qual a dinâmica e o conteúdo desta experiência espiritual?<sup>3</sup>

Em geral, quando são feitos completos, os Exercícios duram trinta dias. Estão divididos em quatro “semanas”, que correspondem mais a uma dinâmica espiritual do que a uma divisão cronológica. O texto inaciano não é uma obra para ser lida, mas “praticada”. Nesta tarefa joga um papel fundamental o “acompanhante”. Por isso, o texto começa com algumas dicas “pedagógicas” ou “mistagógicas”, denominadas “Anotações”, para quem “dá e para quem recebe” os Exercícios (EE 1-20). Em seguida, no n. 21, Inácio apresenta o objetivo da experiência: “Para vencer a si mesmo e ordenar sua vida sem se determinar por nenhuma afeição desordenada”. No n. 22 ele propõe um “Pressuposto”, que é de extrema importância para o que se poderia denominar como visão inaciana da alteridade: tanto quem dá quanto quem recebe os Exercícios deve “estar mais pronto a salvar a proposição do próximo que a condená-la”. Munido então dessas Anotações e desse Pressuposto, o exercitante e aquele que o acompanha podem iniciar o caminho que levará o primeiro ao encontro com Deus e à ordenação dos afetos.

O primeiro “exercício” proposto é uma espécie de visão geral do fruto a ser alcançado. Trata-se de uma meditação que tem como título “Princípio e Fundamento” (n. 23). Ela aponta o horizonte ou a finalidade última da existência/vocação do ser humano. Três verbos resumem o que é o sentido da existência segundo o texto inaciano: “louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor”. Acolhido este significado mais profundo da vida (salvação), o exercitante é então posto diante da relação que deve ter com as obras criadas por Deus. Tudo, diz o Princípio e

---

<sup>3</sup> Para uma história e análise dos principais conteúdos do livro dos *Exercícios Espirituais*, cf. Arzubialde 2009.



Fundamento, foi criado para o ser humano, que pode então utilizar-se das criaturas em função do fim para o qual foi criado. Mas esse poder tem limites. Por isso, só se pode usar das obras criadas “tanto quanto” ajudam o ser humano a alcançar o fim para o qual foi criado, o que significa que ele deve afastar-se delas quando o impedem a atingir tal fim. A segunda parte deste exercício retoma em certo sentido o n. 21, ao discorrer sobre a necessidade da “indiferença”, ou seja, da ordenação dos afetos frente aos quais a liberdade se determina: saúde e doença, riqueza e pobreza, honra e desonra, vida longa e vida breve. O que realiza a liberdade é o que “mais” a conduz para o fim para o qual Deus a criou.

Tendo em vista este horizonte da existência, o exercitante inicia propriamente falando a Primeira Semana. Trata-se de confrontar o sentido do Princípio e Fundamento com sua vida real, suas escolhas, seus equívocos e desvios. Para isso, ele é “iniciado” em três tipos de exercício: o “exame particular” (n. 24-31), que o ajuda a “corrigir” “pecados e defeitos”, emendando-se para o futuro. Trata-se de um exercício pedagógico, que envolve a memória em busca de ordenar os afetos. O segundo tipo de exercício, o “exame geral de consciência” (n. 32-43), leva-o a avaliar as ocasiões em que pode ter pecado, por pensamentos, palavras e obras. Inácio propõe o método para realizar este tipo de exame, começando com uma ação de graças por todos os benefícios recebidos, e, em seguida, passando as várias horas do dia, inquirindo-se sobre o que foi vivido, até que ponto correspondeu ou não ao fim para o qual foi criado. O último tipo de exercício prepara o exercitante para a “confissão geral” (n. 44), abrindo-lhe acesso à comunhão. Esses exercícios já iniciam aquele que os realiza no “discernimento dos espíritos”, pois, segundo Inácio, o processo de conversão é feito de grandes movimentos interiores, de “consolação” e “desolação”, alguns deles suscitados pelo

“bom espírito” e outros pelo “mau espírito”<sup>4</sup>. Aprendidos esses exercícios, que oferecem uma pedagogia de como fazer os Exercícios, o exercitante é levado às meditações dos conteúdos propostos para a Primeira Semana: meditação sobre o pecado (n. 45-54), meditação sobre o próprio pecado (n. 55-61), meditação sobre o inferno (n. 65-71). Tendo como pano de fundo o horizonte de sua existência (Princípio e Fundamento), ele é levado progressivamente a meditar sobre a frustração deste horizonte. No fundo, o pecado, visto em sua perspectiva mais universal (pecado dos anjos), passando por sua entrada no mundo (pecado dos primeiros pais), mostrando como ele se inscreve na vida de cada ser humano (pecado de uma pessoa qualquer), não é algo abstrato, pois atinge também o exercitante (meditação dos próprios pecados), impedindo-o de viver segundo seu Princípio e Fundamento (louvor, reverência e serviço). O pecado tem como consequência a frustração total da existência (meditação do inferno). Mais que o pecado, no entanto, o exercitante é posto diante da misericórdia de Deus, e o faz frente à Cruz de Cristo. Por isso, cada exercício, no momento do colóquio, há que se perguntar: “que fiz, que faço, que farei por Cristo?” O aspecto pedagógico aparece de forma acentuada já nesta semana, pois o exercitante é convidado não só a fazer uma vez tais meditações, mas a repeti-las várias vezes. O colóquio proposto é tríplice: começa com Maria, passa por Jesus e leva ao Pai. Na meditação do inferno, já aparecem os elementos do que, na Segunda Semana, Inácio denominará “aplicação dos sentidos”, ou seja, a conversão passa pelos sentidos espirituais, que têm como referência os olhos, os ouvidos, o

---

<sup>4</sup> Já no Exame de Consciência Inácio começa a falar da forma como atua o mau espírito. Nas Regras para a Primeira Semana (n. 313-327) ele apresenta de forma mais detalhada o modo de agir dos vários “espíritos” e como discernir, para acolher o que é do bom espírito e afastar o que é do mau espírito.

tato, o olfato e o paladar. Várias instruções pedagógicas são dadas no final desta Semana, chamadas de “Adições” (n. 73-90), que servem para todas as semanas e levam a melhor realizar os Exercícios.

Concluída a Primeira Semana, tem início a Segunda. Ela também começa com uma meditação, chamada de “meditação do reino” (n. 91-100), que aponta para o horizonte aberto por aquele que responde à pergunta “que fiz, que faço, que farei por Cristo?” Esta meditação põe o exercitante diante de uma parábola, a de um rei temporal (imaginário da idade média), que busca companheiros para sua causa. Se o exercitante se sente interpelado a seguir um rei desse tipo, ou seja, se ele é movido por grandes desejos de fazer o bem, de apostar numa causa humana, deve então fazer a meditação do Rei Eterno, que o chama para o seu serviço, fazendo a “oblação de maior valor e estima” (n. 98). Toda a Segunda Semana será então dedicada à contemplação desse Rei Eterno, começando por sua encarnação (n. 101-109) e nascimento (n. 110-117), exercícios que deverão ser repetidos e sobre os quais se faz a “aplicação dos sentidos” (n. 121-126), passando pela contemplação de sua apresentação no templo e fuga para o Egito (n. 132-133), detendo-se em sua vida oculta (n. 134). Várias instruções são dadas para que o exercitante leve em conta o que é próprio desta semana (n. 127-131). Os exercícios são todos de contemplação, exigindo mais da imaginação, concluindo-se, após várias repetições, na aplicação dos sentidos. Trata-se de toda uma pedagogia que visa, como propõe o “pedido” a ser feito antes de cada contemplação: “o conhecimento interno de Jesus, que por mim se fez homem, para mais o amar e seguir” (n. 104). Feitos os exercícios da encarnação, nascimento, apresentação no templo, fuga para o Egito, vida oculta, Inácio propõe, a partir do n. 135, algumas considerações para discernir os “estados de vida”, ou seja, tendo como modelo a vida familiar de Jesus e sua “perda” no templo, para “fazer a vontade do Pai”, o exercitante deve

se perguntar quem que “vida ou estado” Deus se quer servir dele. No “quarto dia” ele começa com a meditação das “duas bandeiras” (n. 136-148), exercício extremamente importante para o discernimento a ser realizado, uma vez que aponta o que realiza ou frustra a liberdade. Nesta nova parábola, Inácio imagina dois campos de batalha, o de Satanás, “inimigo da natureza humana”, que chama à realização da liberdade através da cobiça de bens (riqueza), vã honra do mundo e soberba; e Cristo, que chama à realização da liberdade através da pobreza, do desejo de opróbrios e da humildade. Esse exercício também termina com um tríplice colóquio (à Virgem, ao Cristo, ao Pai). Para aprofundá-lo, mas na perspectiva de saber a liberdade do exercitante está “indiferente”, ou seja, quer e deseja somente o que é a vontade de Deus para sua vida, ele deve fazer outro exercício, o dos “três binários” (n. 149-157), concluindo de novo com o tríplice colóquio. A partir do “quinto dia”, a liberdade e a “indiferença” de Jesus são o objeto da contemplação. Primeiro, contemplando a saída de Jesus de casa e seu batismo no Jordão (n. 158). No dia seguinte, contemplando sua ida ao deserto, onde foi tentado (n. 161). Nos dias seguintes, contemplando outros episódios de sua vida pública: chamado dos primeiros discípulos, sermão da montanha, caminho sobre as águas, pregação no templo, ressurreição de Lázaro, entrada triunfal em Jerusalém (n. 161). Nesses dias o exercitante deve perguntar-se continuamente em que estado de vida o Senhor quer servir-se dele. A Segunda Semana culmina com a “eleição” (n. 163), que é preparada pela consideração sobre os três modos (graus) de humildade (n. 164-168). Várias orientações são oferecidas neste momento sobre como fazer a “eleição” (n. 169-174), que pode ser realizada em três “tempos” (n. 175-188). Se o exercitante já fez sua eleição, ele pode então dedicar esse momento para “emendar e reformar a própria vida e estado” (n. 189).

Feita a eleição, o exercitante passa então à “Terceira Semana”, dedicada à “confirmação da eleição”, que é feita através da contemplação dos mistérios da paixão. Inácio propõe aqui acompanhar cada passo do mistério da paixão: preparação e realização da última ceia (190-199), Getsêmani (n. 200-203), com repetições e aplicação de sentido. Novas instruções sobre como fazer esses exercícios são oferecidas (n. 204-207). Os dias seguintes são dedicados à prisão, à condenação, à crucifixão e morte (n. 208). Inácio propõe nessa etapa suas “regras para ordenar-se na comida” (n. 210-217).

Concluída a Terceira Semana, inicia-se a Quarta, dedicada à contemplação da ressurreição de Jesus. Começa propondo a contemplação da “aparicação de Jesus à sua mãe” (n. 218-225), cena que não se encontra no evangelho, mas que Inácio acredita como digna de fé. Novas instruções sobre como realizar os exercícios desta Semana não sugeridas (n. 226-229). A Semana conclui com uma contemplação que encerra e resume o conjunto dos Exercícios: a “contemplação para alcançar o amor” (n. 230-237). Ela aponta a realização concreta do “Princípio e Fundamento” na existência de quem conhece internamente Jesus, seguindo-o e amando-o. O que era proposto como sentido da existência humana (louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor) se realiza através do “encontro de Deus em todas as coisas”, buscando “em tudo amá-lo e servi-lo.

Esta visão geral dos Exercícios nos oferece os conteúdos e a dinâmica que lhe são próprios. Aos 17 anos, o noviço Luciano Mendes de Almeida fez esta experiência em 30 dias, tendo-a repetido todos os anos de forma abreviada, em oito dias, e de novo, em 30 dias, em sua “terceira provação” (última etapa de sua formação). Não se sabe se ele tomou nota do caminho que Deus ia traçando em sua vida nos inúmeros Exercícios que fez. Pode-se, porém, entrever esse caminho nos Exercícios que propôs a outros e nas conferências que fez sobre o tema. A seguir, como foi

dito na introdução, serão explorados apenas dois textos de Dom Luciano, que retraçam o que ele propunha a quem fazia os Exercícios: o da experiência de trinta dias que ofereceu enquanto “instrutor de terceira provação” dos jesuítas, publicado em 2001; o dos últimos Exercícios de oito dias que ele animou, em 2006, aos jesuítas da então Província do Brasil Centro-Leste, que não estão publicados, mas que ele entregou aos que o fizeram<sup>5</sup>.

## **2. Os Exercícios Espirituais propostos por Dom Luciano**

É impossível apresentar num texto tão breve toda a riqueza dos Exercícios dados por Dom Luciano. Os conteúdos que ele propõe nos dois textos aqui analisados são como que guias ou “pontos” a partir dos quais o exercitante é levado à experiência de Deus. Serão privilegiados a seguir os elementos através dos quais o antigo Arcebispo de Mariana interpretava o texto inaciano, e que revelam, sem dúvida, muito dele mesmo.

Na Introdução do livro de 2001, intitulada “Servir por Amor”, Dom Luciano recorda, numa síntese impressionante, a missão de Jesus: ele “veio para servir, Jo 10,10, ensinou-nos que a maior alegria está em dar, At 20,35; o caminho do discípulo: “não só alimentar a esperança da comunhão plena e futura com a Trindade e entre nós, mas já nesta vida crescer na confiança no Pai e na fraternidade sem distinções e discriminações” (Almeida 2001: 15). Segundo ele, Jesus nos propõe um caminho de conversão, feito no seguimento, configurando-nos a ele, pela ação do Espírito, com o exemplo de Maria. De fato, é disso que trata a experiência dos Exercícios proposta por ele, com um forte

---

<sup>5</sup> O texto em questão foi disponibilizado ao autor deste artigo pelo Pe. Raniéri de Araújo Gonçalves, SJ.

acento na figura de Jesus e no caminho de configuração do discípulo à vida de Cristo.

### ***a. Princípio e Fundamento***

O texto de 2001 começa com uma contraposição entre periferia e profundidade. “Vivo, Senhor, na periferia de meu eu, distraído com as coisas e o exterior dos homens” (Almeida 2001: 19). A distração, segundo Dom Luciano, nos impede de nos darmos conta da presença de Deus, da presença do próximo e da presença do próprio eu do exercitante na história. O chamado Princípio de Fundamento, que, como foi apresentado, coloca o exercitante diante do horizonte maior de sua existência e vocação. O Arcebispo de Mariana o retoma não de forma abstrata, mas concreta, encarnada na vida do exercitante: tomar consciência de si (passado, presente e futuro, percebendo a própria limitação e abertura, pobreza e desejo de comunhão, bem resumido em Sb 9,5: “sou um homem fraco cuja existência é breve”) (Almeida 2001: 26). Mas o exercitante não está só no mundo. Ele também é chamado, por um lado, a colocar-se diante do passado, do presente e do futuro da humanidade, e por outro, a perguntar-se por aquilo e Aquele que dá sentido à sua sede de sentido. Dom Luciano recorda nesse momento a frase famosa de Santo Agostinho: “Fizeste-nos para ti, Senhor, e nosso coração andará inquieto enquanto não repousar em ti” (*Confissões I, 1*) (Almeida 2001: 28). À luz desta convicção, ele propõe então rezar a experiência do amor de Deus, como fundamento da própria vida. Esse amor tem um nome, é o Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, que busca a felicidade da humanidade, que ama o povo eleito e, em seu Filho único nos assume como filhos. Aí, diz ele, se enraíza a experiência da paternidade divina, que cuida de nós. Amados, somos chamados também a oferecer a vida a Deus em agradecimento, a aceitar tudo o que vem dele, a transformar

a vida em sacrifício espiritual, a tornar-nos adoradores do Pai em espírito e verdade, a crer que a vida é um dom, fazendo-nos dom aos outros (Almeida 2001: 30). Trata-se, continua ele, de “colocar o Pai no centro da própria vida afetiva, na experiência de uma verdadeira consagração, pela qual Deus se torna presente como primeiro amado, sem mediação de outro amor de consagração” (Almeida 2001: 30). O Deus que assim se torna o centro da vida do exercitante faz também com que ele queira dar-se aos demais, tornando-se livre diante do universo. Por isso, “Quanto maior o amor fundamental, maior a relativização do que não é o amado” (Almeida 2001: 31). Nesse sentido, prossegue Dom Luciano, a “indiferença ao relativo é consequência da descoberta do amor prioritário” (Almeida 2001: 32). No Princípio e Fundamento, diz ele, Santo Inácio indica que a experiência da relatividade das coisas faz o ser humano livre diante da “saúde e da doença” (do instinto de vitalidade), da ‘honra e da humilhação’ (da estima de si), da “riqueza e da pobreza” (diante dos bens), “da vida longa ou breve” (existir, sobreviver).

É interessante observar, nessa leitura que Dom Luciano propõe do Princípio e Fundamento, como que um retrato dele mesmo. Quem conviveu com ele experimentou essa percepção de como Deus era na vida dele o absoluto, o fundamento. Também pôde perceber sua consciência profunda de que Deus era Pai amoroso, que cuida de todos, que quer a felicidade de todos. Ele transparecia ainda viver enraizado no Filho, na força do Espírito. Por isso, todas as coisas eram relativas para ele, que era um homem livre, consciente de que tudo recebeu e de que sua vida era para ser dada, como a vida de Jesus. Assim a humanidade poderia experimentar a bondade do Pai. Isso aparece também no texto de 2006, mas associado ao que nos Exercícios é a Primeira Semana, fazendo com que o Princípio e Fundamento se contraponha a seu oposto. O olhar do amor bondoso de Deus, que quer que todos tenham vida plena,



não desvia o olhar de Dom Luciano da realidade dura e dolorosa do mundo. Ele contrapõe o mundo bom, fruto da dádiva divina, em sua beleza e bondade, ao mundo marcado pelas injustiças, ambição, corrupção, acumulação doentia, o “vírus do ódio” (Almeida 2006: 1). Neste texto ele já apresenta o Princípio e Fundamento no horizonte da cruz, tal qual na Primeira Semana é proposto o colóquio: o Criador que se fez homem e morreu pelos “meus pecados”. Segundo o texto, “ele entra na história do mundo no pecado, vai ensinar o desapego, vai nos libertar da desordem, vai vencer o ódio, restaurar o plano divino (Almeida 2006: 1). Essa perspectiva já é a da Primeira Semana. Ao antecipá-la, Dom Luciano parece dizer que o Princípio e Fundamento só é de fato acessível à luz da Cruz.

### ***b. Primeira Semana***

No texto de 2001 a Primeira Semana, tal qual a propõe Dom Luciano, possui quatro exercícios. No de 2006, três. O primeiro tema abordado tem no texto de 2001 o seguinte título: “A paciência do amor de Deus salvando o homem do pecado: a paciência de Deus”. A perspectiva dessa experiência, diz o autor, não é a da “consciência de culpa”, mas a do “perdão”, ou seja, “a consciência de que Cristo me libertou do pecado, porque me ama. Ele é o Sacramento do amor do Pai” (Almeida 2001: 35). Dom Luciano convida o exercitante a olhar o mundo com o olhar de Jesus: “contemplar a humanidade: os homens e as mulheres à margem da vida” (Almeida 2001: 35). Várias experiências traduzem isso: o mundo fraterno, feito de amizade-respeito, fidelidade, auxílio mútuo, ternura, dedicação recíproca, alegria e paz, tal qual Deus o quis, cede o lugar ao mundo dividido, rival, feito de segregações, divisões, discriminações, rivalidades, desrespeito, exclusões, ódios tribais, rejeição nacionalista, separação étnica, distância religiosa, dominação, opressão da mulher e do estrangeiro,

divisão, preconceito. No texto de 2006, Dom Luciano diz: “no mundo bom e belo entrou a lama do pecado, a injustiça, o ódio, a violência, a divisão, o desespero, o vazio” (Almeida 2001: 2). Neste mesmo mundo, continua, “entra o Filho de Deus, anuncia o Reino de justiça, perdão, paz. Tira a lama do mundo” (Almeida 2001: 2). O pecador, observa ele, é um ingrato, um frustrado. No mundo “eu também sou pecador” (Almeida 2001: 2). O horizonte presente nesse texto de 2006 é de novo a cruz de Jesus. Segundo o autor, “Cristo entra na história, na “lama” do mundo. Vai ensinar o perdão, a reconciliação, vai vencer barreiras, resistências. Vai nos ensinar a viver no mundo perverso, no meio das situações dramáticas, perversas. Devo erguer o olhar para Jesus na Cruz e perguntar: “como veio morrer pelos meus pecados?” (EE 53). No horizonte da oração, diz ele, surge a esperança. O colóquio diante de Cristo na cruz, proposto nos EE, aparece desta forma no texto de 2006: “o amor de Cristo supera a nossa compreensão. Que eu conheça a malícia do pecado para evitá-lo e ajudar os outros a vencê-lo” (Almeida 2001: 2).

Essa leitura geral do pecado é aprofundada à luz da revelação do perdão gratuito de Deus dado aos seres humanos. Ele toma a iniciativa da salvação porque é bom. Como foi observado na apresentação da Primeira Semana, sua perspectiva não é a de inculcar a consciência do pecado no exercitante, mas a de ajudá-lo a fazer a experiência de ser perdoado. Para Dom Luciano, essa experiência é sustentada pela contemplação da aliança de Deus, no Antigo Testamento, e da nova aliança, no Filho, no Novo Testamento. Segundo o texto de 2001, trata-se de “penetrar na oração, a “paideia” de Deus que diz aos homens seu amor, *por meio do dom de si*, pela morte na cruz (Jo 15,13), e *leva-nos a conhecer o amor* (1Jo 3,16) e a crer livremente nesse amor” (Almeida 2001: 40). “A ação de Cristo, vencendo o pecado, continua Dom Luciano, *aproxima o homem do Pai*, pela fé no amor, e *aproxima os homens de seus irmãos*, pois ele veio

ensinar aos homens a se amarem, do mesmo modo que Deus os ama, de modo gratuito e total (Almeida 2001: 41). No texto de 2006, esse segundo exercício é feito “sob o olhar de Jesus Cristo crucificado” (Almeida 2006: 3). Trata-se, diz Dom Luciano, de recordar “meus pecados”, de “rever a vida”, de “ver a maldade do pecado pessoal”, de perceber-se pecador e, por isso mesmo, compreender como se é “ingrato”, “frustrado”, merecedor do “inferno”, que é a “ausência total de amor e comunhão” (Almeida 2006: 3). Na verdade, continua ele, “Deus nunca nos obriga a amar” (Almeida 2006: 3). Na Cruz, o Cristo revela o amor do Pai que nos perdoa.

O terceiro exercício proposto pelo texto de 2001 leva à experiência pessoal do perdão de Deus. Trata-se de experimentar que o Pai “me” perdoa em Jesus, e que eu, uma vez perdoado, perdoos todos os meus irmãos e me reconcilio internamente com eles (Almeida 2001: 43-44). Em geral, neste exercício o texto de Santo Inácio propõe o chamado colóquio da misericórdia (EE 61), que, através de uma série de comparações, leva o exercitante a dar-se conta do infinito amor de Deus por ele. Segundo o texto de 2001, “o fruto de toda a semana se encontra nessa oração: a consciência viva de que é tão verdadeiro o amor do Pai que eu me encontro perdoado para sempre” (Almeida 2001: 46). No texto de 2006, o tema deste exercício é inserido no segundo exercício, como indicado acima.

O quarto exercício é denominado, no texto de 2001, “Deus não somente nos perdoa, mas vence em nós o pecado do mundo”, e no de 2006, Jesus Cristo pacificou pelo sangue tudo o que foi criado (Almeida 2006: 4). Em ambos os textos Dom Luciano quer que o exercitante experimente os efeitos da vitória de Deus sobre o pecado. Trata-se, segundo o texto de 2001, de rejeitar o pecado, de reparar o mal feito, de santificar o eu profundo, o que levará à imortalidade gloriosa (Almeida 2001: 47-48). A vitória sobre o pecado em nós nos faz participar da vitória de Deus sobre o pecado no mundo,

sobre o pecado na igreja (Almeida 2001: 49-50). No fundo, Dom Luciano mostra, com essa meditação, sua compreensão dos efeitos sociais do perdão e sua esperança de que a vitória de Cristo na cruz venceu o mal e o pecado. O texto de 2006, apesar de não propor um quarto exercício, possui a mesma perspectiva, presente, como foi dito, no terceiro exercício, que mostra o “desígnio divino”, a entrada do Filho num mundo, marcado pela injustiça, violência, divisão, vazio, inimizade, que é salvo pelo desapego, partilha, amor aos inimigos, perdão, doação (Almeida 2006: 4). Cristo, diz Dom Luciano, “entre no mundo, é o evangelho do Pai. Anuncia-revela a boa nova, o Pai misericordioso” (Almeida 2006: 4). A conversão, que é o fruto desta semana, é a passagem do “pecado à vida, do medo à confiança, da ilusão à verdade, da dependência à liberdade, da solidão à presença, do egoísmo à fraternidade, da dúvida à fé, do vazio à plenitude, da tristeza à alegria, da angústia à paz” (Almeida 2006: 4). Dom Luciano opõe aí as atitudes do inimigo da natureza humana (apego à riqueza, honra mundana e orgulho) às de Jesus Cristo (pobreza, opróbrios, humildade) (Almeida 2006: 4).

É interessante notar nas meditações propostas por Dom Luciano para a Primeira Semana, sua convicção profunda de que o mal, fruto do pecado, deve ser combatido no mais profundo de sua raiz, o coração humano, mas também em suas múltiplas traduções em estruturas de pecado que produzem tanto sofrimento. Como pastor, ele conheceu profundamente o coração humano, mas acreditava que o colocar-se humilde diante da cruz de Cristo podia transformá-lo e convertê-lo. Mas uma conversão pessoal que não se traduz em denúncia e combate do mal presente no mundo não é conversão. Grande parte de sua ousadia profética vinha certamente dessa convicção. Por acreditar que o Cristo podia converter as pessoas, ele também acreditava que essa conversão podia se traduzir em instâncias sociais e políticas mais humanas, porque convertidas. Daí

sua dupla ação. Nunca deixou de pregar o perdão e a misericórdia, mas nunca se contentou diante das ameaças provocadas pela maldade e pelo pecado que se tornavam estruturas de pecado.

### *c. Segunda Semana*

A Segunda Semana é o desdobramento do horizonte descortinado pelo perdão oferecido na cruz de Cristo ao pecador e ao mundo marcado pelo pecado. A vida nova dada pelo perdão se realiza numa histórica concreta, que tem como modelo e guia o próprio Jesus, sua vida e destino, que, contemplados pelo exercitante, vão se tornando carne de sua carne. Munido desta convicção, o texto de 2001 já inicia com a pergunta: “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Mt 16,15). Esta pergunta, feita por Jesus após certo tempo das atividades de seu ministério, deve ser respondida por todo aquele que se deixa interpelar pelo Nazareno. No texto de 2006, isso já aparece no último exercício da Primeira Semana: “Senhor, vós quem sois?” “O reino, a luz, a vida, o caminho, a verdade, a paz, a ressurreição e a vida” (Almeida 2006: 4), que se articula assim com a Segunda. No dizer de Dom Luciano, “no mundo injusto, desigual, agressivo, violento, dividido, rival, vazio, onde há o desespero, a ausência de horizonte e de Deus”, “Cristo ensina o desapego, a partilha, o amor aos inimigos, o perdão, a aproximação, o amor-doação, a esperança” (Almeida 2006: 4). “Ele entra no mundo, é o evangelho do Pai, anuncia-revela a boa nova. O Pai misericordioso, a confiança no Pai, o perdão dos pecados, a promessa de vida eterna, a força transformadora do Espírito, a Igreja sal-luz a serviço do mundo, a nova e eterna aliança, a reconciliação com Deus e entre nós” (Almeida 2006: 4). Essas respostas não são, porém, suficientes. Não basta conhecer quem é Jesus, sentir-se atraído por sua mensagem e proposta. É preciso implicar-se no seu caminho, ser capaz de desejo. Como foi observado

na primeira parte deste texto, a meditação do reino nos Exercícios de Santo Inácio possui esta função. Dom Luciano a desenvolve bem nos dois textos. O apelo do rei deve levar a sentir seu chamado e ser capaz de desejar fazer parte de sua missão. Esta é, no fundo a vocação da Igreja, movida pelo Espírito. Dom Luciano situa aí não só a vocação geral da Igreja a continuar servindo ao reino, mas também o chamado particular para as diversas vocações específicas, como aparece no texto de 2001 e de 2006. Todos os discípulos, pelo batismo, diz ele, são chamados a trabalhar pela salvação (Almeida 2006: 5). Os leigos, diz ele, “santificam pelo testemunho de vida e pela palavra, operam a renovação da ordem temporal no espírito das bem-aventuranças. Aceitam a vida e a oferecem com Cristo ao Pai pelos outros” (Almeida 2006: 5); os religiosos e consagrados, “por amor a Cristo, deixam tudo e seguem-no como único necessário. Dedicam-se totalmente a Deus e aos irmãos, são sinal da prioridade de Cristo e da parusia” (Almeida 2006: 5); os missionários “levam o amor e a paz aonde o evangelho não é conhecido, às vezes com grandes sacrifícios” (Almeida 2006: 5); os pastores (bispos, sacerdotes e diáconos) “exercem a solícitude de Cristo Pastor. Pela palavra e pelo sacramento santificam, anima, reúnem o povo de Deus” (Almeida 2006: 5). No texto de 2001 Dom Luciano diz algo que resume bem o sentido desse exercício inaciano: “Senhor, o reino começa por mim. As pessoas se reunirão se eu me unir a elas. É a salvação de Deus” (Almeida 2001: 70).

Começam em seguida os exercícios de contemplação da vida de Jesus, com a contemplação da encarnação, do nascimento, da vida oculta. No texto de 2001 que inicia a contemplação da vida de Jesus, Dom Luciano escreve: “Ele vive a vida dos homens porque me ama e a todos os homens. Seu amor é verdadeiro, Creio no seu amor. Essa amizade tende à identificação profunda. Sua vida vai modificando a minha. Seus sentimentos tornam-se meus” (Almeida 2001: 67). O texto insiste, como também o de 2006, na dimensão

da pobreza “Cristo assume livremente um tipo de existência humana pobre e sofrida. Não busca exceção. Escolhe uma vida dura e semelhante à daqueles para quem a vida é menos favorecida. [...] Na vida pública, responde claramente que não tem onde reclinar sua cabeça (Mt 8,20). Morre despojado de tudo, na extrema pobreza, como nasceu (EE 116). [...] Viver pobremente significa amar os pobres, como irmãos, de verdade (Almeida 2001: 68-69). [...] Repetindo o gesto de Cristo, que de rico se fez pobre, tornamos esses pobres amados por nós em nome de Deus” (Almeida 2001: 70). Na contemplação que se segue, a da apresentação de Jesus no templo, Dom Luciano reforça o tema da renúncia, por parte de Jesus, a todo privilégio. A maior parte das pessoas, diz ele, “vive sem privilégios, sem sobressair em nada: sem cultura, sem saúde, sem beleza, sem história, sem nome: um número de fábrica ou de cartão do seguro social. Cristo comunga com o deserdado porque o ama” (Almeida 2001: 72). A encarnação de Jesus na vida dos seres humanos, como tal, foi sem privilégios, a vida do servo. Na mesma contemplação, num segundo momento, o Arcebispo de Mariana propõe o episódio da fuga para o Egito (Mt 1,13-23). Jesus comunga com o oprimido, experimentou a injustiça, a opressão, foi incompreendido, caluniado, alvo de ingratidão e traição (Almeida 2001: 73). No texto de 2006, Dom Luciano observa que “Jesus escolhe a vida simples e pobre”, “assume a vida de servo (2Cor 8,9), fez-se pobre por nós, nasce na extrema pobreza por mim (EE 116), não tem onde reclinar a cabeça (Mt 8,20) (Almeida 2006: 7). O que que ele viveu, sua Igreja também viveu, em seus primórdios (os discípulos colocavam tudo em comum), como na história (as bem aventuranças, a opção preferencial pelos pobres, os consagrados e consagradas) (Almeida 2006: 7).

O terceiro exercício é o da vida oculta, em Nazaré. No texto de 2001, Dom Luciano, observa: “É-nos difícil compreender a normalidade da vida de Jesus Cristo. [...] Identificando-se com a vida de todo mundo, mostrava que a

salvação não consiste em coisas extraordinárias e em gestos fantásticos, mas na adoração ao Pai” (Almeida 2001: 76). Continuando a contemplação, a partir de Lc 2,41-52 (perda e encontro de Jesus no templo), o Arcebispo de Mariana observa: “em Nazaré a vida de Jesus é normal, parece até que a salvação não tem exigências sobre sua vida. Tudo é igual a todo mundo. Mas ficar no templo e, mais tarde, sair para pregar é quebrar a normalidade e sofrer na própria vida as exigências e a marca da salvação” (Almeida 2001: 77). O texto de 2006 não apresenta nenhuma contemplação específica sobre a vida oculta, mas insiste na disponibilidade de Jesus em fazer a vontade do Pai, recolhendo de novo o tema de sua identificação ou “nivelamento” com as pessoas de seu tempo. Jesus, observa Dom Luciano, “vive sem privilégios, comunga com os “sem nome, “sem cultura, os “anônimos” (Almeida 2006: 8). Ele ama a vontade do Pai e a ela se submete por amor. O mesmo fazem seus apóstolos e seguidores (missionários, consagrados, ordenados), que são disponíveis para obedecer.

O texto de 2001 dedica um dia para as grandes meditações da Segunda Semana: duas bandeiras, três classes de pessoas, terceiro grau de humildade. Como foi observado, essas meditações aparecem em vários momentos no texto de 2006, não tendo para elas um dia específico. Segundo Dom Luciano, a meditação das duas bandeiras “coloca em evidência o caminho concreto de nossa salvação” (Almeida 2001: 79). Após ter passado pela meditação do reino e pedido o “conhecimento íntimo de Nosso Senhor para mais amá-lo e segui-lo” (Almeida 2001: 79), diz ele, “vimos que os caminhos de Deus não são os caminhos do homem” (Almeida 2001: 79). Na salvação entra a escolha de situações difíceis em que Cristo comunga em tudo com o ser humano, menos no pecado. O exercitante, que quer conhecer intimamente o seu Senhor, para mais amá-lo e segui-lo, será solicitado “pela carne e pelo espírito (Rm 7,18-23; Gl 5,3s), pela luz e pelas trevas, pelas inclinações da natureza e pela



graça. A graça é saber distinguir os espíritos que lutam no coração de sua existência, deixando-se atrair pelo Evangelho como de fato é. Trata-se de “ter o pensamento de Cristo” (1Cor 2,16), que é o da salvação do mundo pela kenosis da cruz. É preciso então pedir para ser colocado com o Filho. Não se trata somente de crer nele, mas de “fazer salvação” com ele (Almeida 2001: 81). As táticas do inimigo, que busca desviar o ser humano do verdadeiro caminho da vida são: riqueza (sentir-se rico de bens, cultura, saúde, amizade, sucesso), convencer-se de que é mais do que os outros, julgar-se “centro do mundo”, desprezando os outros (orgulho). A tática de Cristo é a de levar o ser humano a assumir a atitude do pobre e humilde (Almeida 2001: 82), confiando unicamente no poder divino. Quem crê em Jesus Cristo torna-se pobre e humilde, “criança” (Almeida 2001: 82). O pobre não se apropria do dom de Deus, pois sabe que tudo recebeu. Aceita a fraqueza do próximo como Deus aceita a sua e está pronto para perdoar e servir. Não é centro de nada. Não se pertence. Sente-se livre para fazer o bem. O humilde que prega a salvação se apresenta na fraqueza, mas forte do poder de Deus. Como o Servo de Javé, o Senhor Jesus viveu seu messianismo na obediência ao Pai. A vida, diz Dom Luciano no final da meditação, “é combate. Esse combate me atinge. Atinge minhas ideias e motivações” (Almeida 2001: 85). A finalidade da meditação dos três binários, ainda segundo o texto de 2001 é provar a sinceridade de nosso querer e dispor-se à eleição. Só quem é livre pode eleger a vontade de Deus. Dom Luciano faz a seguinte observação sobre o segundo binário: “é um seguimento de Cristo com os próprios critérios [...] Quem não está disposto a deixar algo confessa que não está, de fato, desprendido dele” (Almeida 2001: 86). Sobre o terceiro binário, diz o Arcebispo de Mariana: “É como uma doação real em vida, condicionada à vontade do amigo a quem se faz o dom. É a atitude inicial dos apóstolos: deixam tudo. É a atitude de Maria: “Eis a escrava” (Almeida 2001: 86). O

objetivo desse exercício é provar a sinceridade do querer e dispor à eleição. “Só ama de verdade quem dá tudo, quem não regateira, quem não se reserva” (Almeida 2001: 87).

Após essas duas grandes meditações da Segunda Semana, como foi indicado na primeira parte, o exercitante entra em processo de eleição. No texto de 2001, Dom Luciano diz: “A eleição, por parte da pessoa, é a descoberta e a aceitação plena da escolha feita pelo próprio Deus (Senhor Jesus) de meu lugar na salvação dos homens” (Almeida 2001: 89). Para entrar nesse processo, continua ele, “ajuda muito tratar com Deus na oração da dedicação total de Cristo à sua missão e da resposta total dos discípulos ao chamado do Senhor Jesus” (Almeida 2001: 89). Ele propõe então acompanhar Jesus até o Jordão, onde foi batizado. Em seguida, apresenta o chamado de Jesus a André e outros que seguiram a Cristo, que os envia a pregar. Segundo Dom Luciano, “Cristo chama os que quer (Mc 3,13) para estar com ele (Mc 3,14) e os envia a pregar o Reino de Deus (Lc 9,2; 9,60). Tornaram-se cooperadores de Cristo, João, André, Pedro, Tiago (Jo 1,35-51), Filipe e Natanael. Levi (Mc 2,14) Cristo chama com autoridade” (Almeida 2001: 90). A condição para o seguimento é deixar tudo. Isso supõe uma adesão pessoal a Cristo, “sem medo até de enfrentar um sofrimento violento o público por amor a ele” (Almeida 2001: 90). O prêmio é o reino, a amizade de Cristo. Dom Luciano propõe também que se contemple como toda “a humanidade que vai chegando à fé e ao batismo é chamada a trabalhar pela salvação” (Almeida 2001: 91). Dom Luciano indica de novo os tipos de vocação existentes na Igreja (leigos, bispos, presbíteros, diáconos, religiosos). O importante é colocar-se ao serviço. Para realizar propriamente a eleição, como no texto de Santo Inácio, ele propõe a meditação dos três graus de humildade. Segundo ele, esta meditação é “fruto de um desejo muito sincero de viver a vida de Jesus Cristo [...] O amor leva à presença e aos poucos à identificação numa comunhão sem fim” (Almeida

2001: 93). “Se meu amor cresce, diz Dom Luciano, poderei, aos poucos, acabar preferindo (n. 167) levar a vida que ele levou na terra e que muitos de meus irmãos levam ainda hoje” (Almeida 2001: 94). Como foi dito, no texto de 2006 as três grandes meditações da Segunda Semana não aparecem como tais nesse momento dos Exercícios, mas desde a Primeira Semana. Como o Arcebispo de Mariana fala a jesuítas, supõe que os mesmos já fizeram a eleição. Insiste, por isso, muito em alguns aspectos da vida do jesuíta, como a pobreza, a vida comunitária e fraterna (Almeida 2006: 9).

A eleição e a reforma da vida, com a qual culmina a Segunda Semana significam, segundo o texto de 2001, a vontade de colocar-se na verdade, descobrindo o desígnio divino sobre si e buscando livremente e por amor realizá-lo na própria vida. A primeira decisão, diz Dom Luciano, é colocar-se “em salvação”, ou seja, na adesão total à palavra de Jesus por meio de sua vida. A seguir, continua ele, surge a decisão de levar aos outros o conhecimento e a vida desta salvação de Deus. Um texto belíssimo, no qual Arcebispo de Mariana conclui o exercício da eleição, diz: “Nas horas duras pelas quais todos passamos, a grande solução não é rever a própria opção, nem muito menos deixar-se abater ou ceder à tentação, mas intensificar a vivência de nossa vocação. Experimentar em cheio a força do amor oblato. Sair para a rua e visitar um pobre. Assumir um ministério árduo e escondido. Visitar um doente. Consolar um aflito. Então nos sentiremos nós mesmos. Respiraremos de novo o ar puro de nossa primeira entrega a Cristo. Voltaremos a vibrar pelo Reino. Superamos as dificuldades não pelo empobrecimento interior ou por compensações, mas por meio de um amor maior: só poderemos recuperar a felicidade voltando a amar de verdade, solidários com os que mais precisam de nós, os pobres, os desamparados, esquecidos por todos. Quem já experimentou a alegria de amar não se realizará em nenhum outro valor” (Almeida 2001: 98s). O texto de 2006 não traz a eleição e tampouco a reforma de vida. Insiste, como já foi

dito, sobre alguns aspectos fundamentais da missão da Companhia de Jesus hoje (Almeida 2006: 9).

Como se pode ver, grande parte da releitura dos Exercícios que propõe Dom Luciano é uma espécie de apresentação de como ele os traduz em sua própria vida. O acento no amor oblativo aos pobres, presente no texto inaciano, ganha uma força muito grande na experiência do Arcebispo de Mariana, apaixonado por Deus e pelos pobres. Em grande parte, a dimensão pessoal da pobreza, o identificar-se com o Cristo pobre, dos Exercícios de Santo Inácio, ganha uma tradução bastante próxima da realidade dos pobres com os quais Dom Luciano encontrou-se ao longo de sua vida e com os quais ele acreditava que a Igreja deveria estar solidária, colocando-se corajosamente a seu serviço.

#### *d. Terceira e Quarta semanas*

Como foi assinalado acima, a Terceira Semana está no horizonte dos Exercícios, segundo Dom Luciano, desde o começo em sua leitura do Princípio e Fundamento. No livro de 2001, ele afirma que seu objetivo é “confirmar a eleição feita ou permitir que ela vá se fazendo à luz de motivos cada vez mais fortes e profundos” (Almeida 2001: 113). O mesmo aparece no texto de 2006, que começa com o seguinte título: “A cruz solidária por amor aos irmãos (ãs) explica o sofrimento dos outros” (Almeida 2006: 10). É através da contemplação do mistério pascal que se dá a união profunda do exercitante com o Cristo. Ao terminar esta fase de oração, diz Dom Luciano no texto de 2001, “estaremos misteriosamente unidos, em comunhão com todas as pessoas em Cristo. É na terra o começo da vida eterna: um mistério de comunhão” que se inicia no sofrimento, mas se abre para uma comunhão na alegria plena do céu” (Almeida 2001: 114). Na paixão, diz o Arcebispo de Mariana, “Jesus Cristo passa pela experiência do fracasso humano” (Almeida

2001: 126), enfrentando “por amor a injustiça do julgamento dos homens” (Almeida 2001: 127). A grande lição do mistério da paixão é rezar para compreender. Trata-se de identificar-se com os sentimentos profundos de Cristo. No texto de 2006, o Arcebispo de Mariana diz: “a paixão/morte de Jesus nos liberta da visão errada do sofrimento como castigo pessoal. E nos ilumina sobre a permanência nesse mundo perverso. Permanecemos para ajudar os irmãos (ãs) a se converterem. No Reino de Cristo, a salvação é solidária” (Almeida 2006: 10). Esse mesmo texto de 2006 propõe outros exercícios para a Terceira Semana. Segundo o título do segundo exercício, “Jesus entra no mundo atribulado, passa pela tribulação, por amor” (Almeida 2006: 11). Dom Luciano convida a “contemplar Jesus assumindo os sofrimentos dos que vivem no mundo do pecado (não aceita privilégios) sofre o nosso sofrimento. Seus sofrimentos físicos e morais mostram o seu amor partilhando a nossa condição” (Almeida 2006: 11). Dom Luciano retoma nesse exercício a questão que aparecia no colóquio da Primeira Semana diante do Crucificado: Que farei por Cristo? Propõe ainda nesse texto, como também no de 2001, dois exercícios sobre a última ceia, um sobre a eucaristia e outro sobre sua vivência dinâmica no seio da comunidade. No livro de 2001 apresenta os diversos momentos da paixão: traição, negação e abandono por parte dos discípulos, julgamento diante de Herodes e Pilatos, subida ao Calvário e morte, o lado aberto do crucificado na cruz. Como conclusão da Terceira Semana, ainda no texto de 2001, Dom Luciano observa: “Diante de meu Senhor, que nasceu, viveu e morreu para me dizer amor, sentir-me amado de verdade e para sempre. Creio, Senhor, em vosso amor. Sou chamado para continuar sua missão de anunciar o amor de Deus a todos os homens” (Almeida 2001: 140).

A Quarta Semana começa, como foi dito na primeira parte, com a contemplação da “aparição do Ressuscitado à sua mãe”. Dom Luciano também inicia esta semana

convidando a contemplar a esperança de Maria, figura da igreja. O exercitante deve “perceber na oração a força da fé e da esperança de Maria Santíssima [...] Esta fé cresce tanto que a possui completamente. Para ela, as palavras de Jesus são verdade. Ele ressuscitou. Ela sabe que ele vive” (Almeida 2001: 146). O segundo exercício conduz a experimentar a ressurreição enquanto “exaltação de Jesus Cristo e revelação da fidelidade do Pai em seu amor universal” (Almeida 2001: 147). Além da dimensão de exaltação, a contemplação da ressurreição também deve penetrar na profunda alegria da vitória de Cristo. “Sua vitória e a exaltação me alegam”, diz Dom Luciano (Almeida 2001: 149). A perspectiva da vitória de Cristo e a alegria que brota da ressurreição também se encontram no texto de 2006 (Almeida 2006: 14), que retoma o sentido profundo desta semana a partir da Contemplação para alcançar o amor (Almeida 2006: 15). No texto de 2001, mais três contemplações são ainda propostas: a de Jesus como o bom pastor que reúne seu rebanho (Almeida 2001: 151-154), na qual o exercitante é convidado a refazer o caminho de Emaús; a da promessa da presença do Ressuscitado todos os dias com os seus, presente em Mt 28,20 (Almeida 2001: 155-158); a da ascensão (Almeida 2001: 159-163).

### *e. Contemplação para alcançar o amor*

A última contemplação dos Exercícios, a Contemplação para alcançar o amor, tem no livro de 2001 1Jo 4,7-9 como resumo de todos os Exercícios: “Amemo-nos uns aos outros, porque o Amor vem de Deus. Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor. Nisto se manifestou o amor de Deus para conosco: enviou ao mundo seu Filho único para que vivamos por Ele”. Dom Luciano resume então quem é Jesus, o Verbo encarnado: “o dom do Pai. Aquele que ele enviou ao mundo; a presença de Deus entre nós; aquele que faz as obras do Pai; o princípio da

transformação do mundo pelo seu Espírito. É a luz e a fonte de água viva, de onde nos vem todo bem e toda graça” (Almeida 2001: 165). Segundo ele, esta contemplação tem que ser envolvida pela presença e pela mediação de Jesus Cristo. A contemplação, além de centrar-se na cristologia, deve fazer a ligação com a vida cotidiana. Dom Luciano resume os vários pontos deste exercício ao redor dos seguintes títulos: 1) Quanto Deus me dá (recordar os benefícios da criação, da redenção e os dons particulares, considerando o que devemos oferecer e dar a sua Divina Majestade, meus bens e a mim mesmo) (Almeida 2001: 167-168); 2) Deus presente (Deus não só concede dons, mas torna-se presente em seus Dons. Dá-se a si mesmo: a Trindade presente em todos os seres, dando ser, viver, sentir, entender e amar; comunicou-se de modo especial a seu povo, no excesso de seu amor, o Verbo feito carne; continua de modo misterioso depois da ascensão, presente de muitas outras formas, especialmente na Eucaristia) (Almeida 2001: 168-170). Esta presença íntima de Deus em nós, observa Dom Luciano, pode nos cativar a tal ponto que sejamos “possuídos” por Deus, num nível de consagração afetiva, e, então, Deus ocupa o centro de nossa afetividade e torna-se o termo imediato de nosso amor em nossas reações mais profundas e espontâneas. [...] Deus não só é interior ao amado, mas torna-se afetivamente presente como imediata e totalmente amado pelo homem. É o ponto mais alto da reciprocidade afetiva humana” (Almeida 2001: 169). Em nenhum lugar, talvez, o Arcebispo de Mariana diga tanto de sua experiência quanto neste texto tão denso e profundo; 3) Deus procede à maneira de quem trabalha por mim (Almeida 2001: 170-172). A presença de Deus é ativa, seu amor trabalha por mim em Jesus Cristo. “É o amor criativo da Trindade que age nas criaturas e opera em benefício dos que são capazes de conhecer este amor: nós” (Almeida 2001: 170). Esse amor se revela de modo especial em sua solicitude para com o povo eleito, mas é em Cristo que a Trindade age

mais evidentemente entre nós. É em sua vida que a ação amorosa de Deus se revela em sua plenitude. Cristo continua agindo como cabeça de seu corpo, a Igreja, presente neste mundo vivificando-nos pelo seu Espírito. Também eu me encontro nesse grande trabalho, recebendo inúmeros dons por meio da ação de Cristo, e recebendo o poder de fazer bem a meus irmãos e trabalhar para a salvação de outros (Almeida 2001: 171); 4) Todos os bens descem do alto (Almeida 2001: 172-174). Comentando o texto inaciano, Dom Luciano diz a respeito deste quarto ponto, que se trata de uma visão sapiencial, de unidade e simplicidade: “ver tudo em Deus, ver o mundo e as pessoas em Jesus Cristo Nosso Senhor. Ir à fonte para entender a verdade do rio. Ir a Cristo para perceber a beleza e o valor do universo e dos homens. As coisas [...] diafanizam a fonte de todo bem, o amor de Deus em Cristo (Almeida 2001: 172). A graça dessa oração, continua ele, “é conferir a visão de sabedoria cristã, que nos permita ver tudo sob o olhar, sob a luz do Verbo encarnado por amor” (Almeida 2001: 173). “O mundo, os acontecimentos, as pessoas ficam assim transfigurados pela luz do Cristo e só por essa luz podem ser entendidos com verdade, como o raio é entendido no sol, e a água em sua fonte. [...] E assim o movimento se completa; das coisas a Deus, que nelas está presente e operando em nosso benefício – e da fonte de todo bem, a Suma Bondade, Cristo Salvador, imagem do Pai, “descemos” ao que as criaturas têm ao mesmo tempo de mais íntimo e de mais profundo” (Almeida 2001: 173). O texto de 2006 propõe, à luz de Ef 1,3, o louvor a Deus como aquele que “nos abençoou com toda sorte de bênçãos em Cristo”. No fundo, nesta frase encontra-se o resumo do que Inácio propõe ao exercitante. A contemplação para alcançar o amor é justamente viver nesta atitude de ação de graças (eucaristia), manifestando “gratidão, amar e servir em tudo a ‘Divina Majestade’ (Almeida 2006: 15). Todo o texto é marcado por dois verbos: “agradecer” e “oferecer-me”, o que indica o sentido que



deve ser encontrado pelo exercitante no cotidiano de sua vida após ter feito os EE.

O livro de 2001 apresenta no final duas propostas de Exercícios em sete dias. A primeira tem como título: “Pai, nas tuas mãos entrego minha vida”. Os exercícios são assim distribuídos: o primeiro dia é consagrado à “experiência de que Deus é bom” (Almeida 2001: 179); o segundo à “experiência do perdão de Deus” (Almeida 2001: 180); o terceiro a “Jesus Cristo” (Almeida 2001: 180); o quarto a “descobrir meu lugar na história da salvação” (Almeida 2001: 181); o quinto, a um exercício sobre o “serviço da salvação da humanidade” (Almeida 2001: 181); o sexto à “paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo” (Almeida 2001: 181); o sétimo, “à vida eterna” (Almeida 2001: 182). A segunda proposta, que tem como título “Chamados à comunhão com o Pai, Filho e Espírito Santo”, está assim organizada: Introdução: Situar-se no mundo em que vivemos (Almeida 2001: 183); 1º dia: “O Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo” (Almeida 2001: 184); 2º dia: “A experiência do perdão de Deus. A iniciativa é de Deus” (Almeida 2001: 185-156); 3º dia: “Jesus Cristo” (Almeida 2001: 187-188); 4º dia: “Deus associa o homem à salvação de seus irmãos” (Almeida 2001: 189-191); 5º dia: “configurados ao cristo Bom Pastor. Segregados para o serviço do evangelho” (Almeida 2001: 192); 6º dia: “A última ceia” (Almeida 2001: 193-195); 7º dia: “Cristo ressuscitou dos mortos, primícias dos que morreram (1Cor 15,20) (Almeida 2001: 196-198). Em todos esses esquemas os temas caros a Dom Luciano voltam sempre: uma experiência profunda do amor de Deus, mas de um amor operante no mundo, tal como o próprio Jesus o viveu, como servidor do reino, dando por amor, até o dom de sua vida, como bem é recordado no mistério eucarístico. O cuidado ou a preocupação com os que mais sofrem também se encontra em todos esses textos. Na verdade, os Exercícios não são feitos somente para o bem do exercitante, mas eles têm como finalidade inserir o exercitante no mundo,

colaborando com Deus para que o mundo possa ser aquilo que ele é para Deus: um mundo bom e belo.

### **Conclusão**

Como foi dito no início, para uma compreensão mais profunda desta fonte da espiritualidade de Dom Luciana que foram os Exercícios Espirituais de Santo Inácio, seria necessário o acesso a textos nos quais ele narra ou descreve sua experiência de Deus. A ausência desta fonte primária não inviabiliza, porém, tal acesso, como se pode ver a partir dos Exercícios Espirituais dados por ele, nos quais apresenta, de forma bastante personalizada, sua compreensão da espiritualidade inaciana, além de deixar transparecer os elementos que para ele eram os mais centrais nesta espiritualidade. Quem o conheceu e conviveu com ele experimentou o que significa a santidade vivida no cotidiano, em gestos simples de cuidado dos mais vulneráveis, e nos gestos grandes de preocupação com que a caridade tivesse um alcance mais global possível. A finalidade dos Exercícios Espirituais é levar o exercitante a uma experiência de Deus que unifique sua vida (Santo Inácio diria “ordene sua vida”), mas abrindo-a para o serviço aos demais. Quem conheceu o Arcebispo de Mariana sabe como sua existência não só era unificada, mas também totalmente voltada para o serviço de quem mais precisava, donde sua frase famosa: “Em que posso servir/ajudar?”. Que esse ícone da santidade e do dom de si, inspirado sem dúvida pelos Exercícios de Santo Inácio, possa continuar inspirando homens e mulheres a também encontrarem em Deus aquele que dá unidade à existência, ou seja, confira-lhe sentido, para que, por sua vez seja uma existência ao serviço dos demais.

## REFERÊNCIAS

- Almeida, L. M. 1971a. *A vida religiosa como expressão da fé em Jesus Cristo*. Conferência na IX Assembleia Geral da CRB. Disponível em E-Book, no Portal: <http://domluciano.com.br/domluciano/>.
- \_\_\_\_\_. 1970. *Teologia Espiritual: a experiência religiosa cristã*. Curso dado na Faculdade N. Sra. Medianeira. Disponível em E-Book, no Portal: <http://domluciano.com.br/domluciano/>.
- \_\_\_\_\_. 1971b. *Curso de Interiorização*. Curso dado na mesma faculdade. Disponível em E-Book, no Portal: <http://domluciano.com.br/domluciano/>.
- \_\_\_\_\_. 1972. *A Vida Religiosa: Experiência de Fé em Jesus Cristo e Realização Afetiva da Pessoa Humana*. Palestra. Disponível em E-Book, no Portal: <http://domluciano.com.br/domluciano/>.
- \_\_\_\_\_. 1972. *Vida religiosa: Experiência de caridade fraterna*. Curso dado na mesma faculdade. Disponível em E-Book, no Portal: <http://domluciano.com.br/domluciano/>.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Servir por amor*. Trinta dias de exercícios espirituais. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 2006. *EE de oito dias para os jesuítas da Província Centro-Leste*. Pro-Manuscrito.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Gesù e i soldati romani*. *Nuovo Progetto*, Fossano, v. 30, n. 9, nov.
- Arzubialde, S. 2009. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis*. 2ª edição. Santander: Sal Terrae.
- Barrientos, N. 1995. *Linguagem e experiência de Deus* (Diário Espiritual de Santo Inácio). *Itaici*, v. 6, n. 21.

Inácio de Loyola. 2007. *Diário Espiritual*. São Paulo: Loyola.

Sorrentino, F. 2014. “*Em que posso servir?*” A vocação cristã como serviço no testemunho e nos escritos de Dom Luciano Mendes de Almeida. FAJE. Dissertação de Mestrado. Disponível no endereço: <http://faculdadejesuita.edu.br/documentos/050514-2hyOKcOsUeLXy.pdf>.

\_\_\_\_\_. 2015. “*Em que posso servir?*”: o serviço no testemunho de Dom Luciano M. de Almeida. São Paulo: Paulinas.

## II

# *Os Sentidos da Filosofia*



# ÉROS E ÉLENKHOS

## Filosofia como modo de vida e refutação

---

*Venúncia Coelho*

O objetivo desta exposição é abordar o pensamento de Platão no que diz respeito à necessidade de definir a atividade filosófica, assumindo, a partir de tal perspectiva, o risco de sugerir uma leitura pessoal e ensaística sobre os sentidos da filosofia na atualidade. Assim, não se trata de um estudo sobre Platão, mas de um conjunto de apontamentos inspirados, por assim dizer, na experiência de leitura e estudo dos diálogos.

Pensar o significado da filosofia a partir do pensamento de Platão é uma tarefa desafiadora em vários sentidos. Cumpre, em primeiro lugar, perguntar qual é a melhor forma de transpor a experiência filosófica dos diálogos para compreender questões e dilemas próprios de nossa época. Nesse sentido, é preciso forjar um *lógos* que seja, por um lado, capaz de fazer justiça ao rigor das fontes e ao contexto histórico e cultural do período de composição dos diálogos e, por outro, propiciar uma releitura significativa e atual desse conjunto de questões específicas, levantadas há mais de vinte e quatro séculos atrás. Tal tarefa é, evidentemente, um tipo de desafio que requer um cuidado extra no que diz respeito à escolha do modo de abordagem e apresentação dos argumentos. Quero dizer com isso que é necessário destacar que meu objetivo aqui não é o de explicitar referências e cruzar passagens textuais, antes desejo mostrar uma série de apontamentos de ordem subjetiva, interna, originados pela experiência de leitura dos

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/9460192161775802>

diálogos. O que eu proponho aqui é falar do sentido da filosofia a partir de ideias e pensamentos ocasionados ao longo de alguns anos de leitura dos diálogos platônicos, evitando uma abordagem específica e exaustiva de determinada obra ou conceito. Portanto, uma tarefa ensaística, por excelência, cujo objetivo é mostrar em que medida a proposta platônica para definir a prática filosófica pode ser compreendida como um “modo de vida refutativo”, a saber, um modo de vida que utiliza da refutação (*élenkēbos*) como ferramenta filosófica de teste das crenças e correção das incoerências entre a vida e o discurso.

Antes de tratarmos do que é filosofia para Platão, é necessário, senão urgente, que pensemos a forma de apresentação dessa filosofia. Mais precisamente, perguntar o que é filosofia para Platão é olhar diretamente para os seus diálogos, problematizando seu modo de ser e sua forma de apresentação. Portanto, as perguntas que nortearão o que vou dizer em seguida são: Como a filosofia platônica se realiza? Quais são os seus modos de ser? O que ela pressupõe? Quais são as exigências (técnicas e psicológicas) para filosofar?

Platão escreveu diálogos ficcionais, todos eles compostos após a morte de Sócrates (portanto, após o ano de 399 a C) e tiveram o ‘mestre filósofo’ como protagonista da maior parte das conversações, com exceção de alguns diálogos tardios. É de conhecimento comum que as ficções platônicas têm ambição à verdade, que elas pretendem explicar o mundo e que tem como objetivo central mostrar que filosofia é um modo de vida orientado pela exigência de autoconhecimento. O referido conhecimento de si precisa ocorrer de algum modo, por algum caminho e através de alguma técnica, de um jeito de proceder. Esse modo específico de percorrer o caminho, ou seja, seu método, não é a meditação solitária e subjetivista posteriormente descrita em primeira pessoa, como quis Descartes, não transcorre através do estudo da natureza, como queriam os primeiros



filósofos e também não ocorre ao fim de uma formação acadêmica, como nós hoje praticamos e, portanto, não se trata de profissão, nos termos que nós compreendemos. É outra coisa, um modo distinto e exótico de colocar em prática a reflexão filosófica. Queremos sugerir que uma das mais férteis técnicas de autoconhecimento, que leva, por sua vez, à prática da vida filosófica e à vivência do que foi concluído através dela, segundo Platão, é a refutação (*élenchos*), seja aquela que é praticada entre duas ou mais pessoas, o que corrobora a ideia de que o lugar do filósofo é na *pólis* e não no alto da floresta, seja aquela outra que, buscando internamente uma espécie de ‘refutação de si’, visa descartar as opiniões infundadas e preparar o terreno para novas pesquisas. Pois bem, nesse sentido, os diálogos nos ajudam a pensar que a filosofia está longe de ter uma conotação tecnicista, é antes um investimento vital que pressupõe a tarefa de colocar sob teste crenças e práticas valorativas traduzidas em discursos e argumentos. No *Fedro*, por exemplo, Platão encena, ao longo da conversação entre Sócrates e o jovem Fedro, a própria função da filosofia. Nesse diálogo, além de abordar o conceito próprio da filosofia, Platão empenha sua vontade para fazer encarnar, se assim posso dizer, o modo próprio da atitude filosófica. Na verdade, os diálogos em geral têm essa peculiaridade. São compostos de modo a incorporar e plasmar o objetivo da filosofia através de uma disposição específica, traduzida na ideia de *ágon* (disputa, embate), que se faz presente na conversação entre os interlocutores. A teatralidade varia de modo amplo ao longo dos diálogos, sendo possível perceber que à cena ficcional é atribuída a função de conferir a vivacidade necessária para a conversa, realizada pela imitação dos lugares oportunos para a prática filosófica. É notório que os diálogos socráticos encenam de modo muito mais forte a necessidade da refutação dos interlocutores, nos ensinando que o alvo das refutações não é quem defende determinada tese, mas a própria ideia veiculada através da linguagem.

Embora a negação do argumento *ad hominem* seja uma das regras tácitas da refutação platônica, é razoável pensar que a confusão entre autor dos discursos e os próprios discursos pode ser feita diversas vezes. Assim como nos diálogos, também é perceptível que, se a tarefa do filósofo é refutar as suas ideias internas e também as ideias advindas da conversação, quase sempre acontecerá uma espécie de confusão entre essas duas dimensões de recepção do *lógos*. O liame entre vida e conceito, entretanto, não pode ocorrer como objetivo primeiro da refutação. Quem refuta, refuta sempre a ideia, pelo menos a princípio. Porém, se a ideia é parida após longa gestação, para usar a imagem da maiêutica, fecundada por uma reflexão genuína e ligada à vida de quem a pensou, é esperado que a refutação de determinado discurso seja também a refutação de um modo de viver e de valores vitais envolvidos na discussão. Polo, Górgias, Mênon, Sócrates, Protágoras e todos os outros personagens representam, dessa forma, mais do que suas próprias vidas em ponto de conversação, antes existem, através da ficção, como tipos psicológicos e literários, atuando como espelhos para nós leitores que podemos, através da descrição e criação literária, sermos também, de certa forma, refutados.

A refutação (*élenkbos*) aparece ao longo de toda a obra platônica, constituindo não somente uma tática de exposição das ideias do filósofo, mas principalmente mostrando que não é possível filosofar sem antes colocar em teste, o tempo todo, as ideias ou crenças que possuímos. Esse colocar em xeque as nossas crenças, condição fundamental para a fabricação do conhecimento, tem como modo de existência a ideia de refutação. É no sentido amplo do termo *élenkbos*, compreendido ora como teste, ora como enfrentamento e depuração das falsas opiniões, que podemos compreender melhor o seu sentido. Sabemos que a refutação jamais é vista pelo filósofo como um empecilho ou aborrecimento, pelo contrário, é motivo de alegria e esperança para o filósofo que ele encontre alguém disposto a refutá-lo. Seria, por assim

dizer, uma oportunidade de ouro na busca do conhecimento. Nesse caso, a refutação não pode ser compreendida como a superação das teses defendidas por determinados interlocutores, pensar assim empobreceria os diálogos. A refutação é benéfica como um todo, ela purga tanto o que refutou quanto aquele que foi refutado. Isso porque o resultado da refutação não pode ser prévio ao seu efetivo desenrolar. Se for prévia a conclusão, não estamos diante de uma refutação genuína, mas apenas de uma encenação que pretende fazer sobressair determinada perspectiva sobre outra. Não é isso que eu vejo em Platão. Eu vejo um desenrolar ficcional e discursivo que caminha de modo bastante honesto e comprometido com a proposta do diálogo sem, necessariamente, findar em um conjunto de conclusões a que poderíamos chamar de teses platônicas. Que Platão seja um testemunho valioso para os filósofos contemporâneos a Sócrates, por exemplo, não podemos negar. Mas muitas vezes sua “versão” sobre tais pensadores, incluindo entre eles aqueles que a tradição convencionou chamar de sofistas (influenciados em grande parte, pela perspectiva platônico-aristotélica), é sobrevalorizada. Para além da possibilidade real de tomar os diálogos platônicos como dados de doxografia, aqueles personagens criados pelo filósofo representam um conjunto de características dignas de verificação em sua época. Fazendo dessa forma, penso que Platão está convidando seu leitor a perfazer o caminho da refutação junto com a escrita dialógica e, a partir da escrita, buscar o conhecimento de modo similar ao que aqueles interlocutores o fazem.

Há uma passagem do *Fedro* em que o personagem Sócrates, ao responder a uma indagação do seu jovem interlocutor acerca da veracidade ou não veracidade dos mitos cantados por Homero e outros poetas, se posiciona da seguinte maneira: “[...] até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parecer-me ridículo estudar coisas estranhas antes de

saber o que sou” (1975: 229e-230a). Sócrates está se posicionando contra a chamada tradição sofística que, segundo passagem próxima à supracitada, se empenhava em fornecer explicações racionais e argumentos razoáveis para questões de fábula, mito ou mesmo religião. Sócrates, aqui como porta voz de Platão (nem sempre é assim), está dizendo que o único conhecimento importante é o conhecimento vital, aquele que de fato realiza alguma modificação na vida de quem busca. Nesse sentido, a passagem acima pode ser vista como uma representação da ideia de que filosofia é, antes de tudo, um modo de viver, um modo de ser e estar no mundo, muito mais do que um modo de argumentar ou provar determinadas teses acerca do universo ou de questões marginais ao humano. A relação entre ética e metafísica em Platão passa pela necessidade de se pensar a busca pelo conhecimento pela via da existência de fato. Quem diferencia, associa, vê semelhança, percebe a participação, alcança uma explicação mais elaborada, conquista um lugar de maior poder de julgamento, enfim, quem refuta e elabora um corpo de ideias melhor que aquelas que outrora defendia, é um homem e uma mulher que, acima de qualquer outra funcionalidade do discurso filosófico, deverá em algum momento se confrontar com esse pensamento radical. Não há somente um estudo para se fazer, mas uma existência real para se resolver. Os diálogos que encenam os momentos imediatamente anteriores à morte de Sócrates explicitam esse caráter vital da filosofia de modo claro. Pensar é pensar do ponto de vista da finitude e da fatalidade da morte. Nisso consiste a característica radical da filosofia e que Montaigne nos apresentou pela máxima do “filosofar é aprender a morrer”. Um “aprender” a morrer que muito mais se aproxima de um “compreender” a vida através da refutação de tudo que não serve, no nível do discurso e da existência. Função nobre que o *élenchos* conquista como ferramenta filosófica, a de verificar o que merece permanecer e o que deve ser descartado. Existem

problemas práticos reais que precisam ser pensados. Nesse sentido, a refutação atua como instrumento de modificação, como passo necessário para uma melhora de si. Ela deve advir de diversas fontes e precisa pressupor um comprometimento vital com a busca pela verdade.

Não é fácil estabelecer a medida de avaliação sobre um assunto tão movediço, estamos no campo das famigeradas intenções. Desde o sec. XIX e da psicanálise sabemos que nem mesmo com relação às nossas próprias intenções há possibilidade de acesso direto e consciente. Precisamos do outro, daquele que nos nega e nos auxilia a compreender que pouco ou nada sabemos sobre nós, daquele que nos mostra a fraqueza da razão, do analista. Dizer que uma busca pelo conhecimento é vital, que se configura como modo de vida e não como profissão, ou técnica externa à vida, é arriscar-se num terreno tão frágil que “somente” nos restaria (e isso é muito) a literatura e os símbolos. Sem ressentimento aparente, resta-nos a pura conjectura dos ensaios. Não há garantias matemáticas nesse campo. Será necessário que a medida e o critério de nossa tentativa sejam permeados também pela noção de refutação e que, portanto, eu possa dizer ao meu leitor que o texto que agora escrevo, o texto que o leitor nesse instante lê, está necessariamente aberto à refutação, sendo esse o seu único salvo conduto, nada além dessa disposição poderá ser atribuída como princípio de certeza que nos garante livre passagem para firmar o que agora escrevemos aqui. Digo isso, pois além de todos os critérios que conhecemos, sobre uso rigoroso de fontes, sobre as mais adequadas e sérias técnicas de escrita, é razoável dizer que todo texto, seja ele acadêmico ou ensaístico, uma crônica ou um tratado, prestam-se ao mesmo auditório sisudo que transita de leitor para leitor. Nesse sentido, será preciso sempre poder refutar nossas ideias, a própria ideia que eu quero sugerir, uma vez mais e sempre, e ver de que modo ela sobrevive, se é que se trata de uma ideia que sairá ilesa de um processo refutativo.

De toda a inconstância do discurso escrito e da sua pequena vitalidade quando comparado à conversação oral, conhecemos as sérias suspeitas levantadas por Sócrates e Platão.

A propósito, sobre a necessidade e a satisfação em refutar e ser refutado, fará bem ao argumento trazer à baila uma passagem do *Górgias* em que Sócrates diz assim a Polo, aluno do grande sofista de leontinos: “Eu sentirei muito deleite, se me refutares, ou seja, libertares do palavrório inútil. Vai, amigo, não te enfastie sendo indulgente, refutame” (2011: 470c7). Ao final dessa conversação quem acaba refutado é Polo e não Sócrates, mas há diversas outras passagens, desse e de outros diálogos, em que Sócrates também é refutado. E nisso há um benefício, sempre libertador de opiniões ruins ou enfraquecidas. Nesse sentido e com muitas reservas, seria mesmo possível dizer que em Platão a verdade é tudo aquilo que sobrevive à refutação e que, portanto, filosofia é a busca pela proposição que sobrevive ou suporta a refutação. As proposições da filosofia não são aquelas que explicam os discursos, mas aquelas que podem diretamente causar uma mudança de postura e comportamento na vida de quem se empenha nessa tarefa. A refutação é do discurso e assim sendo é também das ações fundamentadas nos discursos.

Voltando à solução sugerida, e considerando como porta de acesso para o nosso problema o diálogo *Fedro*, penso haver uma possibilidade instigante de balizar a análise das discussões filosóficas e medir seu grau de vitalidade. Ou seja, medir um conjunto de proposições pensando na sua capacidade e potencialidade de atingir um grau de real modificação e interação com a vida daqueles que decidem buscar o conhecimento. Aqui eu quero sugerir outro ponto, que Platão externou essa possibilidade através de suas considerações eróticas. Quando falou, portanto, sobre *éros* e sua relação com a verdade e, principalmente, com a busca pelo conhecimento, o filósofo, de uma maneira bastante

persuasiva, estabeleceu um vínculo entre vida e conceito através da noção filosófica de amor, ou melhor, da noção de amor filosófico. Portanto, para compreender de que modo a refutação filosófica dos argumentos é também a refutação vital das práticas e valores devemos pressupor a ideia platônica de conhecimento como desejo e ímpeto erótico pelo saber.

Já no seu primeiro discurso, no diálogo *Fedro*, Sócrates afirma que o amor é um desejo, é uma *epithymía* (1975: 237d). Pois bem, na refutação baseada no jogo de perguntas e respostas, que ora propomos como método precípua do filosofar, o interlocutor deve estar pessoalmente comprometido com o debate, é necessário que exista desejo de compreensão e, principalmente, interesse em dialogar, caso contrário as respostas serão automáticas, o que alterará o efeito do *élenchos* como purificador de crenças incongruentes. O amor, nesse contexto é o que garante que o filósofo deve estabelecer como condição para a escolha do modo de vida filosófico um impulso natural e apaixonado (comprometido) para a pesquisa. Nesse sentido, amar é amar a busca pelo desconhecido e amar o próprio amor que é produzido no processo de busca pelo conhecimento. E é também, como escreveu Drummond, amar a impossibilidade de conquistar o objeto de amor, nesse caso, a verdade. O filósofo é, pois, como o herói trágico que em algum instante toma ciência de que não escapará ao seu destino, o destino de sempre buscar o objeto de amor e de nunca capturá-lo. Aqui chamo para a conversa os versos da poesia “Amar” de Carlos Drummond:

*“Este o nosso destino: Amor sem conta,  
Distribuído pelas coisas pérfidas ou nulas,  
Doação ilimitada a uma completa ingratidão,  
E na concha vazia do amor à procura medrosa,  
Paciente, de mais e mais amor.  
Amar a nossa falta mesma de amor*

*E na secura nossa, amar a água implícita,  
E o beijo tácito, e a sede infinita.”*

No poema é possível estabelecer a analogia potente entre a sede infinita e a prática da filosofia. A sede infinita que sempre moveu Sócrates e que se configura como o mais radical sentido da filosofia platônica. A sede que deveria nos mover, nós aqui também. Se *éros* é apresentado como mania e desejo, tragicamente ciente da impossibilidade de atingir a completude do objeto que persegue, é também promovido à instância que possibilita a busca pela verdade, o “retorno” e a “lembrança” do que, de alguma maneira, parece existir de modo arcaico na alma humana. *Éros* também é o afeto que contém íntima similitude com o impulso que move aqueles que buscam o conhecimento, pois gera e engendra a *philia*, a amizade que é condição sem a qual não é possível pensar a existência do filósofo. Por isso, no *Fedro*, Sócrates é caracterizado como amigo, ou seja, em constante estado de amizade, do saber, das Musas, do *lógos* e do conhecimento. O delírio erótico é vital e participa da mesma porção de movimento que impulsiona o filósofo pela busca da verdade, diferenciando-o, na perspectiva platônica, do modo de vida perseguido pelos oradores e sofistas. Aqui é importante notar que a imagem utilizada por Platão a fim de caracterizar o amor no *Fedro* é de algo que faz “crescer as asas” no sentido de ascender e retornar, de alguma maneira, a um estado de plenitude que justifica toda a dificuldade do processo de rememoração.

Encerro dizendo, inspirada por Platão e ainda seguindo o caminho apontado pelos diálogos, que filosofia é amor. Um amor que se exerce através da refutação e que busca uma modificação real na existência de quem se propõe a filosofar. O amor, enquanto desejo e ímpeto, como *quantum* de força que move e faz mover no outro o gosto, a vontade e o empenho vital de buscar as respostas e de saciar



a sede infinita, mesmo sabendo que se trata de tarefa impossível e que a saciedade, nesse caso, não instiga o pensamento, não move ninguém a pensar e que, por mais que sirva como um horizonte, não devemos desejá-la como um fim em si mesmo.

### REFERÊNCIAS

Andrade, C. D. de. 1988. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

Platão. 1975. *Fedro*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA.

\_\_\_\_\_. 2011. *Górgias*. Tradução de D. R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva/Fapesp.

# A NECESSIDADE DA DECISÃO: A decisão pelo sentido da filosofia ou pela vida frívola?

---

*Lúcio Marques*

Angelus Silesius escreveu uma expressão de rara felicidade poética – *a rosa não tem porquê; floresce porque floresce; não cuida de si mesma; nem pergunta se alguém a vê* (2002: 1,289<sup>2</sup>), mas tal não é a situação do ser humano. A rosa é simplesmente bela. Não há utilidade, nem necessidade, nem explicação na beleza da rosa. O fascínio de sua cor ou o odor que exala não pede nem precisa explicação. Há, nesse sentido, uma série de realidades mundanas que não têm *por quês*, ou melhor, não temos razões nem explicações que justifiquem sua utilidade ou necessidade. Tal como a filosofia – felizmente, inútil – porque não comporta uma utilidade prática. Sua inutilidade, entretanto, não equivale à ausência de necessidade. Ela existe desde o tempo em que humanidade se descobriu distinta da natureza, diferente do mundo circundante, ou seja, no tempo em que a humanidade disse *nós-no-mundo*, instaurou-se a distinção constitutiva do pensamento humano. Esse revelou-se, ao mesmo tempo, *ser-no-mundo*, mas distinto da mundanidade vegetal e animal. E, a partir desse momento, a humanidade não pode mais renunciar à tarefa de *ser* – ser si mesma. Distinta do mundo, a humanidade não se reconhece mais como uma extensão da animalidade pura e simples nem do mundo

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/1088648968757632>

<sup>2</sup> « Die Rose ist ohne Warum. / Sie blühet, weil sie blühet. / Sie achtet nicht ihrer selbst, / fragt nicht, ob man sie siehet. » Text im Original im *Cherubinischer Wandersmann*, 1, 289: « Die Ros' ist ohn warumb / sie blühet weil sie blühet / Sie acht nicht jhrer selbst / fragt nicht ob man sie siehet. »

vegetal. Embora ainda marcada pela necessidade tanto vegetal quanto animal, a humanidade desperta a *si mesma* em cada ser humano que se conscientiza de sua singularidade. O *eu* descobre-se *si mesmo* e, à medida que é interpelado em sua unicidade, reconhece-se produto de um bando – o *nós* da humanidade. Doravante, o ser humano em particular e a humanidade em sua universalidade dedicar-se-á a pensar e a interrogar seu próprio ser, o modo de ser e de existir – o ser humano torna-se uma questão para si mesmo, assim sendo, a humanidade, enquanto aquela que se interroga a si mesmo, descobrir-se-á imersa na tarefa do pensar, “porque o mesmo é ser e pensar” (Parmênides fr. 6 KRS). E, enquanto pensante, o ser humano interroga a si mesmo, ao mundo e aos deuses e, nessa interrogação, situa-se, exatamente, a tarefa da filosofia. Ainda que sem utilidade prática, a filosofia é conatural ao ser humano, por isso ele interroga-se a si mesmo sobre o sentido de sua vida e sobre o *sentido da própria filosofia* – o pensamento coloca-se em questão interrogando suas razões e responsabilidades. E, à medida que a filosofia se volta sobre si mesma (*reflete*), ela necessita dar as razões de si mesma e explicitar seu sentido. A busca desse sentido acontece *filosoficamente*, ou seja, mediante a reflexão desenvolvida ao longo da história do pensamento. Por isso, voltemo-nos à questão do *sentido da filosofia* e procuremos explicitar a razão de ser desse ato – o *pensamento* – para talvez entendermos um pouco o que significa *ser humano*. Para tanto, analisemos os *convites* ou as *exortações à filosofia* a partir das obras de Aristóteles (384-322 aC), Cícero (106-43 aC) e Jâmblico (245-325 dC) com o intuito de explicitar o sentido da filosofia desenvolvido pelo fundador do gênero *protréptico* e as consequências da proposta aristotélica. Sabe-se que a consequência principal se encontra nos *sentidos* atribuídos à filosofia na evolução entre o século IV aC e IV dC. Assim sendo, qual é o lugar e o sentido que a filosofia ocupa para os três mestres da Antiguidade?

## 1. A filosofia como *sabedoria (phrónesis)*

A imensa produção aristotélica chegou ao nosso tempo de diversas formas: fragmentos escritos em grego, obras em árabe e traduções latinas. Acredita-se que o aristotelismo arábico configurou algumas acepções de sua filosofia ao longo tempo, pois os conceitos gregos foram radicados em outra matriz intelectual que não apenas adaptou, mas também enquadrou a filosofia aristotélica em matriz teórica diversa da original. As traduções latinas não estão isentas de controvérsias: seriam oriundas do aristotelismo arábico ou diretamente do grego pelos monges do *Mont Saint-Michel*? (Gouguenheim 2008). Os fragmentos, provavelmente, constituem a fonte mais próxima da originalidade do pensamento estagirita, pois, à custa da fragmentação, chegaram ao nosso tempo em grego. Esse é o caso do *Protreptico*. Enquanto obra de divulgação (exotérica) tinha o intuito de não apenas *convidar*, mas *exortar* e promover a *adesão* de simpatizantes à tarefa filosófica. No caso, destinava-se a Temístio, rei de Chipre, pessoa dotada de fama, tempo, condição financeira e inteligência (*otium philosophicum*) suficiente para a investigação. Aristóteles dirige ao rei uma *exortação* amigável no intuito de convencê-lo do valor e do sentido da filosofia para a vida de todos os cidadãos. Entendendo-se *todos* os cidadãos, enquanto os que gozam de condições suficientes para a tarefa. Entretanto, mesmo entre esses, havia aqueles que não mereciam tal consideração e apreço, pois, fala o Estagirita: “não adianta por freio de ouro em boca de cavalo”, significando a aversão natural de algumas pessoas ao *otium*, porque alguns permanecem avessos à nobreza e dignidade necessárias à arte do pensamento.

O *Protreptico* não subsistiu como obra integral, mas há edições modernas dos fragmentos que reconstroem relativamente a integridade do texto e permite compreender o sentido básico da intenção do autor. Além da edição dos

fragmentos elaborada por W. D. Ross, há uma tradução italiana bilíngue de E. Berti e uma tradução brasileira do texto, provavelmente a partir da obra de E. Berti. Infelizmente, edições críticas e bilíngue permanecem um luxo comercial no Brasil dada a baixa procura e o parco conhecimento geral das línguas e dos aparatos críticos dos clássicos. Não obstante, o texto pode ser facilmente acessado apesar da ausência de uma edição crítica brasileira. Há uma tradução portuguesa dos fragmentos por A. C. Caeiro, sem preocupação com a reconstituição dos fragmentos como texto, mas que prima pelo rigor técnico e conceitual.

Na obra *Protreptico* (ousamos falar assim graças à edição de E. Berti que usamos), o Estagirita considera a filosofia como *sabedoria prática* (*phrónesis*). Ela resulta do estudo e da busca de tudo aquilo que a filosofia concedeu a capacidade de adquirir pelo pensamento. O acesso ao conhecimento filosófico provém, nesse sentido, do estudo e da busca, isto é, não apenas da leitura informativa ou curiosa, mas do estudo sistemático e da pesquisa rigorosa do conhecimento e, para tanto, “é preciso filosofar sem subterfúgios”. Essa expressão aparece no início e no fim da obra e indica a necessidade premente de um trabalho que prima pelo rigor. Filosofar, para o Estagirita, é, antes de tudo, resultado do estudo sistemático e da pesquisa rigorosa do conhecimento. O que se opõe radicalmente aos devaneios e intuições fantasiosas pseudo-acadêmicos. O fim da atividade filosófica destacado na introdução da obra, de certa forma, não surpreende: a sabedoria prática (*phrónesis*) (Aristóteles 2001: 150 e Aristotele 2004: fr. 5). O Estagirita emprega os termos *sophía kai phrónesis* quase indistintamente, entretanto, o termo *phrónesis* indica algo mais que o seu correlato. A *sabedoria prática* seria, em primeira instância, o resultado do conhecimento teórico, enquanto a *prudência*, como se traduz comumente *phrónesis*, resultado do conhecimento teórico e prático (*theoría* e *práxis*). A *prudência* localiza-se entre as

virtudes dianoéticas (*epistéme, téchne, phrónesis, voûs, sophía*) ao lado das virtudes menores (*eubolia, agchínoia, sínesis, gnóme*), a saber: boa deliberação, precisão do golpe de vista (ou sagacidade intelectual), vivacidade de espírito, inteligência e juízo. Essas virtudes menores são analisadas dentro do espectro da *prudência*, ou seja, essa inclui as características das virtudes menores: boa deliberação, precisão do golpe de vista (ou sagacidade intelectual), vivacidade de espírito, inteligência e juízo (Aubenque 2003: 239-240). Destacando-se, assim, o aspecto eminentemente prático da prudência, sem esquecer o teórico. A *sabedoria*, resultante do labor filosófico, é tanto teórica (*sophía* – saber epistêmico) quanto prática (*phrónesis* – saber deliberativo). Além disso, completa o autor: o trabalho filosófico como estudo sistemático e pesquisa rigorosa do conhecimento não exclui a “demolição da posição sustentada pelo adversário” (Aristóteles 2001: 150-151 e Aristotele 2004: fr. 9). Essa demolição acontece mediante a capacidade de desconstruir os significados das palavras e explicitar as incongruências dos argumentos alheios. Nesse sentido, Aristóteles não fala de uma maiêutica apenas, mas da prática dialética que ele acreditava: apresentar as aporias, os argumentos contrários, refutar os argumentos e propor novas respostas. Em grossas linhas, é a forma como ele entende a demolição dos argumentos dos adversários. Essa “destruição completa da posição defendida pelo adversário” acontece no exercício científico do pensamento

Esse exercício acontece graças a distinção dos níveis de ciências. Há ciências devotadas à produção de comodidades da vida e há uma ciência capaz de julgar, contemplar e prescrever as orientações conforme a natureza. Ela julga, porque ela é segundo a reta razão (*toû krínein echousa tèn orthóteta*) e contempla o bem em sua totalidade (*tò hólon agathòn theoroúsa*), por isso consegue avaliar o lugar de cada saber e situar o resultado do conhecimento de cada ciência em sua devida dimensão. Essa ciência não tem uma finalidade prática, mas teórica, porque aplica a “retidão do

juízo” à realidade e tem a forma semelhante às outras ciências. Se essa ciência estivesse preocupada com a multiplicidade do mundo, perder-se-ia na imanência e jamais chegaria à contemplação do bem. Por isso, a única ciência capaz de julgar retamente e prescrever de modo sábio e infalível (*tên orthên krísin kai tên anamárteton epitaktikên pbrónesin*). (Aristóteles 2001: 151 e Aristotele 2004: fr. 9), só pode ser a ciência teórica, vale dizer, a ciência da reta razão: a filosofia. A função dela estende-se, coerentemente, ao homem e às ciências: àquele, a filosofia ensina a *sabedoria* nos assuntos teóricos e a *prudência* nas decisões práticas. Às ciências, a filosofia julga e prescreve seus limites, pois a razão das ciências práticas não é outra que a razão inerente à filosofia e às próprias ciências. Por isso, a “suposta superioridade” da filosofia entende-se pela natureza da própria tarefa filosófica. Enquanto tarefa, as ciências práticas preocupam-se em *saber fazer*, ao passo que a filosofia se interroga sobre a *retidão* e a *prescrição* necessária ao *fazer*. Ela coloca-se como o tribunal do justo juízo do *saber fazer*. Mas isso não significa, de modo algum, superioridade da filosofia, significa apenas que essa função se desenvolve segundo as “orientações conforme a natureza” (*kata phúsis*) (Aristóteles 2001: 151 e Aristotele 2004: fr. 9). A conformidade à natureza determina o objeto e a função de cada ciência prática ou teórica. A função da filosofia não é *saber fazer*, mas *saber julgar*, por isso cabe-lhe a tarefa judicial e prescritiva por ordem da *natureza* de seu trabalho.

Essas capacidades reconhecidas à filosofia não têm um fim em si mesmo, pois tudo o que existe, existe em função de um objetivo determinado. Tanto nas artes quanto nas ciências, o objetivo não é a própria ciência, mas, no caso da filosofia, seu objetivo é a retidão de juízo, a prescrição sábia e a prudência na decisão. Visto que a própria filosofia não se determina a si mesma, mas como “a arte [também] imita a natureza” (*he téchne mimeítai tên phúsin*) (Aristóteles 2001: 153 e Aristotele 2004: fr. 14). A imitação da natureza

praticada pela filosofia não é outra coisa que a capacidade de julgar, contemplar e prescrever as orientações conforme a natureza. O pensamento, nesse sentido, não apenas reconcilia-se com a natureza, mas permanece provocado a entender e desenvolver-se na proximidade da natureza. E a natureza de todas as coisas não tem outro fim que a realização do melhor (*tò télos estì béltion*), pois tudo o que existe está *naturalmente* disposto em vistas do melhor (Aristóteles 2001: 154 e Aristotele 2004: fr. 17). Essa afirmação evidencia outro traço determinante do pensamento aristotélico: a orientação teleológica (finalista) imanente ao seu pensamento. Tudo o que existe dispõe-se teleologicamente para o melhor, ou seja, há uma orientação teleológica para a excelência inerente a todas as coisas. Essa orientação preside a existência e governa-a não em função do seu princípio, mas da realização final inerente a todas as coisas. Essa *teleologia naturalista* estende-se a todas as artes, às ciências e tudo o que existe, não excetuando o humano. Ele deve, nesse sentido, buscar condições de desenvolver-se *conforme a natureza* em vistas da consecução do seu fim: alcançar a sabedoria prática (*phrónesis*). A filosofia conduz, portanto, o humano à conformidade com a natureza e essa conformidade significa, antes de tudo, exercer a sabedoria e instruir-se para alcançar reto juízo. A finalidade da filosofia na vida humana é o aprimoramento da dimensão teórica e prática a fim de que se atinja sua finalidade conforme a natureza:

A alma, portanto, vem depois do corpo e o que, entre as qualidades da alma, vem em último lugar é a sabedoria. Pois vemos que esta é naturalmente a última coisa a ser engendrada nos homens. E é por esse motivo que a velhice faz valer os seus direitos apenas com esse bem. É, portanto, uma certa sabedoria prática (*phrónesis*) que é, em conformidade com a natureza (*katà phúsin*), nossa realização, e exercer a sabedoria é o objetivo último pelo qual



fomos engendrados. Por conseguinte, se fomos engendrados, é claro que existimos também para exercer a sabedoria (*epitaktikên phrónesin*) e para nos instruir e praticar reto juízo (*tên orthên krísim*). (Aristóteles 2001: 154 e Aristotele 2004: fr. 17)

## 2. A filosofia como *maneira de viver* (*áskesis*)

Aristóteles não apenas legou-nos uma teoria primorosa, mas instituiu uma prática que perdurou por séculos. Tanto o *Epinomis* de Platão (salvo as discussões autorais) quanto a *Carta a Menecceu* de Epicuro, também são exortações à filosofia. Entretanto, certa semelhança identifica a compreensão filosófica do *Epinomis*, da *Carta a Menecceu* e do *Protreptico*. Essa semelhança não elimina as especificidades das escolhas de origem, mas as três *exortações* têm em comum a compreensão da filosofia como exercício teórico e prático. A primeira mudança radical dessa compreensão aparece, decididamente, nos fragmentos do *Hortênsio* de Marco Túlio Cícero. Esse autor não apenas seguiu o gênero bastante comum à herança aristotélica, mas preocupou-se em demarcar sua compreensão filosófica desde a escolha do título da obra. E a diferença fundamental na compreensão do sentido e função da filosofia entre Aristóteles e Cícero encontra-se, exatamente, na história do “principal efeito” filosófico da obra ciceroniana. A saber, quando Aurélio Agostinho conheceu o *Hortênsio* de Cícero, ele reorientou toda sua busca filosófica e, segundo o próprio Agostinho, essa obra introduziu-o definitiva e decididamente na filosofia. Esse efeito de mudança de vida caracteriza, exatamente, a compreensão filosófica ciceroniana. Afastada de toda e qualquer preocupação primária com a teoria, segundo Cícero, a filosofia constituiu-se, precipuamente, como *prática de vida*. O ceticismo moderado, escola de pensamento do nosso autor, não considerava a possibilidade de atingir a sabedoria como a

tarifa primeira da arte filosófica. Antes, afirmava a importância de “pôr em prática” o conhecimento. É, exatamente, nesse sentido que a filosofia foi reescrita nos séculos primeiro antes e depois de Cristo: tanto Cícero quanto Marco Aurélio (121-180 dC), sobretudo em *Pensées pour moi-même*, preocuparam-se, primeiramente, em pensar não em vistas de estruturar um sistema teórico, mas no intuito de prover, inicialmente para si mesmos, princípios capazes de orientar suas próprias vidas. Essa nova forma de compreender a filosofia recebeu o nome atribuído por Pierre Hadot (2001): a filosofia como *maneira de viver*. A ascese estoica e epicurista integram-se, doravante, numa forma de pensar que visa, precipuamente, provocar um aprimoramento pessoal a ponto do filósofo não se contentar com um sistema teórico, mas buscar agir de tal modo que, independentemente do valor da teoria, a vida filosófica configurar-se-á como exercício (*áskesis*) contínuo, cujo primeiro objetivo é o reconhecimento da futilidade da vida presente e a adesão à vida segundo a medida da reflexão, conforme o exemplo de Marco Aurélio (1964: VI, 13): “essa púrpura [imperial] é pelo de uma ovelha tinto com o sangue de um molusco. A união dos sexos é uma fricção de ventre com ejaculação, num espasmo de um líquido gosmento.” Essa compreensão da filosofia não se preocupa, senão com a prática de uma vida coerente capaz de desprezar inclusive os maiores prazeres almejados pelos humanos: as honras imperiais e o prazer sexual. Não por acaso, Cícero destaca essa compreensão nos fragmentos que chegaram até nós (2012: 2 [37]):

Na hipótese de ser possível atingir a sabedoria, não devemos limitar-nos a alcançá-la, importa também pô-la em prática; se, pelo contrário, for difícil, mesmo assim não devemos pôr fim à procura da verdade, a menos que a tenhamos encontrado, além de que é uma vergonha queixarmo-nos de cansaço

durante a busca, quando buscamos aquilo que de mais belo existe.

A maior realização atingida pelo humano encontra-se não na detenção de um saber, mas na procura da verdade. Essa procura será constante para o filósofo, visto que dificilmente reconhecer-se-á que alguém já alcançou a verdade ou atingiu a sabedoria. No horizonte filosófico ciceroniano encontram-se a verdade e a sabedoria, mas o fim não é apenas alcançar a sabedoria. Aliás, o ceticismo moderado de Cícero duvida, até mesmo, da possibilidade de atingir a sabedoria. Nesse sentido, a tarefa primeira de quem busca a sabedoria e a verdade – a filosofia – é pô-la em prática. A capacidade de se voltar para si mesmo e não intencionar em primeiro lugar, senão uma postura coerente de vida, talha um novo acesso à filosofia. Distante de qualquer reconhecimento ou da busca de difundir as próprias ideias, a compreensão da filosofia como maneira de viver inscreve no filósofo a obrigação da “prática de si”, conforme o sentido atribuído por Foucault e Hadot à expressão (Hadot 2001: 153). Coerente à postura adotada, o filósofo não buscará juízes favoráveis, juízos laudatórios nem a multidão de bajuladores, mas contenta-se com a coerência de sua postura. Não é o reconhecimento social ou vida intelectual profícua que o identifica, mas “um modo de vida, uma forma de vida, uma escolha de vida”, porque assumiu o “exercício espiritual” da prática de si como postura primeira na tarefa filosófica (Hadot 2001: 153). Esse filósofo não precisa defender sua teoria ou refutar as alheias, porque apenas sua maneira de vida concretiza sua opção teórica. Ainda que outros queiram armarem-se teoricamente e derramar toda forma de insulto à filosofia, não é necessário defender-se, apenas *viver e cultivar-se* filosoficamente:

A filosofia contenta-se com poucos juízes, ela própria evita deliberadamente a multidão, a quem, de

resto, desperta suspeitas e inveja; sucede até que, se alguém pretender vilipendiá-la na totalidade poderá fazê-lo entre os aplausos das massas, e se o objectivo for atacar em especial aquela filosofia que preferentemente seguimos [ceticismo moderado], encontrará precioso auxílio nas teorias de todos os outros filósofos. (Cícero 2012: 3 [37-38])

Embora Cícero mostre-se tão convicto da capacidade de não se preocupar com o estatuto da filosofia comumente detratada por outros, nem por isso conseguiu superar facilmente a força atrativa das coisas da vida: a honra e o prazer. Se, para Marco Aurélio, a púrpura e o orgasmo pouco significavam, não é o caso de Cícero. Embora o ceticismo moderado tenha exercido e propiciado uma adequada compreensão da natureza da própria filosofia e perdido uma reorientação de sua vida, ainda assim, Cícero sabe que o prazer e a honra permanecem juntos ao filósofo. Por isso, a intenção básica dessa forma de compreensão filosófica não se reduz à formulação teórica, mas supõe a *prática de si* como meio para alcançar e estabelecer a sabedoria filosófica como *maneira de viver*:

Cheguei finalmente a estas paragens [ceticismo moderado da Nova Academia], aqui encontrei o norte a que me podia confiar. [...] Mas confesso que o aliciante da companhia de uma esposa e a perspectiva de uma carreira política impediram-me de correr com celeridade para o seio da filosofia, convencido de que, se viesse a conseguir o que me atraía, poderia por fim, à semelhança de uns quantos bem-aventurados, mergulhar com todas as velas e com a força de todos os remos nesse porto onde encontrar a tranquilidade. (Cícero 2012: 8 [46])

A *prática de si*, diferentemente de uma teoria bem elaborada, não alcança um ápice teórico suficiente, mas inscreve o filósofo na busca contínua de uma configuração

de si. Afastado da capacidade de praticar e viver o que escolheu, toda teoria filosófica não passa de um deleite espiritual que, entretanto, não atinge nem forma uma coerência filosófica. Cícero adverte (2012: 18 [51]): “é uma coisa boa ensinar a fazer o que é bom e honesto, mas se quem ensina não age em conformidade, o ensino torna-se uma fraude, além de que é inconsistente e errado ter a bondade nos lábios em vez de tê-la no coração.” A fraude no ensino não decorre de falsidade inerente à teoria, mas de uma fraude mais radical: *ensinar e não agir em conformidade*. A coerência do filósofo não se exprime na teoria, mas na postura de sua vida frente à própria consciência. Ele não é um teórico que visa formular princípios de vida, mas alguém que vive aquilo que crê intelectualmente. Sua conduta ancora-se na capacidade de autodomínio e orientação coerentista de suas decisões, por isso a *prática de si* ou a *maneira de viver* são os distintivos dessa compreensão filosófica. A *prática de si* comporta elementos precisos na compreensão ciceroniana: *o cuidado da alma, a orientação da razão e a meditação profunda*. Mas continuamente esses objetivos sofrem a pressão do corpo que tende naturalmente ao prazer e ao gozo e não, à ascese e à autodeterminação do comportamento. Cabe uma advertência do próprio Cícero conservada por Agostinho em *Contra Juliano e os pelagianistas*, IV, 14, 72:

*Quanto maior for a inclinação para o prazer maior é a hostilidade para com a filosofia. O prazer do corpo é incompatível com qualquer pensamento profundo. Haverá alguém que, entregue ao prazer maior que se possa conhecer, seja capaz de cuidar da alma, de entender à razão, de meditar no que quer que seja? (Cícero 2012: 84 I-IV [82])*

Essa compreensão ciceroniana também não significará uma recusa absoluta de todas as formas de prazer, como se necessário fosse morrer para o mundo. É nesse

ponto que Foucault insere o resgate de uma lúcida orientação sobre o prazer segundo o pensamento clássico: a ascese que significa uma renúncia a si acontece no cristianismo, mas a ascese filosófica como *prática de si* significa, primeiramente, “certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, autossuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo” (Foucault 2004: 386). Foucault identifica essa ascese como *uso dietético / moderado dos prazeres*, ou seja, a capacidade de ordenar de tal forma os prazeres que o asceta se torna senhor dos prazeres e serve-se deles em vistas de alcançar a *transfiguração de si*. Esse uso dietético dos prazeres educa o filósofo para o domínio de si a ponto de conseguir resistir inclusive ao desejo do prazer exagerado e da honra indevida. A transfiguração de si caracteriza, exatamente, o momento de soberania alcançada pelo filósofo capaz de dominar seus impulsos e estabelecer uma *maneira de viver* condizente com seu próprio pensamento.

O oposto do filósofo que alcança a *maneira de viver* pode ser reconhecido naqueles que a honra, o prazer, a separação entre ensino e ação se manifestam em primeiro lugar. Aqueles que estão sujeitos a *todas as formas* de decisões passionais tornam-se escravos dos seus próprios desejos e dos desejos daqueles que governam seus sentimentos. Submissos às paixões, não são senhores de si, antes, escravos dos próprios prazeres. O filósofo ciceroniano sabe que ensinar somente tem sentido mediante as ações que validam suas palavras. Não são, portanto, seus discursos que eternizarão sua memória, porque, em primeiro lugar, não visa a honra e o reconhecimento e, em segundo, a palavra somente tem sentido quando o exemplo já a precedeu. Nesse sentido, a palavra é apenas a *semântica*, o sinal da ação e do modo de vida filosóficos. Um exemplo derradeiro da compreensão filosófica de Cícero encontra-se nos *Paradoxos estoicos* (2012: 36 [23]):

Posso eu considerar como livre um homem a quem uma mulher dá ordens, impõe as suas leis, prescreve, ordena, proíbe o que bem lhe parece, a cujas ordens ele não pode deixar de obedecer, não se atreve a recusar nada? Ela pede, ele dá; ela chama, lá vai ele; ela expulsa-o, ele sai; ela ameaça, ele treme de medo. A um homem destes eu não chamo “apenas” escravo, acho mesmo, ainda que seja oriundo de uma excelente família, que devo chamar-lhe “o mais reles dos escravos”!

### 3. A filosofia como *sistema da razão total* (*tò tò pantòs lógo sústema*)

O gênero de *exortações* à filosofia tornou-se popular no mundo antigo e durante os oito séculos que separam Aristóteles de Jâmblico foi constantemente retomado, inclusive por este último. Jâmblico expôs no seu *Protreptico* o pensamento de Pitágoras e Arquitas relacionado ao pensamento de Aristóteles e outros. Na primeira parte da obra encontra-se uma exposição das *exortações* pitagóricas à filosofia, mas pela extensão da obra expõe também outras formas de compreensão e de motivos para buscar a filosofia. Para o momento, interessa-nos apenas a forma como Jâmblico considerou as exortações de Pitágoras e Arquitas e, por isso deter-nos-emos nas páginas iniciais em vistas de compendiar a interpretação de Jâmblico. E, como naturalmente espera-se, o sentido e a função da filosofia diferem consideravelmente das compreensões aristotélica e ciceroniana. Isso permite-nos entender outra interface do pensamento, mas principalmente o desenvolvimento da própria noção de filosofia. O recorte que propomos é demasiado estreito para pretender apresentar a compreensão do nosso autor em sua completude, por isso faremos apenas uma exposição dos aspectos fundamentais do sentido e função da filosofia em Jâmblico (1989: 11P, 12-21):

Não há outra coisa mais admirável (*ouk éstin álla thaumasiótera*) que aquela pela qual os seres humanos bem dotados e capazes de se enlaçar generosamente pela filosofia teorética (*tén theoretikên philosophíam*). Com efeito, o conhecimento dos deuses é excelência / virtude (*gnôsis tôn theôn aretê*), sabedoria teórica (*sophía*), realização plena (*eudaimonía teleía*) e torna-nos semelhantes aos deuses (*toís theoís homoíous*); a ciência das coisas humanas procura as virtudes humanas e torna-nos hábeis em nossos afazeres, discerne o que elas produzem de útil ou nocivo, preserva de um, assegura o outro e, em geral, ensina em palavra e em ato a constituição da existência humana.

A admiração (*thaumázō*) é considerada o princípio da filosofia, desde Aristóteles, e Jâmblico coloca-a como o ponto inicial da filosofia teorética que, nesse contexto, significa a filosofia voltada à contemplação das realidades mais elevadas. Imediatamente, o autor pontua claramente o conteúdo da contemplação: o conhecimento divino. Esse não se reduz a mera teoria, mas conduz à excelência (*aretê*) do conhecedor. Essa produz outros efeitos no conhecedor: a sabedoria, a realização e a divinização. Compreende-se essa sabedoria não apenas como um saber prudencial em vistas de decisões, mas como um saber teorético acerca do conteúdo do conhecimento – as realidades divinas. E, à medida que participa desse conhecimento, o sujeito alcança a realização plena ou felicidade perfeita, pois afastado do conhecimento divino não há realização. O terceiro efeito desse conhecimento é a divinização, não uma salvação em vistas de uma vida além, mas uma divinização no sentido em que o humano pode alcançar a participação nas coisas divinas. Eis o resultado de um conhecimento tão excelente: a divinização. Enquanto, por outro lado, as ciências das coisas humanas propiciam apenas as capacidades práticas e as virtudes meramente humanas. Com isso, Jâmblico



distingue claramente duas ordens de conhecimento: o divino e o humano.

Por outro lado, aqueles que recusam a filosofia, permanecem presos na ignorância, cujo nefasto resultado é o domínio das cadeias do mal sobre o indivíduo. Enquanto os que se dedicam à filosofia abrem-se à tríplice dimensão: a libertação do corpo, a subsistência da alma por si mesma e a apreensão da morte (*meléten thanátou*) (Jamblique 1989: 13P, 25-28). A libertação do corpo soa claramente como uma influência do gnosticismo e do cristianismo no pensamento do autor, pois revela a preocupação constante que configura a compreensão do mundo como lugar do mal. Assim sendo, a fuga do mundo indica uma possibilidade de encontrar nova condição, ou seja, a existência da alma depois do fim do corpo. Essa compreensão caracteriza o neoplatonismo que, de certa forma, recusa manter-se nos limites do mundo e passa a viver em vista da verdadeira vida – *aquela que está ausente*. A terceira característica dos filósofos é, tipicamente, estoica – aprender a morrer. A meditação sobre a morte presente na *Carta a Menecceu* de Epicuro perpassa o pensamento epicurista e estoica e renasce no ceticismo moderno de Michel de Montaigne. À medida que o filósofo busca a sabedoria teórica, ele liberta-se das cadeias da escravidão do mundo e desperta-se para a contemplação da natureza original humana e divina. Buscando sinceramente o conhecimento divino, o filósofo desperta para um “verdadeiro conhecimento da vida divina e bem-aventurada” (*gnôsis hemîn aletinê paréstai tês daimonías kai makariás zoês*), essa vida que ele experimentará junto aos deuses quando alcançar a beatitude (Jamblique 1989: 15P, 21-28). Essa beatitude culminará na libertação do corpo e da sexualidade, na comunhão com a divindade e na imortalidade, pois “*tu serás deus imortal, incorruptível, não mais um mortal!*” (Jamblique 1989: 15P, 29-16P, 7).

A exortação pitagórica praticamente encerra-se nessa passagem, porém Jâmblico cita Arquitas e desenvolve ideias

na mesma filiação teórica de Pitágoras. Quase como o desenvolvimento de um discípulo, Jâmblico afirma que Arquitas em *Sobre a sabedoria* sobrevaloriza o conhecimento teorético. Nessa exortação, ele afirma a extrema utilidade (*chresimotátēn*) e o valor imperativo (*hegemonikotátēn*) da inteligência e da contemplação para todos os filósofos (*tôn noûn kai tēn theorían*). A necessidade e o imperativo do conhecimento teórico são considerados por Arquitas dentro dos limites estritos da ciência, ou seja, ele atesta a necessidade do conhecimento teorético “rigorosamente científico” (*pánu epistemonikôv*) (Jamblique 1989: 17P, 8-12), porque todo conhecimento que não estiver em acordo com a racionalidade demonstrativa não conduz a inteligência à contemplação das coisas divinas. Ao contrário, quando a inteligência busca as realidades divinas, ela abre-se à dinâmica de uma compreensão mais ampla tornando o homem um sábio contemplador dos seres, da ciência e do universo. Merece destaque a exortação *Sobre a sabedoria*<sup>3</sup>:

De todos os viventes o homem é o mais sábio (*sophótatos*): ele é capaz, com efeito, de contemplar os seres (*theorēsai tà eónta*), de apreender a ciência (*epistáman*) e a inteligência do universo (*phrónasin*). Pois a divindade gravou nele o sistema da razão total (*tò tō pantōs lógo sústema*) onde são distribuídas todas as formas de ser e as significações dos nomes e dos verbos. Do mesmo modo que o som da voz estão reservados como banco da faringe, a boca e as narinas e que, dos sons pelos quais os nomes e os verbos corretamente formados são significados (*samainetai*), o homem torna-se o órgão, ele o é

---

<sup>3</sup> Jâmblico apresenta uma longa citação de uma exortação de Arquitas, embora não estejamos de todo certos que seja dele. Entretanto, como há uma sequência argumentativa entre o pensamento de Arquitas e de Pitágoras, se, eventualmente, a citação não for do primeiro, é, provavelmente, do mestre.

também [a fonte] das ideias que aparecem nos seres. Pelo que me parece ser a obra de uma sabedoria (*érgon sophías*), como também o nascimento e a constituição (*gégone kai sunésta*) do homem, como os órgãos e a faculdade (*órgana kai dunámeis*) que ele recebeu de Deus. (Jamblique 1989: 18P, 26-19P, 13)

A contemplação presente na humanidade não resulta apenas do esforço humano, mas da ação divina que lhe fez participante do “sistema da razão total”. Esse sistema permite o conhecimento de todos os seres e da linguagem (nomes e verbos). Além disso, o mesmo sistema propicia ao humano a capacidade de formar ideias e *informar* o mundo. Compreende-se essa *informação* do mundo no sentido exato da palavra: dar forma à realidade mundana. O que merece destaque na exortação é, justamente, a racionalização do conhecimento mediante o “sistema da razão total” (*tò tō pantōs lógo sústema*). A racionalização da realidade encontra seu germe em um autor que, em grande parte, é um ilustre desconhecido – Arquitas – e desenvolve-se ao ponto do conhecimento planificador da realidade mundana. Essa razão omniabrangente responde também pelo nascimento e constituição humana dados por Deus. Mas não nos cabe desenvolver as consequências da *exortação* de Arquitas, porque Jámblico o fez de modo brilhante, por isso consideremos a compreensão do “sistema da razão total” apresentada por Jámblico:

Tal é o aporte feito na exortação que se refere à natureza do homem (*tês phúseos tou anthrópou*). Com efeito, se ele é eminentemente sábio (*sophótatos*) e capaz de contemplar os seres (*theoresai tà ónta*), ele deve pretender à sabedoria teórica e teológica (*tês theoretikês autōn kai theologikês sophías*); e se ele tem o poder natural de apreender a ciência e a inteligência universal (*epistēmen kai phrónesin labēin apánton dúnamen échei*), ele deve possuir a ciência

demonstrativa (*apodeiktikḗn epistémen*) e a virtude intelectual (*phrónesis aretḗn*) como obras particulares dele. Ou, pelo fato da divindade ter impresso nele o sistema da razão total (*tò tō pantōs lógo sústema*) onde se encontram todas as formas de ser e as significações dos nomes e dos verbos, por isso mesmo convém ao homem ter toda a filosofia lógica, porque não somente “pelos sons” o homem devém “o órgão” do significado, mas ele é também o contemplador de todas as ideias inerentes aos seres, e para esse fim ele foi feito e para receber de Deus, órgãos e faculdades. Porque é, então, a propósito de todo o ser enquanto ser (*tò ón hé ón*) que ele deve aspirar à sabedoria teórica (*tēs theoretikḗs sophías*), pesquisar metodicamente a propósito de todos os princípios dos gêneros de ser e os critérios de todo conhecimento (*tà kritéria páses gnōseos metatbeîn epistemonikōs*); ele deve examinar o intelecto (*tòn noûn*) que há nele e o razão, a mais pura (*lógon episkopeísthai áxion*): todos os princípios (*archai*) pelos quais ele se porta espontaneamente frente àquilo que há de belo e de bom (*kalà kai agathà*) na vida humana, tudo isso que nós concebemos em geral a propósito das virtudes, tudo isso que nós apreendemos das ciências ou, ainda, de certas técnicas ou práticas (*technōn*), tudo isso que merece ser estudado com zelo. É, por isso que toda a filosofia (*bólen tèn philosophían*) é o objeto da exortação que parte da natureza humana (*tēs phýseos toû anthrōpou hormómene gégone parákeleisis*). (Jamblique 1989: 18P, 26-20P, 13)

Sem medo de exagerar, o comentário de Jâmblico à exortação que parte da compreensão da natureza humana como o objeto da filosofia significa, provavelmente, uma confissão das mais radicais da confiança no sistema racional. Jâmblico não apenas retoma essa expressão de *Sobre a sabedoria*, mas a inclui dentro de um horizonte teórico preciso. Dentro do “sistema da razão total”, a humanidade

pode alcançar a “sabedoria teórica e teológica” capazes de propiciar a apreensão científica e a inteligência universal. A apreensão científica acontece mediante a “ciência demonstrativa”, ou seja, somente o conhecimento demonstrado racionalmente detém dignidade no mundo científico. Enquanto sabedoria teórica e teológica, há também uma via de acesso ao conhecimento que é, precisamente, a “virtude intelectual”, que significa precisamente a sabedoria em grau de excelência. A ciência demonstrativa e a virtude intelectual situam-se nos limites de “filosofia lógica”, isto é, do conhecimento adquirido racional e logicamente. A exigência *lógica* da filosofia demonstra um aspecto distinto dessa compreensão, pois nega a compreensão genérica de conhecimento como mera experiência vivencial. Jâmblico pontua a necessidade de inscrever a filosofia no universo além da mera experiência, isto é, situa-a nos limites da lógica. Sendo, portanto, nesse universo que se torna possível (i) contemplar as ideias inerentes aos seres, (ii) a sabedoria teórica, (iii) os princípios dos gêneros dos seres, (iv) os critérios do conhecimento, (v) o exame do intelecto, (vi) o belo e o bem, (vii) as virtudes e (viii) as técnicas e práticas. Tudo isso decorre da compreensão adequada do “ser enquanto ser” mediante a análise da “razão pura” (*lógon episkopeísthai áxion*). Enfim, a compreensão da filosofia para Jâmblico não apenas alicerça-se na “razão pura”, mas, antes, acontece graças à confiança no “sistema da razão total” (*tò tō pantòs lógo sústema*) o que revela, em germe, uma intuição que está presente até os nossos dias na tradição filosófica ocidental.

Considerando o percurso apresentado, não se nega à filosofia a atenção de uma larga tradição. Entretanto, os sentidos e os lugares que a filosofia ocupou na Antiguidade clássica são bastantes diversos. As leituras que propusemos intencionam apenas matizar as distinções fundamentais inerentes ao conceito de filosofia durante o período

destacado. Os conceitos apresentados em cada filósofo não significam a compreensão *total* presente no autor, pois fizemos recurso a uma obra de cada autor e *a parte não responde pelo todo*. As compreensões destacadas visam apenas tatear alguns elementos e evidenciar as diferenças entre os filósofos. A filosofia como *sabedoria* ou *capacidade de decisão prudencial* (*phronesis*), *maneira de viver* ou *conjunção de teoria e prática* (*askesis*) e *sistema da razão total* ou *filosofia lógica / razão pura* (*tò tō pantōs lōgō sýstema*) representam apenas três paradigmas da evolução compreensiva do pensamento antigo. Não escolhemos um desses paradigmas filosóficos em virtude da autoridade ou da fama do filósofo nem conseguimos avaliar o todo de sistema e todos os sistemas, mas podemos demarcar racionalmente uma posição teórica mediante o árduo trabalho do conceito. Nesse sentido, recordando Ricardo Timm de Souza: “a filosofia é a passagem do argumento de autoridade para a autoridade do argumento” e a insensatez humana seria afastar-se da filosofia e viver distante da reflexão. Por isso, a conclusão de Aristóteles aponta a necessidade de uma decisão (2001: 179): “é preciso filosofar, ou ir embora daqui de baixo dando adeus à vida, visto que todo o resto parece um amontoado de futilidades e frivolidades...”

## REFERÊNCIAS

- Angelus Silesius. 2002. *Gesammelte Werke. Der Cherubinische Wandersmann*. Deutschland: Marixverlag.
- Aristotele. 2004. *Protreptico*. Esortazione alla filosofia. A cura de Enrico Berti. Testo a fronte. Torino : UTET.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Convite à filosofia & Geração e corrupção*. Tradução de R. M. P. Cordeiro. São Paulo: Landy.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*. Tradução e textos introdutórios de A. C. Caeiro. Lisboa: INCM.

- \_\_\_\_\_. 1974. *Fragmenta selecta*. Recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross. Great Britain: Oxford.
- Aubenque, P. 2003. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso.
- Cícero, M. T. 2012. *Hortênsio*. Textos filosóficos. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Foucault, M. 2004. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de M. A. Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- Gouguenheim, S. 2008. *Aristote au Mont Saint-Michel*. Paris : Seuil.
- Hadot, P. 2001. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris : Albin Michel.
- Jamblique. 1989. *Protreptique*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris : Les Belles Lettres.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. & Schofield, M. 2013. *Os filósofos pré-socráticos*. 8ª edição. Tradução de Carlos A. L. Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Marc Aurele. 1964. *Pensées pour moi-même*. Traduction, préface et notes par Mario Meunier. Paris : GF Flammarion.

# A TAREFA DA FILOSOFIA À LUZ DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO

---

*Paula Alves*

Nossa presente análise pretende perspectivar aquilo que Heidegger entende como sendo a tarefa da filosofia em seu acontecimento histórico e que se estende aos nossos dias atuais. Para pensarmos a tarefa da filosofia, temos que trazer à discussão alguns elementos que atravessam a perspectiva heideggeriana, como a indicação de um caminho percorrido pelo pensamento filosófico que culminaria em seu fim, permitindo que salte, a partir desse fim, um outro início para o pensamento. O outro início, como veremos, somente é possível a partir dos limites da era técnico-científica-moderna. “De fato, a ‘coisa’ da técnica apresenta-se aí não só como o que ‘há que pensar hoje’, mas também e sobretudo como o tema em que se consuma a transição do pensar filosófico a um ‘outro pensar’” (Borges-Duarte 2014: 163). Em meio a esse movimento de fim e assunção da inevitabilidade de um outro modo de pensar encontra-se a compreensão de que compete ao pensamento uma tarefa específica. Tarefa esta que apenas após o acabamento da filosofia e sua dissolução no apanágio científico se faz notar em sua especificidade.

Um primeiro ponto a se pensar é o que, para Heidegger, pode-se compreender como filosofia em seu acontecimento histórico. A filosofia é, para o filósofo, em primeira instância, uma metafísica, ou seja, ela tem como tarefa primeira pensar o ente (todas as coisas que são, o

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/2928281810691522>



próprio real) em sua totalidade, seu conjunto: o mundo, o homem, Deus.

A filosofia como e enquanto metafísica diferencia o conjunto das coisas que são, que se encontram disponíveis para nós, homens, ou seja, os entes, daquilo que os possibilita, o Ser. O Ser é, de acordo com o modo de pensar metafísico, o fundamento dos entes ou ainda a sua condição de possibilidade. Fundamento ou condição de possibilidade é aquilo desde o qual cada coisa que está em nossa presença (os diversos entes existentes) é como é, e permanece em nossa presença tal como aquilo que é (Heidegger 1997).

Heidegger entende que esse modo de pensar, a filosofia enquanto metafísica, que fixa um modo de relação dos entes com o Ser, origina-se com Platão e chega ao seu fim (ou acabamento) com a crescente expansão do pensamento técnico-científico. Bem, se temos que Heidegger enfatiza que o fim da filosofia se dá com a expansão do pensamento científico, temos duas perguntas: o que caracteriza essa expansão e, por fim, a pergunta que não quer calar, qual seja, a pergunta pelo sentido expresso na ideia de um fim para a filosofia. Seria um fim factual/datado ou uma indicação de um movimento específico e fundamental para o pensamento, que indicaria a possibilidade de outro modo do pensamento atuar? Para Heidegger, o fim da filosofia diz não o seu término e desaparecimento, como se ela fosse deixar de existir num súbito piscar de olhos ou em uma lenta descaracterização de sua importância. O fim da filosofia expressa o seu acabamento, isto é, um ciclo que se potencializa e chega ao reconhecimento de seus limites, abrindo campo para outro modo de pensar. A filosofia pode, nesse momento, olhar para os seus pressupostos, pode reconhecer seus limites, os aspectos humanos que a constituem historicamente. Convém ressaltar também que, quando falamos de acabamento, não estamos a dizer que alguma filosofia coroou o esforço do pensamento filosófico com alguma

espécie de definição perfeita e que, a partir dessa definição, nos seria inútil ousar pensar novas direções. Nenhuma filosofia é ou pode ser perfeita. E, portanto, o pensamento de Platão não é mais perfeito do que o de Kant, nem o de Parmênides mais perfeito que o de Aristóteles. As filosofias, para Heidegger, não são visões de mundo, isto é, não configuram traços ideológicos/teóricos através dos quais poderemos olhar para o mundo sob uma determinada perspectiva determinante. O fim da filosofia não é, portanto, a descoberta de uma perspectiva perfeita que concluiria o intento do pensar (Heidegger 2009).

O fim da filosofia seria, antes de mais nada, o vislumbre da possibilidade de algo como a filosofia ser/existir, é o ponto de encontro do todo de sua história.

Ao longo da história da filosofia, o pensamento de Platão permaneceu determinante. Isto ao ponto de podermos dizer, de certo modo, acompanhando a perspectiva heideggeriana, que a metafísica é platonismo.<sup>2</sup> O pensamento de Nietzsche tende a inverter esse modelo, subvertendo o modo como a filosofia é apreendida em seu desenvolvimento de realizar-se enquanto modos de platonismo. Nietzsche pretende que sua filosofia seja um platonismo invertido, ou seja, que ela descortine os elementos constituintes da filosofia tradicional, e que a coloque em questão desde aquilo que se passa com sua caracterização mais idiossincrática. Esse modo de encarar o pensamento em seu fazer filosófico possibilita o acabamento da filosofia. A partir do que é perspectivado na filosofia de Nietzsche, o fazer filosófico não pode mais acontecer da mesma maneira. Heidegger diz que: “Toda a tentativa que

---

<sup>2</sup> Heidegger 2009: 67: “através de toda a história da filosofia, o pensamento de Platão ainda que em diferentes figuras, permanece determinante. A metafísica é platonismo. Nietzsche caracterizou sua filosofia como platonismo invertido. Com a inversão da metafísica, que já é realizada por Karl Marx, foi atingida a suprema possibilidade da filosofia.”

possa ainda surgir no pensamento filosófico não passará de um renascimento epigonal ou variação deste” (Heidegger 2009: 67).

Ao mostrar a origem, as raízes profundas da filosofia, destacando que sem essa raiz profunda da metafísica a filosofia não se ergueria, Heidegger acredita que toda uma estrutura de pensamento é trazida à luz, permitindo, assim, um novo olhar por sobre ela. A questão que nos assalta é se isso significa que o modo de pensar filosófico estaria, dentro dessa perspectiva exposta, de uma vez por todas extinto. Heidegger nos responde que não, que o acabamento da filosofia concentra suas possibilidades extremas, revela-as. E um dos fenômenos mais próprios da época do acabamento da filosofia é o desenvolvimento das ciências, em meio a esse horizonte aberto pela filosofia. A inauguração da autonomia das ciências em relação à filosofia, isso se dá no período de acabamento da filosofia. Pensemos na autonomia da antropologia, da psicologia, das ciências sociais, no próprio desdobramento da lógica em lógica e semântica. Isso significa: a filosofia corresponde à era técnico-científica, que está na base da consolidação das ciências em suas autonomias, tornando-se ela também método de exploração do ente, do real. A exploração que caracterizamos como investigação. A exploração científica dos entes corresponde ao acabamento da filosofia que, por sua vez, corresponde ao contexto histórico da era que chamamos de técnica. De dentro da própria filosofia é que provém a possibilidade de que o ente seja visto a partir da técnica. Nas palavras de Heidegger: “O desenvolvimento das ciências é, ao mesmo tempo, sua independência da filosofia e a inauguração de sua autonomia” (Heidegger 2009: 67).

Para Heidegger, em uma previsão, a ciência que determinaria todas as outras seria a cibernética, por ser ela capaz de permitir o controle e o planejamento do conjunto do real, e de organizar o trabalho humano de modo a otimizá-lo aos seus fins. Diz Heidegger sobre a cibernética:

“A cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens. As artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação” (Heidegger 2009: 68). A filosofia encontra, então, o seu novo lugar no caráter científico desde o qual a praxis social é efetivada. Sendo assim, em meio a esse contexto, Heidegger vem a acreditar que desapareceria a necessidade de questionamento daquilo a que chamamos de técnica moderna, na medida em que essa mesma, a técnica, seria orientadora das manifestações referentes ao lugar do homem no mundo. “As ciências interpretarão tudo o que em sua estrutura ainda lembra a sua origem na filosofia, segundo as regras da ciência, isto é, sob o ponto de vista da técnica”, diz Heidegger (2009: 68). O empreendimento filosófico intentado ao longo da história da filosofia, qual seja, o de expor as diversas regiões de entes (a natureza, a história, o direito, a arte) será assumido pela ciência, isto é, pelo fenômeno que tem como escopo a investigação que acontece a partir do mundo técnico-científico e da ordem social que a esse mundo corresponde diretamente.

Heidegger nos diz que “O fim da filosofia revela-se como triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental europeu” (Heidegger 2009: 69).

Contudo, para Heidegger, o desdobramento das possibilidades inerentes à filosofia na realização das ciências não caracteriza uma expressão e efetivação daquilo que ela apostou como sendo o caminho do pensamento. A dissolução da filosofia nas ciências tecnicizadas significa um impasse para a filosofia. Um impasse que suscita um questionamento fundamental acerca da tarefa que ela deve assumir a partir de seu acabamento. Que tarefa ainda estaria reservada para o pensamento no fim da filosofia? Precisamos pensar pormenorizadamente no que se pode compreender

aqui por tarefa, já que isso predetermina o horizonte em que o pensamento estaria em movimento na referência a algum tipo de vocação ou função essencial de um povo e de uma época. A palavra “tarefa” é em alemão *Aufgabe*, e significa uma espécie de renúncia (Kampff Lages 2008).

Bem, Heidegger pergunta pela tarefa ainda possível ao pensamento, a partir da consumação da era da técnica moderna. Isto significa: a filosofia, dissolvida nas ciências, vê-se em seu acabamento, que é, ao mesmo tempo, o vislumbre dos limites de suas possibilidades, e o despertar para a necessidade de um outro caminho para o pensamento. Ou seja, de renunciar àquilo que foi até agora o seu método, o seu caminho, e colocar-se em outra direção. A ideia de que seja possível e necessário que outro caminho seja vislumbrado não implica na ideia de que a filosofia e sua importância deixará de existir. “Já por este motivo permanece o pensamento a que nos referimos necessariamente a quem da grandeza dos filósofos. Ele é menos importante que a filosofia. E o é também pelo fato de ser-lhe recusado, tanto atuação imediata quanto mediata sobre o domínio público da era industrial, caracterizado pela técnica e pela ciência” (Heidegger 2009: 70).

O pensamento de que aqui estamos a falar, o que segue outro caminho, e que Heidegger preconiza como urgente, é preparatório, menos predominante que o pensamento filosófico, por sua tarefa ser apenas tateante, e por ter um difícil caráter fundador, isto é, ele tem como característica a força de acenar para a disponibilidade do homem, para uma possibilidade de pensar que ainda não tem forma, não tem contornos, mas que está em latência a todo momento, insinuando-se. Um modo de pensar ainda indefinido, ou ainda, nas palavras de Heidegger, um modo de pensar indigente.

A indigência como aquele elemento que impele de um lado para o outro aquilo que impõe pela primeira

vez a decisão e a cisão do homem como um ente com ente e em meio a si e, uma vez mais, de volta a ele. Essa indigência pertence à verdade do ser mesmo. Da maneira mais originária, ela é indigência na coerção para a necessidade das possibilidades extremas, por cujos caminhos o homem criando - fundando para além de si, retorna ao fundamento do ente. Onde essa indigência se eleva ao extremo, ela impõe o ser-aí e sua fundação. (Heidegger 2015: 49)

Diz ainda Heidegger: “Como penetrar naquilo que até então está reservado e aberto, o pensamento, de início, ainda deve aprender; nesta aprendizagem o pensamento prepara a sua própria transformação”. Com essas palavras, o filósofo se mantém esperançoso de que algum dia a civilização mundial possa superar seu caráter técnico-científico-industrial como sua *única* medida de habitação desta terra, da habitação do homem no mundo. A possibilidade desse despertar encontra-se na esperança de uma disponibilidade do homem para uma determinação que fala desde o interior do destino ainda não decidido do homem da humanidade europeia ocidental. Um despertar que se torna a tarefa do pensamento.

Quando perguntamos pela ainda possível tarefa do pensamento no fim da filosofia, perguntamo-nos qual a coisa (*Sache*), com qual a questão do pensamento tem de se haver. E esta é, sem sombra de dúvidas, a pergunta pela essência da técnica, isto é, por aquilo que funda a técnica, a atravessa e permite que ela perdure como essa façanha dos humanos. A pergunta pela técnica torna-se essencial à determinação do pensar. Para Heidegger, a essência da técnica não pode se confundir com ela mesma, ou seja, essa essência não é algo técnico. Técnicos são todos os instrumentos utilizáveis pelos humanos, que são concebidos tendo em consideração a atividade do homem no mundo, seu exercício, sua função. E técnico é também o conhecimento que torna esse processo de fabricação possível: a concepção teórica desses

instrumentos utilizáveis. A professora Irene Borges-Duarte nos dirá que: “Mesmo quando algo se nos escapa das mãos é a técnica - ou a sua falta - que se mostra como característica fundamental do *homo faber*, que mediante ela (tecnicamente) se afirma” (Borges-Duarte 2014: 167).

Para Heidegger, julgar a técnica tecnicamente é não conseguir enxergar aquilo que é a essência da técnica, permanecendo colado à imagem do mundo ocidental predominante, às suas figuras de imagem mais determinantes. Para Heidegger, a técnica é possível a partir de um arcabouço filosófico histórico (uma essênciação do Ser) cujas raízes o pensamento precisa captar. Desse modo, ele acredita que apenas um pensamento mais profundo e rigoroso pode perceber o que de fato está a ser no comportamento do homem junto à técnica moderna. Um pensamento meditativo seria este. "A meditação do pensar inicial é muito mais tão originária que ela pergunta primeiramente como é que o *si mesmo* precisaria ser fundamentado, o *si mesmo* em cujo âmbito ‘nós’, eu e tu, chegamos sempre e a cada vez a nós *mesmos*” (Heidegger 2015: 69).

Para o filósofo alemão, o caminho da técnica não é inevitável, não é uma mera fatalidade da nossa época. Quando o pensamento se abre à essência da técnica pode experimentar o efeito libertador que reflete o longo percurso de pensamento para que algo como a técnica se torne possível. Para Heidegger:

não há nada de demoníaco na técnica, (...) é a essência da técnica, na medida em que é ela um destino do desvelamento, que é o perigo. A ameaça que pesa sobre o homem não provem em primeiro lugar das máquinas e aparelhos da técnica, ainda que a sua ação possa eventualmente ser mortal. A ameaça verdadeira já atingiu o homem em seu ser. O reino da Ge-Stell (da técnica) nos ameaça com a eventualidade que ao homem possa ser negado

retornar a um desvelamento mais original e de compreender assim o apelo de uma verdade mais inicial (...) Por isso, aí onde domina o Gestell, há perigo no sentido mais elevado. (Heidegger 1958: 37-8)

Esse perigo mais elevado é o que Heidegger considera que não pode deixar de sair das vistas do pensamento. “A técnica, enquanto desveladora dos entes, em nada representaria mais uma ameaça se deixasse permanecer em questão aquilo que a todo ente precede e origina, ou seja, se a técnica não ofuscar e ocupar toda atenção humana com suas realizações, deixando o homem lembrar-se que é, também, ente entre outros entes” (Oliveira 2006: 71) A técnica é uma maneira de descobrirmos os entes que nos circundam, de experimentá-los. É um modo de saber criativo, pelo qual se faz que algo aconteça e se deixe ver em sua verdade (Borges-Duarte: 2014). O que caracteriza a técnica-científico-moderna, contudo, é o modo dominante da relação entre homem e mundo que a partir dela se estabelece.

É isso que Heidegger caracteriza com a palavra *Gestell*, para definir aquilo que está a ser na nossa civilização da tecnologia universal. Para definir aquilo que se passa com o homem em sua relação de tipo especial com o mundo que o circunda. Uma relação que não é, de modo algum, a única possível, mas que consolida historicamente um modo de ser humano.

*Gestell* é uma palavra vulgar, do uso cotidiano da língua alemã. Ela significa um engenhoso suporte, uma armação, que serve de base para a arrumação e a exposição de algo. Uma estante, digamos. É uma estrutura funcional, que permite que diversos elementos se encaixem e permaneçam unidos.

*Gestell*, no contexto de pensamento de Heidegger, preserva a ideia dessa armação, de um suporte, de uma



estrutura. A *Gestell* heideggeriana produz e sustenta uma configuração de mundo, uma imagem da ordem e da racionalidade humana, que sincroniza todas as imagens do mundo ao serviço dessa ordem e dessa racionalização. É então uma *Bild*, uma figura do mundo técnico-científico-moderno (Borges-Duarte 2014).

A *Gestell* é o nome desse quadro ou suporte que dá lugar a uma organização e fiscalização, a um modo de informação e a uma ideologização do pensamento. Ela define os contornos, enquadra esse modo do homem ser no mundo, do homem compreender o mundo em que é e se faz homem. E esse lugar enquadrado, estruturado, figurado, é o lugar onde as coisas antigas (as artesanais) cedem espaço aos objetos úteis e também descartáveis, e é o lugar no qual os valores deixam de ser motivos sublimes, de uma experiência plástica/estética da alma humana, para dar lugar aos valores que surgem e caem com a moda. Bem, o que Heidegger mostra na figura da *Gestell* é o caráter das imagens de mundo que se formam a partir da era tecnológica. Essas imagens nos atravessam e formam nossa maneira de pensar, de ver, de sentir, de perceber o mundo. O mundo da técnica emerge através dessas imagens. Elas estão por todo lado, quer as queiramos olhar ou não. É a forma que compõe aquilo que chamamos de mundo real, e que nos parece ser, por força da sua composição, a única maneira possível do mundo emergir. “Tudo funciona”, diz Heidegger, “tudo se comunica com tudo”, diz o cineasta francês Jacques Tati. O modo de se colocar desse mundo técnico é imperativo, há um poder (*walten*) que convoca o homem, mas que ele próprio não domina e sequer percebe de onde é que vem essa convocação, ou ainda, sequer percebe que ela vem.

A essência da técnica não é ela mesma técnica, como dissemos. Esse caráter não técnico acena para um poder que é mais potente que o próprio homem, pois lhe escapa das mãos, e decide o destino do mundo em escala planetária. É por isso, por esse caráter inquietante e determinante de

mundo, que Heidegger crê ser a questão da essência da técnica aquilo que nos dias atuais urge ser pensado.

Por meio de sua inteligência, o homem busca seu conforto e bem-estar. Os avanços técnico-científicos, fruto dos inventos da humanidade ocidental europeia, permitem que ele desfrute desse bem-estar. Habitua-se, então, o homem ao conforto, aos modelos de vida em que pode desfrutar de um conforto inimaginável em outros tempos. Habitua-se e, obviamente, deseja aumentar esse conforto, otimizar sua facilidade de manusear os entes que lhe estão disponíveis para o uso. Dessa maneira, incrementa, sofisticada, aprimora a intervenção técnica por sobre o mundo, e racionaliza o comportamento individual e social. Isto é, racionaliza a natureza e a si próprio. Domestica a si e à natureza para alcançar um fim, o império desse conforto e bem-estar que tanto almeja, por meio da técnica. Todas as relações do homem vertem-se em relações meramente técnicas: “tudo funciona”. “O seu modo de actuar é sub-reptício, fático, pré-compreensivo: solicita do homem que se comporte ‘tecnicamente’”. Solicita significa requer, seja sugerindo, seja exigindo. Em todo o caso, põe o homem numa certa situação, na qual, sem dar por isso, se encontra desafiado a actuar seguindo as regras do jogo. O poder da composição técnica é, por isso, imperador: o imperialismo da técnica” (Borges-Duarte 2014: 202).

Bem, mas que pode o homem fazer em relação a esse império que o forma agora a sensibilidade e a própria inteligência? Somente por meio da reflexão pode o homem afastar-se desse cativo. “Mas reflectir sobre aquilo à que está habituado a não notar como ‘sinistro’ e que, pelo contrario, antevê como o que é ‘desejável’ é bem difícil” (Borges-Duarte 2014: 202). Por isso, a tarefa do pensamento é justamente aperceber-se de que se está colocado, enquanto homem, por algo que não é ele próprio e que ele mesmo não domina. O despertar para essa essência não técnica da técnica pode descortinar novas maneiras de ser e abrir

caminho para uma relação mais livre e criativa com a própria técnica, numa espécie de transição a uma nova época histórica. Por isso, o que Heidegger inscreve na questão da técnica não é um tema meramente sociológico ou político, não é apenas um tema ético ou antropológico, mas é para o filósofo alemão um acontecimento ontológico radical. Esse acontecimento ontológico não produz teses que nos convide ou intime a atuar por sobre o mundo da técnica, engajando-nos em discussões e ações que visam a transformar o mundo em que nos encontramos, que nos convide a sermos otimistas ou pessimistas diante do destino do mundo. O que a exposição heideggeriana a respeito da técnica pretende ser é um convite ao pensar, e o assinalamento da tarefa do pensamento nos tempos hodiernos. Isto é, o que se há de pensar, para Heidegger, o que se dá a pensar, é a técnica em sua essência, ou seja, em seu modo de ser mais próprio que configura as figuras do mundo técnico-científico ocidental.

*Gestell* é o esquema dominante do projeto de mundo moderno, é o lugar de manifestação da verdade do homem moderno, é o modo do Ser se dizer em nossa época. Para Heidegger, foram apenas as altas manifestações do pensamento filosófico (Kant, Hegel, Nietzsche) que guardaram a força desveladora do pensamento e que foram capazes, portanto, de dar voz ao acontecimento moderno do ser na representação do conceito e do valor. Para Heidegger, essas são manifestações epocais do pensamento. Mas, na época terminal da filosofia enquanto metafísica não é mais possível que nenhuma grande filosofia seja erigida (Heidegger 2009). O que se impõe nos tempos de hoje, dominado pelas ciências, é que se transforme o mundo, dominando-o tecnicamente, mas não que ela seja meditada.

O que Heidegger diz ser a tarefa do pensamento é dar um passo atrás, recuar diante do poder avassalador do mundo da técnica, e perceber que reside na atividade do pensamento o adentrar os sinais da verdade que configura o nosso mundo. A verdade velada e esquecida do

acontecimento que funda e guarda a nossa época em uma configuração específica à qual nós nos habituamos a ser e a pensar, a exercer nossas atividades cotidianas. Como vimos, a configuração desse mundo da técnica somente é possível, para Heidegger, desde o horizonte aberto pelo pensamento platônico, na metafísica. O mundo da técnica é fruto de um lento processo histórico de pensamento que desemboca na época da técnica moderna. Um desdobramento paulatino de pressupostos histórico-filosóficos, que dizem a origem e o destino do Ocidente, a história do Ser em suas diversas épocas.

A única possibilidade de despertar uma nova atitude do pensamento perante os nossos tempos é, para Heidegger, aquilo que chama de *Gelassenheit* (serenidade), uma disposição de pensar que pode ser capaz de recordar, salvar o que há de essencial na tradição, reconhecendo aquilo que essa mesma tradição não foi capaz de pensar suficientemente. Salvar aquilo que pode nos levar a recordar quem somos em nossa trajetória histórica. Como já dissemos acima, para Heidegger, o pensar inicial, o mais originário, por ser menos afeito às múltiplas imagens, aproxima-se do lugar ou âmbito no qual chegamos a ser quem nós somos (Heidegger 2015).

A meditação do pensar inicial remonta a nós (mesmos) e, contudo, ao mesmo tempo não. Não a nós, para destacar a partir daí as determinações normativas, mas a nós como entes históricos e, em verdade, na indigência do abandono do ser (de saída decadência compreensão de ser e esquecimento do ser). A nós, que já estamos estabelecidos assim na exposição ao ente, a nós dessa maneira, para encontrar para além de nós o ser si mesmo. (Heidegger 2015: 70)

Nessa meditação conscienciosa de si e do processo histórico que nos leva a ser quem somos consiste para

Heidegger a superação da filosofia (enquanto uma metafísica). Essa meditação acontece na recordação da tradição, permitindo que a reflexão sobre a história possa conduzir a uma atitude diferente do pensamento (sem o desejo de intervenção gananciosa), apenas aguardando os sinais do que ainda não adveio, do que se anuncia como possibilidade no seio de uma estrutura aparentemente estática. A possibilidade de ser desse “outro pensar” se oferece diluída em águas que passam sem que as percebamos. Essa possibilidade não é nada de estrondoso ou imperativo, não se impõe como desígnio de algo ou alguém. Contudo, não é também meramente uma escolha, mas um destino. Um destino de pensamento que permite que irrompa uma outra época para o pensar. É época esta capaz de iluminar todas as outras, permitindo que se aclare a abertura do Ser, a clareira. Por isso, Heidegger fala sobre uma acuidade para com o pensamento, uma calma e uma reserva diante de tudo que se determina previamente, que é dominante e que nos é tão habitual e passa sem reflexão. É preciso que deixemos as formulas antigas que já não nos elucidam quem somos e nem o destino de nossa humanidade. Para o filósofo da Floresta Negra, não se pode pedir mais do pensamento do que aguardar, manter-se sereno e aberto para a chegada de uma nova época, de um novo modo de relação com o Ser, com os entes que nos rodeiam, com outros entes como nós, os humanos, com tudo aquilo que funda nossa existência. A chegada dessa aurora, desse “outro pensar” e dessa “outra época” se faz pressentir, para Heidegger, na linguagem de alguns pensadores e poetas, que de maneira singular anunciam uma outra forma do homem olhar para si mesmo e para o real.

É através da linguagem dos poetas e pensadores, os chamados vindouros, que Heidegger crê que o vínculo do homem com o sagrado e com o seu destino histórico pode ser salvo e recordado.

Nas palavras da professora Irene Borges-Duarte:

Por um lado, o pensamento de Heidegger, nas suas diversas facetas, manifestou ser conservador: almeja recuperar e guardar o vínculo com a origem (a terra, a língua, o divino...), um ‘passo atrás’, partindo do mundo tecnologicamente desenhado à escala planetária e em directa relação com ele. Uma aspiração que hoje, contudo, poderíamos designar como ‘ecologista’ e ‘anti-globalização’ e teríamos dificuldade em decidir se deve ser classificada ideologicamente como ‘reaccionária’ ou ‘progressista’. Por outro lado, porem, disse-nos outra coisa: que é preciso ‘outro pensar’, que prepare poético-ontologicamente serena possibilidade de uma reviravolta ôntica, de uma outra relação cotidiana homem-ser. (Borges-Duarte 2014: 36)

Assumir um outro estilo para a linguagem, através do qual o Ser possa ser dito e rememorado na fala do pensamento, é também e majoritariamente a tarefa do pensamento que medita sobre a técnica. Uma reviravolta ôntica, uma outra relação do homem com o Ser, uma outra compreensão do que significa sermos o aí do Ser.

## REFERÊNCIAS

- Borges-Duarte, I. 2014. *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta.
- Heidegger, M. 1958. *Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Introdução à Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget.
- \_\_\_\_\_. 2006. Oliveira, M. R. *A Questão da Técnica em Spengler e Heidegger*. Argumentum Tessitura.

\_\_\_\_\_. 2009. *Sobre a Questão do Pensamento*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. 2015. *Contribuições à Filosofia: Do Acontecimento Appropriador*. Rio de Janeiro: Via Veritas.

# **SOBRE O ESTATUTO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA PARA A REALIZAÇÃO DO PROJETO ADORNIANO**

---

*Maurício Reis*

## **Introdução**

O propósito do presente texto é apresentar algumas notas relativas ao papel desempenhado pela história em geral e pela história da filosofia em particular no desenvolvimento do programa adorniano de filosofia. Para sua realização, o texto se estruturará em três etapas enquanto respostas a três perguntas: i) qual o conceito adorniano de história? ii) que tarefa deve realizar a filosofia? iii) de que modo ela o deve realizar?

Visando responder a essas três questões e, além disso, demonstrar o objetivo mais geral de localizar a história da filosofia em seu programa maior, as etapas em questão serão assim articuladas: em primeiro lugar, uma passagem pelo texto *Ideia de história natural* de 1932, conferência em que o autor desenvolve o conceito dialético de história natural a partir da plural relação entre natureza e história; aliado a ela, uma tentativa de definição da tarefa da filosofia em vista da referida relação; por fim, uma análise de algumas passagens da obra do autor que demonstram ser sua atividade extremamente coerente com seu modelo de filosofia ainda que, em cada uma delas, apareça uma forma de filosofia diferente. Ao final, tal proposta deve referendar a ideia de

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/0846366506671309>



que sua filosofia se mantém num *continuum* apesar das rupturas identificadas no percurso de seu pensamento.

## 1. Por um conceito dialético de história

Pensar o problema da história na filosofia adorniana exige uma passagem pelo ensaio-conferência *Ideia de história natural*<sup>2</sup>, texto que se configura como posicionamento do autor sobre a querela do historicismo na Sociedade Kantiana, uma questão sobre a qual já haviam se pronunciado importantes pensadores alemães do início do século XX (Buck-Morss 1981: 119-120).

O que efetivamente interessa nesse ensaio-conferência são dois pontos: i) uma aparição concreta do problema da história de uma forma que não aparece em outros textos, a não ser em algumas aulas (*History and Freedom*) e num dos últimos textos da *Dialética Negativa*; ii) um comportamento que bem se poderia afirmar atípico pelos leitores acostumados à letra da obra adorniana, comportamento esse marcado por uma positivação prévia dos conceitos de história e natureza. Tal comportamento se evidencia na passagem abaixo, logo ao início de *Ideia de história natural*:

Para entendimento do conceito de natureza que eu gostaria de dissolver, basta dizer que se trata de um conceito que, se eu quisesse traduzi-lo na linguagem conceitual filosófica mais habitual, poderia caracterizá-lo mais facilmente pelo conceito de mito. Também esse conceito é demasiado vago e sua determinação precisa não pode ser dada por

---

<sup>2</sup> Encontra-se na dissertação “Experiência e Pensamento em Theodor W. Adorno”, mais precisamente em seu primeiro capítulo, um debate acerca da forma ensaio e de sua aplicação nesse texto do autor. Para maiores esclarecimentos a respeito, acessar a dissertação no seguinte endereço: <http://www.repositorio.ufop.br/handle/123456789/3617>

definições prévias, mas tão só por mediação da análise. Por ele se entende o que está aí desde sempre, o que sustenta a história humana e nela aparece como um ser anteriormente dado, submetido inexoravelmente, o que nela há de substancial. O demarcado por estas expressões é o que eu entendo por natureza. A questão que se coloca aqui refere-se à relação dessa natureza com o que entendemos por história, em que história designa uma forma de conduta dos homens, forma de conduta transmitida, que se caracteriza antes de tudo pelo fato de aparecer nela o qualitativamente novo, por ser ela um movimento que não se desenvolve na pura identidade, na pura reprodução do que sempre esteve aí, e sim produz o novo e alcança seu verdadeiro caráter através do que, nela, aparece como novo. (Adorno 2006: 253)<sup>3</sup>

A respeito dessa oposição, há um primeiro conjunto de considerações relativo à análise de cada um dos conceitos: i) o conceito de natureza, aproximado ao conceito de mítico, refere-se a um fundo previamente dado, estático, que sustenta a história humana, que possui leis determinadas de seu funcionamento e permitem, por isso mesmo, a realização de previsões acerca de seu comportamento futuro já que ele se desenvolve no que o autor chama de “pura identidade”; ii) a história, caracterizada como humana, refere-se à ação humana, independente, livre, que, por sua vez, tende à realização do novo e, justamente por isso, não possui leis determinadas nem se submete aos imperativos da necessidade, sendo impraticáveis quaisquer previsões ou determinações acerca de seus desdobramentos futuros.

Retomando o título do ensaio-conferência, o problema ganha um novo conjunto de considerações: i)

---

<sup>3</sup> As citações provenientes desse texto são traduções de responsabilidade do autor desse artigo.

pode-se ler *história natural* enquanto *história da natureza* e considerar o processo típico de tudo o que é natural, a história de suas transformações ou a história da evolução; em todos esses casos, está em jogo a compreensão das leis que determinam sua metamorfose ao longo de sua própria história, transformação essa que não escapa à submissão a leis necessárias; ii) uma outra interpretação refere-se a uma leitura que toma como possibilidade a *história* – aquela referida na citação – como *natural*, donde se seguem reações quase que incontroláveis: como assim, história natural? Com efeito, se é a história a história humana e lugar do aparecimento do novo, os humanos são justamente aqueles que, do universo das coisas existentes, escapariam ao domínio da necessidade, afinal de contas, não estão os humanos aí como as plantas ou os outros animais. Encontra-se aqui, pois, o problema a ser resolvido antes que se passe ao problema da filosofia. Afinal de contas, se se pode afirmar sem sombras de dúvidas o caráter histórico da natureza, ainda que o *histórico* nesse caso seja contraditório em relação ao conceito de história anteriormente posto, não está claro para uma consciência ainda moderna, iluminista, que ela esteja submetida, no que diz respeito a sua própria história, ao regime da necessidade ou se desenvolva na *pura identidade ou reprodução do que sempre esteve aí*. A centralidade desse argumento para o artigo em geral demanda uma elucidação somente possível por um específico tratamento da história da filosofia. Assim, no que concerne às indagações e estranhamentos aí postos, o entrecruzamento dos conceitos de história e natureza e, em particular, a consideração da história das ideias de natureza podem servir de esclarecimento.

Remonta à *Metafísica* de Aristóteles aquela conhecida ideia sobre o estranhamento como movente inicial do pensamento filosófico (Aristóteles 2002: 982, 10-15). A tradição grega de filosofia, por sua vez, configura-se como pensamento que se dedica à elucidação do estranhamento

aqui posto. Com efeito, as investigações de Hadot (2006: 27-34) acerca da expressão heraclitiana *physis kryptesthai philei* tentam demarcar o típico tratamento grego ao problema da natureza: enquanto aqui, especialmente pelo supracitado conceito de natureza fornecido por Adorno, ela aparece quase transparente como submetida a leis perenes, a compreensão grega a vislumbra em suas contradições, de modo a nublar sua possível recepção. *A natureza ama ocultar-se*: esta seria sua possível tradução. Segundo tal compreensão, o problema da natureza se desloca para sua constante transitoriedade, seu devir e, por isso mesmo, sua não-disposição tanto às mais imediatas percepções quanto àquelas mais elaboradas especulações acerca de sua essência. Por sua vez – e completando uma importante inflexão na relação entre história e natureza – configura-se a história como terreno marcado pelo esforço humano de se contrapor à citada resistência da natureza em deixar-se capturar; em outras palavras, a história caracteriza-se como tendência *natural* da humanidade em se furtar a essa condição da natureza, procurando, através de insistentes esforços racionais, submetê-la ao parâmetro do conceito a fim de que, mediante tais esforços, arvore-se enquanto sistema total da ordem natural na qual se encerrariam todas as suas leis. Não por acaso, pensavam os gregos numa natureza que tanto se referiam aos entes individuais quanto à totalidade dos mesmos, realizando a esperada relação sistemática entre particulares e universal.

Ora, se é típico do comportamento humano os assaltos à natureza visando sua equiparação ao conceito, então encontra-se aqui algo de *natural*, considerado enquanto algo que se reproduz *na pura identidade*; no entanto, esse *continuum* abriga rupturas que não podem ser simplesmente ignoradas. Afinal, o esforço humano de domínio sobre a natureza conduz a resultados, às estações de seu progresso; tais resultados, enquanto concepções de natureza, são, por sua vez, *naturalizados*. Essa inflexão é de fundamental

importância: aquilo que foi, uma vez, objeto de experiência, deixa de aparecer nesse cenário para tornar-se condição. É neste ponto que os excursos adornianos por Lukács e Benjamin demonstram ser fundamentais para a compreensão da ideia de história natural, ideia essa tributária, respectivamente, das noções de *segunda natureza* e *alegoria*.

No primeiro caso, Adorno remete ao tratamento dado a ela por Lukács em *Teoria do romance*. Por meio dela, Adorno evidencia que o problema da natureza pensado em seu esquema não se refere nem à noção de natureza das ciências naturais, nem àquela que seria alvo, por exemplo, dos empreendimentos da fenomenologia ou dela derivados. No que concerne à forma lukacsiana, a noção de uma segunda natureza refere-se ao “mundo da convenção (...) que é historicamente produzido, este mundo das coisas separadas que não podem ser decodificadas, mas que nos aparecem como cifras” (Adorno 2006: 261). Nesse sentido, conforme afirma Olive, “a segunda natureza, que Lukács opõe a uma primeira natureza (a mesma das ciências naturais), seria a rede de convenções produzida pela humanidade, que se interpõe na percepção que o homem pode ter de seu ambiente” (2009: 88). Em outras palavras: a noção de uma segunda natureza remete ao processo histórico pelo qual o mundo humano tanto é produzido quanto perdido pelos humanos; suas convenções – conceitos, teorias, leis, valores, etc. –, na medida em “nascem” em algum lugar do tempo histórico, também morrem num outro lugar desse mesmo tempo; no entanto, ao invés de abrirem espaço para outras convenções, se cristalizam e configuram-se, ao final, como a impressão daquilo que de imediato aparece à experiência humana, muito embora não passem daqueles meios por ela produzidos para se autocompreender. Por isso mesmo, a primeira tarefa da história natural é, segundo Adorno, o conhecimento e a interpretação desse mundo alienado, reificado, morto (2006: 261). No entanto, não é em Lukács

que essa proposta encontra sua formulação; é necessário ir até Benjamin, no “Prólogo” de *Origem do drama barroco alemão* para encontrar de fato uma proposta de interpretação filosófica segundo a perspectiva adorniana.

Com efeito, é na obra dele que Adorno irá encontrar uma proposta efetiva de interpretação filosófica desse mundo alienado. Mais do que isso: em Benjamin ele encontra não apenas a passagem da história à natureza – aquilo que é produzido historicamente torna-se segunda natureza, naturaliza-se – mas também seu oposto, ou seja, o processo pelo qual a natureza é vista segundo sua face histórica.

Em primeiro lugar, a interpretação de Benjamin do problema retratado por Lukács aparece em sua concepção de história. Para ele, pois, a história é compreendida sob o prisma de um constante acúmulo de ruínas e escombros, ao mesmo tempo que é perpassada por uma tentativa incólume de superar-se através de um infundável progresso, que deveria levar a humanidade a sua própria superação. Ora, como se entrecruzam os problemas relativos ao progresso e à noção de história como acúmulo de ruínas? Ora, a história se constrói contra o princípio da natureza; conforme se pode observar na *Dialética do esclarecimento*, o progresso se faz pela via do domínio da natureza, de tal modo que é esta mesma natureza negada naquilo que a constitui mais intimamente – seja o que for – pela via da afirmação de si enquanto totalidade de sentido, totalidade simbólica, de uma tal maneira que se busca, ao mesmo tempo, aquilo que define a natureza particular de cada ente como o que define a natureza enquanto totalidade dos entes; nos termos das cosmologias mais antigas, microcosmo e macrocosmo. O resultado disso é a constituição de uma imagem da natureza que só se faz pelo contínuo recalçamento daquilo que se nega radicalmente a “entrar nessa conta”, isto é, o fragmentário, o acidental, as ruínas do progresso histórico, o sofrimento da própria natureza; o resultado disso, afinal de

contas, é a “*facies hipocrática* da história como paisagem primordial petrificada” (Benjamin *apud* Adorno 2006: 263), uma face que se apresenta como totalidade de sentido apesar de não fornecer nada mais que sua miséria significativa.

É nesse ponto que a questão da alegoria benjaminiana aparece. Com efeito, a interpretação alegórica se insere no ensejo de se pensar a mutação, a dissolução do naturalizado no histórico, de tal modo que se possa, por essa via, resgatar a transitoriedade do significado depois de vislumbrar enquanto lei natural da história – o seu significado – a sua transitoriedade. No que concerne à concepção benjaminiana, a noção de alegoria se opõe àquela de símbolo, típica do classicismo, de modo que “lemos a reabilitação da alegoria, tal como Benjamin a empreende, como uma reabilitação da temporalidade e da historicidade em oposição ao ideal de eternidade que o símbolo encarna” (Gagnebin 1999: 22). Tal caráter reforça aquilo que é típico na obra de Adorno e que se encontra encerrado numa conferência ainda anterior a esta: a tarefa da filosofia é descrita, em *Atualidade da filosofia*, como seu esforço de ainda fazer algum sentido depois do ocaso dos grandes sistemas, de tal modo que haveria uma modulação importante na atividade do filósofo:

Quem escolhe a filosofia como profissão hoje deve primeiro rejeitar a ilusão com a qual começavam os primeiros empreendimentos filosóficos: que o poder do pensamento é suficiente para compreender a totalidade do real. Nenhuma razão justificadora poder redescobrir a si mesma numa realidade cuja forma e ordem suprime toda exigência de razão; apenas polemicamente a razão se apresenta ao conhecedor como realidade total, enquanto apenas em traços e ruínas está preparada para esperar que ela venha a encontrar uma realidade correta e justa. (Adorno 1977: 120)

Com efeito, a realidade com a qual a filosofia adorniana trabalha não se identifica ao material inerte, natural e positivamente dado; antes, o esforço de compreensão da realidade, de sua totalidade ou de seus particulares como é típico aos sistemas históricos, implica uma consideração importante acerca de seu processo de constituição que, nesse caso, é vislumbrado em sua condição de *facies hippocratica*, ou seja, a naturalização do resultado como conhecimento absoluto que só se faz pela via do esquecimento do quanto ele tem de processual. Nesse sentido, *Atualidade da filosofia* demarca uma posição teórica importante cujo mecanismo operacional é a própria *ideia de história natural*: contra todo sistema – a ilusão da imediatidade encerrada em toda pretensão sistemática totalizante – é posta a provisoriedade hipostasiada do resultado histórico na condição de segunda natureza, de *facies hippocratica*; contra ela, uma interpretação filosófica se levanta, uma que, utilizando-se da senda aberta pela alegoria, demonstre o caráter histórico daquilo que é natural: “a reabilitação da alegoria por Benjamin será uma reabilitação da história, da temporalidade e da morte na descrição da linguagem humana” (Gagnebin 1999: 35). A alegoria, no final das contas, não se fia na aparência da totalidade da realidade – simbólica –, numa imagem de mundo que daí seria produzida, plena de sentido, mundo das convenções, segunda natureza; ao contrário, essa precariedade que é descortinada pela interpretação alegórica é o que permite um desvelar das ruínas da natureza pela ação inconsequente e racional da história. Logo, a interpretação da segunda natureza, disso que resta do processo histórico cristalizado enquanto algo naturalizado, é retomado segundo sua condição histórica pela interpretação alegórica; aquilo que, em Lukács, exigiria um ato de ressurreição, é revitalizado pela visada alegórica em Benjamin.

Em termos conclusivos sobre a passagem por esta conferência, é importante alguns tópicos importantes em sua última parte. Em primeiro lugar, trata-se de, recuperando os



conceitos positivados ao seu início, demonstrar que não constituem uma estrutura ontológica a ser aplicada por sobre as relações entre passado e presente, mas de um mecanismo constelatório operando a partir de alguns conceitos – natureza, história, segunda natureza, alegoria, significado e transitoriedade. Em segundo, que, pensando dessa maneira, o mito e aqueles conceitos que o cercam – destino, repetição, necessidade, aniquilação – contém em si algo de histórico, de dinâmico e que, portanto, comportam alguma medida de revogação pelo qual se abriria a uma possível reconciliação. Em terceiro, que a história, por sua vez, comporta um elemento mítico, exacerbado pela imagem do progresso legada pelo iluminismo e pelo positivismo; nele, o sujeito histórico parece se apoiar numa aparência significativa que, no entanto, só o é pela própria ação histórica de nela por intenções subjetivas e que, apesar disso, constituem atribuições de sentido por sobre uma realidade já em si alienada, produzida de modo arcaico, contendo em si elementos naturalizados, e novamente compreendida segundo as expectativas de sentido contemporâneas. Nisso se encontra a tentativa adorniana de demonstrar o caráter mítico da história onde mais se pretende histórica e o caráter histórico da natureza onde se pretende mais natural.

Também aí é possível demonstrar que a opção do autor pela alegoria em detrimento do símbolo constitui uma opção que, em larga medida, permite a demonstração do caráter hipostasiado das condições históricas presentes pela realização de uma *crítica imanente*, isto é, por uma via crítica que, em última instância, configura-se uma interpretação que não se pretende a partir de um *locus* privilegiado; antes, uma que se considere naquilo que lhe caracteriza mais profundamente, a saber, como negação determinada da aparência histórica naturalizada; como efeito, sobram vestígios, traços, elementos obscuros e controvertidos que somente podem ser tratados mediante uma interpretação alegórica, isto é, com uma interpretação que acolha como seu

material aquilo que não fora cooptado pela narrativa simbólica fiada no universo da intenção. Não por acaso, essa via encontrada em seus textos de 30 fornecem o quadro no qual a arte se mostra como lugar-tenente de resistência à inteira cooptação ao sistema instituído, às ideologias políticas.

Encerrando essa etapa do texto, é interessante e curiosa uma das últimas passagens da parte intitulada *Notas e esboços na Dialética do Esclarecimento*. Seu título é *Sobre a gênese da burrice*.

O símbolo da inteligência é a antena do caracol “com a visão tateante”, graças à qual, a acreditar em Mefistófeles, ele é também capaz de cheirar. Diante de um obstáculo, a antena é inteiramente retirada para o abrigo protector do corpo, ela se identifica de novo com o todo e só muito hesitantemente ousará sair de novo, e a distância até a repetição da tentativa aumentará. Em seus começos, a vida intelectual é infinitamente delicada. O sentido do caracol depende do músculo, e os músculos ficam frouxos quando se prejudica seu funcionamento. O corpo é paralisado pelo ferimento físico, o espírito pelo medo. Na origem, as duas coisas são inseparáveis. (...) As perguntas sem fim da criança já são sinais de uma dor secreta, de uma primeira questão para a qual não encontrou resposta e que não sabe formular corretamente. (...) Se as repetições já se reduziram na criança, ou se a inibição foi excessivamente brutal, a atenção pode se voltar numa outra direção, a criança ficou mais rica de experiências, como se diz, mas frequentemente, no lugar onde o desejo foi atingido, fica uma cicatriz imperceptível, um pequeno enrijecimento, onde a superfície ficou insensível. Essas cicatrizes constituem deformações. Elas podem criar caracteres, duros e capazes, podem tornar as pessoas burras (...). Como as espécies da

série animal, assim também as etapas intelectuais no interior do gênero humano e até mesmo os pontos cegos no interior de um indivíduo designam as etapas em que a esperança se imobilizou e que são o testemunho petrificado do fato de que todo ser vivo se encontra sob uma força que domina. (Adorno & Horkheimer 1985:210)

Dito em breves palavras: se, após o ocaso do mito enquanto paradigma do pensamento, apenas aquela parte tocada da natureza aparece enquanto o restante submerge frente ao aparato conceitual histórico, então é justamente essa natureza que desaparece é que é visada, uma vez que este tocar constitui insensibilização tanto da própria natureza quanto do humano na forma de uma cicatriz que atende pelo nome de conhecimento conceitual. Tal insensibilização constitui obstáculo à experiência e a linguagem filosófica tão-somente a mantém sob o registro dessa legalidade vazia à qual Lukács chamou segunda natureza. Pode-se dizer, ao final disso tudo, que a tarefa da filosofia empenhada por Adorno passa pelo novo despertar daquilo que aqui aparece sob a face moribunda da natureza. Assim, ciente dos limites próprios tanto à narrativa filosófica quanto ao discurso filosófico, Adorno propõe uma filosofia capaz de realizar uma dupla tarefa: i) demonstrar os motivos da não-realização filosófica em sua própria história; ii) modificar seus procedimentos para, então, fundar um *topos* através do qual escaparia justamente a tais condicionamentos, alcançando, assim, a própria natureza.

## 2. Uma filosofia em modelos

A parte que encerra esse texto, de caráter conclusivo, bem menor que a anterior, tem por prerrogativa demonstrar o quanto essa tarefa está desenvolvida na obra de Adorno. A tarefa em questão, dita em breves palavras, é: despertar algo

que se reifica através do processo histórico – a experiência e a linguagem – uma vez que esse algo, em sua reificação, reproduz as condições de sua permanência; esse despertar, no entanto, não deve prescindir da história, uma vez que, constituindo-se enquanto uma atividade histórica, essa filosofia se encontra submetida ao mesmo risco, algo que, diga-se de passagem, alimenta a tese paroxista da qual o autor parte.

Para tanto, é da mais alta importância que se enfrente aqui os próprios textos do autor, a fim de que se compreenda o funcionamento de sua proposta. Contudo, nos limites restritos desse trabalho, a realização dessa proposta é meramente sugerida a partir da consideração de algumas citações. Em parte, isto já se encontra posto no interior do texto na passagem pelo texto *Atualidade da filosofia*. Abaixo, um modelo de procedimento sobre duas citações de obras diferentes, a saber, *O fetichismo na música e a regressão da audição* e *Minima moralia*:

A triste ciência, da qual alguns fragmentos ofereço ao meu amigo, refere-se a um domínio que, desde tempos imemoriais, se considerou peculiar à filosofia, mas que a partir da transformação desta em método caiu no desrespeito intelectual, na arbitrariedade sentenciosa e, por fim, no esquecimento: a doutrina da vida boa. (1993: 7)

O próprio conceito de gosto está ultrapassado. A arte responsável orienta-se por critérios que se aproximam muito dos do conhecimento: o lógico e o ilógico, o verdadeiro e o falso. De resto, já não há campo para escolha; nem sequer se coloca mais o problema, e ninguém exige que os cânones da convenção sejam subjetivamente justificados; a existência do próprio indivíduo, que poderia fundamentar tal gosto, tornou-se tão problemática quanto, no pólo oposto, o direito à liberdade de uma

escolha, que o indivíduo simplesmente não consegue mais viver empiricamente. (1996: 65-66)

Acerca dessas passagens é possível tecer alguns comentários:

- i. Em ambas as passagens, o problema da história em geral e da história da filosofia em particular aparecem. Esse aparecimento se deve ao cruzamento de duas relações, a saber, entre o diagnóstico do tempo (história em geral) e a face da filosofia desse momento (tarefa da filosofia). Donde se segue que as condições para filosofar são legadas pela própria história, cabendo ao filósofo efetivar uma leitura imanente da história na forma do objeto contemplado, atento às modulações criadas pela própria história.
- ii. No que concerne ao problema da moral, o caráter imanente da história a tal objeto implica que a ação filosófica, sua mutação em outra coisa – sua transformação em método – foi determinante para que a mesma filosofia perdesse contato com que era então tido como sua tarefa – a doutrina da vida boa. Essa alienação pressuposta pela *Minima Moralia* pertence, sem dúvida, ao escopo das transformações desenvolvidas por ocasião da *Dialética do Esclarecimento*. E é exatamente o que põe a questão central: diante do processo histórico no qual se olvidou à subjetividade seu próprio contato, debate, problematização autônoma das questões morais, seu encerramento num casulo reificado no interior da sociedade administrada, como seria possível falar da moral justamente no ocaso das condições filosóficas para tal empreitada? Elucidando a questão sem propor uma resposta – dado não ser este o mérito do artigo –, o problema se insere na interpretação das modulações cuja responsabilidade é da história em geral – de modo a exigir um diagnóstico efetivo da imanência histórica – como também da filosófica

em particular – de modo a exigir, por sua vez, um diagnóstico dos efeitos dos edifícios filosóficos e sua imersão na realidade e constituir historicamente o problema moral na sua conformação mais presente.

iii. Por sua vez, o problema do gosto no interior do debate acerca dos alcances da interpretação musical aparecem também moduladas pelo diagnóstico de *Dialética do Esclarecimento*. Em tempos em que a subjetividade fora revogada pelas condições nas quais se encontra encerrada, então debater uma questão como a de gosto deve levar em conta exatamente tais condições. Ademais, trata-se de um problema a intervenção de um modelo industrial de produção artístico, cujos objetivos se encontram bem mais ocupados com a questão do lucro que propriamente com o prazer estético ou a atividade artística em todas as suas faces. Dessa maneira, a escolha que estaria na base da atividade pretendida pelo gosto se encontra revogada por tempo indeterminado, fazendo a questão estética ser tematizada segundo outras balizas.

Enfim, nesses traços, acredita-se que a filosofia adorniana se define, muito embora lide com objetos em muito díspares entre si: se define como essa tentativa de crítica imanente, tentativa de reconciliação pela via da apreensão daquilo que se esconde sob a face do aparentemente novo, do que se reifica no momento de sua própria atividade; isso significa, pois, uma filosofia que vislumbra como seu o objeto da história, daquela que reside como imanente a todo e qualquer objeto, tomada, então, como o ponto cego da própria filosofia. É sua, portanto, a tarefa de desencavar mediante a interpretação histórica, o próprio processo de constituição do real esquecido de sua própria história.

## REFERÊNCIAS

- Adorno, Th. W. 2009. *Dialética negativa*. Tradução de M. A. Casanova; Revisão Técnica de E. S. N. Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de L. E. Bicca. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. *O fetichismo na música e a regressão da audição*. In: \_\_\_\_\_. 1996. *Textos escolhidos*. Tradução de L. J. Baraúna. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. 2006. *The idea of natural-history*. In: Hullot-Kentor, R. *Things beyond resemblance: on Theodor W. Adorno*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1977. The actuality of philosophy. In: *Telos*. n. 31, mar. p. 120-133.
- \_\_\_\_\_ & Horkheimer, M. 1985. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Reimpressão 2006).
- Aristóteles. 2002. *Metafísica*. Tradução de G. Reale. São Paulo: Loyola.
- Buck-Morss. 1981. *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin e el Instituto de Frankfurt. Tradução de Nora Rabotnikof Maskivker. Cidade do México: Siglo Veintiuno.
- Gagnebin, J-M. 1999. Alegoria, morte, modernidade. In: *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva. p. 31-53.
- Hadot, P. 2006. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de M. Sérvulo. São Paulo: Loyola.

Olive, J. P. 2009. Material e música informal. Duas categorias determinantes na autonomia do sujeito musical em Adorno. *Artefilosofia*. Ouro Preto, nº 7, p. 86-95, out.



# PASCAL: A BUSCA DA BUSCA

---

*Ivonil Parraç*

A filosofia pascaliana caracteriza-se pela quebra de elos entre Deus e o mundo; o mundo e o homem; o homem e Deus e o homem em relação a si mesmo. Sem possuir nenhum poder para restituir essas rupturas, o homem se apresenta como aquele que busca a própria busca. Como buscar o que é essencial: Deus, a verdade sobre a nossa casa (mundo), o encontro conosco mesmo se todas as vias estão interditas? De que modo não se encontrar em um movimento perpétuo diante dessas cisões? Nosso objetivo consiste apresentar essas quebras de elos.

## 1. O conhecimento do mundo

Incapaz de encontrar um princípio fundador para o mundo físico, este se apresenta em Pascal como sem sustento. A única via de acesso à Natureza a qual permite ao homem conhecer, não a sua totalidade, mas apenas uma *natureza local*, é o desenvolvimento de uma *técnica local*. Esta apresenta-se como uma exigência, posto ser impossível ao homem ter acesso direto à Natureza, uma vez que a razão não é forte o bastante para conhecer o princípio e o fim do universo. Assim, o desenvolvimento dessa técnica é o único meio de que o homem dispõe para conhecer alguma coisa da Natureza. Porém, este conhecimento exige um outro tipo de razão. Não se trata mais daquela razão que tudo mede, pois julga ter proporção com tudo o que circunda o homem. Trata-se da razão probabilista, de um novo tipo de racionalidade que liga elementos que, à primeira vista, não têm nenhuma ligação entre si. Uma razão que trabalha não mais sobre as essências, mas sobre as relações. Este novo

---

<sup>1</sup> <http://lattes.cnpq.br/1789633835487059>

tipo de racionalidade permite ao homem enfrentar a sua contingência diante de um *universo mudo*. É esse enfrentamento da contingência humana que possibilita a Pascal desenvolver um conhecimento do mundo físico que, embora não encontre o seu fundamento não deixa de ser rigoroso. Um conhecimento que deixa o mundo suspenso entre o nada e o todo. A exigência desse novo tipo de racionalidade para que se possa ter algum conhecimento do mundo, decorre da concepção pascaliana de um universo infinito.

Um universo infinito, concebido geometricamente, não pode ter um centro, nele há uma infinidade tal como encontramos na imagem da *esfera infinita*: “*Esta é uma esfera infinita, cujo centro está em toda parte e cuja circunferência em nenhuma*” (B.72; L.199). Como, então, trazer à presença do espírito, isto é, representar, nessas condições, não somente o universo, mas também o homem nesse universo? Tem sentido indagar sobre a situação humana em um universo infinito?

Em um universo infinitamente aberto, o homem não encontra o seu lugar, pois todo o seu discurso sobre o mundo carece de fundamento. Haveria fundamento em seu discurso e, portanto, esperança de uma situação estável para o homem, se fosse possível a ele encontrar o ponto em que as extremidades do mundo se tocam e se unem. Este ponto é Deus conforme Pascal sustenta no fragmento 72; L.199. Deus seria, assim, a garantia de certeza para o pensamento como bem viu Descartes. E com esta garantia, o homem encontraria uma situação confortável no mundo, pois encontraria um ponto de equilíbrio na grandeza e pequenez do universo. Mas este ponto de equilíbrio é impossível à razão humana encontrar, uma vez que comparando o homem com Deus o que ela encontra é a desproporção entre Deus e o homem e, portanto, a ausência de toda e qualquer medida. Sem encontrar nenhum ponto de relação naquela

comparação, como a razão poderá ordenar o mundo e situar nele o homem?

Se na *Génération des sections coniques* encontramos as *metamorfoses do círculo* que se ordenam devido à situação privilegiada do olho situado no cume do cone; na ausência de um ponto de relação entre nós e Deus, é impossível à razão alcançar o *ponto alto* (Deus) e a partir dele ordenar o mundo e encontrar a situação (lugar) do homem. Sem Deus, o universo permanece infinitamente aberto e esta abertura exclui toda situação. Não somente o mundo físico pascaliano é sem sustento, nele também o homem não tem sustento.

Enquanto no mundo fechado da cosmologia antiga o homem encontrava seu lugar, o que permitia a ele ir do mundo a Deus, tal como fez Tomás de Aquino, a nova ciência (ciência moderna), porque apresenta um universo geometricamente infinito e consequentemente sem centro fixo, aponta para a impossibilidade de o homem percorrer a antiga via de acesso a Deus. Descartes percorre a via contrária: vai de Deus ao mundo. Pascal não pode percorrer nenhuma delas. A primeira, porque Deus está oculto à Natureza (B.242; L.781); a segunda, porque ele também se oculta à razão. Embora Descartes tenha percorrido a única via deixada aberta pela nova ciência, ele não encontra o fim de uma das extremidades da esfera infinita, pois mesmo tomando Deus como princípio ele não o visa como fim: “[...] é impossível que Deus jamais seja o fim, se ele não é o princípio. Dirige-se o olhar para o alto, mas está-se apoiado na areia: e o chão cederá, e se cairá olhando o céu” (B.488; L.988). Sem poder atingir Deus, esse ponto no qual coincidem as extremidades do mundo (princípio e fim), o homem não pode ter certeza alguma; não poderá encontrar seu lugar e, portanto, repousar sobre o que quer que seja: “[...] o homem não sabe em que posição se colocar, está visivelmente extraviado e decaído de seu verdadeiro lugar sem poder reencontrá-lo. Busca-o por toda parte com inquietação e sem sucesso em meio a trevas impenetráveis”

(B.427; L.400). Fora de Deus, o homem encontra-se extraviado, sem posição.

Se na *Lettre à M. de Carcavi*, Pascal restabelece em um ponto situado nos braços da balança as retas, as superfícies, os sólidos que haviam sido previamente fragmentados ao infinito; e é este ponto que proporciona o equilíbrio às grandezas decompostas, na esfera infinita em que tudo foge numa fuga eterna, não há como o homem restabelecer em um ponto o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, unir princípio e fim.

Se, segundo o princípio de estática, um sistema constituído de dois pesos desiguais está em equilíbrio ou em repouso se e somente se seu centro de gravidade não puder ser abaixado, como o homem poderá encontrar estabilidade uma vez que ele não atinge o ponto que pode proporcionar equilíbrio ao mundo? Incapaz de atingir o ponto alto (Deus), a situação humana no mundo desce constantemente: como um corpo desequilibrado. Assim, o que encontramos no universo infinito é a deriva humana.

Se é possível encontrar o centro de gravidade em uma natureza local, fazendo resultar o princípio de estática em mecânica; ou determinar o centro nas pesquisas sobre a cicloide fazendo com que o método infinitesimal resulte em Geometria<sup>2</sup>, na amplidão da Natureza, da qual princípio e fim nos são ocultos, é impossível determinar o lugar do homem.

Se as pesquisas no meio líquido permitem a Pascal pôr em equilíbrio dois pesos de naturezas diferentes é porque há proporção entre eles: o peso da coluna de água equivale ao peso do pistão de cobre ou de outro material

---

<sup>2</sup> Cf. Belaval 1960: 318: O autor sustenta que, segundo o que ensina Roberval, “Pascal substitui aos indivisíveis de Cavalieri, as grandezas infinitamente pequenas da potência imediatamente superior ( $d^2x$  substitui a  $dx$ ), o que equivale a conceber as ordenadas como uma soma dos retângulos infinitamente pequenos”.

qualquer; ou se nas pesquisas sobre a cicloide é possível encontrar o centro de apoio da balança, é porque há equivalência dos pesos. Entre o homem e a Natureza não há proporção alguma. O que equivale dizer que não há ponto de relação pelo qual possamos medir as coisas (conhecer a natureza delas).

No fragmento (B.72; L.199), texto no qual Pascal trata da “desproporção do homem” em relação à Natureza, ele afirma que “[...] todas as coisas saíram do nada (*néant*)”. Nada (*néant*) é um termo utilizado por Pascal, não para traduzir *nihil*, etimologicamente *néant* significa de *nenhuma família*, de *nenhuma nação*. *Néant* designa uma *ausência de nascimento*, uma *origem inatingível* (Magnard 2001: 39). Assim, quando Pascal afirma que *todas as coisas saíram do nada*, o que se encontra nesta afirmação é o *desespero eterno* no qual o homem se encontra ao querer conhecer o princípio e o fim das coisas. Falta, então, o conhecimento do princípio fundador das coisas e, sem este conhecimento, é interdito ao homem estabelecer seu lugar. Lugar no qual ele pudesse encontrar-se em equilíbrio: uma plataforma firme nesse universo que desliza entre *o nada e o todo*. Com efeito, a desproporção do homem impede a ele encontrar-se em equilíbrio na esfera infinita. A noção de equilíbrio remete-se assim à noção de medida. A desproporção do homem coloca-o à deriva.

Descartes livra o homem da deriva no universo da nova ciência apresentando, no lugar do centro desta, o cogito como ponto fixo e centro de representações. Pascal, por sua vez, com suas pesquisas no meio líquido apresenta, no lugar do ponto fixo cartesiano, um centro de gravidade, e substitui, com suas pesquisas sobre a Geometria projetiva o centro de representações daquele pelo sítio perspectivo (Magnard 1991: 60-69)<sup>3</sup>. Portanto, ele não livra o homem da deriva. É

---

<sup>3</sup> O autor analisa o trabalho de Descartes e de Pascal para substituir o descentramento do mundo ocorrido com o advento da ciência moderna.

esta situação humana no interior do universo aberto da nova Ciência que será objeto de sua investigação.

O que caracteriza a Filosofia moderna é a pesquisa dos fundamentos. Ela, segundo Hélène Michon, “[...] deve poder se enunciar a partir de um lugar que lhe seja próprio, de um fundamento que lhe seja conhecido, em vista de um fim que ela assinala para si mesma” (Michon 1996: 114). O que se busca na modernidade é então a autonomia da Filosofia. Esta autonomia nós encontramos, entre outras, na filosofia cartesiana. Com o cogito (ponto fixo), Descartes estabelece o fundamento para pensar a si mesmo e o mundo. O cogito representa a autonomia do eu que impõe a si mesmo as regras para bem pensar e, munido de tais regras, encontrar a verdade. Pascal não pensa diferente. Também para ele existe uma ordem do pensamento: “[...] o homem é visivelmente feito para pensar. É toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever está em pensar direito. Ora, a ordem do pensamento é começar por si, e por seu autor e fim [...]” (B.146; L.620). No fragmento (B.348; L.113) Pascal sustenta que a dignidade do homem está na *ordenação do seu pensamento*. Este mesmo tema está presente também no fragmento (B.347; L.200): “[...] toda nossa dignidade consiste pois no pensamento”. É esta dignidade que faz a excelência do homem que, embora seja uma das criaturas mais frágeis do universo, pois “[...] basta uma gota de água para matá-lo” (B.347; L.200), sabe da superioridade do universo sobre ele, enquanto o universo nada sabe, o que o torna mais nobre do que aquele. A ordem correta do pensamento deve começar pelo ser mais nobre. O conhecimento de si deve ser então aquele lugar próprio que reclama a Filosofia, o fundamento que sustenta o edifício do saber filosófico. Porém, qualquer tipo de fundamento em Pascal é interna à ordem do pensamento, é apenas relativo e não absoluto, como em Descartes.

## 2. O conhecimento de si

“À medida que os homens se esclarecem, tanto acham grandeza como miséria no homem. Numa palavra, o homem sabe que é miserável. Ele é, pois, miserável, de vez que o é; mas é bem grande, de vez que o sabe” (B.416; L.122). Se quanto mais o homem pesquisa a si mesmo, mais ele encontra grandezas e misérias, estas são o que o caracteriza.

A grandeza humana é tamanha que Pascal chama a atenção para a sua visibilidade: “[...] a grandeza do homem é tão visível que ela se extrai até mesmo de sua miséria, pois aquilo que é natureza nos animais, chamamos miséria no homem” (B.409; L.117).

Ele não toma isoladamente a grandeza humana, ela é sempre associada à miséria: “[...] a grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável; uma árvore não se conhece miserável. É, pois, ser miserável conhecer-se miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável” (B.397; L.114).

Comparável aos vegetais, o homem é grande, uma vez que se conhece miserável, enquanto aqueles nada sabem; comparável aos animais, ele se conhece grande, pois o que é próprio a eles chamamos miséria no homem e, enfim, comparável ao universo, o homem conhece sua grandeza, posto ver que é apenas um ponto tragado pelos *espaços infinitos*, enquanto o universo nada sabe de seu poder sobre a fragilidade do homem.

O que prova a grandeza humana é o seu oposto, isto é, a miséria: “[...] todas as misérias provam sua grandeza” (B.398; L.116). A grandeza do homem aparece em Pascal como aquela que é extraída, conhecida e provada pela miséria. Assim, se a grandeza e a miséria são indissociáveis no homem, se são estes opostos que marcam sua natureza o que é o homem? “Nem anjo nem animal: homem apenas” (B.140; L.522).

“O homem não é nem anjo nem animal; e por infelicidade, quem quer ser anjo é animal” (B.358; L.678). Não sendo nem anjo nem animal e ao mesmo tempo grande e pequeno, torna-se problemático determinar a natureza humana. “A natureza do homem é toda natureza, *omme* animal. Não há nada no mundo que não se torne natural. Não há natural que não se perca” (B.94; L.630). Deslizandose entre dois opostos: animal/anjo, isto mostra que o homem tem a capacidade de se modelar a qualquer natureza. O homem não tem, então, uma natureza determinada, uma vez que ele pode tomar todas. A maleabilidade infinita da natureza humana leva Pascal a ver a ausência de um poder no homem que o faça erigir seu ser ao nível de uma natureza angelical. É exatamente isso que traduz o fragmento B.358; L.678: “[...] quem quer ser anjo é animal”. Volta-se aqui o tema da impossibilidade de o homem estabelecer-se nos extremos. Nestes, ele não se encontra em equilíbrio: sempre cai de um extremo a outro.

A maleabilidade infinita da natureza humana é um tema já presente na filosofia renascentista. No *Discurso sobre a dignidade do homem*, Pico de la Mirandola, descrevendo o mito da criação, sustenta que ao final desta, Demiurgo criou o homem: “[...] ser capaz de reconhecer a razão de sua obra e de adorá-la por sua beleza” (Cassirer 2001: 142). Mas como não havia mais nenhum modelo, nem possuía mais nenhum “dom especial”, criou o homem dando-lhe “[...] uma forma segundo um modelo geral [...]”, e decidiu que “a nova criatura” compartilharia “[...] com todas as outras criaturas os dons que lhes tinham sido atribuídos” (Cassirer 2001: 142-144). Assim, o homem foi feito não como um “[...] ser celeste nem terrestre [...]”, “[...] nem mortal nem imortal [...]”, a fim de que pudesse “[...] com total liberdade [...]”, assumir a forma que escolher, “[...] qualquer que ela seja” (Cassirer 2001: 143). O homem traz então, em si mesmo, o poder de “[...] degenerar até converter-se em animal, ou regenerar-se até alcançar o divino” (Cassirer 2001: 143). A



maleabilidade infinita da natureza humana é para Pico de la Mirandola a marca da capacidade que o homem traz em si mesmo, do poder de forjar o seu ser a ponto de atingir o divino. É nesta maleabilidade que se inscreve a liberdade humana, pois não recebendo uma essência pronta desde o início, mas tendo a capacidade de lhe dar uma forma segundo o seu livre arbítrio, o homem difere dos demais seres da Natureza, os quais são determinados a ser o que são. Longe de constituir em sua miséria, seu ser inacabado faz a “supremacia do homem” (Cassirer 2001: 197) com relação aos demais seres.

No capítulo XIII do livro III de seus *Ensaio*s, Montaigne retoma esse tema: “[...] as pessoas obcecadas por essa ideia de separar o corpo do espírito, de se tornarem diferentes e de deixar de ser homens não passam de loucos; não se transformam em anjos e sim em feras; em lugar de se elevarem, abaixam-se” (Montaigne 1980: 500a). Para Montaigne, ao contrário de Pico de la Mirandola, o desejo do homem de elevar-se à divindade é marca de loucura e não um poder imanente ao ser humano; é uma tentativa inglória de negar a sua própria natureza: separar espírito e corpo. A perfeição humana absoluta e divina não é procurar identificar-se aos anjos, mas sim “[...] saber gozar com lealdade do próprio ser [...]” (Montaigne 1980: 500b), isto é, saber viver nos limites da sua natureza sem se inquietar em fazer de si o que não se pode ser.

Enquanto Pico de la Mirandola vê na natureza humana um poder imanente de o homem elevar-se à divindade, por ser ela indeterminada; Montaigne assinala o desequilíbrio em que o homem se encontra ao negar a sua natureza. Pascal, assim como Montaigne, também assinala o desequilíbrio do homem ao tentar estabelecer-se nos extremos: “[...] é sair da humanidade, deixar o meio” (B.378; L.518). E diferentemente de Pico, ele não vê no homem nenhum poder que lhe seja imanente pelo qual ele possa sair de sua condição de grandeza e miséria.

“Temem os pais que o amor natural de seus filhos se extinga. Que espécie de natureza será essa então, suscetível de extinção?” (B.93; L.126). Que é a natureza? Esta pergunta traduz a ausência de um fundamento real para pensar a natureza humana, pois sendo ela “suscetível de extinção”, como poderemos encontrar seu fundamento? “O costume é nossa natureza” (B.89; L.419). Longe então de ver, na ausência de uma natureza humana determinada, a liberdade do homem para forjar seu próprio ser, como o filósofo da Renascença, Pascal atribui ao costume a incumbência de levar o homem a modelar-se a qualquer natureza: “[...] que são os nossos princípios naturais senão os nossos princípios costumeiros? E nas crianças, aqueles que receberam do costume de seus pais como a caça entre os animais. Um costume diferente nos dará outros princípios naturais” (B.92; L.125).

Sendo o costume a nossa natureza a ponto de Pascal temer que “[...] essa natureza não seja ela própria senão um primeiro costume, assim como o costume uma segunda natureza” (B.93; L.126), ele a pensa como uma qualidade transmitida de geração a geração. Assim, a natureza apresenta-se como aquela sem início nem fim. Ao tomar a natureza humana como costume, Pascal ressalta a distância a qual não se pode transpor para conhecer seu início e seu fim. Como costume, a natureza humana oculta-se ao conhecimento humano de si mesmo. Mas não só, Pascal assinala uma outra distância que interdita ao homem o conhecimento de si: sua composição.

A composição de “[...] duas naturezas opostas e de gêneros diversos” (B.72; L.199): alma e corpo em um mesmo sujeito torna problemática a compreensão de si: “[...] menos ainda do que qualquer outra coisa [...]” (B.72; L.199), o homem não pode conceber “[...] como um corpo pode estar unido a um espírito” (B.72; L.199). Como então estabelecer a unidade daquilo que é composto pela diversidade? “Tudo é uno, tudo é diverso. Quantas naturezas na do homem!

Quantas errâncias!” (B.116; L.129). O homem é incompreensível a si mesmo, porque ele não pode conceber como a diversidade pode gerar a unidade. “Essa duplicidade do homem é tão visível que houve quem pensasse que tínhamos duas almas. Um indivíduo simples parecia-lhes incapaz de tais e tão súbitas variações, de uma presunção desmedida a um horrível abatimento do coração” (B.417; L.629).

A duplicidade do homem provoca a confusão a tal ponto de Epicteto e Montaigne tomá-lo não como homem apenas, mas como anjo ou animal; ou aqueles que o tomam apenas como homem julgam que ele possui “[...] duas almas [...]” (B.871; L.604). A confusão em Pascal traduz a incapacidade do homem de assenhorear-se do uno: “[...] a multiplicidade que não se reduz à unidade é confusão [...]” (B.871; L.604). A confusão dos filósofos surge, portanto, em suas tentativas de reduzir à unidade o que é diverso.

No fragmento (B.793; L.308), ao tratar das três ordens: corpo, espírito e caridade, Pascal sustenta serem elas “[...] diferentes de gênero”. Por isso elas são incomensuráveis entre si. Incomensurabilidade é traduzida por ele como “[...] distância infinita [...]”, o que equivale ao termo “desproporção” (B.793; L.308). Não se conhecem as coisas de uma ordem se estiver situado em uma outra ordem, porque há desproporção entre elas. Ora, se desproporção, isto é, ausência de medida decorre da diversidade de gêneros, a união do corpo e alma é incompreensível ao homem, porque corpo e alma são desproporcionais: “[...] há uma distância infinita entre o corpo e o espírito” (B.793; L.308). No próprio homem, Pascal instaura uma relação de desproporção. Desproporcional, o homem é oculto a si mesmo: a sua própria composição o distancia do conhecimento de si. A multiplicidade (corpo e alma) que compõe o homem é irreduzível à unidade.

No fragmento (B.233; L.418) Pascal trata, entre outras coisas, a relação de desproporção, ou a ausência de

um ponto de relação entre o homem e Deus. Este tema –já presente na filosofia medieval, mas sempre tratado entre o homem e Deus– Pascal o estende não somente entre o homem e o universo infinito, mas também no seio do próprio homem. Assim, não somente entre o homem e Deus, entre o homem e o universo há a relação de desproporção, ela também se encontra no interior do homem.

No capítulo XLII do livro I de seus *Ensaíos*, Montaigne afirma que: “[...] a diferença entre tal e tal homem é maior do que entre tal homem e tal bicho”; e que “[...] o espírito humano comporta tantos graus quantas braças vão daqui ao céu” (Montaigne 1980: 124a). Este tema Montaigne o retoma no capítulo XII do livro II da mesma obra:

“[...] os atos dos animais parecem-se tanto com os dos homens, que se relatasse tudo o que sei facilmente provaria a minha tese, a de que há maior diferença entre um homem e outro do que entre um dado animal e o homem” (Montaigne 1980: 217a). Comparando o espírito humano com a infinita distância entre a terra e o céu, Montaigne mostra a nossa incapacidade de medi-lo. Não dispondo dessa medida, só resta medir o homem através daquilo que ele se deixa ver: seus atos externos. Ora, os atos dos homens assemelham-se mais com os dos animais do que com os dos outros homens.

Não cometo esse erro tão comum de julgar os outros por mim. Acredito de bom grado que o que está nos outros possa divergir essencialmente daquilo que está em mim. Não obrigo ninguém a agir como ajo e concebo mil e uma maneiras diferentes de viver; e, contrariamente ao que ocorre em geral, espantam-me bem menos as diferenças entre nós do que as semelhanças (Montaigne 1980: 111a e b; 112a).

Diferentemente de Montaigne, para Pascal a dessemelhança não existe entre um homem e outro, ela

existe no interior do próprio homem. Com efeito, o próprio da natureza humana é a desproporção: “[...] a distância de si a si” (Michon 1996: 44)<sup>4</sup>.

Composto de corpo e alma, o homem é visto como um ser desproporcional, como distância de si a si; e sua natureza sendo apenas costume, ele é visto separado de sua origem: sem início nem fim. Sem um ponto de relação em si mesmo e sem um ponto originário, é interdito ao homem encontrar nele a unidade. Na ausência desta é impossível a ele encontrar equilíbrio em si mesmo. Falta à natureza humana, para usarmos a expressão de Hélène Michon, “[...] um atributo essencial, aquele da estabilidade” (Michon 1996: 45). Como ser instável, detentor de uma natureza cuja propriedade é a distância falta ao homem um centro de gravidade, um ponto de equilíbrio para que ele possa conhecer a si mesmo. Com efeito, não somente o homem encontra-se à deriva na esfera infinita por não achar nela um ponto de equilíbrio, também ele encontra-se nesta mesma situação com relação a si mesmo, pois é próprio de sua natureza ser à distância, falta a ele um centro em si mesmo.

### 3. O homem descentrado

Descentramento é um tema já abordado por Santo Agostinho<sup>5</sup>. Em sua obra: *A Trindade*, o bispo de Hipona apresenta esse tema ligado à queda do primeiro homem:

---

<sup>4</sup> Sua posição é bastante clara com relação a esse tema. “Longe de fazer estourar a noção de natureza humana, Pascal a faz consistir nesse estouro, nessa distorção que todo homem descobre nele mesmo. O próprio da natureza humana seria assim à distância de si a si”. Sua posição nos ajuda a esclarecer nossa hipótese de trabalho: a quebra de elos do homem com relação a si mesmo, a qual veremos logo mais.

<sup>5</sup> Cf. Sellier 1970: sobre a herança agostiniana presente no pensamento de Pascal, conferir esta obra.

[...] a verdadeira honra do homem é ser imagem e semelhança de Deus, imagem que somente aquele que a imprimiu, poderá guardar. Por isso, tanto mais aderimos estreitamente a Deus, quanto menos amamos o que nos é próprio. Mas pelo desejo de experimentar o seu próprio poder, por iniciativa pessoal, o homem recai sobre si mesmo, como em centro próprio. E assim, não querendo estar submetido a ninguém, isto é, ao querer ser Deus, ele é precipitado, por castigo, de seu centro ao que há de mais baixo e inclina-se ao que deleita aos animais. Como seu ponto de honra é a semelhança com Deus, sua desonra será a semelhança com os animais (Agostinho 1995: 381).

Experimentando seu próprio poder, isto é, centrando em si mesmo, o homem rompe a sua semelhança com Deus e passa a assemelhar-se aos animais. Não é, portanto, o não procurar elevar-se a Deus, ou seja, não desenvolver todas as suas capacidades que precipita o homem a ser semelhante aos animais, conforme tratará Pico de la Mirandola, mas é o desejo de ser Deus dispondo de suas próprias forças que desencadeará no homem a dessemelhança com Deus. Assim, o querer ser Deus – o que constitui o pecado do primeiro homem- é a origem da imagem do animal no homem. O pecado lança o homem na “[...] região da dessemelhança” (Agostinho 1987: 117)<sup>6</sup>. Nesta região, o homem não cessa de cair: caído de Deus, ele cai de si mesmo. Não há, portanto, centro para ele, pois preferindo a si mesmo, o homem corrompe a imagem (imago Dei) que o fazia semelhante a Deus e passa a assumir a imagem (aparência) dos animais. A consequência da queda

---

<sup>6</sup> J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina (Coleção *Os Pensadores*) traduzem “regione dissimilitudinis” por “região desconhecida”, preferimos traduzir por “região da dessemelhança” por julgarmos mais próxima do original.

humana é, então, precipitar o homem na *região da dessemelhança*.

Teologicamente o vocábulo *natureza* aplicado ao homem designa, conforme sustenta Pierre Magnard (1991: 142): “[...] sua semelhança com Deus que o criou à sua imagem”. O próprio da natureza humana é ser semelhante a Deus. Assim, o conceito teológico de natureza humana obedece ao projeto inicial do Criador o qual consiste na relação do homem com Deus: “[...] façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1,26).

A relação de dessemelhança, fruto do pecado, ao mesmo tempo que implica aquela primeira relação, uma vez que a verdadeira honra do homem é ser semelhante a Deus e a sua natureza (teologicamente) designa esta semelhança, ela aponta a distância do homem com relação a Deus. Assim, a relação de dessemelhança aponta a proximidade e a distância do homem com relação a Deus. O homem pode, na *região da dessemelhança*, tornar-se semelhante e dessemelhante a Deus.

A semelhança e a dessemelhança no homem com relação a Deus são encontradas também em Tomás de Aquino. Na *Suma Teológica* esta questão é tratada sem oposição:

É manifesto que se encontra no homem alguma semelhança com Deus, e que deriva de Deus como de seu modelo; certamente esta não é uma semelhança que vai até a igualdade, pois o modelo ultrapassa infinitamente essa reprodução particular. É assim porque se diz que há no homem a imagem de Deus, não perfeita, mas imperfeita. É assim que significa a Escritura quando ela diz que o homem foi feito à imagem de Deus; a proposição “à” traduz uma certa aproximação por relação a uma realidade que permanece distante (Tomás de Aquino 1980: q. XCII, art. 1).

O conceito teológico positivo de natureza humana mostra-se problemático para Pascal, pois sendo Deus oculto às forças humanas, não há ponto de relação entre o homem e Deus pelo qual seria possível estabelecer alguma semelhança entre a criatura e o Criador. Mas, embora aquele conceito mostre-se problemático, Pascal retoma a temática da relação de dessemelhança. Porém, não mais no seu sentido originário, isto é, a relação do homem com Deus, tal como Santo Agostinho e Tomás de Aquino. Ele retoma aplicando-a somente ao homem: a dessemelhança do homem com relação a Deus e a si mesmo. Assim, ele mantém apenas um aspecto daquela relação: a distância.

O conceito de participação (herança platônica) que Santo Agostinho e Santo Tomás utilizam para explicar a criação do homem como a imagem e semelhança de Deus, leva os dois filósofos a cair na racionalização da Teologia. O viés teológico pascaliano singular do Deus escondido não se traduz em um racionalismo teológico.

Ao se referir ao tema teológico da queda humana, Pascal não fala como Santo Agostinho de uma região de dessemelhança, ele fala em dois estados distintos: estado anterior e posterior à queda. A queda humana introduz uma separação, uma distância entre um estado e outro. Nesta distância, o homem não encontra nenhum lugar, porque não se encontra em seu lugar próprio: “[...] o homem não sabe em que lugar se colocar. Está visivelmente perdido e caiu de seu lugar sem conseguir reencontrá-lo. Busca-o por toda parte com inquietação e sem êxito, em meio a trevas impenetráveis” (B.427; L.400). Perdido o seu lugar próprio, o homem encontra-se extraviado (como em uma ilha deserta), à deriva sem poder reencontrá-lo. Não conservando a semelhança com Deus após a queda, a natureza humana traz a marca da perda (extravio):

Que nos gritam, pois, essa avidez e essa impotência se não que houve, outrora, no homem, uma



verdadeira felicidade, da qual só lhe restam, agora, a marca e o traço vazio, que ele tenta inutilmente encher de tudo o que o rodeia, procurando nas coisas ausentes o socorro que não obtém das presentes, embora aquelas sejam incapazes de socorrê-lo, porque esse abismo infinito só pode ser preenchido por um objeto infinito e imutável, isto é, pelo próprio Deus (B.425; L.148).

A verdadeira felicidade existente no primeiro estado deixa no homem atual a *marca* e o vestígio totalmente *vazio*, consequência de uma queda incompleta. A marca e o traço vazio, Pascal faz corresponder a lugar: *abismo infinito*<sup>7</sup>. Assim, ao empregar o termo abismo infinito para designar a marca e o traço vazio presente no estado atual do homem, Pascal atribui a ele a ausência de lugar, a ausência de fundamento. Este *lugar sem fundo* (abismo infinito) que o homem traz em seu interior indica sua distância em relação a Deus. Distante de Deus, o homem encontra-se distante de seu próprio fundamento e, portanto, distante de si mesmo, uma vez que, centrando em si, ao abandonar Deus, ele não encontra sustento nessa posição: ele não cessa de cair. “Quis tornar-se o centro de si mesmo, independente do meu socorro” (B.430; L.149). Diz a sabedoria de Deus, segundo as palavras que Pascal atribui a ela.

Subtraiu-se ao meu domínio; igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a sua felicidade em si mesmo, abandonei-o; revoltando as criaturas que lhe

---

<sup>7</sup> Ferreira 1999: 10 e Michaelis 2002: 12, verbete *abismo*: o vocábulo *abismo* do latim *abyssu* designa: 1. lugar de fundo praticamente insondável, precipício aberto, voragem. 2. Tudo o que é imenso, incomensurável, insondável. 3. O centro, posição insustentável. 4. Cavidade geralmente vertical, cuja abertura está na superfície da terra e cujo fundo é desconhecido. 5. Inferno. 6. Bíblia: caos. A confusão primitiva, antes que fosse feita a luz. As cavernas da terra, onde Deus juntou as águas no terceiro dia. Cf. Aurélio & Michaelis 2002: verbete: *abismo*.

estavam submetidas, tornei-as suas inimigas: de tal maneira que, hoje, o homem tornou-se semelhante aos animais, e num tal afastamento de mim que apenas lhe resta uma luz confusa do seu autor [...] (B.430; L.149).

Sem um lugar próprio, sem fundamento, sem sustento e distante de si mesmo, o abismo sem fundo que o homem traz inscrito no mais profundo do seu ser, não é só praticamente insondável, ele é insondável de fato, posto ser um abismo infinito. Este abismo infinito faz o inferno do homem, pois tenta enchê-lo de tudo o que o rodeia, procurando nas coisas ausentes o socorro que não obtém das presentes. Todavia, esse abismo infinito, por ser sinônimo de marca e traço vazio, ou seja, vestígio de sua primeira natureza, ele é abertura (cavidade vertical aberta) para o sobrenatural. Do mesmo modo que nos é desconhecido o fundo de um abismo, pois seu fundo é incomensurável, também nos é desconhecido o fundo do nosso abismo, isto é, o que o gerou: “[...] incompreensível que haja ou não pecado original” (B.230; L.809).

Sem encontrar um fundamento no homem, por ser ele tão afastado de Deus, não tem mais sentido manter a proximidade do homem com relação a Deus que Santo Agostinho ainda vê nele após a queda. Faltam elementos para que se possa trabalhar com o conceito teológico de natureza humana. Mas não só, pois, se conforme sustenta Pierre Magnard, o vocábulo natureza aplicado ao homem designa, “[...] o princípio imanente das operações do homem, a soma considerada em sua unidade agente e sua finalidade interna dos componentes humanos” (Magnard 1991: 142), o que para ele é o conceito filosófico de natureza humana, não se pode também trabalhar com este conceito, uma vez que, faltando ao homem fundamento, falta a ele um princípio pelo qual seja possível unificar suas operações; e sendo seu abismo infinito infinitamente aberto (precipício aberto), falta

a ele um princípio unificador de suas finalidades. O que o homem busca de diferentes modos é preencher o seu vazio que Deus deixou ao abandoná-lo. Perdida a felicidade verdadeira, ele passa a ser escravo de sua vontade, buscando incessantemente a realização de seus desejos. Dissolve-se assim a ideia de imanência. Não tem mais sentido falar de uma natureza humana. À distância do homem com relação a si mesmo, a ausência nele de um fundamento encerra a incerteza de sua origem e esta, por sua vez, gera a incerteza de uma natureza humana.

Trazendo em seu interior um abismo infinito, o ser mais nobre do universo não oferece um lugar próprio à Filosofia. Incapaz de encontrar no homem um fundamento, a Filosofia não pode se enunciar a partir dele. Sem poder conhecê-lo, é interdita a ela assinalar um fim (*télos*) ao homem. O conceito de natureza humana oferecido pela Filosofia é insuficiente para dar conta do fenômeno humano, pois trazendo em si mesmo a marca e o traço vazio (abismo infinito) que é seu inferno e ao mesmo tempo abertura para o sobrenatural, ele não abrange (compreende) o homem como unidade. A confusão dos filósofos deve-se à tentativa de encerrar o homem em um sistema: “[...] o homem ultrapassa infinitamente o homem” (B.434; L.131), isto é, ultrapassa qualquer sistema que tenta capturá-lo pela razão, posto ser um ser fendido pelo sobrenatural.

Por considerar o abismo infinito inscrito no mais profundo do ser humano como abertura para o sobrenatural, isso já é suficiente para mostrar que Pascal toma o homem distante de Deus. Mas ele não toma o homem distante do divino somente por esse viés. No fragmento (B.72; L.199) ao afirmar que o homem é “[...] igualmente incapaz de ver o nada (*néant*) de onde saiu e o infinito que o envolve”, Pascal assinala a impossibilidade de o homem conhecer sua origem. Não é somente por ver a natureza humana apenas como costume que Pascal exprime a ausência de uma origem do homem; ele também a expressa ao empregar o termo nada

(*néant*), pois visto este termo designar de *nenhuma família*, de *nenhuma nação*, de uma *origem inatingível* é interditado ao homem encontrar os fundamentos de sua existência. Não tendo nenhuma pátria (de nenhuma nação), portanto exilado e não tendo nenhuma filiação (de nenhuma família), não é oferecida a ele nenhuma primeira causa –como na metafísica aristotélica- que lhe possa conferir uma existência necessária. Mas não é somente uma primeira causa que se encontra ausente do pensamento pascaliano. Tomando o homem como um ser exilado e sem nenhuma filiação, o conceito de criação é também ausente do seu horizonte. Tanto é assim que ele estilhaça com esse conceito ao introduzir na Natureza o que era próprio ao Criador: o infinito (Michon 1996: 67)<sup>8</sup>. Com efeito, não trabalhando com o conceito de criação e, portanto, não mantendo a proximidade do homem com Deus, a definição pascaliana de homem como pura distância é construída fora da revelação. Pascal, então, não se muni das verdades reveladas para minar as construções filosóficas sobre o homem, essas construções é que são minadas, quando trata filosoficamente do tema teológico da queda humana (Michon 1996: 47)<sup>9</sup>.

O tratamento filosófico que Pascal dá ao tema da queda humana tem um significado preciso: ele procura encontrar na Filosofia as bases do conhecimento de si. Por isso mesmo ele 1) mantém apenas a dessemelhança do homem com relação a Deus e 2) não trabalha, nos *Pensamentos*, com a definição de natureza humana oferecida pelo Livro do *Gênesis* que envolve a noção de criação. Com

---

<sup>8</sup> A autora (1996: 67) afirma que Pascal “une Criador e criatura em um mesmo conceito: aquele do infinito”.

<sup>9</sup> Analisando a temática da queda humana em Pascal, como aquela que introduz uma dessemelhança não somente entre o homem e Deus, mas também no seio do próprio homem, Hélène Michon (1996: 47) sustenta que este tema teológico possui um alcance filosófico, “pois caracteriza o homem fora de toda revelação: ele o define como pura distância”.

efeito, porque Pascal mantém apenas a dessemelhança é que ele encontra filosoficamente o homem como pura distância. Seu procedimento nos *Pensamentos* apresenta-se de maneira clara: ele retoma a temática teológica da queda humana alterando o ponto de referência. Não se trata mais de pensar o homem a partir de sua relação com Deus, mas de procurar se há nele alguma proporção seja com Deus, seja com o universo (infinito). Isto confirma o que procuramos sustentar: a quebra de elos entre o homem e Deus.

Pascal só pode pensar o homem a partir do homem, pois não há mais elo de ligação que o prenda a Deus. Ele não pode nem mesmo encontrar algo que aponte para Deus, uma vez que, quebrado o elo de ligação entre Deus e o mundo, as criaturas não apontam mais para o Criador, como em Santo Agostinho (1987: 174-175)<sup>10</sup>, ou encontrar alguma via que o conduza do mundo a Deus, como em Tomás de Aquino. O mundo não fala mais ao homem nem de Deus nem de si mesmo, pois aplicando o conceito de infinito ao mundo, quebra-se o elo entre ele (o mundo) e Deus e ele (o mundo) e o homem. Não compreendendo o infinito, a razão humana não abarca a Natureza em sua totalidade. Finito no infinito, o homem deixa de ser a letra principal e capital com que Deus escreveu o livro da Natureza, como na teologia natural de Raymond Sebonde. Sem ser aquela letra, ele encontra-se distante das demais criaturas da Natureza; e, situado no mundo, ele encontra-se distante de dois pontos: entre o nada e o todo. Quebrados os elos entre Deus e o mundo, o mundo e o homem e o homem e Deus, só resta ao homem pensar em si a partir de si. Grandezas e misérias são o que ele encontra ao buscar a si.

Por trazer atualmente vestígios da grandeza de sua primeira natureza, o homem quer ser feliz e encontrar o

---

<sup>10</sup> Perguntando “quem é Deus, a terra, ao mar, aos abismos, aos répteis, aos ventos, ao céu, ao sol, à lua, às estrelas”, enfim “ao universo, todos responderam: foi ele quem nos criou” (Agostinho 1987: 174-175).

verdadeiro, porém não atinge nem a felicidade nem a verdade plenamente. E isto é o que constitui a sua miséria: “[...] eis o estado em que os homens se acham hoje. Restalhes algum instinto impotente de felicidade de sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência, a qual se tornou sua segunda natureza” (B.430; L.149). O homem atual se apresenta como aquele que traz em seu ser mais íntimo um impulso à verdade e à felicidade, isto é, sua plena realização, mas que se mostra ao mesmo tempo impotente para tal empreendimento. Consequência da queda, a distância entre dois estados na qual o homem atual se encontra não pode ser medida, pois enquanto em sua primeira natureza seu bem era Deus a quem amava infinitamente e, portanto, se encontrava na ordem da caridade, atualmente seu bem está na concupiscência, “[...] que é própria dos animais” (B.430; L.149), ou na curiosidade, portanto, ele se encontra ou na ordem do corpo ou na ordem do espírito: “[...] nas coisas da carne, reina propriamente a concupiscência; nas espirituais, a curiosidade propriamente [...]” (B.460; L.933). Ora, uma vez que há uma distância infinita entre as três ordens, não se pode medir a distância entre os dois estados do homem.

Ao comparar o que o homem era antes da queda e não é mais, ou seja, entre a positividade e a falta, Pascal toma o si do homem como duplo: grandezas e misérias. Interdependentes entre si, grandezas e misérias se opõem. A grandeza de outrora, o homem não a possui mais. No entanto, traz, atualmente, vestígios dela. Com efeito, ao procurar por si, ele encontra em si a presença de uma ausência, algo que se oculta em seu ser mais íntimo, sobre o qual ele não pode ter nenhuma avaliação. Esta ausência/presença leva-o à angústia da falta e, por ser assim, esta é sentida como um nada. A angústia, sentida como nada, é, portanto, cifra da desproporção do homem: entre a positividade e a falta. A filosofia do século XVII, marcada por uma tensão entre Santo Agostinho e Tomás de Aquino,

Pascal a toma de um ponto de partida estilhaçado: o homem como um ser distante de si mesmo.

Ao referir-se aos vestígios da grandeza da primeira natureza presentes no homem atual, Pascal fala em instintos e, equivalente a instinto, de luz confusa. Confusão traduz em Pascal a incapacidade do homem de apoderar-se do uno; e instinto, impulso à verdade e à felicidade, isto é, ao verdadeiro bem (Deus). O instinto ou luz confusa indica que o verdadeiro bem do homem só pode ser Deus. Justo aquele do qual ele é incapaz de apoderar-se com suas forças. “Somente Deus é o verdadeiro bem, e, desde que o homem o abandona, é estranho que nada exista na natureza capaz de lhe tomar o lugar [...]. E quando perde o verdadeiro bem, tudo pode parecer-lhe esse bem, indiferentemente, até a autodestruição [...]” (B.425; L.148).

Perdido o verdadeiro bem e sem poder reencontrá-lo, o homem toma a si mesmo como seu verdadeiro bem. Mas ele não pode satisfazer-se consigo mesmo, uma vez que o seu verdadeiro bem é Deus. Centrando-se em si, o homem não encontra o repouso, uma vez que seus instintos o empurram para fora: seu verdadeiro bem não está em si mesmo, está em outro (Deus). Com efeito, o homem não encontra a unidade no Deus que ele faz de si para si. Sem encontrar a unidade, um ponto de referência que justifique seu desejo de encontrar a felicidade em si mesmo, o homem se apresenta como um balanceamento incessante do interior ao exterior. Não há nele ponto de equilíbrio algum e, portanto, centro.

Como, tomando-se por Deus, o homem não acha nada em si que o faça ser igual a ele (Deus): unidade, equilíbrio, centramento e, portanto, nada que o capacite a encontrar em si sua felicidade e, posto trazer em si o impulso a ela, ele encontra-se em uma insuportável contradição: ele se faz Deus para si, mas nada em si o iguala a Deus; ele quer encontrar a felicidade em si mesmo, mas os vestígios da grandeza de sua primeira natureza o empurram para fora.

Há, portanto, uma oposição terrível entre ele que quer ser Deus e seu ser mais profundo; entre ele (que se toma por Deus) -e por isso faz tudo para ganhar a estima alheia- e ele mesmo (cheio de misérias e imperfeições), que só merece dos outros a aversão: “[...] quer ser grande e acha-se pequeno; quer ser feliz e acha-se miserável; quer ser perfeito e acha-se cheio de imperfeições; quer ser o objeto do amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem deles aversão e desprezo [...]” (B.100; L.978).

As oposições, o emaranhado de contradições e o desejo de ser o centro de si e dos outros que Pascal vê no homem caído, confirmam o que julgamos ser uma constante em seu pensamento: a quebra de elos. Não há somente a quebra de elos entre Deus e o mundo, o mundo e o homem e o homem e Deus, há também a quebra de elos do homem em relação a si mesmo, uma vez que ele, centrando em si apresenta-se contrário a si. Rompido o elo de ligação entre o homem e Deus não é mais possível tratar o homem como detentor de uma natureza, mas somente de dois estados distintos. A distinção entre dois estados distintos traduz, assim, a inacessibilidade do homem à sua natureza tal como ela é em sua essência. Dois estados e natureza não se coadunam.

Descentrado, distante, desproporcional, caído são termos que Pascal emprega para descrever o homem que faz de si seu centro. Ora, o centramento em si resulta na quebra de elos entre o homem e Deus; mas não só, ele resulta também na quebra de elos do homem em relação a si mesmo, visto que o homem centrado em si é descentrado. Do mesmo modo que a quebra de elos entre Deus e o mundo provoca a quebra de elos entre o mundo e o homem, a quebra de elos entre o homem e Deus provoca a quebra de elos do homem em relação a si mesmo.

O homem pascaliano é aquele que busca incessantemente preencher o seu abismo infinito. Ele encontra-se em movimento constante. Quando, nesse



movimento, ele atinge algum bem (passageiro) o qual ele julga satisfazê-lo, ele encontra-se em estado de repouso. Porém, neste estado, o homem não permanece, pois é no estado de repouso que nasce o tédio (*ennui*) o qual o leva a se lançar novamente no movimento à espera de que outro bem irá satisfazê-lo.

#### 4. O movimento perpétuo

Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente, então, seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Incontinentemente subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero (B.131; L.622).

Este fragmento, intitulado como Tédio, basta para mostrar que o homem não suporta o repouso total. Basta também para revelar a leitura que Pascal faz do homem caído que experimenta em seu interior o vazio (abismo sem fundo) e, buscando socorro nas coisas exteriores, tudo faz para tentar preenchê-lo. Os termos essenciais para a compreensão da leitura pascaliana são: tédio e divertimento (Pondé 2001: 236 & Magnard 2001: 15-17)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Em seus “comentários da antropologia pascaliana”, Luiz Felipe Pondé nos mostra que, no século XVII o termo *ennui*, que pode ser traduzido por similares em português tais como: *aborrecimento*, *angústia*, *tédio* entre outros, “tinha uma forte conotação de *angústia essencial*, associada à impossibilidade de sair de tal estado, como uma espécie de *patologia espiritual*”. O termo *divertissement*, por sua vez, tinha um forte caráter militar: *desviar de inimigos*, *manobras estratégicas*. Este termo pode ser traduzido como: *desviar de obstáculos indesejáveis*, *divertir-se*, *alienar-se*. Assim, o divertimento é a forma privilegiada que o homem encontra para desviar o olhar de si mesmo, pois o seu eu verdadeiro, que traz “a marca e o traço vazio”, lhe é insuportável. A condição não alienada (não divertida)

O tédio e a necessidade de divertir-se nascem da própria condição do homem atual que traz em seu ser um abismo infinito. Este, por sua vez, originou-se com a queda humana. Queda esta que ocasionou a ruptura entre o homem e o ser por excelência. Distante de Deus, não há assento algum para o homem, ele não encontra nada em si nem fora de si que lhe possa conferir repouso.

Tendo em mente a distinção entre uma natureza sadia (antes da queda) e uma natureza enferma (depois da queda), e com os conceitos de tédio e divertimento, Pascal procura mostrar o movimento incessante em que o homem se encontra ao fazer de si seu centro, isto é, ao deixar-se guiar pelo instinto de fazer-se Deus.

No estado anterior à queda, o que consistia o homem era a sua relação com Deus. Relação amorosa, em que o amor-de-si era considerado com relação ao amor de Deus, ou seja, o homem amava a si mesmo, porque amava Deus. Assim, a alma traz nela mesma a capacidade de amar infinitamente, posto ser o objeto próprio de seu amor um ser infinito. Rompida a relação com Deus, perdido o objeto verdadeiro do amor, o homem, para preencher o vazio em sua capacidade infinita de amar, passou a amar a si mesmo com um amor desmedido, fazendo de si um Deus para si. Enquanto no estado anterior à queda havia uma proporção entre a capacidade de amar e o objeto amado; no estado presente há uma desproporção: o homem ama quase infinitamente um ser finito (Pascal 1963: 275b & Agostinho 1990: 169)<sup>12</sup>.

Este amor desmedido, porque não está mais subordinado ao amor de Deus, Pascal chama de amor-próprio: “[...] a natureza do amor-próprio e desse eu humano é não amar senão a si e não considerar senão a si. A que pode

---

é o bastante para “a consciência do nada materializar-se existencialmente (afetivamente) como angústia”.

<sup>12</sup> Tema que se costuma chamar “a teoria dos dois amores”.

levar?” (B.100; L.978). O orgulho do homem que o levou a querer igualar-se a Deus fez com que ele se convertesse em Deus de seu amor-próprio, sendo por ele atormentado em todas as ações de sua vida. O eu (moi) humano é então fruto do amor-próprio, cuja natureza é amar e considerar somente a si. Esse eu humano é o inferno do homem, pois ele jamais poderá estar quieto consigo mesmo, uma vez que o seu ser verdadeiro traz a marca e o traço vazio (abismo infinito). Perdido o objeto verdadeiro, o homem não encontra nada em si que possa satisfazê-lo. Todavia, ele ainda conserva o desejo de conhecer e de ser feliz (B.434; L.131), herança de um primeiro estado cuja passagem a um segundo não foi completa. Esta incompletude verifica-se na própria busca incessante do homem atual. Querer tudo possuir e tudo dominar para preencher o seu vazio é miséria, posto não ser possível encontrar satisfação nos objetos que, assim como o homem, são passageiros. Porém, é nesta miséria que se encontra a sua grandeza: no fundo, o que ele busca é um ser universal capaz de satisfazer a sua capacidade infinita de amar. Sem ter consciência disso, pois esta busca essencial não são sementes de verdade depositadas nele, mas apenas vestígios da grandeza primeira, a busca humana se transforma em uma busca incessante, movimento sem fim. O repouso momentâneo que o homem encontra naquilo que se apresenta a ele como verdade e felicidade, transforma-se em agulhão, pois o coloca diante de suas misérias e isto ele não suporta. O homem procura o repouso, mas este lhe é insuportável, posto nele deparar-se com o seu vazio e isto faz com que surja o tédio. Assim, aquilo que o homem julga ser sua felicidade, transforma-se em agulhão que o excita a se lançar fora de si para não ver seu eu verdadeiro. O divertimento torna-se necessário para um ser que carrega a marca e o traço vazio. Estar ocupado o tempo todo é o único modo que o homem encontra para não pensar em si mesmo, para livrar-se do tédio.

As ocupações que o homem busca para livrar-se do espetáculo do seu ser –espetáculo que o leva ao desespero que, segundo Pascal, ninguém pode deixar de experimentar mesmo quando a causa não lhe apareça claramente- não são diversões isentas de paixões:

[...] o homem passa a vida sem tédio, jogando um pouco de dinheiro todos os dias. Dai-lhe todas as manhãs o dinheiro que ele poderia ganhar cada dia, sob condição de não jogar, torná-lo-eis infeliz. Dir-se-á, talvez, que é porque procura o divertimento do jogo, e não o ganho. Fazeri-o então jogar por nada, não se entusiasmará e se aborrecerá. Não é, portanto, só o divertimento que ele procura: um divertimento mole e sem paixão o aborrecerá. É preciso que se entusiasme e se iluda a si mesmo, imaginando que seria feliz ganhando o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar, a fim de formar para si próprio um motivo de paixão e excitar com isso seu desejo, sua cólera, seu temor ante o objeto que ele mesmo criou, como as crianças que se assustam diante do rosto que elas próprias lambuzaram de tinta (B.139; L.136).

É preciso que o homem se atenha ao divertimento por paixão, que ele invente uma situação tal que, acaso vier a se concretizar, ele seria feliz.

Embora Pascal não ofereça nenhuma definição de paixão, pode-se dizer que ela aparece como “[...] um sentimento intenso, fixado sobre um objeto cuja posse é incerta” (Lazzeri 1993: 30). Ela é, então, produzida, como se expressa Lazzeri, “pela contrariedade” (Lazzeri 1993: 30). Não é a presa, não é o dinheiro do jogo que o homem busca, pois se oferecemos a ele a lebre que ele poderia capturar na caça ou o prêmio que ele poderia ganhar jogando, isto o faria infeliz. Não são as coisas o que o homem busca: ele busca a própria busca. É, portanto, no movimento, na busca incerta

que ele aviva suas paixões. “Não buscamos nunca as coisas, mas a busca das coisas” (B.135; L.773).

Se é na incerteza de obter o que procura que o homem se livra da visão de suas misérias; se é na contrariedade que se produzem suas paixões, isto revela que seu eu verdadeiro lhe é insuportável. Ele não encontra nada em si mesmo para ater o seu amor. Ele ama desmedidamente a si, mas não suporta a si mesmo. É preciso criar um engodo para si para desviar a consideração de si.

Considerar é se ver por inteiro. Considerando-se, o homem vê suas misérias, fraquezas e imperfeições. Ele percebe assim que o seu eu verdadeiro não é merecedor de amor. Necessário se faz esconder o eu verdadeiro de si mesmo e dos outros. Necessário se faz trocar o sentimento do seu nada pelas paixões nascidas da certeza que um certo objeto poderá satisfazê-lo e a incerteza de possuí-lo. É preciso preencher o vazio (abismo sem fundo) do eu. Para tanto, não bastam somente as ocupações constantes e a posse dos bens exteriores. Necessário se faz atrair a admiração e a estima alheia.

Mas para que o homem possa atrair a admiração e a estima dos outros sobre si, ele não poderá deixar transparecer o seu eu verdadeiro, posto não ser amável. Ele constrói um eu imaginário enfeitando-o com todas as qualidades que são valorizadas pelos homens, com o objetivo de arrancar dos outros a admiração e, conseqüentemente, a estima. Contudo, esse eu construído não se destina apenas àquele objetivo, é um eu que ele constrói para si mesmo para aplicar-lhe o seu amor. É este eu engrandecido pelas qualidades apreciadas por todos que ele tenta incessantemente impor aos outros.

Não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser: queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por fingir. Trabalhamos incessantemente para

embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro. [...]. Grande marca do vazio do nosso próprio ser, não estar satisfeito com um sem o outro, e renunciar muitas vezes a um pelo outro! (B.147; L.806).

O tédio que surge quando, interrompido o divertimento, o homem defronta-se consigo mesmo, leva-o a trocar o ser pelo parecer, o eu verdadeiro pelo eu imaginário. Esta troca é consequência do vazio do seu ser. O abismo infinito do homem, não é preenchido, quando, narrando aos outros a difícil caçada ou a grande jogada ou a difícil resolução de um problema matemático, ele consegue arrancar dos outros a admiração. Esta somente não é capaz de satisfazê-lo. Além da admiração é preciso conseguir a estima alheia. Porque o seu eu verdadeiro lhe é insuportável, o homem não consegue viver contente consigo mesmo, é, então, necessário viver na ideia dos outros: o mais belo lugar do mundo. Extraviado de seu verdadeiro lugar, ele busca incessantemente um lugar: a razão do outro parece oferecer-lhe repouso.

A maior baixeza do homem é a procura da glória, mas nisso mesmo está a maior marca de sua excelência; porque, por mais posses que tenha sobre a terra, por maior saúde e comodidade essencial que possua, não se sente satisfeito se não está na estima dos homens. Ele considera tão grande a razão do homem que, por maior vantagem que tenha sobre a terra, se não estiver situado vantajosamente também na razão do homem, não se sente contente. É o mais belo lugar do mundo; nada pode desviar o homem desse desejo e é essa qualidade mais indelével de seu coração (B.404; L.470).

Querer ocupar o mais belo lugar do mundo nada mais é do que o desejo de dominação (Lazzeri 1993: 39)<sup>13</sup>. Dominando o outro é que o homem consegue (ilusoriamente) fugir do seu nada, pois se mostrando suficiente aos outros e acaso venha a conseguir atrair a admiração e a estima alheia, ele acaba se convencendo de sua suficiência.

A insuficiência do eu, pois somos algo e não tudo, conforme afirma Pascal no fragmento (B.72; L.199), opõe-se à satisfação que o homem espera do seu amor-próprio. Ele “[...] não pode impedir que esse objeto que ama esteja cheio de defeitos e misérias” (B.100; L.978). Não podendo renunciar à sua condição miserável, a única saída possível para ele é negar esta condição no conhecimento de si e no conhecimento que os outros têm dele. E para negar isso é preciso mudar o olhar sobre si para não mais perceber suas propriedades. Ora, como há vestígios da grandeza primeira em seu estado presente, o desejo primeiro da vontade do ser universal e perfeito permanece. Como consequência desse desejo confuso, o vazio e a imperfeição não podem desaparecer.

A contradição entre o amor-próprio e o estado do objeto desse amor que priva a vontade da satisfação que ela procura, engendra “[...] a mais injusta e criminosa paixão que se possa imaginar: pois o homem concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e o convence de seus defeitos” (B.100; L.978). Para negar essa verdade, é preciso não somente escondê-la de si, mas escondê-la também dos outros, pois toda reprovação alheia sustenta a ideia do vazio do eu.

---

<sup>13</sup> Lazzeri (1993: 39) explica a gênese do desejo de dominação em Pascal pela combinação de dois desejos: “o primeiro é aquele de fugir do seu próprio nada, o segundo de se dar todo o ser possível”.

Desejaria aniquilar essa verdade e, não podendo destruí-la em si mesmo, a destrói o quanto pode em seu conhecimento e no dos outros; isto é, põe todo o seu cuidado em encobrir os próprios defeitos a si mesmo e aos outros, e não suporta que o façam vê-los, nem que os outros vejam (B.100; L.978).

Do mesmo modo que o homem lança-se fora de si buscando possuir os bens exteriores para não ver o seu vazio, também na busca de passar do vazio a Deus, ou seja, de fazer de si um Deus para si e para os outros, ele põe-se fora de si para não mais perceber suas misérias. Ao invés de desviar-se de sua condição pela alienação nas coisas exteriores, ele (que se quer como Deus para si e para os outros) desvia o olhar de si alienando-se no espírito dos outros. É esse mais belo lugar do mundo que ele deseja ocupar, mas para isso é preciso se apresentar como Deus. O meio para isso reside na aprovação de seu comportamento pelos outros, cuja consequência é a homenagem que os outros prestam às qualidades que ele deixa aparecer.

O homem toma o desejo de ser Deus, isto é, de ser estimado por todos como exclusivamente seu e, portanto, nega este mesmo desejo aos outros. Mas, embora negue aquele desejo aos outros, estes são necessários para ele, pois são eles que sustentam a grandeza do eu, dispensando a ele a estima. A estima é, então, o suporte necessário para que o eu (cheio de misérias e imperfeições) se acomode ao seu desejo de ser Deus.

Para não suscitar nos outros a aversão e o desprezo o eu deve esconder todas as suas imperfeições e mostrar somente as qualidades que todos aprovam. É assim que ele consegue atrair sobre si a estima. “Temos uma ideia tão grande da alma do homem que não podemos tolerar que sejamos desprezados e não estimados por uma alma, e toda a felicidade dos homens consiste nessa estima” (B.400; L.411).



A felicidade que a estima recebida do outro como aprovação propicia ao eu leva-o à satisfação. Este gozo que se desfruta ao ser estimado pelos outros não é senão a glória: na estima do outro, o eu admira a si mesmo (B.150; B.151; B.158; B.324; B.350; B. 401; B.404; L.37; L.63; L.101; L.146; L.470; L.627; L.685 & Lazzeri 1993: 41). É o desejo de glória que faz com que todos os homens busquem o mais belo lugar do mundo: a alma alheia. Glória vã, pois para ocupar a alma alheia, para atrair a estima dos outros sobre o eu, forjamos um eu enfeitando-o com as qualidades que sabemos ser aprovadas por todos, e é essa imagem de um eu engrandecido que apresentamos aos outros.

A estima dos outros dispensada ao eu, ou seja, o olhar de aprovação dos outros, leva o eu a mudar o lugar de sua visão. O eu não olha a si mesmo diretamente, ele se olha através do olhar dos outros. É com esta mudança de olhar que o eu passa a ignorar as suas fraquezas e imperfeições. No olhar dos outros, na imagem que eles têm do eu, é que este se aliena. E é por isso que o conhecimento de si encontra-se destruído, pois a imagem engrandecida do eu com as qualidades aprovadas por todos, esconde o eu verdadeiro de si mesmo. O eu imaginário, alienado na imagem de si nos outros, preenche o vácuo que existe entre o eu verdadeiro e a vontade de se amar.

A imagem do eu se apresenta como um véu que impede o eu de ver seu ser mais profundo. Ela também impede o eu de se amar tal como é, pois o que o eu ama é esse outro de si que é a imagem de si estimada pelos outros. Ora, se o eu não se ama tal como é, o amor-próprio é desamor.

O eu imaginário que o eu forja para si e para os outros, com o objetivo de fugir de si e passar a viver nessa imagem que é o outro de si nos outros, é fruto do vazio do eu, pois é devido a esse vazio que o homem troca o eu verdadeiro (cheio de misérias e imperfeições) pelo eu imaginário (o eu que se toma por Deus). Esse ídolo que o eu

fabrica para si e para os outros cega a si e aos outros, posto impedi-lo de ver as suas misérias e também que os outros as vejam.

O homem não passa, portanto, de disfarce mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros. Não quer que lhe digam verdades e evita dizê-las aos outros; e todos esses propósitos, tão alheios à justiça e à razão, têm em seu coração raízes naturais (B.100; L.978).

A imagem que o eu forja de si e tenta impô-la aos outros, ele a toma por realidade. Mas por ser uma imagem forjada para si e para os outros, ela é uma ilusão que, devido à credibilidade iguala-se à realidade. Logo o eu é enganador.

Interpondo o eu imaginário entre ele (que se quer como Deus) e ele mesmo (cheio de imperfeições), o eu se livra de pensar a verdade que o convence de seus defeitos; e interpondo o eu imaginário entre ele e os outros, ele impede os outros de ver suas fraquezas. Forjar um ídolo de si para si é o único modo que o eu encontra para aplicar o seu amor, na ausência de um objeto verdadeiro de amor. Todavia, uma vez que para satisfazer-se nesse outro de si, a imagem de si necessita da aprovação (estima) alheia; isso implica que o eu tomado por Deus não basta a si mesmo. Longe de conferir ser a um ser cuja marca é a ausência de ser, o ídolo que o eu forja para si e para os outros o leva a trabalhar incessantemente para conservá-lo na ideia dos outros, pois só assim é possível impedir o ressurgimento do seu vazio. Logo, o eu é escravo de sua própria imagem. “Escravidão infeliz” (Lazzeri 1993: 35)<sup>14</sup>, uma vez que o eu necessita do olhar de aprovação dos outros para satisfazer-

---

<sup>14</sup> O autor usa esse termo para referir-se a servidão do eu à imagem que ele cria de si para si e para os outros.

se consigo mesmo e trabalhar incessantemente para que esta imagem não se apague nos outros. Sempre ocupado em conservar esse outro de si na ideia dos outros, o eu nega conhecer e amar-se tal como é. É negando a si que o sujeito do amor-próprio perde-se a si mesmo, posto impedir a si e também aos outros de conhecer que o seu desejo mais profundo é o desejo infinito de atingir o ser universal. Tanto é assim que, na ausência do ser universal, o eu toma-se por Deus. Narciso não nos abandona, uma vez que o eu perde-se na imagem que ele faz de si.

Quanto mais o eu se toma por Deus, mais distante de si ele permanece. Quanto mais ele quer ser perfeito, mais imperfeito se torna. Quanto mais ser ele quer conferir a si, mais longe do ser universal ele se encontra. Distante de Deus, o homem não cessa de cair.

Quem não odeia em si o seu amor-próprio, e esse instinto que o leva a fazer-se Deus, é bem cego. Quem não vê que nada é tão oposto á justiça e à verdade? Porque é falso que mereçamos isso; e é injusto e impossível chegar a isso, uma vez que todos pedem a mesma coisa. É, pois, em uma manifesta injustiça que nascemos, da qual não podemos desfazer-nos e da qual devemos desfazer-nos (B.492; L.617).

Enquanto no fragmento (B.100; L.978) o eu enganador é alheio à justiça e à verdade, pois o propósito de enganar a si e aos outros tem em “[...] seu coração raízes naturais [...]”, neste fragmento o eu que faz de si um Deus para si e para os outros é também apresentado como “[...] oposto à justiça e à verdade [...]”, manifestando a injustiça na qual nascemos. Mas por que o eu enganador, o eu que se faz Deus, é injusto a si e aos outros? Em primeiro lugar, porque o sujeito do amor-próprio não ama a si mesmo. O que ele ama é a imagem de si em relação à qual ele comporta-se servilmente. Em segundo lugar, porque nutre uma aversão à

verdade presente em seu próprio ser. Embaraçoso é o sujeito do amor-próprio, pois busca a verdade incansavelmente, entretanto faz tudo para evitar a verdade que o convence de seus defeitos e não suporta que os outros digam verdades a ele. E, uma vez que ele faz de si um Deus para si e para os outros, escondendo o seu eu verdadeiro, a imagem de si é a única maneira que ele encontra para vaziar seus olhos agradavelmente e para vaziar os dos outros. A imagem que o eu oferece para ser vista, isto é, a visibilidade que o eu deixa transparecer, transforma-se em seu oposto: a imagem que vemos encobre o eu que não vemos. A aparência nos cega.

O sujeito do amor-próprio é também injusto com os outros não somente por cegá-los, mas também por desejar ser tudo para todos nega aos outros o desejo de se tomar por Deus. Deus é uma singularidade. Ao tomar-se por Deus, o eu nega a sua particularidade e procura afirmar-se como uma singularidade, negando assim esse mesmo desejo aos outros. Além disso, por querer ser amado por todos como se fosse um Deus, ele rompe a reciprocidade do amor. A justiça do amor é precisamente a igualdade. Só pode haver reciprocidade na relação amorosa se houver igualdade (Agostinho 1995: 284)<sup>15</sup>. Impondo-se aos outros como se fosse um Deus, desejando ser amado e admirado por todos, o eu rompe aquilo que constitui a relação amorosa: a igualdade. Logo o sujeito do amor-próprio é tirano. Por ser tirano, ele se faz odiar, por isso mesmo é que o homem deve odiar o seu amor-próprio. “O eu tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois cada eu é o inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros” (B.455; L.597).

---

<sup>15</sup> “O amor, porém, supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. (...). O que é, portanto, o amor, senão certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama é o que é amado?”. Santo Agostinho ressalta assim a força unitiva do amor.

Pascal define a tirania como “[...] o desejo de dominação, universal e fora de sua ordem” (B.332; L.58). As experiências humanas ele as divide em três ordens, conforme vimos. O domínio dos bens exteriores é próprio da ordem do corpo; o conhecimento, próprio da ordem do espírito. Esses domínios, o eu os agrega à imagem de si exigindo com isso a estima de todos, revelando assim uma outra face de sua injustiça: como a estima (amor) é da ordem do coração, o eu quer receber situado em uma ordem o que é próprio de uma outra ordem. Não satisfeito em exercer o domínio dos bens exteriores (ordem do corpo) ou o domínio do conhecimento (ordem do espírito), o eu quer dominar também o amor dos outros (ordem do coração). Logo, o sujeito do amor-próprio apresenta-se na desordem.

O tédio e a necessidade de divertir-se (advinda do tédio), esse vai e vem constante do interior ao exterior e vice-versa, basta para mostrar que o homem caído é um ser cindido, nele não há fixidez alguma. Extraviado, e não encontrando em si nada que lhe dê sustento, ele procura com inquietação e sem êxito um lugar que possa lhe oferecer segurança. O movimento perpétuo –busca inquieta e inglória- em que o homem se encontra deve-se à sua própria constituição. Por trazer em si mesmo o vazio (abismo infinito), o que é seu inferno, posto não encontrar repouso em si, e ao mesmo tempo abertura para o sobrenatural, uma vez que ele se origina pela perda do ser universal, o homem caído tudo faz para encontrar o repouso. Para tanto, a única alternativa que lhe resta é negar a si mesmo.

### **Conclusão**

Parece-nos, à primeira vista que, para o homem sair desse movimento perpétuo, dessa queda vertiginosa, basta a ele ter aversão ao seu eu imaginário e passar a amar Deus:

A verdadeira e única virtude consiste, pois, em odiar a si mesmo (porquanto somos odiosos pela concupiscência) e em buscar um ser realmente amável para amá-lo. Mas, como não podemos amar o que está fora de nós, cumpre-nos amar um ser que esteja em nós, e que não seja nós, e isso é certo para todos. Ora, somente o ser universal assim é. O reino de Deus está em nós: o bem universal está em nós, somos nós mesmos e não somos nós (B.485; L.564).

Buscando amar um ser amável, o eu verdadeiro passa a odiar a si mesmo, posto a concupiscência (que se tornou natural) afastá-lo do ser universal. Buscando amar um ser outro, odiando a si mesmo, é que seu vazio (abismo infinito) começa a esvaziar-se e passa a ser ocupado por Deus. Não podendo amar um ser fora de si, uma vez que o homem caído é centrado em si, o eu vazio e esvaziado de si passa a amar um outro que não é mais o eu tomado por Deus, mas um outro que é o próprio Deus. Buscando Deus, o eu deixa de alienar-se no outro de si que é a imagem de si no outro e passa a alienar-se no outro de si que é o ser universal presente no eu verdadeiro. O eu verdadeiro, então, se aliena de si em si mesmo, pois ama nele o que não é ele. É neste amor que o eu possui o ser universal. Este bem universal está em nós, uma vez que Deus se faz presente em nossa capacidade infinita de amar, ou seja, em nosso abismo infinito que é abertura para o sobrenatural. Somos nós mesmos, uma vez que amando a Deus amamos a nós mesmos: o que ama é o que é amado, como diz Santo Agostinho. O amor (caridade) nos une a Deus. E não somos nós, visto que, somente a graça poderá levar o eu, mergulhado na concupiscência, a amar um outro que não a si e assim amar a si mesmo.

Todavia, mesmo voltando-se para o Ser universal, o homem não se livra do que constitui o seu estado atual: o movimento perpétuo: “*Não me procurarias se não me possuísses. Não te inquietes, pois*” (B. 555; L. 929). Possuir o Bem universal não implica atingir o repouso, ao contrário, encontrar Deus

redunda em buscá-lo. O Deus *absconditus* de Pascal esconde-se ao deixar-se encontrar. Porque o possuímos, buscamos. Buscar: eis a condição do homem cuja característica marcante consiste no movimento perpétuo. Mesmo encontrando Deus, o homem busca! Com efeito, a busca por Jesus Cristo é ela também divertimento.

## REFERÊNCIAS

- Agostinho. 1990. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural. (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. 1956. *De la corrección y de la gracia*. Madrid: BAC.
- \_\_\_\_\_. 1995. *A trindade*. São Paulo: Paulus.
- Belaval, Y. 1960. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard.
- Bíblia de Jerusalém. 1985. São Paulo: Paulinas.
- Carraud, V. 1992. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF.
- Cassirer, E. 2001. *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. São Paulo: Martins Fontes.
- Chevalley, C. 1995. *Pascal contingence et probabilités*. Paris : PUF.
- Couturat, L. 1973. *De l'infini mathématique*. Paris: A. Blanchard.
- Descartes, R. 1973. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).
- Ferreira, A. B. de H. 1999. *Novo Aurélio: o dicionário da língua portuguesa*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Gardies, J. L. 1984. *Pascal entre Eudoxe et Cantor*. Paris: J. Vrin.

Lazzeri, C. 1993. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF.

Magnard, P. 1991. *Pascal: la clé du chiffre*. Belgique: Editions Universitaires.

\_\_\_\_\_. 2001. *Le vocabulaire de Pascal*. Paris: Ellipses.

Michaelis. 2002. *Moderno dicionário da língua portuguesa*. 5ª edição. São Paulo: Melhoramentos.

Michon, H. 1996. *L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris: Honoré Champion.

Montaigne, M. 1980. *Ensaïos*. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).

Pascal. 1963. *Oeuvres complètes*. Org. par Louis Lafuma. Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_. 1988. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. 2001. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes.

Pondé, L. F. 2001. *O homem insuficiente: comentários da antropologia pascaliana*. São Paulo: EDUSP.

Renault, L. 1995. *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*. Paris: PUF.

Sellier, P. 1970. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: A. Colin.

Thirouin, L. 1991. *Le hasard et les rères: le modèle du jeu dans la Pensée de Pascal*. Paris: J. Vrin.

Tomás de Aquino. 1980. *Suma teológica*. Porto Alegre: Grafosul, v.1 e 2.



# III

## *As vias do Pensamento*



# A FILOSOFIA COMO SABEDORIA DO AMOR EM EMMANUEL LEVINAS

---

*João Paulo Pereira<sup>1</sup>*

## **Introdução**

O presente trabalho tem por objetivo mostrar porque Emmanuel Levinas<sup>2</sup> inverte os termos da tradicional definição da filosofia e a redefine, em vez de amor a sabedora, como sabedoria do amor. O caminho que será percorrido, para desenvolver essa proposta, terá como eixo de condução a forma como nosso autor trata o conceito amor. Por isso, desenvolveremos dois momentos, a saber:

No primeiro momento, mostraremos que há, em alguns textos de Levinas, uma rejeição ao conceito amor, sobretudo, pela forma como a tradição filosófica e religiosa tratou este termo. Apresentaremos essa rejeição por meio de duas críticas: uma em relação a ontologia e a tradição filosófica e outra em relação a religião. Contudo, as duas críticas têm o mesmo âmago: a violência ao outro, a alteridade e a diferença.

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/6332532820626583>

<sup>2</sup> Emmanuel Levinas é um pensador judeo-lituano-francês. Judeu, porque nascido desse povo. Lituano, porque nasceu em Kaunas, na Lituânia. Francês, porque adotou a cidadania francesa. Nasceu em 1905 e faleceu em 1995. Estudou filosofia em Estrasburgo, participando de seminários com Husserl e com Heidegger em Friburgo, na Brisgóvia. Em 1930 doutorou-se em filosofia com a tese *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, obra premiada pelo *Institut de France*. Foi prisioneiro em campos de concentração nazista na Bretanha e na Alemanha. Ensinou nas Universidades de *Poitiers*, *Paris-Nanterre*, *Paris-Sorbonne*, *Lovaine*, *Utrecht* e *Jerusalém* (Cintra 2002: 107-108).

No segundo momento, mostraremos como Levinas define e concebe o conceito amor. Isso será feito a partir da noção de maternidade que expressará a ideia de “amor sem Eros”. Apresentaremos com isso os conceitos fundamentais da ética para mostrar que o sentido, a significação, para Levinas, começa na relação com o outro que é compreendida como amor sem Eros – desinteressamento. A filosofia será compreendida como sabedoria do amor porque é na relação com o outro, relação de gratuidade, que começa todo o sentido do humano.

Antes, porém, de entrarmos na primeira parte, apresentaremos o ponto de partida de toda filosofia Levinas, ou seja, a ideia fundamental que norteou seu projeto filosófico.

## 1. Ponto de partida da filosofia de Levinas: *O Bem além do ser*

O pensamento de Levinas, desde seus primeiros escritos pessoais<sup>3</sup>, tenta buscar um caminho diferente a toda tradição filosófica que remontou e ainda remonta a significância, a racionalidade, o sentido a "gesta de ser"<sup>4</sup>. Sua proposta filosófica, em todas as etapas de amadurecimento<sup>5</sup>,

---

<sup>3</sup> Segundo Ulpiano Vázquez Moro nos escritos de Levinas existem dois setores temáticos diferentes. Um que concerne aos escritos filosóficos e o outro que diz respeito aos escritos sobre o judaísmo. O primeiro é dividido entre os escritos dedicados a outros filósofos e os que são dedicados a sua investigação filosófica pessoal. O segundo é dividido entre os escritos denominados "ensaios sobre o judaísmo" e os comentários bíblico-talmúdicos (1982a: 7).

<sup>4</sup> "Gesta de ser": reinado do ser (Levinas 2003: 137). Em outro lugar Levinas diz: “o termo ‘gesta de ser’, que diz a essência do [...] ser, sublinha o aspecto verbal da palavra ser” (Levinas 2003: 143).

<sup>5</sup> A forma que usamos para estudar os textos de Levinas tem como base a periodização da obra de Levinas desenvolvida por Ulpiano Vázquez Moro, em *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, que a divide em três períodos “em função da novidade filosófica que emerge dos *escritos*

se propõe a evadir o ser. Por exemplo, em 1935, no texto *De l'evasion*, Levinas já apontava para a necessidade de evadir o ser, "sair do ser" (Levinas 1982: 90).

Esse pressuposto básico da filosofia de Levinas parte da constatação de que a ontologia não consegue abarcar todo o sentido do humano e que, por isso, acabou fazendo violência ao outro, ao diferente, ao tentar reduzir todo o sentido ao ser. Assim, ao contrário de Heidegger que, a partir da constatação da confusão ontológica ocorrida na tradição, pensa que o ser foi esquecido, Levinas mostra que o outro é quem foi esquecido, já que, para nosso autor, a relação com o outro extrapola a dimensão ontológica. Isso leva Levinas a defender a ideia de que o sentido do humano excede a ontologia.

Essa excedência, que motiva a busca levinasiana, fica expressa de uma forma bem clara na obra *Da existência ao existente*, 1947, onde Levinas apresenta, logo no preâmbulo, a ideia fundamental de seu projeto filosófico: a relação com o outro se dá num movimento para o bem e que a ideia de Platão do "Bem além do ser" seria a guia para tal proposta. Esse movimento – considerado como movimento de transcendência – é a saída das categorias do próprio ser, é o caminho de evadir o ser (Levinas 1998: 9).

Assim o Bem, que será pensado por Levinas como saída do ser a partir da relação com o outro, nos coloca diante de todo o problema da filosofia de Levinas. Não é por

---

*filosóficos pessoais*" (Ribeiro 2008:16). O primeiro período, denominado ontológico, que se caracteriza pela tentativa de evasão do ser, corresponde aos textos entre 1929-1951. O segundo período, denominado metafísico, que se caracteriza pela ruptura da ontologia pela metafísica entendida como relação ética, corresponde aos textos entre 1952-1964. O terceiro período, denominado ético, caracteriza-se pelo abandono da linguagem ainda ontológica do segundo período numa tentativa de construir uma linguagem ética, corresponde aos textos entre 1964-1995 (Ribeiro 2005: 23). Sobre uma análise mais detalhada da periodização veja: Moro 1982a: 7-9; Ribeiro 2005: 22-23.

acaso que em *De outro modo que ser*, principal obra filosófica de Levinas, o Bem será pensado como desinteressamento em oposição ao ser que é pensado como interessamento. E é essa problemática que nos coloca diante da crítica que Levinas faz à ontologia na tradição filosófica e a religião, pois a tradição ocidental acabou reduzindo, ou confundido, o Bem com ser – com interesse. Foi nestes termos que o amor acabou sendo compreendido. Amor que deveria expressar o próprio movimento de excedência em direção ao Bem.

## 2. A filosofia como egologia

Para pensar a rejeição de Levinas ao conceito amor é necessário passar pela crítica a ontologia e a toda a tradição filosófica. Isso porque o que estará em questão em tal crítica é o que Levinas denomina de egologia, que significa uma redução de todo sentido ao eu: é o pensamento do mesmo, da identidade, da totalidade.

De início, no intuito de deixar claro o que Levinas pensa em relação à ontologia e à tradição filosófica, é interessante remontar a um artigo de 1951 denominado *A ontologia é fundamental?*. Nesse texto, Levinas resume sua posição ao afirmar que a relação com outrem não é ontologia. Aqui, a reflexão de nosso autor se direciona especificamente à ontologia heideggeriana.

Com a ontologia de Heidegger há uma ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental em que a compreensão do ser, como entenderam Platão, Aristóteles e outros, é apenas uma atitude teórica. Diferentemente, para Heidegger, a compreensão do ser se dá no próprio comportamento humano: cada momento da vida do homem tem a função de compreensão do ser. Isso porque a inteligibilidade do ser é a própria abertura do ser e a existência é a própria abertura do ser. É como se o verbo conhecer estivesse embrulhado ao verbo existir. Assim todas as relações que se instituem no ser são ontologia, por isso,

“compreender o ser enquanto ser é existir” (Levinas 1997b: 22). Mas é na compreensão do existir do homem que a compreensão do ser se aprofunda. "Seu *no mundo* – até na morte que mede sua finitude – é compreensão do ser" (Levinas 2008c: 157). Assim se compreende que “o homem inteiro é ontologia” (Levinas 1997b: 22). No entanto, aí começa a nascer o problema para Levinas.

Na ontologia heideggeriana todas as relações pressupõem a compreensão do ser e, deste modo, implicam uma compreensão do Universal. O ente, nesse caso, é um meio para se chegar ao ser – ao universal. Compreender o ente particular, portanto, é ir além do particular, é ir ao universal, pois essa compreensão implica a compreensão do ser.

No artigo citado, Levinas levanta a questão de “pensar o outro como outro”, o ente como ente, e não em função do ser. A compreensão heideggeriana se dirige para o ser do ente que se abre no existir e não no ente como ente. Aqui, contrariamente a Heidegger, Levinas substitui a ontologia, a compreensão do ser no ente, pela relação de ente com ente – substitui o ontológico pelo ôntico<sup>6</sup>. A crítica de Levinas a Heidegger é porque na ontologia o humano só entra na reflexão enquanto o ser está em questão – Heidegger não se interessa pela existência humana enquanto tal, mas somente enquanto ela está em função do ser (Levinas 1997a: 27)<sup>7</sup>. Contudo a relação com o outro

---

<sup>6</sup> É importante destacar neste momento que essa substituição do ontológico pelo ôntico não perpassa todo o pensamento de Levinas. Na fase mais madura de seu pensamento, a partir de 1964, sua proposta de evadir o ser vai se dar não pensando o ente como ente, mas pensado *de outro modo que ser* a partir de um dizer ético – isso será tratado no segundo momento deste artigo. O que é importante agora, para o desenvolvimento de nossa proposta, é a crítica a redução do sentido a ontologia.

<sup>7</sup> Para Heidegger, ir ao ente como ente significa somente percebê-lo distinto da compreensão que o apreende. Por isso, Heidegger coloca o

enquanto outro é irreduzível à compreensão do ser<sup>8</sup>. Assim lemos em Levinas: “Não é a partir do ser em geral que ele (o outro) vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente” (Levinas 1997a: 31).

Podemos dizer, como uma breve conclusão, que esse texto de 1951 questiona o próprio estatuto da ontologia como filosofia primeira, ou seja, como fundamental, já que a relação com o outro que se dá na relação de ente a ente, escapa a compreensão ontológica, isto é, esbarra na impossibilidade de nomear outrem como tal, de acolher o outro como outro. Mas é em *Totalidade e infinito*, 1961, que a crítica de Levinas vai se tornar mais contundente. Nela, nosso autor vai dizer que a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia da violência<sup>9</sup> e do poder.

Ao compreender o outro em função do ser em geral, o outro perde seu caráter de outro – sua alteridade absoluta.

---

problema do outro como *Miteinandersein* (ser-com-outro), ou seja, compreende o outro na relação ontológica. Segundo Heidegger, "a abertura da co-pre-sença dos outros, pertencente ao ser-com, significa: na compreensão do ser da pre-sença (*Dasein*) dos outros já subsiste uma compreensão dos outros porque seu ser é ser com" (2002: 176).

<sup>8</sup> O ente, ao ser compreendido na abertura do ser, recebe significação a partir do próprio ser. Isso significa que ele foi nomeado, universalizado, compreendido a partir de um termo comum. Ao nomeá-lo, confiro-lhe significação a partir do ser. Nomear significa que o compreendi. E se eu o compreendi é porque ele entrou na abertura do ser em geral. O compreender significa que ele está sobre o meu domínio, tenho posse dele.

<sup>9</sup> Sobre a violência no pensamento de Levinas vale observar o que Ulpiano Vázquez Moro diz: "o ponto de partida invariável dos diferentes escritos em que Levinas desenvolve seu discurso filosófico está constituído pela análise da violência. Análise que, por sua vez, está orientada a enunciação das condições que tornam possível a percepção da "experiência da totalidade" como injustiça" (1982a: 200).



Ao ser compreendido ontologicamente o outro é reduzido a um outro eu (*alter ego*) e, assim, o outro acaba por ficar identificado ao eu. A ontologia como filosofia do poder é um pensamento que generaliza, universaliza e, assim, não dá espaço para se pensar o diferente, o outro como absolutamente outro. A tese fundamental de Heidegger, da primazia do ser sobre o ente, promove, então, a redução do outro ao mesmo. Essa promoção, segundo Levinas, é a reafirmação de uma tradição onde o mesmo domina o outro – uma tradição em que o outro foi tratado sempre como *alter ego*. Ao entrar na abertura do ser em geral, o ente perde sua identificação de ente e o ser revela a sua face violenta, dominadora, neutralizadora e totalizadora. Essa aniquilação da alteridade, por meio da generalização ontológica, que extrai do ente o que ele não é, que extrai o ser do ente, essa redução do sentido a compreensão ontológica Levinas denomina Totalidade.

Em oposição à ontologia, Levinas coloca a metafísica compreendida não como “o conhecimento do puramente inteligível” (Vaz 2002: 274-275), mas como ética<sup>10</sup>. A metafísica designa, então, uma relação com a alteridade como tal<sup>11</sup>. Aqui, surge uma crítica não só à ontologia heideggeriana, mas à toda tradição filosófica.

O problema da metafísica colocado por Levinas é que a transcendência, como foi pensada pela tradição,

---

<sup>10</sup> Sobre a oposição da metafísica à ontologia diz Ulpiano Vázquez Moro: “Originalmente, a oposição tinha como objeto a Heidegger, mas a partir dele irá se manifestando como uma rejeição de todos os modelos ontológicos produzidos ao longo da história da filosofia ocidental que se elaborou, quase sem exceção, como ontologia, isto é, como subordinação de toda possível relação com o ente à relação com o ser onde aquele é neutralizado e reduzido, despojado de sua alteridade” (1982b: 62).

<sup>11</sup> “Levinas compreende a metafísica a partir de seu gesto transgressivo [*meta*, *trans*], como transgressão da fenomenalidade, do mundo e da luz” (Calin & Sebbah 2002: 44).

acabou sendo reduzida à imanência. No texto *A filosofia e a ideia do infinito*, 1957, nosso autor afirmar que a filosofia na tradição foi um ateísmo, ou antes, “irreligião” (Levinas 1997a: 204). Com esses dois termos, Levinas quer dizer que a tradição filosófica não aceita nada que venha de fora do próprio sujeito. Para ele, o paradigma dessa tradição “é a lição de Sócrates que apenas deixa ao mestre o exercício da maiêutica: todo ensinamento introduzido na alma já aí se encontrava” (Levinas 1997a: 204). Sócrates, por não aceitar nada para si a não ser as verdades que já estão em si mesmo, rejeitando o que vem de fora, é citado como modelo dessa tradição que acabou negando a transcendência.

Em *Totalidade e infinito*, obra em que ele desenvolve a ideia de metafísica ética, a metafísica é apresentada, de modo geral, como um movimento “para um além”, para o “outro lado”, para o “doutro modo”. Ela parte do que é familiar para o que é estranho, do que é conhecido para o que é desconhecido, da casa em que habitamos para fora da casa. “Ela surge e se mantém neste alibi” (Levinas 2008a: 19), diz Levinas. É o próprio movimento de transcendência. Assim, esse movimento de transcendência não seria uma redução do outro no mesmo.

Porém, para o nosso autor, a filosofia nunca conseguiu percorrer esse caminho, suas tentativas acabaram por reduzir a transcendência sempre à imanência, suas saídas foram sempre precedidas por uma volta. “Na tradição ocidental, toda filosofia, mesmo uma filosofia da transcendência, se reduz, como logos filosófico, à imanência” (Levinas 1976: 121).

Segundo Levinas, as tentativas de transcendência da filosofia podem ser comparadas à Odisseia de Ulisses que, apesar de uma longa viagem, retorna à sua ilha natal. Tal viagem, por pressupor sempre um retorno, representaria o movimento de identidade própria do Eu, “uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do outro” (Levinas 2009: 43). A identidade seria, portanto, o critério de

todo o sentido e o "conhece-te a ti mesmo" seria o preceito fundamental de toda a filosofia, como é o regresso de Ulisses à sua ilha. Assim, pensa Levinas, "o ocidental encontra o universo em si mesmo" (Levinas 2008b: 53). E é nesse sentido que "a filosofia é uma egologia" (Levinas 2008a: 31). Na maioria das vezes, diz Levinas, ela foi uma ontologia, uma redução do outro ao mesmo. Suas tentativas de saída, de ir além, acabaram fadadas ao fracasso por reduzir todo sentido ao ser. "Não é por azar que a história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência" (Levinas 2008c: 86).

Ao contrário, a metafísica aborda sem tocar; não liga um sujeito a um objeto. "Não é no 'conhece-te a ti mesmo' que se concretiza seu último passo" (Levinas 2008a: 78). O movimento de transcendência supõe a diferença, a multiplicidade, a exterioridade, a alteridade – seria o próprio caminho da ética, da responsabilidade pelo outro, o caminho percorrido por Abraão. Uma viagem sem volta, sem regresso, sem reduzir a exterioridade à interioridade, sem reduzir a alteridade à identidade, sem reduzir a multiplicidade à totalidade, sem reduzir o outro ao mesmo. O movimento metafísico de transcendência seria um abandono da pátria, da terra natal, da segurança, da casa familiar: uma ida sem volta. Levinas contrapõe ao caminho de Ulisses o caminho de Abraão que "abandona para sempre sua pátria por uma terra ainda desconhecida" (Levinas 1997a: 232).

Portanto, para Levinas, a filosofia foi alérgica ao outro, ao diferente. Ela é filosofia do ser, da imanência. Suas tentativas de compreender a transcendência deixaram de fora o próprio transcendente, pois "o transcendente é o que não pode ser englobado" (Levinas 2008a: 289).

### **3. O amor como egologia**

Após passar brevemente pelas críticas de Levinas à ontologia e à tradição filosófica, e perceber o porquê de tais

críticas, é possível entender agora a rejeição de Levinas ao conceito amor. Isso porque a rejeição ao conceito amor que aparece em um primeiro momento do pensamento de nosso autor é pensada também a partir desse pressuposto de redução do outro ao mesmo – egologia. Num primeiro momento, podemos dizer que essa rejeição é porque o conceito amor, como foi concebido, se define como busca do adequado, como completude, o que pressupõe esse movimento de imanência. É nesses termos que ele o recusa para qualificar a relação com outrem: a relação ética.

Essa questão fica bem elucidada em um artigo de 1951 denominado *O eu e a totalidade*. Nesse artigo, Levinas começa por tratar a questão da crise da religião como crise do amor. Tal crise teria como pano de fundo a forma como o amor foi concebido na tradição. A crise da religião vem, diz Levinas, primeiramente, da crise do amor, que é a perda do valor ético. A crise do amor é porque a bondade para qual a religião convida não realizou o bem – isso porque o amor ficou restrito à relação a dois; disso advém à ideia de “religião individual”. Nesse texto, Levinas tenta mostrar que a crise do amor que gera a crise da religião é porque a essência do amor, como foi concebido na tradição, é o eu satisfeito pelo tu encontrando no outro a justificação de seu ser: “é amor de um ser em detrimento de outro, sempre privilégio” (Levinas 1997b: 43). Amor que mantém a mesma violência da ontologia, pois o caminho do eu continua sendo um regresso à sua ilha; continua mantendo a soberania do sujeito, própria da egologia.

Por fim, terminando essa primeira parte, é importante salientar que essa concepção de amor, que gera a crise do amor e a crise da religião, é fruto do esquecimento do outro; é consequência de uma cultura moldada por um pensamento egológico, ou seja, por um pensamento que procura a felicidade do Eu e esquece o Outro. A base dessa busca pela felicidade do mesmo seria proveniente de uma simbiose entre razão e religião que são as próprias bases da

configuração da cultura ocidental (Ribeiro 2008: 320)<sup>12</sup>. É a essa simbiose que Levinas chama de hipocrisia. A violência do ser que se manifestou na história da filosofia, começando com os gregos até Heidegger, que levou ao esquecimento do outro, construiu o que Levinas chamou de hipocrisia da cultura ocidental. Hipocrisia de uma cultura que reduziu a transcendência à imanência do ser a partir da síntese grega (Ribeiro 2006: 388.) e, deste modo, sufocou a alteridade do outro.

Em *Totalidade e infinito* Levinas vai chamar de civilização hipócrita aquela que está “ligada ao mesmo tempo ao Verdadeiro e ao Bem, doravante antagonistas” (2008a: 10). A cultura ocidental por meio do cristianismo, no intuito de justificar o evento-cristo universalmente se apropria da racionalidade grega e elege, simultaneamente, como polos estruturantes da cultura, Jerusalém e Atenas. A partir disso o homem ocidental fica acostumado a fundamentar sua existência na verdade dos filósofos e no Bem anunciado pelos profetas e ensinado por Jerusalém (Ribeiro 2008: 320)<sup>13</sup>.

Aqui entendemos o porquê da oposição entre Ulisses, que representa a cultura grega, e Abraão que representa a cultura hebraica. Essa hipocrisia que gera no pensamento de Levinas a oposição entre Ulisses e Abraão,

---

<sup>12</sup> “A união entre razão e religião gerou uma cultura em que se passou a anunciar a felicidade do homem associada à beatitude, mas na qual a história dessa felicidade se configura, contraditoriamente, como história da morte, da violência, da injustiça, do ateísmo e da irreligião do homem que assassina o outro homem” (Ribeiro 2008: 321).

<sup>13</sup> Segundo Nilo Ribeiro Junior, “o monoteísmo cristão buscou justificar a particularidade do evento-cristo na universalidade da racionalidade grega a fim de evitar que o pensamento de Atenas o tratasse como mera ‘opinião’. Do lado da filosofia grega, ela também necessitou beber da nova cosmovisão do cristianismo para legitimar-se como um pensamento religioso e evitar ser identificada a um pensamento pagão e ateu” (2008: 320).

entre o ser e o Bem, que gera a própria rejeição do conceito amor, nos ajuda a entender porque a proposta de Levinas é mostrar o bem como movimento para além do ser – porque ele coloca o bem em confronto com o ser, com essa racionalidade soberana da filosofia ocidental. Para Levinas é preciso separar estes dois polos. É preciso colocar o Bem acima do ser – é preciso pensar o Bem *de outro modo que ser*.

#### 4. A racionalidade *de outro modo que ser*

A pretensão de Levinas ao tentar mostrar o Bem além do ser é conceber uma nova forma à noção de sentido, e, desse modo, alargar a noção de racionalidade. A questão central do pensamento de nosso autor é que ele parte do que é significativo e o significativo para ele não se articula dentro do saber como pensava a tradição grega, mas, ao contrário, é o saber que deriva do significativo. A linguagem ontológica não coloca o sentido, diz Levinas, somente permite apresentá-lo. Levinas não nega que a filosofia se fala em grego, mas ele não aceita que essa mesma linguagem modele o sentido. Tudo deve ser expresso na linguagem do ser, mas ela não é o lugar primeiro do sentido, o lugar em que começa o sentido. O significativo é anterior ao saber e, por isso, o ponto de partida pelo qual o humano não se enquadra em um sistema é o significativo. Na obra *Transcendência e inteligibilidade* nosso autor é muito esclarecedor quanto à sua proposta.

Não parto da racionalidade como uma noção que engloba um sistema das categorias da nossa lógica do conhecimento; gostaria de alargar esta noção; parto do que é significativo, onde o humano se fixa antes de qualquer sistema. Não tenho a impressão de que o significativo se articula original ou exclusivamente dentro do saber. Na obrigação relativamente a outrem há um sentido. Que depois evidentemente, na reflexão, tal se torne um saber – que a própria

filosofia seja um saber –, não quer dizer que o estatuto do significativo no saber seja o seu modo próprio e primitivo. [...] Mas digo, ao contrário, que se pode a partir do sentido, pensar o racional de um modo diferente. E a minha tentativa consiste em afirmar acerca da relação – se a palavra relação for aqui adequada – com outrem, com o rosto (1991: 31).

A relação com outrem se articula antes do saber. Esse movimento é o que Levinas chama Dizer ético – Dizer mais profundo que o ser, um Dizer sem dito, já que o dito é da ordem do ser. A subjetividade humana aparece aí como o lugar desse Dizer. Ela não é mais pensada como para-si, como egoísmo, mas para-o-outro, bondade, desinteressamento, rompendo assim, a lógica do ser que é pensada como interesse. A subjetividade passou a ser entendida, por Levinas, como aquilo que escapa a gesta do ser, portanto, *de outro modo que ser*. O *de outro modo que ser* é uma significação diferente do ser – des-inter-esse. A subjetividade é para-o-outro. É nesse sentido, de ser para-o-outro, que ela rompe a crosta ontológica – rompe o ser. É aí que o sentido, que a significação começa para Levinas, e não propriamente no saber.

Esse movimento da subjetividade foi pensado a partir da sensibilidade que não é entendida como saber, mas como pura proximidade, em que o outro obseda o sujeito fazendo-o refém. Como é irredutível ao saber a subjetividade é imemorial, pois nenhum movimento da consciência consegue voltar ao momento da afecção do próximo, visto que a afecção nunca se fez presente – isso porque a subjetividade se dá na sensibilidade que é um momento anterior à consciência, por isso, não se pode recuperar o momento da proximidade do próximo. Desse modo é anterior ao ser – é an-árquico, perturba a ordem do ser ao interromper o jogo ontológico. Por ser imemorial ela é diacrônica, irredutível à própria sincronia do tempo –

irrepresentável em um presente. Portanto, a intencionalidade da consciência não seria o fio condutor da sensibilidade. Na verdade, a intencionalidade já deriva da sensibilidade que se dá na proximidade.

A sensibilidade teria valor na pura aproximação corporal. É, por isso, que Levinas vai dizer que o sujeito é de sangue e carne. A proximidade é o contato corporal que não implica distância do que se aproxima – é sentir o outro em si. A distância é própria da consciência que necessita de um afastamento para poder representar e tematizar o objeto. A sensibilidade é imediatez do próximo, é afecção. A subjetividade como sensibilidade, então, é vulnerabilidade, já que na proximidade do próximo o sujeito está exposto ao outro sem a proteção de uma consciência que o colocaria como soberano. Ele está exposto porque não tem o princípio em si do seu ser, isso porque a subjetividade se dá na aproximação do próximo e não em si como num regresso da consciência. A subjetividade como vulnerabilidade, portanto, é o outro-no-mesmo.

A proximidade do próximo obseda de uma forma diferente da obsessão do objeto, pois ela é convocamento à responsabilidade – responsabilidade sem opção porque não decorre da liberdade, como acontece em Sartre, no qual a liberdade é o que faz o homem senhor de si, colocando-o na posse do que ele é por inteiro (Sartre 2010: 20)<sup>14</sup>. Na obsessão do próximo, o sujeito está cercado não por coisas, mas pelo outro (Levinas 2011: 158). Esse estar cercado pelo outro significa que o sujeito não consegue se afastar dessa proximidade voluntariamente, mesmo porque esse movimento é anterior à liberdade. Aqui entendemos porque a proximidade não é uma atividade da consciência e porque

---

<sup>14</sup> O primeiro princípio do existencialismo é: “o homem nada é além do que ele se faz” (Sartre 2010: 19). Já para Levinas o homem começa antes da liberdade, na responsabilidade pelo outro.



o sujeito, entendido a partir da sensibilidade, não tem o princípio do seu ser em si mesmo, mas o tem no outro.

Nesse sentido, o eu depende do outro sem o ter desejado – desse modo, anterior à sua vontade. Aqui, entendemos também a expressão outro-no-mesmo, de forma que tal expressão não significa pensar o outro como um outro mesmo – o “*no*” não significa assimilação, mas significa que o “outro desconcerta ou desperta o mesmo, o outro inquieta ou inspira o mesmo” (Levinas 2008c: 117). Inquietação, provocada pelo outro, que chama o eu de onde ninguém o pode substituir. Essa impossibilidade de substituição é o próprio significado da responsabilidade. Para Levinas, onde a substituição é possível é porque não existe nenhuma responsabilidade. Se alguém pode me substituir e assumir minha responsabilidade é porque isso não seria uma responsabilidade, ou melhor, não seria minha responsabilidade. Responsabilidade é sinônimo de unicidade – é por isso que corresponde ao sujeito apenas. Isso é o próprio sentido da ética para Levinas.

A substituição é o próprio nó da subjetividade porque ela implica a própria unicidade do sujeito - é por isso que o eu torna-se refém do outro. Refém porque no momento da aproximação do próximo ninguém pode responder no lugar do sujeito que foi afetado. Assim a condição de refém é sua própria unicidade, sua própria subjetividade. A subjetividade por ser esse momento anterior à consciência intencional é compreendida como pura passividade, no entanto, não é uma passividade como a de um efeito na relação de causalidade, isso porque a passividade significa que o sujeito não é senhor de si, é guardião do outro – a passividade se transforma, assim, em responsabilidade pelo outro.

Nesses termos a subjetividade foi compreendida por Levinas como o dizer ético que escapa ao ser, a ontologia, isso porque a compreensão do ser na filosofia

contemporânea implica uma correlação entre consciência e manifestação do ser.

## 5. A sabedoria do amor

É nessa relação como o outro, onde se origina o sentido, onde a subjetividade se constitui como para-o-outro a partir da sensibilidade que não é saber, que o conceito amor pode ser entendido positivamente no pensamento de Levinas. Assim, ao contrário do primeiro momento deste trabalho, em que vimos a rejeição da palavra amor pelos preconceitos que ela carrega, agora ela passa a receber sentido na própria ética.

A palavra amor recebe outra significação diferente daquela da filosofia ocidental em que o amor foi compreendido como complementariedade entre partes, de forma que o amor reconduziria tudo a um fim: ao mesmo – ele foi expressão da própria totalização da tradição filosófica. “O *eu penso* reconstitui no amor a presença e o ser, o interessamento e a imanência” (Levinas 2008c: 101). Nesses termos, entendemos também que a definição da filosofia como amor à sabedoria é sinônimo de um movimento egoísta, de um eu fechado em si mesmo que reconduz tudo a si, já expresso no dilema de Sócrates “conhece-te a ti mesmo”.

Com a palavra amor Levinas não está pensando no saber, ou numa espécie de ajuda ao outro como um tipo de altruísmo pelo qual se reconstitui um fim ao amor, mas o amor se tece na própria intriga da subjetividade, do Dizer ético. Desse modo, poderíamos dizer, como diz Nilo Riberio Junior, a ética levinasiana é a ética do amor sem Eros<sup>15</sup>, pois

---

<sup>15</sup> Segundo Nilo Ribeiro Junior: “em última instância a ética levinasiana como *dizer* pode ser renomeada como uma ‘ética do amor sem eros’[...]. A nova semântica da palavra ética é determinada pela subjetividade como amor responsável ou linguagem pré-original do “Eis-me” diante do *outro*. Assiste-se, portanto, à transformação semântica da palavra amor aponto

“antes do Eros houve rosto. O próprio Eros só é possível entre rostos” (Levinas 1997b: 144). O amor, para Levinas, é relação sem violência ao outro, é a própria responsabilidade que constitui a subjetividade. “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome denso do que se chama amor ao próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético precede o momento passional, amor sem concupiscência” (Levinas 1997b: 143).

O que nos ajuda a pensar a ética como amor sem Eros é a figura da maternidade. A figura da maternidade representa a própria subjetividade como outro-no-mesmo em que o mesmo é refém do outro, e, desse modo, ela recebe um sentido eminentemente ético.

A subjetividade como maternidade é hospedeira, refém do hospede, do outro. A maternidade não só apresenta um existir plural, uma relação em que a alteridade não é violentada, mas ela significa o próprio fato do mesmo ser portador do outro. Como a figura da mãe que carga o filho dentro de si, o sujeito, na substituição, carrega em si o outro, já que ele não é para si, mas para-o-outro. A maternidade é arrancamento a si:

gestação do outro no mesmo. Não seria a inquietude do perseguido apenas uma modificação da maternidade, do “gemido das entranhas”, magoadas naqueles que elas carregarão ou que elas carregavam? A responsabilidade pelos outros significa na maternidade – até o ponto da substituição aos outros, até o ponto de sofrer tanto do efeito da perseguição como do próprio perseguido. A maternidade – o carregador por excelência – carrega

---

de a ética levinasiana ser identificada à ética *como* amor. Abandona-se a concepção do amor da filosofia ocidental associada ao saber, à erótica ou a caridade. Na ética do dom ao *rostro* humano, o amor deixa de estar referido ao auto-erotismo, à auto-afecção e ao compadecimento do sujeito por sua causa (2008: 325).

ainda a responsabilidade pelo perseguir do perseguidor (Levinas 2011: 93-94)<sup>16</sup>.

O significado da maternidade é, portanto, o próprio nó da subjetividade que suporta o outro em si, que o carrega, como a mãe carrega o filho no ventre. Subjetividade ou maternidade como substituição, isso por causa do caráter anárquico e imemorial que coloca a subjetividade como pré-ontológico a partir da sensibilidade. O sentido da subjetividade como maternidade expressa a gratuidade de um amor sem Eros, como doação ao outro. O amor, diz François Poirié, “não é uma evasão fora de si nem uma apreensão de outrem, é uma acolhida, uma doação. ‘Venha’ seria a palavra soberana do amor, a confissão vibrante de sua paixão. ‘O sujeito é um hóspede’” (2007: 46). A subjetividade que é vulnerabilidade é pura doação, é amor: “mais precioso a alma que a plena posse de si por si” (Levinas 2008c: 148), e, assim, amor sem Eros, pois é responsabilidade sem reciprocidade. Amor sem Eros, porque é uma relação sem correlação e, portanto, relação sem relação (ou religião).

O amor não implica uma relação íntima em que o terceiro é excluído – como acontece na relação individual –, mas é relação de responsabilidade não só com o primeiro que se aproxima, mas para com todos os outros. Relação que

---

<sup>16</sup> É interessante a explicação de Luiz Carlos Susin para a relação da maternidade com “responsabilidade pelo perseguir do perseguidor”. “Ora a maternidade – o portador por excelência – porta ainda a responsabilidade pelo ‘perseguir do perseguidor’. Se há alguma forma de ‘poder’ que soa positivamente para nosso autor, é este paradoxo do poder [...] que já não é de domínio ou de conquista, de permanência em si ou de tarefa para si mesmo, mas *poder de suportar*, e nesse poder, também poder ser, poder ter, poder permanecer e perseverar, identidade materna, O outro, no poder de suportar, se situa sobre mim e eu carrego seu peso, respondendo por ele e para ele, respondendo até por suas iniciativas, como uma mãe sempre implicado no ser, na liberdade e nos sucessos e fracassos e nos pecados do filho, porque tudo no filho a persegue e pesa sobre ela: é a responsabilidade ‘pelo perseguir do perseguidor’” (1984: 352).

não implica uma interioridade fechada em si, mas pura doação, bondade, que não se realiza no fim, que não é a felicidade de um eu egoísta, já que não há satisfação, mas dor, porque é arrancar-se a si mesmo para se dar ao outro. “Ser pelo outro – responder por outrem – amar” (Poirié 2007: 93), diz Levinas. Mas o eu é responsável não só do primeiro que chega, mas também de todos os outros e, assim, a ética não constitui uma relação individual em que o terceiro é esquecido. A ética do amor sem Eros, portanto, implica a justiça. Assim diz Levinas:

O que chamo de responsabilidade por outrem, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar sua exigência em si próprio; ela está no seu “eis-me-aquí” do *eu*, em sua unicidade não intercambiável de eleito. Ela é originalmente sem reciprocidade, pois traria o risco de comprometer sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional. Mas a ordem da justiça dos indivíduos responsáveis uns pelos outros surge não para restabelecer essa reciprocidade entre o eu e seu outro, mas por causa do terceiro que, ao lado deste que me é um outro, me é “também um outro”. [...] Eis a hora da justiça inevitável que a própria caridade todavia exige. É a hora da justiça, da comparação dos incomparáveis “juntando-se” em espécie e gênero humanos. [...] Hora da justiça que todavia a caridade exigiu. Eu tenho dito: é em nome da reponsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade às quais apela o rosto do outro homem que todo o discurso da justiça se põe em movimento [...]. Justiça a se tornar sempre mais sábia em nome, em memória da bondade original do homem para com seu outro, em que, num desinteressamento ético [...] se interrompe o esforço inter-essado do ser bruto a perseverar em ser (Levinas 1997b: 293-294).

A filosofia é sabedoria desse amor original que nasce da escuta do outro, amor esse que impõe a justiça já que a responsabilidade é em relação a todos os outros. Portanto, diz Levinas, “a filosofia seria, nesse sentido, a aparição da sabedoria a partir do âmagos desta caridade inicial: ela seria a sabedoria desta caridade, sabedoria do amor” (Levinas 1997b: 144).

### **Conclusão**

Concluindo este texto é possível fazer algumas breves considerações. Levinas é um pensador judeu e sua filosofia faz uso da sabedoria hebraica, sabedoria essa que provém da escuta do outro humano. Impulsionado pela crise do mundo moderno e pela tradição judaica, ele propõe outra maneira de pensar a ética: seu intuito não é, simplesmente, resolver um problema filosófico, sua proposta intenta mostrar que a ética, a relação com o outro, é a filosofia primeira – dela deriva o sentido, ela se torna o lugar da verdade metafísica.

Desse modo, a filosofia de Levinas surge como modalidade de resposta à crise do mundo moderno. Para isso, Levinas tenta romper com a ideia de totalidade e, conseqüentemente, com a primazia da ontologia para afirmar a irredutibilidade da alteridade, do diferente, do absolutamente outro. Isso o leva a questionar a soberania da tradição filosófica que obriga todo discurso que tem sentido a se justificar diante de si. Sua crítica fundamental a tal postura é mostrar que o próprio sentido, que é exigência da filosofia, não começa com a racionalidade filosófica, mas que lhe é anterior, que lhe advém de uma relação que escapa a própria tematização filosófica, de uma relação que é expressão do próprio Bem além do ser. É por meio dessa reflexão que ele designou a filosofia como sabedoria do amor.

## REFERÊNCIAS

- Calin, R. & Sebbah, F.-D. 2005. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris: Ellipses.
- Cintra, B. E. L. 2002. Levinas e a idéia do infinito. *Margem*, São Paulo, n. 16. p. 107-117.
- Heidegger, M. 2002. *Ser e tempo* (I). 12<sup>o</sup> edição. Petrópolis: Vozes.
- Levinas, E. 1982. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: 70.
- \_\_\_\_\_. 1997a. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.
- \_\_\_\_\_. 1997b. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus.
- \_\_\_\_\_. 2001. *De outro modo que ser: para lá da essência*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa.
- \_\_\_\_\_. 2008a. *Totalidade e infinito*. 3<sup>a</sup> edição. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. 2008b. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. 2<sup>a</sup> edição. Buenos Aires: Lilmod.
- \_\_\_\_\_. 2008c. *De Deus que vem à idéia*. 2<sup>a</sup> edição. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Humanismo de outro homem*. 3<sup>a</sup> edição. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003.

Moro, U. V. 1982a. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Tese (Doutorado em Teologia). Madrid: Universidade Comillas.

\_\_\_\_\_. 1982b. A teologia interrompida: para uma interpretação de Emmanuel Levinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 14, n. 32, p. 51-73, jan. / abr.

Poirié, F. 2007. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva.

Ribeiro Jr., N. 2005. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. Tomo I. São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_. 2008. *Sabedoria da Paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_. 2006. *O centenário do nascimento de Emmanuel Levinas*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 38, p. 385-402.

Sartre, J. 2010. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes.

Susin, L. C. 1984. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes.

Vaz, L. H. C. 2002. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. In:\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, p. 269-286.



# **SOBRE A NATUREZA LINGUÍSTICA DA REALIDADE EM WALTER BENJAMIN**

---

*Rafael Azzi*

“Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, de autoria de Walter Benjamin, é um texto de juventude escrito em 1916 e destinado a circular entre um pequeno grupo de amigos.

No período de 1915 a 1923, a maioria dos escritos de Benjamin era produzida sobretudo para ele mesmo e para seus amigos próximos, tais como Gershom Scholem, Ernst Schoen, Werner Kraft e Alfred Cohn (Benjamin 2004: 499). Em julho de 1915, o escritor conhece Scholem, na época apenas um estudante de matemática que, mais tarde, se tornaria um estudioso acadêmico de assuntos religiosos, sendo o principal redescobridor da tradição esotérica judaica, a cabala. Entre os dois intelectuais tem início então uma fecunda troca de ideias sobre sionismo, cabala, filosofia, política e literatura. Esse período de formação foi bastante importante para ambos, e eles manterão a profícua amizade até o fim da vida.

O artigo em questão apresenta algumas teses interessantes e instigantes sobre a natureza da linguagem e das coisas. O estudo apresentado no ensaio auxilia a leitura dos escritos posteriores benjaminianos, pois já é possível observar nele as ideias que serão adotadas e desenvolvidas por Benjamin em seus trabalhos futuros. As reflexões apresentadas influenciam escritos desenvolvidos posteriormente, como o prefácio de sua tese *A Origem do Drama Barroco Alemão*; o prefácio da sua tradução da série de

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/2711551459975560>

poemas *Quadros Parisienses* de Charles Baudelaire, intitulada “A tarefa do tradutor”, bem como a apresentação de suas teses “Sobre o conceito de história”, texto bastante posterior, datando de 1940. Além disso, as ideias apresentadas no ensaio são retomadas em um fragmento intitulado “Antíteses sobre a palavra e o nome”, escrito em 1933, como um estudo preliminar para o desenvolvimento do texto “Sobre a faculdade mimética”.

Sobre as influências do texto, enquanto alguns autores como Stéphane Mosès (2009) defendem a tese de que esse texto benjaminiano teria estimulado Scholem a se dedicar aos estudos da mística judaica cabalística, outros, como Richard Wolin (1980: 39-41), afirmam o inverso, isto é, que Scholem já estaria imerso nos estudos da cabala e que as conversas entre os dois sobre o assunto teriam influenciado justamente a reflexão Benjamin presente no ensaio. Em todo caso, pode-se afirmar que Benjamin não lia hebraico; portanto, as fontes diretas de autores cabalísticos não lhe eram acessíveis. Outros autores místicos exteriores à tradição judaica podem tê-lo influenciado no que se refere à escrita do texto, tais como o teólogo luterano Jakob Böhme (1575-1624) e o filósofo Johann Georg Hamann (1730-1788), sendo este último sendo explicitamente citado no ensaio. Para Marc de Launay (2012: 649), as ideias apresentadas por Benjamin no ensaio já se encontravam presentes em diversos textos da escolástica medieval e podem simplesmente terem sido desenvolvidas a partir de tais fontes.

As fontes do ensaio indicam o caminho que Benjamin pretende seguir em seu pensamento, a saber: o questionamento da tradição herdada pelo iluminismo. Para desenvolver sua reflexão, o filósofo alemão recorre a autores considerados “místicos” e, portanto, relegados ao ostracismo. Um exemplo dessa vertente é o pré-romântico Johann Georg Hamann. Contemporâneo e conterrâneo de Kant, Hamann se opôs à visão de mundo científica e racional

defendida pelo Iluminismo. O estudioso enfatizava a importância da experiência estética e de um pensamento que pensasse criticamente a questão da linguagem. Sua visão por muitas vezes antecipa as críticas e desafios contemporâneos ao projeto iluminista, bem como à ideia de modernidade. Influenciado por ele, seu aluno J. G. Herder (1744 -1803) desenvolve as ideias que acabam por desencadear o movimento conhecido por *Sturm und Drang*.

Mesmo se utilizando destas diversas referências, Benjamin apresenta desde cedo um pensamento muito próprio, desenvolvido a partir de premissas e hipóteses peculiares que o conduzem na apresentação de seu pensamento. Sem abdicar da referência a outros autores, Benjamin demonstra de forma lúcida as questões que o guiam nos ensaios e a forma que deve encontrar para explorá-las de modo adequado. O texto Benjaminiano “Sobre a linguagem” apresenta uma epistemologia implícita, uma metafísica e uma noção de experiência que serão muito próprias e caras ao autor.

As ideias apresentadas no ensaio decorrem de duas premissas básicas. A primeira afirma que tudo o que existe possui uma natureza linguística. A segunda propõe que a essência da linguagem humana é ser constituída por nomes. Ambas as premissas estruturam e fundamentam a teoria da linguagem benjaminiana expressa no ensaio e objetivam demonstrar a fundamental autonomia e a imanência da linguagem. Para o filósofo alemão, a linguagem não configura instrumento para transmitir conteúdos exteriores, a língua apenas comunica a si mesma. O nome então será o local privilegiado da linguagem no qual nada mais se comunica; a linguagem se comunica a si mesma no nome e de maneira absoluta.

Há três divisões no ensaio: a primeira versa sobre a linguagem em geral e a linguagem humana; a segunda sobre a criação linguística da realidade; e a última sobre a queda do paraíso.

## 1. A natureza linguística da realidade

Ao longo da história do pensamento ocidental, apresentam-se dois caminhos distintos para o conhecimento: um deles é matemático; o outro, linguístico. À guisa de exemplo, na Grécia Clássica a escola pitagórica afirmava que os fundamentos das matemáticas eram os princípios de todas as coisas, sendo os números as essências verdadeiras de tudo que existe. A matemática possui um grande apelo por sua aparência de “língua universal”, estando despida do caráter histórico das línguas humanas. A questão sobre o fato de a estrutura ontológica ser matemática ou linguística se estende até a modernidade. Kant baseia sua teoria do conhecimento no modelo newtoniano científico-matemático de mundo.

O pensamento de Leibniz também foi bastante influenciado pela perspectiva matemática; entretanto, como observa Deleuze em *A Dobra* (2000: 164), enquanto para Newton o cálculo diferencial matemático é uma questão física, para Leibniz trata-se de metafísica. Embora em sua teoria das ideias apresentada no prefácio do texto sobre o Drama Barroco Benjamin se utilize de um conceito desenvolvido por Leibniz a fim de explorar a questão da descontinuidade de números inteiros – a doutrina da mônada –, a metafísica de Benjamin não é matemática, mas linguística. Em seu núcleo, em vez do número temos o nome. Tal perspectiva, de considerar a natureza última da realidade como linguística, aparece já definida no seu ensaio “Sobre a linguagem em geral sobre a linguagem humana”.

O ensaio tem início problematizando a linguagem e seu escopo. Benjamin argumenta que é possível falar sobre uma linguagem da arte, da técnica ou da tecnologia (*Technik*), da justiça ou do direito (*Justiz*) e da religião. Em tais casos, não se trata apenas de admitir um léxico especializado técnico-científico ou jurídico, mas de afirmar que existem

conteúdos espirituais (*geistige Inbalt*) próprios que são transmitidos através dessas linguagens específicas. Para além desses exemplos, a concepção benjaminiana de linguagem apresentada no ensaio se amplia e se debruça sobre questões ontológicas e metafísicas.

Em seguida, Benjamin põe em cena a seguinte premissa (2011: 51): “Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual.” Para expressar a ideia de ‘comunicar’, Benjamin não utiliza o verbo *kommunizieren*, mas sim *mitteilen*. *Teilen* significa compartilhar. Isto é, a linguagem possui a capacidade de comunicar/compartilhar as essências espirituais ou, no original, *geistiges Wesen*. *Wesen* é essência, substância ou conteúdo. *Geistiges*, adjetivo derivado de *Geist*, pode significar algo do domínio espiritual ou mental.

Em outras palavras, a linguagem em geral pode ser definida como o processo de compartilhamento das essências espirituais. A medida que a essência espiritual é comunicável, ela é linguagem. Por este motivo, nada pode existir sem relação com a linguagem; toda existência de alguma forma deve se relacionar com a linguagem. Não há sentido em teorizar sobre uma existência fora da linguagem, pois nada pode existir sem que tenha participação na linguagem. De acordo com Benjamin (2011: 51): “Uma existência que não tivesse nenhuma relação com a linguagem é uma ideia; mas nem mesmo no domínio daquelas ideias que definem, em seu âmbito, a ideia de Deus, uma tal ideia seria capaz de se tornar fecunda.”

Dessa forma, toda existência participa da linguagem e toda linguagem é uma comunicação/compartilhamento de essências espirituais. Entretanto, não se deve compreender a linguagem de maneira instrumental, ou seja, apenas como meio instrumental (*Mittel*) para que o conteúdo seja transmitido. Para Benjamin, a linguagem é o *meio* (*Medium*)

da comunicação, isto é, o local ou o suporte no qual a essência espiritual se manifesta. Conforme comenta Susana Kanpff Lages, em nota sobre o texto:

*Medium* e *Mittel* são termos recorrentes na reflexão benjaminiana e assumem particular importância no presente ensaio. O segundo tem a significação de “meio para determinado fim”, caracteriza, portanto, um contexto instrumental e alude sempre à necessidade de mediação. Já o primeiro termo, *Medium*, designa o meio enquanto matéria, ambiente e modo da comunicação, sem que seja possível estabelecer com ele uma relação instrumental com vista a um fim exterior; por isso mesmo, para Benjamin, indica uma relação de imediatidade [*Unmittelbarkeit*]. Como a palavra “meio” em português não distingue entre as duas acepções, a tradução optou por grafar *meio* em itálico sempre que se tratar de *Medium*, e sem grifo, quando *Mittel*. (Benjamin 2011: 53-54)

Portanto, a linguagem não se configura apenas instrumento e tampouco transmite conteúdos externos a ela. “Não há um conteúdo da língua, ou da linguagem; enquanto comunicação a linguagem comunica uma essência espiritual, isto é, uma comunicabilidade [*Mittelbarkeit*] pura e simples” (Benjamin 2011: 58). Assim, a essência espiritual não existe de forma absoluta ou transcendental, mas é algo que se manifesta na linguagem.

Benjamin esclarece que os conteúdos espirituais são comunicados *na* linguagem (*in der Sprache*) e não *através* da linguagem (*durch die Sprache*). Em outras palavras, os conteúdos ou as essências não existem previamente à comunicação, apenas esperando para serem expressos em palavras; linguagem e palavras apresentam conteúdos espirituais de forma imediata. Tal movimento, no qual os conteúdos espirituais se manifestam imediatamente na

linguagem na medida em que ela os comunica, é denominado por Benjamin de magia da linguagem (2011: 54):

A característica própria do *meio*, isto é, a imediatidade de toda a comunicação espiritual é o problema fundamental na teoria da linguagem, e, se quisermos chamar de magia essa imediatidade, então o problema originário da linguagem será a sua magia. Ao mesmo tempo, falar da magia da linguagem significa remeter a outro aspecto: a seu caráter infinito.

A imediatidade com a qual os conteúdos espirituais se manifestam na língua, ou seja, a magia da linguagem, gera uma consequência: o caráter infinito das línguas. Cada língua é incomensurável e infinita, pois comunica e manifesta seu próprio conteúdo espiritual. Conforme afirma Benjamin (2011: 54): “Pois precisamente porque nada se comunica através da língua, aquilo que se comunica na língua não pode ser limitado nem medido do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude.”

Assim, a teoria da linguagem benjaminiana se constrói a partir da recusa frontal à visão utilitarista de que a linguagem é apenas um instrumento para comunicar algo a alguém. O filósofo alemão denomina este tipo de teoria como concepção burguesa da linguagem: “Esta visão afirma que o meio da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano.” Na teoria benjaminiana, não se deve diferenciar nenhuma dessas características. A linguagem expressa a si mesma, pois a comunicação é a tendência natural de todas as essências espirituais das coisas. A linguagem não é considerada um instrumento para um determinado fim; a linguagem é fim em si mesma.

Ao longo dos tempos, a visão utilitarista da linguagem foi dominante no estudo da linguagem. Um dos nomes mais expressivos, nesse sentido, é o do matemático,

lógico e filósofo alemão Gottlob Frege. Considerado como um dos pais da filosofia analítica, graças à sua contribuição à lógica e à filosofia da linguagem, Frege era sobretudo um matemático e seu principal interesse era demonstrar que a aritmética pertencia à área da lógica, daí seu interesse pelo estudo da linguagem. Assim, considerava a linguagem cotidiana como imprecisa e imperfeita, sendo um instrumento inadequado para o tratamento das verdades lógicas. Tal fato estimulou Frege a procurar o desenvolvimento de uma linguagem universal e lógica que auxiliaria o progresso da ciência e do conhecimento humano. Tais ideias foram bastante impactantes no pensamento de Bertrand Russell, bem como nos trabalhos iniciais de Ludwig Wittgenstein, e contribuíram para desenvolvimento do Positivismo Lógico, criado por um grupo de pensadores conhecido como Círculo de Viena, durante a primeira metade do século XX.

Christopher Bracken (2002: 323) ressalta o fato de o ensaio de Benjamin ser escrito em 1916, mesmo ano da publicação do livro *Curso de linguística geral (Cours de linguistique générale)*, de autoria de Ferdinand de Saussure. O livro, publicado postumamente por dois ex-alunos de Saussure a partir de notas de suas aulas na Universidade de Genebra, tornou-se um texto seminal para o estudo da linguística no século XX, tornando-se um marco inaugural para a concepção estruturalista de linguagem. Saussure (1970: 79) defende uma tese bastante diferente da apresentada na reflexão benjaminiana, afirmando que o “signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica.” Sobre a imagem acústica, Saussure continua (1970: 79): “Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos.” A imagem acústica é a representação da impressão sensorial sonora e é mais “material” do que seu elemento puramente “abstrato”, o conceito. Para Saussure, existe um



trabalho de mediação no evento da comunicação humana: as ondas sonoras estimulam o aparelho auditivo na forma de impressões sensoriais, que são percebidas pelo sujeito como uma imagem acústica que é, por sua vez, a representação de um determinado conceito mental.

Assim, na teoria saussuriana, a linguagem é apresentada em uma perspectiva dualista, formada por uma parte inteligível e outra sensível. O conceito, situado no plano das ideias, é denominado *significado*, em contrapartida à sua parte sensível, a imagem acústica, que representada como o *significante*. Nesse sentido, para Saussure, a relação entre as duas partes se mostra aleatória (1970: 81): “O laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: o signo linguístico é arbitrário.”

Benjamin, por sua vez, recusa fortemente a aleatoriedade dos signos (2011: 63):

Pela palavra, o homem está ligado à linguagem das coisas. A palavra humana é o nome das coisas. Com isso, não vigora mais a concepção burguesa da língua segundo a qual a palavra estaria relacionada à coisa de modo casual e que ela seria um signo das coisas (ou de seu conhecimento), estabelecido por uma convenção qualquer.

É interessante notar, afirma Christopher Bracken (2002: 324), que a teoria da arbitrariedade do signo foi afirmada Saussure e recusada no mesmo ano por Benjamin. Na teoria benjaminiana a linguagem não é um ato de mediação de uma representação. Para Benjamin, não existe a divisão entre significado e significante. Se, no início de seu artigo Benjamin ensaia uma dualidade entre a essência linguística e a essência espiritual, mais adiante o filósofo

admite que toda a essência espiritual é também linguística, e que entre elas existe apenas uma diferenças de gradação.

Além disso, a essência espiritual é imediata, inerente e única a cada linguagem. Cada linguagem é infinita e comunica apenas a si mesma. Tal fato gera uma nova perspectiva para a teoria da tradução. Se, a partir da teoria de Saussure, pode-se entender a tradução de uma língua para outra como um processo simples que visa à transformação do significante com a menor mudança possível do significado, na teoria benjaminiana esse processo é substancialmente diferente. Benjamin (2011: 64) está completamente consciente disso e afirma que é “necessário fundamentar o conceito de tradução no nível mais profundo da teoria linguística, pois ele possui um alcance e poder demasiado amplos para ser tratado de uma maneira qualquer num momento posterior, como algumas vezes se pensa.”

Na concepção benjaminiana tudo possui uma natureza linguística, por isso toda linguagem é uma tradução de outra coisa. A linguagem dos homens é uma tradução da linguagem muda das coisas. Por esse motivo, a arbitrariedade do signo não cabe aqui. Além disso, cada língua é infinita e comunica a sua própria essência espiritual, o que significa que não existe nada fora da linguagem. O conceito de tradução é, a partir disso, delineado dessa forma (2011: 64): “A tradução é a passagem de uma língua para outra por uma série contínua de metamorfoses. Séries contínuas de metamorfoses, e não regiões abstratas de igualdade e similitude, é isso que a tradução percorre.”

Dessa forma, pode-se afirmar que a linguagem não busca uma correspondência adequada entre o pensamento e as coisas; a linguagem não é a mediação entre eles, a linguagem comunica a si mesma e não algo exterior a ela.

## 2. A linguagem do homem

Em seguida, Benjamin assinala a especificidade da linguagem humana. Enquanto a linguagem dos objetos é muda, a linguagem humana se utiliza de sons e palavras. A linguagem humana se diferencia das outras por utilizar palavras, ou seja, por ser uma linguagem capaz de nomear as coisas.

O nome e a nomeação fundamentam a teoria da linguagem humana para Benjamin. Para o pensador alemão (2011: 56): “O nome é aquilo através do qual nada mais se comunica, e em que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto.” O nome possui duas características fundamentais: nele, a essência espiritual se manifesta e se apresenta de modo absoluto, sendo através do processo de nomeação que as coisas comunicam-se com o homem. “Assim, no nome culminam a totalidade intensiva da língua como essência absolutamente comunicável, e a totalidade extensiva da língua como essência universalmente comunicante (que nomeia)” (Benjamin 2011: 57).

É a capacidade de nomear que possibilita ao homem obter o conhecimento dos fenômenos e dos objetos no mundo. Mais radical do que isso, a teoria benjaminiana afirma que através do nome as coisas comunicam a sua essência espiritual ao homem. “A quem se comunica a lâmpada? A quem, a montanha? E a raposa? – Aqui a resposta é: ao homem. Não se trata de antropomorfismo. A verdade dessa resposta se deixa ver no conhecimento e, também, na arte” (Benjamin 2011: 55). No que se refere à arte, Benjamin afirma mais adiante, no presente ensaio, que esta se relaciona diretamente com a essência linguística das coisas. Assim, a linguagem do homem, como linguagem nomeadora, é mais perfeita que a linguagem das coisas, pois é mais comunicável.

A linguagem do homem é mais perfeita que a linguagem dos objetos, pois a linguagem do homem é

constituída por nomes. Portanto, a espiritualidade humana reside em sua capacidade linguística. Benjamin considera que quanto mais profunda uma essência espiritual for, mais comunicável ela será. De acordo com o filósofo, isto não significa que a experiência espiritual seja inefável. A experiência espiritual religiosa é comunicável no sentido da palavra revelação (Benjamin 2011: 59): “É exatamente isso que significa o conceito de revelação, quando toma a intangibilidade da palavra como condição única e suficiente – e a característica – do caráter divino da essência espiritual que nela se exprime.” A revelação põe em cena a natureza mística do nome, estabelecendo um tipo diferente de conhecimento que se mostra além do analítico e do racional: um conhecimento diretamente linguístico e puro.

Por um lado, o homem, ser dotado da linguagem nomeadora, pode buscar a essência espiritual mais elevada através da revelação religiosa; por outro, pode traduzir a linguagem muda das coisas dando expressão a elas. Para Benjamin, esta última é tarefa da arte, que se relaciona com a essência linguística das coisas (2011: 59):

Ora, o que se assim se anuncia é que só a essência espiritual mais elevada, tal como ela se manifesta na religião, repousa puramente sobre o homem e sobre a linguagem no homem, ao passo que toda arte, inclusive a poesia, não repousa sobre a quintessência do espírito da linguagem, mas repousa sobre o espírito linguístico das coisas, ainda que em sua perfeita beleza.

Sobre as artes, Benjamin esclarece mais adiante (2011: 71):

Há uma linguagem da escultura, da pintura, da poesia. Assim como a linguagem da poesia se funda – se não unicamente, pelo menos em parte – na linguagem de nomes do homem, pode-se muito bem

pensar que a linguagem da escultura ou da pintura estejam fundadas em certas espécies de linguagens das coisas, que nelas, na pintura e na escultura, ocorra uma tradução da linguagem das coisas para uma linguagem infinitamente superior, embora pertencente à mesma esfera. Trata-se aqui de línguas sem nome, sem acústica, de línguas próprias do material; aqui é preciso pensar naquilo que as coisas têm em comum, em termos de material, em sua comunicação.

Assim, de acordo com Benjamin, a língua do homem situa-se entre dois pólos: por um lado, ela está acima da linguagem muda dos objetos, sendo uma linguagem sonora e nomeadora. Por outro, a linguagem humana não é capaz de chegar à plenitude do conhecimento da palavra divina. Através da arte o homem pode conectar-se e mesmo traduzir a linguagem das coisas, e, por meio da revelação religiosa, o homem pode contemplar o conhecimento divino contido nos nomes e na linguagem.

### **3. A palavra divina criadora**

A certa altura do texto, Benjamin inicia uma interpretação bastante própria dos primeiros capítulos do livro do *Gênesis* bíblico. Ele afirma que (2011: 60):

(...) não se retende realizar uma interpretação da Bíblia, nem colocar aqui a Bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem; e a Bíblia é, de início, indispensável para este projeto apenas porque estas reflexões a seguem em seu princípio, que é de pressupor a língua como uma realidade última, inexplicável e mística que só pode ser considerada em seu desenvolvimento.

Para Benjamin, a história da Criação demonstra a relação intrínseca entre a linguagem e o surgimento do mundo. O ritmo da Criação bíblica ocorre em três tempos, conforme o primeiro capítulo do Gênesis, do versículo 3 ao 25: “Deus disse:”, “E assim se fez” e “E Deus viu que era bom”. O ato criador é iminentemente um ato linguístico. As coisas são criadas a partir da palavra divina: Deus diz e assim é feito. Após a criação ser posta em cena, Deus toma ciência daquilo que foi criado e percebe que é bom. O conhecimento divino em Deus está em absoluta comunhão com a criação. Deus cria e conhece as coisas pela palavra.

A partir da criação do homem, algo diferente ocorre. Deus não cria o homem através da palavra. O homem é criado a partir da matéria, do barro. “Então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra, soprou-lhe nas narinas o sopro da vida e o homem se tornou um ser vivo” (*Bíblia*: Gênesis 2,7). “Esta é, em toda a história da Criação, a única passagem em que se fala da matéria na qual o Criador expressa a sua vontade; uma vontade que em outras passagens é sempre concebida como sendo imediatamente criadora” (Benjamin 2011: 60). Isso ocorre, segundo a interpretação benjaminiana, porque Deus não quis submeter o homem à linguagem. O Criador então deposita o poder linguístico divino no homem através do sopro: ao mesmo tempo vida, espírito e linguagem.

Deus cria o homem e concede a ele sua capacidade linguística. Porém, existe uma diferença entre a linguagem divina e a linguagem humana: enquanto a língua de Deus é capaz de criar e conhecer simultaneamente, à língua dos homens foi fornecida apenas a condição do conhecimento. Nesse momento, é possível perceber os três níveis de linguagem da teoria benjaminiana: a palavra divina e criadora, o nome humano conhecedor, e a língua muda das coisas.

A linguagem humana se apresenta afastada da linguagem criadora de Deus. “A Criação ocorreu na palavra, e a essência linguística de Deus é a palavra. Toda linguagem humana é tão só reflexo da palavra no nome. O nome alcança tão pouco a palavra quanto o conhecimento, a criação” (Benjamin 2011: 62). Mesmo que as línguas humanas sejam infinitas e incomensuráveis, elas não se comparam à língua divina criadora. Em apenas um ponto a linguagem dos homens participa da linguagem de Deus: no nome humano. O nome próprio é onde nada mais se comunica a não ser si mesmo. Trata-se da linguagem em estado mais puro. “O nome próprio é o que o homem tem em comum com a palavra criadora de Deus” (Benjamin 2011: 63).

Há uma relação entre o nome conhecedor humano e a palavra criadora divina. “Deus tornou as coisas cognoscíveis ao lhes dar nomes. Mas o homem só nomeia as coisas na medida em que as conhece” (Benjamin 2011: 61). O nomear humano não é um ato absolutamente aleatório. Isso será o que é proposto pelas teorias que Benjamin irá identificar como “concepção burguesa” da linguagem “segundo a qual a palavra estaria relacionada à coisa de modo casual e que ela seria um signo das coisas (ou de seu conhecimento), estabelecido por uma convenção qualquer” (Benjamin 2011: 63). O nome não é um mero signo aleatório. Entretanto, Benjamin ressalva que o nome também não se confunde com a essência da coisa. Por sua vez, tal postulado seria parte da teoria mística da linguagem.

Para Benjamin (2011: 64), “o nome que o homem atribui à coisa repousa sobre a maneira como ela se comunica a ele.” O nome possui uma receptividade ativa. O nome humano é a maneira pela qual é possível conhecer os objetos. Na concepção benjaminiana, o ato do conhecimento não é uma atividade unilateral do sujeito, mas uma operação relacional. O homem conhece apenas o que se comunica a ele. O nome é, portanto, tanto o modo de conhecimento do

homem quanto a maneira como as coisas se comunicam a ele.

Nesse sentido, o ato de nomear também não é algo aleatório, pois é considerado, de acordo com Benjamin, como uma relação de tradução. Trata-se da tradução da linguagem muda das coisas para a linguagem nomeadora dos homens (Benjamin 2011: 64-65):

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento.

A criação linguística das coisas garante a possibilidade de tal tradução. Deus criou as coisas pela palavra, permitindo ao homem conhecer as coisas através do nome. Esta foi a tarefa que Deus delegou ao homem: receber a linguagem muda das coisas e transformá-la em comunicação verbalizada. Assim, na sequência, o mito da criação bíblica apresenta o Criador ordenando que os animais se apresentem ao homem para que sejam nomeados. Na interpretação benjaminiana, o homem é o senhor da natureza não porque a natureza está à sua disposição, mas porque apenas o homem pode traduzir a língua da natureza para uma língua mais perfeita nomeadora.

#### **4. A Queda**

Em seguida, Benjamin se dedica à questão da expulsão do paraíso, interpretando o pecado original como um pecado linguístico. Segundo ele, a língua adâmica do paraíso era a língua mais próxima da palavra divina. A linguagem adâmica permitia o acesso imediato ao



conhecimento. “A língua paradisíaca do homem deve necessariamente ter sido a do conhecimento perfeito, ao passo que mais tarde todo o conhecimento se diferencia, ainda uma vez no infinito na multiplicidade da linguagem” (Benjamin 2011: 66).

Assim, o fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal não é para Benjamin um conhecimento puro. O conhecimento pelo nome é o conhecimento do bem. Ao final da criação, Deus reconhece tudo que criou e percebe que aquilo era bom; ou seja, o criador conhece as coisas pelo seu nome. O conhecimento proporcionado pelo fruto proibido não se relaciona mais diretamente com o nome das coisas (Benjamin 2011: 67):

O saber sobre o que é bom e o que é mal não tem a ver com o nome, é um conhecimento exterior, a imitação não criativa da palavra criadora. Nesse conhecimento, o nome sai de si mesmo: o pecado original é a hora de nascimento da palavra humana.

A Queda deve ser interpretada como queda da linguagem que já não se encontra sob o signo do conhecimento imediato e não mediado. Benjamin observa três consequências da expulsão do paraíso na linguagem. A primeira é de que a palavra perde a imediaticidade do nome, transformando-se em mero signo. Tal fato será o ponto de partida para a divisão linguística e para o surgimento da multiplicidade de línguas do mundo pós-Babel. “Depois da queda, que, ao tornar a língua mediada, lançou base para sua pluralidade, não era preciso mais que um passo para se chegar à confusão das línguas” (Benjamin 2011: 69). A segunda consequência é que, através do conhecimento do bem e do mal, a pureza original do nome é perdida e entra em cena a palavra judicante, que fornece ao homem a capacidade de julgar. O homem perde o conhecimento direto e adquire um conhecimento mediatizado da

capacidade de julgar. Por fim, último significado da Queda para Benjamin é a capacidade da abstração. O bem e o mal são elementos abstratos e a língua precisa atingi-los para poder nomeá-los.

A reflexão de Benjamin parte da premissa bíblica de que Deus possui o verbo criador, ou seja, o nome com o conhecimento absoluto. O vestígio do nome criador se transforma na linguagem muda das coisas e fornece a base para o desenvolvimento da linguagem humana, uma tradução da linguagem muda dos objetos. A linguagem primeira do homem, paradisíaca, configura uma linguagem que possui conhecimento perfeito. A linguagem do conhecimento perfeito é perdida pelo pecado original, sendo este desdobrado em três conseqüências linguísticas. A primeira remete ao fato de que a linguagem se tornou um meio, um instrumento. Isso abre a possibilidade para o surgimento de uma concepção utilitarista da linguagem. A segunda conseqüência é que o pecado introduz o caráter judicante que é necessariamente mediado em oposição à imediaticidade do nome; em outras palavras, uma distância é introduzida, uma dualidade, entre aquele que julga e a coisa julgada. Por último, o pecado introduz na linguagem a abstração produzida pela capacidade de julgar. A queda do paraíso é a queda da língua que se torna um instrumento (Benjamin 2011: 73):

Resta assim, depois de tais considerações, um conceito mais depurado de linguagem, por imperfeito que ele ainda possa se apresentar. A linguagem de um ser é o meio em que sua essência espiritual se comunica. O fluxo ininterrupto dessa comunicação percorre toda a natureza, do mais baixo ser existente ao homem e do homem a Deus. O homem comunica-se com Deus através do nome que dá à natureza e a seus semelhantes (no nome próprio). E ele dá nome à natureza segundo a comunicação que dela recebe, pois também a

natureza toda é atravessada por uma língua muda e sem nome, resíduo da palavra criadora de Deus, que se conservou no homem como nome que conhece e paira – acima dele – como veredicto judicante.

Dessa forma, Benjamin articula a linguagem, conhecimento e experiência. O conhecimento só é possível através da linguagem e na linguagem, pois a linguagem é a matéria de toda a criação.

### REFERÊNCIAS

- Benjamin, W. 2011. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: 34.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Selected Writings*. Volume 1 (1913-1926), Cambridge: Harvard University Press.
- Bracken, C. 2002. *The language of things: Walter Benjamins primitive thought*. In: *Semiotica* n. 138, Berlin: De Gruyter, p. 321-349.
- Deleuze, G. 2000. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papirus.
- Launay, M. 2012. *Messianisme et philologie du langage*. In: *MLN*, v. 127, n. 3, abril / 2012. Baltimore: Johns Hopkins University Press, p. 644-664.
- Mosès, S. 2009. *The Angel of History: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. USA: Stanford University Press.
- Saussure, F. 1970. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix.
- Wolin, R. 1980. *An Aesthetic of Redemption: Benjamin's Path to Trauerspiel*. In: *Telos* n. 43. New York: Telos Press Ltd, p. 61-90.

# UMA INTRODUÇÃO À METAFÍSICA DAS LEIS DA NATUREZA

---

*Rodrigo Cid*

Antes de começarmos a falar sobre as leis da natureza, creio que vale a pena explicar algumas coisas sobre o título dessa conferência. Nele, digo que farei uma introdução à metafísica das leis da natureza. Uma introdução, em filosofia, consiste da apresentação de um problema filosófico, indicando as razões pelas quais tal problema é um problema, e das principais posições que tentam resolvê-lo, com suas respectivas dificuldades mais aparentes. Uma introdução não deve dar respostas definitivas sobre qual posição devemos aceitar, nem argumentar decisivamente contra ou a favor de uma posição qualquer frente a outras; mas deve fornecer um quadro geral, para que os filósofos que não conhecem o tema possam começar a sua própria investigação. Dessa forma, o que pretendemos fazer aqui é uma *introdução*.

Previamente à introdução do problema que aqui será tratado, temos de explicar o que é a metafísica, a fim de sabermos o que é uma introdução a uma certa metafísica. A metafísica é uma disciplina que trata especificamente daquilo que existe. Mas dizer isso ainda é muito geral; afinal, a física, a química e a biologia também são disciplinas que tratam de coisas que [supostamente] existem. A metafísica visa a obter provas racionais sobre: (a) aquilo que existe de mais fundamental na realidade; sobre (b) a natureza dessas entidades fundamentais e suas possíveis relações; e sobre (c) a própria noção de existência. A diferença principal entre as

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/0847832636263404>

ciências empíricas e a metafísica é que a última é uma disciplina investigativa meramente argumentativa, ou seja, experimentos ou cálculos não podem estabelecer verdades nela – embora possam, de fato, colocar problemas para o seu desenvolvimento. Por exemplo, ainda que fisicamente tenhamos obtido uma teoria que nos diz que o universo existe há 4 bilhões e meio de anos terrestres, caberia a pergunta sobre se todas essas observações se referem a objetos realmente existentes ou se dizem respeito apenas a ilusões. A metafísica quer saber aquilo que *realmente* existe, qual a natureza disso que existe e como essa natureza fundamenta toda a nossa experiência.

Dentro dessa disciplina acadêmica e filosófica, podemos nos perguntar sobre a real existência e a real natureza de muitos tipos de entidades, como indivíduos particulares, propriedades universais, Deus, a matéria etc. Esse tipo de questão, mas com relação à natureza dos objetos físicos, foi o que levou os primeiros filósofos – os chamados “pré-socráticos” ou “filósofos da física” – a desenvolverem teorias sobre os princípios que comporiam tais objetos. Por exemplo, Tales nos disse que as coisas eram realmente constituídas de água em seus diversos modos, Anaxímenes nos disse que elas eram ar, Heráclito teorizava sobre serem fogo, Empédocles afirmava que toda a realidade era uma composição de quatro elementos básicos (terra, água, fogo e ar) e Demócrito e Leucipo nos diziam que eram os átomos (indivisíveis) e o vazio que comporiam a realidade. Muitas outras respostas foram desenvolvidas por esses e outros filósofos<sup>2</sup>, mas o importante aqui é notar que sua

---

<sup>2</sup> Apresentamos somente alguns pluralistas – pluralistas acreditam que existem muitas coisas, e não uma ou nenhuma – pois eles indicam melhor o sentido da investigação que queremos apresentar; mas poderíamos também citar os monistas Zenão e Parmênides, que acreditavam que existia apenas uma única coisa indivisível, imutável e imóvel, a saber, o Ser. Embora possa parecer um tanto excêntrica, tal posição tem uma série de argumentos a seu favor, alguns deles construídos como reduções

investigação metafísica não podia ser resolvida com uma simples observação dos objetos físicos, mas era intimamente argumentativa; afinal, por exemplo, o átomo de Demócrito era ao menos praticamente [senão conceitualmente] inobservável.

Mais do que saber o que existe, a metafísica é uma disciplina que quer respostas últimas. Com qual sentido devemos entender o termo “última”? Vejamos: as ciências empíricas nos dizem que os corpos vivos são formados de tecidos, que são formados de células, que são constituídas de moléculas, compostas de átomos. Os átomos dos físicos, por sua vez, não seriam indivisíveis, como os de Demócrito, mas seriam compostos de prótons, elétrons e nêutrons. A física contemporânea divide ainda mais essas partes dos átomos, teorizando sobre a composição dessas entidades. “Constituição última”, nesse contexto, seria descobrir o que há de mais fundamental ou de mais simples que compõe todas as coisas compostas. A metafísica (principalmente a metafísica da física) investiga tais tipos de questões. Os metafísicos querem saber quais são as entidades mais fundamentais do mundo que formam todas as outras e suas relações aparentes.

Por exemplo, os aristotélicos antigos e medievais nos diziam que todas as coisas eram compostas de matéria e forma: uma matéria pura que recebia uma forma. Os aristotélicos contemporâneos nos dizem que as coisas são compostas de propriedades universais imanentes e sua parte individual (esta última ainda se encontra em investigação de sua constituição, na teoria da individuação). Hoje em dia, a teoria física nos diz que as coisas são todas compostas de indivíduos básicos que são parte de outros, e que aqueles têm certas propriedades em virtude das quais surgem as

---

ao absurdo com relação à posição pluralista. Conferir também Huggett 2004 e Cid 2011a.

propriedades dos compostos. De todo modo, temos indivíduos e propriedades.

A metafísica das propriedades quer saber qual a natureza real das propriedades ou se elas são entidades irreduzíveis, tal como também quer saber como podem as propriedades se relacionar entre si e com os indivíduos, e o que são ultimamente indivíduos. A metafísica das leis da natureza intenciona ser uma investigação sobre a relação entre propriedades. Para entendermos mais especificamente de o que trata a metafísica das leis da natureza, precisamos ter em vista essa concepção de investigação de entidades fundamentais e também compreender o que são leis da natureza e sua importância nesse escrutínio.

Mas o que são leis da natureza? Percebemos que há certas entidades com o comportamento regular, como, por exemplo, bolas de sinuca. É que, quando uma bola atinge a outra, dadas certas condições, a outra obtém uma certa trajetória. Um bom jogador de sinuca compreende que há certas regularidades relacionadas com a força com que o taco bate na bola, a posição na bola em que bate o taco, o atrito da mesa, a posição em que a bola impulsionada acerta na outra bola e, finalmente, a direção e o sentido tomados pela bola que recebeu o impacto. Nossa intuição mais básica é a de que há uma certa relação causal entre a posição em que (e o impacto com o qual) a primeira bola bate na segunda e o sentido (e o movimento) tomado pela segunda. Essa relação causal parece seguir uma certa regra ou lei, que, em teoria, pode ser apreendida por bons jogadores de sinuca. A ciência da física costuma nos dizer que podemos apreender essas regularidades nas relações causais entre os objetos físicos e expressá-las na forma de equações, que seriam leis, a saber, as leis da física – como, por exemplo, a lei da gravidade ou a lei de Coulomb. Acredito que a analogia com a bola de sinuca seja boa, pois ela demonstra bastante bem o pensamento mecanicista e nomológico por trás da física clássica. Porém não apenas a física clássica é uma ciência postuladora de leis,

mas também a física quântica, a química, a biologia, a economia e, talvez, muitas outras disciplinas.

Costumamos chamar essas regularidades de “leis”<sup>3</sup>, pois elas parecem ser inevitáveis, dadas certas condições. Dado esquentarmos a água a  $100^{\circ}\text{C}$ , em condições normais de temperatura e pressão (CNTP), a água entrará em ebulição. Não nos parece que poderia ser o caso que a água não entre em ebulição nessas condições. Se isso é realmente o caso, então parecerá que há certas regras que descrevem o comportamento regular das substâncias. Por exemplo, os metais dilatam quando aquecem; o sal se dissolve em água; os objetos se atraem, em termos gerais, de acordo com a lei da gravidade; os preços aumentam de acordo com a demanda, se os outros fatores estiverem fixos etc. Os metafísicos das leis da natureza se perguntariam, então: qual a natureza real dessas regras – ou leis – e como elas se relacionariam com o comportamento regular que, de fato, observamos nos objetos físicos? As leis estão “dentro” dos objetos individuais ou “fora” deles? Há realmente essas regras ou o comportamento regular entre objetos com as mesmas propriedades não passa de uma coincidência cósmica? São tais regras criadas por uma inteligência sobre-humana ou lhe são completamente alheias?

Tais questões sobre as leis são problemas filosóficos, pois não há cálculo ou experimento científico que nos possa dar uma resposta. Resolver tais questões está meramente no domínio da reflexão e da argumentação. E elas são problemas metafísicos, pois queremos saber se as leis realmente existem, qual a sua natureza e qual papel teórico elas devem desempenhar na nossa visão de mundo, no que diz respeito às propriedades e à causalidade. Além disso, se

---

<sup>3</sup> Em Montesquieu (1752: 1-2 – citado posteriormente nesta conferência), podemos observar que o termo “lei” pode ter tanto uma relação com uma “legislação necessária” de um deus quanto com uma regra não divina de comportamento físico.



as leis existem, elas parecem ser algo de fundamental no mundo, pois elas não parecem ser compostas da mesma forma dos objetos físicos individuais e parecem regular ou expressar o comportamento de todos os objetos físicos, por meio da regulação ou da expressão das relações entre suas propriedades. Embora elas assim o *pareçam*, saber se as leis *regulam* de fato ou apenas *expressam* as relações entre propriedades e, assim, saber se elas são entidades fundamentais do mundo é também uma questão metafísica, e os teóricos da filosofia das leis parecem divergir bastante nas respostas a essas questões.

O que dizem os filósofos sobre a natureza real dessas leis? A princípio, pode-se ser realista ou anti-realista, i.e., dizer que *realmente* existem leis e que elas têm um papel ativo de interferência no mundo, ou que as leis não são reais, não tendo interferência alguma no mundo. Há diversos modos de aceitarmos o realismo ou o anti-realismo, e eles costumam variar de acordo com as motivações advindas de outras áreas da filosofia. Vamos apresentar agora algumas teorias filosóficas que tentam construir metafísicas consistentes das leis da natureza e seus maiores problemas a serem resolvidos. Existem, pelo menos, duas importantes teorias realistas: (i) o governismo platônico e (ii) o governismo aristotélico; e duas importantes teorias anti-realistas: (iii) o disposicionalismo e (iv) o regularismo.

Todas essas teorias têm algo em comum e algo de diferente. Se elas não tivessem algo em comum, não poderiam estar tentando descrever a mesma realidade e falar da mesma entidade (a saber, as leis naturais); se elas não tivessem algo de diferente, elas seriam todas a mesma teoria, algo que não é o caso. Todas elas aceitam uma concepção *minimalista* de leis da natureza, i.e., todas aceitam: (1) que as leis expressam relações invariantes entre propriedades empíricas ou científicas, ou seja, elas implicam regularidades sobre as relações entre as propriedades descobertas pelas nossas melhores ciências; (2) que tais propriedades são

gerais, não referindo particulares específicos – por exemplo, não existem leis sobre o ouro *de João*, mas apenas sobre o ouro em geral (ainda que se admita, nominalisticamente, que propriedades gerais são redutíveis a conjuntos de particulares); (3) que elas se distinguem, metafisicamente ou epistemicamente, das meras regularidades; (4) que elas têm uma força especial que permite sua invariância ao menos no mundo atual; (5) e que elas têm uma relação de sustentação com relação aos condicionais subjuntivos – chamados genericamente de “contrafactuais”<sup>4</sup>. Começemos, então, por apresentar as diferenças entre as concepções que partem dessa noção minimalista de leis da natureza.

### 1. Governismo Transcendente (Platônico)

O governismo platônico talvez seja a forma mais extrema de realismo e, talvez, valha a pena começar a falar sobre ela, já que talvez seja a concepção mais intuitiva. Nessa conferência, pretendo mostrar apenas a sua definição, por que ela é tão intuitiva e por que ela tem alguns sérios problemas.

Essa teoria nos diz que as leis da natureza realmente existem e têm um papel na causalidade do mundo, e que elas são relações universais transcendententes entre universais transcendententes. Essas relações têm algum tipo de força de conexão entre os seus *relata*, que faz com que seja instanciada a condição consequente sempre que a condição antecedente for instanciada. Isso significa que se há uma lei da natureza sobre a relação entre as propriedades de ser sal e de ser água, de modo que sal se dissolva em água, dadas certas condições,

---

<sup>4</sup> Embora contrafactuais sejam apenas os condicionais subjuntivos com antecedentes falsas, a literatura sobre condicionais subjuntivos costuma chamar a todos esses condicionais, inclusive aos que têm antecedente verdadeira, como “contrafactuais”, e a forma que estes tomam é: “se p tivesse ocorrido, q teria ocorrido”.

então sempre que houver tais condições no nosso mundo, a substância particular que instanciar a propriedade universal de ser sal se dissolverá naquilo que instanciar a propriedade de ser água. Dizer que essas propriedades universais – “universais”, por serem possivelmente instanciadas em um ou mais particulares – dadas certas condições, vão sempre se relacionar conforme à lei, mostraria, para o governista platônico, que a lei *regula* o comportamento das propriedades dos particulares.

Mas o que é instanciar? Quando dizemos que uma substância particular tem, por exemplo, a propriedade de ser água, a visão universalista das propriedades nos diria que tal substância *instancia* a propriedade universal de ser água. A instanciação é a aplicação particular de uma certa propriedade universal, que, por ser universal, poderia ter muitas aplicações particulares diferentes. Nesse mesmo sentido, a relação universal de dissolução entre as propriedades de ser sal e de ser água seria instanciada sempre que misturamos substâncias particulares que instanciam o sal e que instanciam a água, em certas proporções; mas a instanciação dessa *relação* entre propriedades não se daria em uma substância particular, mas na *causalidade singular* entre essas substâncias particulares. É requerido falarmos de instanciação, para falarmos da relação entre propriedades universais e suas aplicações particulares, pois seria preciso explicar como um e o mesmo universal pode estar em mais de um particular diferente.<sup>5</sup> A instanciação parece um tanto misteriosa e já sofreu uma série de críticas por teorias mais austeras, como o nominalismo; no entanto o próprio nominalismo (em algumas de suas formas) é fonte das

---

<sup>5</sup> Na verdade, o termo “instanciar” é mais utilizado pelo governista aristotélico e o termo “exemplificar” ou “participar” seria mais adequado ao platônico; contudo preferimos manter “instanciar” como um termo bem geral, aceitável tanto para o platônico quanto para o aristotélico, que difeririam apenas na caracterização da instanciação.

mesmas críticas, dado postular uma relação primitiva de semelhança. De todo modo, o importante aqui é notar o que seria a instanciação de uma propriedade e a instanciação de uma relação entre propriedades.

Conforme eu indiquei, o governista platônico acredita na *transcendência* das propriedades universais e das leis da natureza. O que isso significa? Significa que, para ele, as propriedades universais e as leis que as governam são independentes dos particulares que instanciam ou exemplificam as propriedades universais<sup>6</sup>. Independentemente, de modo que existiria um mundo possível no qual não existe nenhum sal se dissolvendo em água, mas existe a lei de que sal se dissolve em água<sup>7</sup>. Dessa forma, o governista platônico naturalista diria: (a) que existem leis universais que regulam, por meio de uma certa relação, as propriedades universais; (b) que ambas, propriedades e relações, existem independentemente de suas instâncias no mundo atual; e (c) que elas governam as propriedades presentes nos particulares e as relações causais que os conectam (a causalidade singular), por meio da relação de instanciação, que as leis universais e as propriedades universais têm com relação aos particulares ou com relação à causalidade singular entre particulares.

---

<sup>6</sup> Eu utilizo “instanciar”, mesmo quando estou falando de universais transcendentais, para unificar o uso entre universalistas, e deixar a discussão sobre a natureza da instanciação para outro trabalho – ainda que eu saiba que “instanciar” é utilizado para universais imanentes e “exemplificar” ou “participar” para universais transcendentais.

<sup>7</sup> O que essa forma radical de governismo platônico naturalista não aceita é que um universal exista, mas não exista alguma instanciação sua em pelo menos um mundo possível. Só um governista platônico naturalista poderia aceitar tal coisa: só um platonista que não aceite que as propriedades que existem são apenas as propriedades empíricas e instanciáveis, i.e., alguém que aceitasse que existem propriedades como “ser um quadrado não quadrado”. Tal tipo de platonista é excluído de nossa análise, pois está para além do naturalismo das ciências que as teorias das leis da natureza aceitam.

A divergência entre os vários tipos de governistas platônicos – como Tooley 1977 e Cid 2011b, 2013 e 2016 – é sobre a natureza dessa relação que conecta as propriedades e sobre a sua força (a conexão das propriedades apenas no mundo atual ou em todos os mundos possíveis). Tooley nos diz que essa relação é uma função de construção, que conecta as propriedades às proposições que as expressam. Por exemplo, a lei de que  $F$  é  $G$  seria uma função que conecta os universais  $F$  e  $G$  à proposição “para todo  $x$ , se  $Fx$ , então  $Gx$ ”. E ele pensa que tais relações se mantêm no mundo atual, embora sejam contingentes. Por outro lado, o platonista Cid crê, como Armstrong (1983), que tais relações são necessitações universais entre propriedades universais, mas, diferentemente dele, ele pensa que as necessitações são expressões da necessidade metafísica e que elas são necessárias, se mantendo em todos os mundos possíveis.

Essa concepção é intuitiva – dissemos no início – pois muitos de nós pensamos e diríamos que é a lei da gravidade que *faz* os objetos se atraírem, dando, assim, um certo papel causal para a lei, que independe dos objetos que ela *faz* atrair. E diríamos também que, mesmo que houvesse apenas um objeto simples ou nenhum objeto, a lei da gravidade ainda existiria. Se pensamos dessa forma, assumimos, sem perceber, a teoria do governismo platônico.

Embora ela seja intuitiva, ela não é sem problemas filosóficos. Um dos maiores problemas é que suas leis, por serem transcendentais e não dependerem de nenhum objeto material, parecem ser imateriais. A dúvida seria, então, como leis imateriais conseguem interferir na causalidade entre objetos materiais. Como ela pode ter qualquer papel causal que seja? Como ela poderia explicar a implicação da relação entre as propriedades universais para a causalidades singular dos estados de coisas particulares? Ainda que o governismo possa falar que a interferência é por meio da relação de instanciação – a relação que um universal tem com uma

instância sua – fica por esclarecer o que é e como se dá tal relação de instanciação.

## 2. Governismo Imanente (Aristotélico)

O governismo imanente também possui uma explicação intuitiva, embora ainda de difícil compreensão sobre a relação de instanciação. Tal governista diria que os universais não são transcendentais, mas antes imanentes, ou seja, que eles dependem genericamente de algum particular atual que tenha tal propriedade. Assim, não existiria a lei de que sal se dissolve em água, se não houvesse algum particular na realidade que instanciasse o sal e outro que instanciasse a água. Para ele, as propriedades universais não são propriedades apartadas das coisas particulares, mas intimamente conectadas a elas e delas dependentes. Ele, assim, nos diria que as leis da natureza explicam as regularidades que vemos na causalidade entre objetos com certas propriedades, pois as leis são relações universais imanentes que conectam propriedades universais imanentes, presentes nas coisas particulares. Dessa forma, as propriedades e as leis seriam abstraídas – supostamente, não viciosamente – das coisas particulares. Não viciosamente, pois delas fariam parte integrante. Para ele, seria a *mesma* propriedade de ser água que estaria presente em todas as porções de água distintas e não conectadas. Todas estas teriam uma propriedade realmente *comum, compartilhada*.

A dificuldade dessa concepção, na teoria dos universais, é explicar como uma e a mesma coisa pode estar espalhada em diferentes indivíduos particulares não conectados ou ser compartilhada entre eles. Como o mesmo pode estar em dois lugares distintos? Sua resposta mais comum é dizer que a mesma propriedade é universal e se *instanci*a em um ou mais indivíduos particulares, e que isso é uma característica das propriedades universais. No caso das leis universais, a instanciação não é em um indivíduo

particular, mas em um estado de coisas particular, pois a lei não é uma simples propriedade universal, mas uma relação universal entre propriedades universais. Essa relação universal que conecta as propriedades é tomada pelo governista imanentista David Armstrong (1983) como a necessitação – uma relação universal entre propriedades universais, presentes na causalidade singular dos estados de coisas, de modo que  $N(F,G)$  sse  $F$  necessita  $G$  – que, para ele, não seria metafisicamente necessária, mas antes metafisicamente contingente, embora tivesse alguma força, para se manter no mundo atual. A necessitação seria uma relação, que, ela mesma, seria um universal de ordem superior às propriedades que conecta.

Essa concepção também tem um certo grau de intuitividade, pois mantém o papel governista das leis, dando-lhe um significado mais preciso. A instanciação das leis, no entanto, sofre do mesmo problema de ter de explicar melhor a relação de instanciação e, ainda, de ter de dizer como a necessitação pode ter a força que tem, de apenas garantir a instanciação no mundo atual, e não nos outros mundos possíveis.

De todo modo, um problema ainda maior surge ao pensarmos em leis probabilísticas, leis negativas e na própria instanciação das propriedades a partir das leis – mesmo que pensemos que a instanciação é uma entidade teoricamente aceitável. Leis negativas, como “não é possível uma velocidade maior que a da luz no vácuo, para qualquer combinação de propriedades”<sup>8</sup>, parecem precisar de universais negativos para construirmos a lei, pois teríamos que postular uma velocidade *não* maior que a da luz como universal. Leis probabilísticas nos fariam ter de postular universais disjuntivos; por exemplo, “uma certa propriedade

---

<sup>8</sup> Aqui poderíamos colocar “não é o caso uma velocidade maior que a da luz no vácuo, para qualquer combinação de propriedades”, caso quiséssemos evitar o vocabulário modal.

F necessita a propriedade G ou a propriedade H” – isso implica que se um x qualquer instância a propriedade F, x instanciará a propriedade disjuntiva G ou H.<sup>9</sup> E nenhum universalista gostaria de postular universais negativos ou disjuntivos, já que eles querem preservar a intuição de que é algo que é o *mesmo* em diversos particulares que determina o que seria uma propriedade universal. Se aceitamos, por exemplo, o universal negativo de ser uma velocidade *não* superior à da luz, então dois indivíduos particulares que instanciam propriedades diferentes, um com velocidade de 20km/h e outro com velocidade de 30km/h, terão, ambos, a *mesma* propriedade negativa de ter velocidade não maior que a da luz. E sobre os universais disjuntivos: dois indivíduos, um com a propriedade de ir para a esquerda e outro com a propriedade de ir para a direita, teriam, ambos, a *mesma* propriedade disjuntiva de ir para a esquerda ou para a direita.

Outro problema é o da relação de governança, que é o seguinte: se a lei de que F necessita G realmente tem um papel causal, então ela explica a causalidade singular de Fb para Gb, de Fc para Gc, de Fd para Gd, por exemplo. O problema é que se a lei depende dos particulares, então para explicar por que Gb foi instanciado a partir de Fb, ela precisa que Fb e Gb existam previamente, e, a princípio, não podemos explicar a existência de algo, apelando para a existência anterior desse algo. E isso parece deixar em reais problemas o governista aristotélico. Existem algumas soluções conhecidas para lidar com esses problemas, mas, embora tais soluções levem a teoria a uma maior sofisticação, elas têm a imperfeição de levar a teoria a ter ainda outros problemas.

---

<sup>9</sup> Um exemplo mais específico: se uma partícula está num certo estado com certas propriedades, teríamos de postular um universal disjuntivo para dar conta de sua propriedade de *ir para direita ou para a esquerda*.



### 3. Disposicionalismo

O realismo parece problemático a muitos filósofos, como Stephen Mumford (2004) e Alexander Bird (2007), e alguns deles começaram a pensar que, talvez, o conceito de leis naturais que governam não fosse lá muito adequado para dar conta das nossas intuições sobre as regularidades na causalidade entre objetos. Os disposicionalistas pensam que as leis da natureza não passam de metáforas enganadoras para falar de certas relações ou propriedades disposicionais entre os objetos individuais particulares. Eles costumam dizer que as leis naturais são parte de uma visão de mundo na qual os objetos particulares são inertes e precisam de ativação pelas leis. Eles discordam dessa visão e pensam que os objetos são intrinsecamente ativos, por conterem, neles próprios, propriedades que são também ativas, por serem, na verdade, disposições.

O disposicionalismo vai contra a visão de mundo dos governistas, que veem as propriedades como somente categóricas – forma, tamanho e organização interna – e pensam que há outras propriedades no mundo, a saber, as propriedades disposicionais. As propriedades disposicionais – segundo Mumford, propriedades particulares, e segundo Bird, propriedades particulares ou universais – são propriedades que estabelecem disposições ou poderes entre as coisas. Por exemplo, um copo de vidro: ele tem propriedades categóricas de forma, tamanho e uma organização interna de seus átomos, que, por sua vez, têm forma, tamanho e organização interna; e tem também propriedades disposicionais, tal como sua capacidade de ser quebrado, quando sofre uma quantidade de impacto. Para eles, não seria o caso que a capacidade para ser quebrado seria redutível a apenas propriedades categóricas reguladas por leis naturais, mas tal capacidade ou disposição seria uma propriedade presente no copo.

As propriedades disposicionais têm a característica de terem uma certa reação (ou *output*) quando sofrem uma certa ação (*input*). Por isso elas seriam intimamente ativas. Elas fundamentariam todo o movimento e toda relação causal no mundo, pois tais propriedades seriam estabelecidas, em sua identidade, pelo seu próprio papel causal. Por exemplo, a propriedade de ser sal seria definida por, entre seus outros papéis causais, ter o poder causal de se dissolver em água. Essa concepção tem a vantagem de poder se livrar das leis como uma entidade fundamental do mundo e de sua relação de governança (que pode parecer obscura), mas tem a desvantagem de postular ao menos alguns poderes irreduzíveis às coisas. A dificuldade aqui é que, ao analisarmos algo, encontramos as propriedades categóricas das coisas, mas não está claro como encontraríamos os poderes. Além disso, os poderes seriam sobrevenientes às propriedades categóricas, e isso seria algo completamente inexplicável para o disposicionalista, que aceita poderes irreduzíveis.<sup>10</sup>

Talvez o maior problema de todos, para o disposicionalista, é a sua noção fundamental de disposição, que parece implicar um regresso ao infinito ou uma sobredeterminação. Vejamos (Cid 2016: 48):

para descrever o funcionamento dos poderes, o disposicionalista poderia tentar dizer que as partículas do tipo X têm o poder de manifestar F quando interagem com as partículas do tipo Y e que as partículas do tipo Y têm o poder de manifestar F quando interagem com as partículas do tipo X, e que não há nada mais para a lei de que XY manifesta F do que esses poderes de X e de Y. O problema de dizer tal coisa é que a manifestação de F estaria sobredeterminada, já que ambas as partículas teriam

---

<sup>10</sup> B é sobreveniente a C se, e somente se, B não seria diferente se C não fosse diferente.

o poder de manifestar F em certas circunstâncias. Uma forma de tentar solucionar tal problema é dizendo que as partículas do tipo X têm o poder de manifestar F1 quando interagem com as partículas do tipo Y, que as partículas do tipo Y têm o poder de manifestar F2 quando interagem com as partículas do tipo X, e que  $(F1 \wedge F2) \rightarrow F$ . Poderíamos objetar a essa resposta, dizendo que teríamos que explicar, então, como  $(F1 \wedge F2) \rightarrow F$ ; e o disposicionalista não é capaz de explicar isso sem cair novamente no problema da sobredeterminação ou num regresso ao infinito. Pois se  $(F1 \wedge F2) \rightarrow F$ , então: (i) ou F1 está disposto a manifestar F quando estimulado por F2, e F2 está disposto a manifestar F quando estimulado por F1, (ii) ou F1 está disposto a manifestar F3 quando estimulado por F2, F2 está disposto a manifestar F4 quando estimulado por F1, e  $(F3 \wedge F4) \rightarrow F$ . O caso (i) faria F estar sobredeterminado. E com relação ao caso (ii), o problema seria ter que explicar a implicação de  $F3 \wedge F4$  para F, que só seria possível criando um caso como (i), que sobredeterminaria F, ou criando um outro caso como (ii) ad infinitum.

Outro dos grandes problemas que o disposicionalista deve lidar é sobre a natureza de uma propriedade disposicional depender de outra propriedade com a qual a primeira tem relações causais. Por exemplo, a natureza da solubilidade do sal em água seria a disposição para dissolver sal que a água teria. O problema aqui é que em um mundo que não houvesse sal (e ele não fosse relativamente possível) e a água não fosse diferente, teríamos de dizer que ela não tem a propriedade disposicional de dissolver sal. Mas se a água não é nem nada diferente, como ela pode ter menos propriedades? Tal como as outras concepções, há uma certa dificuldade em aceitar o disposicionalismo, embora ele pareça expressar algo das nossas intuições sobre o

movimento parecer advir dos próprios objetos. Devemos tentar resolver essas dificuldades, ao decidirmos defender tal teoria.

#### 4. Regularismo

Uma última posição, do *ball* das mais conhecidas teorias das leis, é o regularismo. Para um regularista, utilizar disposições, necessitações, governança, instanciação, entre outras entidades teóricas, é um tanto misterioso. O regularista costuma não aceitar que há relações modais que fariam uma propriedade *ter de* se seguir de outra. Essa teoria advém de uma visão de mundo humeana, que não aceita a existência de conexões necessárias entre propriedades. Embora se discuta bastante se David Hume apenas rejeitava a possibilidade do nosso *conhecimento* de relações necessárias ou se rejeitava a *existência* de tais relações necessárias entre propriedades, o nome dessa visão de mundo, na literatura, é “regularismo *humeano*” em homenagem a ele.

O regularismo se divide em regularismo ingênuo e regularismo sofisticado, de acordo com os termos de Armstrong (1983). O regularismo ingênuo nos diz que não há, de fato, relações necessárias entre propriedades e que o que tomamos como leis são apenas as regularidades de nosso mundo. Por exemplo, não há uma lei nem uma disposição que *faça* todos os metais aquecidos dilatarem, mas é o fato regular de que todos os metais aquecidos dilatam que nos faz dizer que há uma lei com relação a isso. A regularidade seria uma coincidência cósmica contingente (diferente em outros mundos possíveis), e não algo regulado ou governado por uma lei ou disposição.

Um dos problemas mais fundamentais desse tipo de teoria ingênua é que ela não consegue nos indicar a diferença entre regularidades meramente acidentais (chamadas de “regularidades *humeanas*”) e regularidades *nômicas*. Por exemplo, parece haver uma diferença entre regularidades

como “não há uma barra de ouro maior que 1km<sup>3</sup>” e “não há uma barra de urânio maior que 1km<sup>3</sup>”. Enquanto para haver uma barra de ouro tão grande, precisamos apenas juntar todo o ouro do planeta (ou de vários planetas), não há nada que possamos fazer para criar uma barra de urânio dessa monta, dado que ele se desestabiliza em tanta quantidade. Parece que, enquanto a proposição sobre o urânio expressa uma regularidade nômica, a proposição sobre o ouro não expressa, expressa apenas uma regularidade humeana; e o regularismo ingênuo estaria fadado a ter de tratar as duas da mesma forma, mesmo que as nossas ciências não as tratem assim.

Com o objetivo de manter o espírito regularista, mas escapar desse tipo de problema, muitas sofisticções foram tentadas para traçar essa distinção. Uma delas, talvez a mais famosa, seja a sofisticção de David Lewis (1973, 1983, 1986), que visava a manter a indistinção ontológica entre ambas as regularidades, mas distinguindo-as epistemicamente. As regularidades nômicas seriam distinguidas das regularidades humeanas, por terem uma certa relação com as teorias possíveis para darmos conta do mundo.

As teorias, de modo geral (pelo menos as teorias físicas), são pensadas como sistemas dedutivos integrados, pelos quais podemos derivar certas proposições de proposições mais gerais. Um sistema perfeito e equilibrado, em simplicidade e força dedutiva, seria um sistema com todas as nossas teorias de um certo campo (ou de todos os campos), no qual algumas poucas proposições seriam axiomas ou teoremas, e do qual, a partir de *inputs* físicos e axiomas/teoremas, poderíamos derivar todas as outras proposições. As leis, para tal regularista sofisticado, seriam as regularidades que se manteriam como axiomas ou teoremas, em *todos* os melhores sistemas dedutivos para os fatos do nosso mundo (Lewis 1973: 73). Conforme eu disse, a distinção seria meramente epistêmica, e não metafísica, ou

seja, seria meramente com relação à posição de tais proposições em sistemas dedutivos, e não com relação à sua própria natureza.

Alguns dos problemas mais gerais desse tipo de teoria são (i) a postulação de uma estrutura nomológica modal para o mundo, ao se falar em sistemas dedutivos para os fatos do mundo, e (ii) o aspecto subjetivista ou epistêmico inserido nas leis, ao exigirmos que a simplicidade e a força façam parte dos sistemas dedutivos relevantes para as leis. O problema i é que o regularista quer extinguir a necessidade natural – ou não meramente lógica – de sua teoria; no entanto ele acaba por postulá-la novamente, ao dizer que certas regularidades empíricas se manteriam em todos os melhores sistemas, pois, logicamente, não há necessidade alguma de que elas se mantenham em todos os sistemas possíveis, e se não há necessidade lógica, apenas uma necessidade não meramente lógica a manteria. Além disso, com relação a ii, a simplicidade e a força seriam meros aspectos humanos, pois são características que, atualmente, nos interessam em nossas teorias, e não necessariamente aspectos relevantes para a natureza do mundo. Se esse é o caso, a teoria sofreria de alguma subjetividade na escolha dos melhores sistemas, e não da objetividade a que ela se propõe.

Tentar escapar dos problemas das teorias anteriores cria outros problemas, que também são de difícil resolução. Qualquer passo dentro de um programa filosófico exige de nós uma perfeita atenção aos detalhes. O que importa mais, quando discutimos filosofia, não é o que estamos defendendo, mas o que acabamos aceitando enquanto realizamos a nossa defesa e como vamos solucionar os problemas que terminamos por criar.

## 5. As Leis e a Inteligência Sobre-Humana

Ainda que tenhamos apresentado as maiores teorias sobre as leis da natureza, para qualquer teoria que

aceitarmos, ainda restará uma questão de difícil resolução: saber qual a relação das leis com uma inteligência sobre-humana criadora, se houver alguma. Muitos filósofos costumam conectar a visão de leis naturais com a ideia de um Deus legislador, que faz regras inelutáveis, que determinam o funcionamento da natureza. As leis naturais, diferentemente das leis morais, não poderiam ser violadas, enquanto as leis morais o poderiam. Essa visão é antiga e pode ser remontada, pelo menos, até Montesquieu (1752: 1-2, tradução livre):

Deus se relaciona com o universo como Criador e Preservador; as leis pelas quais Ele criou todas as coisas são aquelas pelas quais Ele as preserva. Ele age de acordo com essas regras, pois Ele as conhece; Ele as conhece, pois Ele as faz; e Ele as fez, pois elas estão em relação com os Seus conhecimento e poder. / Dado que observamos que o mundo – formado por movimento e matéria, e vazio de entendimento – subsistindo por uma longa sucessão de eras, é o caso que seus movimentos devem certamente ser direcionados por leis invariáveis; e, se pudéssemos imaginar um outro mundo, ele também deveria conter tais regras, ou ele iria perecer inevitavelmente. / Assim, a criação, que parece um ato arbitrário, supõe a existência de leis como invariáveis, tal como aquelas do fatalismo dos Ateístas. Seria absurdo dizer que o Criador poderia governar o mundo sem tais regras, dado que, sem elas, ele não subsistiria. / Essas regras são relações fixas e invariáveis. Nos corpos movidos, o movimento é recebido, aumentado, diminuído, ou perdido, de acordo com as relações de quantidade, matéria e velocidade; cada diversidade é uniformidade, cada mudança é constância.

Essa breve citação, embora pressuponha uma relação entre a divindade e as leis da natureza, não está em

condições de nos explicar que tipo de relação é essa. Ela certamente *afirma* que Deus criou as leis naturais (como a lei da gravidade – se é que a lei da gravidade é verdadeira), mas não nos *explica* como ele poderia fazer tal coisa.

O problema em causa aqui é que as leis são utilizadas para explicar *toda* a causalidade singular, e se Deus criou leis, isso parece um ato de causalidade singular. De fato, todo ato ou ocorrência é causalidade singular. Se as leis explicam toda a causalidade singular, elas devem explicar também os próprios atos de Deus. Por exemplo, se o desejo de Deus junto com seu poder e conhecimento criam a existência particular daquilo que Deus desejou, i.e., se o querer de Deus para que haja uma lei *faz* com que tal lei exista, então houve a passagem de um estado de coisas particular (da vontade de Deus) para outro estado de coisas particular (a existência da lei), ou seja, houve um ato de causalidade singular, e, como tal, tal ato deveria ser explicado por leis. Mas se há leis ligando o pensamento e vontade de Deus à criação das coisas que ele quer criar, então haveria ao menos algumas leis que não estariam sob o poder de Deus. Se não houvesse tais leis, então nada garantiria que a mera vontade de Deus causaria a existência daquilo que Ele quis que existisse.

Assim, o defensor da criação de leis por Deus estaria em um trilema: (a) ou aceita que Deus não tem poder sobre, pelo menos, algumas leis, (b) ou fornece uma abordagem na qual rejeita que as leis cubram toda a causalidade singular, (c) ou rejeita que atos de Deus sejam causalidades singulares. Qualquer uma dessas opções coloca um grande desafio ao teísta. A opção a nos faria rejeitar a onipotência; a opção b tornariam inútil a explicação por leis, já que outras explicações seriam possíveis; a opção c teria de aceitar a existência de causalidade em domínios não particulares, i.e., uma causalidade universal – e não é óbvio como pode haver causalidade no domínio dos universais.

Ainda que rejeitemos a existência de Deus, a teorização não se torna mais fácil. Teríamos, mesmo assim,



de nos perguntar: qual a origem das leis? Por que há as leis que há, e não outras ou nenhuma? Afinal, há uma infinidade de leis que, logicamente, poderiam ser o caso, mas não são. A gravidade poderia ser levemente diferente, e isso não permitiria a existência da vida, por exemplo. Por que a gravidade é exatamente a que é? Essas perguntas são misteriosas até para ateístas, e uma teoria *completa* das leis deve ser apta a responder também tais questões.

### Conclusão

Metafisicamente, as teorias das leis da natureza tentam resolver problemas reais, que são os de saber qual é a natureza e a origem dessa entidade teórica e o de saber qual o papel teórico que elas devem desempenhar no nosso mecanismo filosófico de reflexão. Tentei apresentar aqui qual é o âmago do problema das leis e as principais teorias que tentam resolvê-lo, mas sem focar muito em suas respostas mais sofisticadas. Meu objetivo foi oferecer um quadro geral do programa de cada teoria no que diz respeito às leis naturais e os principais problemas para qualquer um que se aventure na investigação metafísica dessa entidade teórica.

Indicamos quatro teorias das leis da natureza: duas formas de governismos realistas, o platônico e o aristotélico, e duas formas de anti-realismo, o disposicionalismo e o regularismo. Apresentamos as suas definições, tentando abrir mão dos maiores tecnicismos e, na medida do possível, das formalizações lógicas, a fim de apresentar uma introdução intuitiva ao investigador em filosofia que queira começar a refletir sobre tais problemas.

Apresentamos também o problema que há em explicar a existência das próprias leis da natureza, ao apelarmos ou não para uma divindade ou inteligência sobre-humana criadora. Nossa intenção, conforme disse anteriormente, não foi defender nenhuma das posições, mas

antes mostrar o caminho inicial que o filósofo deve seguir, ao pensar sobre esses temas.

## REFERÊNCIAS

Espero que as referências a seguir possam ajudar o pesquisador iniciante neste tema a encontrar o material que expus de modo breve num formato muito mais aprofundado, com a devida atenção aos problemas apresentados, tal como novas e interessantes objeções e respostas. Intenciono oferecer o material necessário, embora ainda longe do suficiente, a fim de que o filósofo curioso possa imergir profundamente no mar de discussões das teorias das leis e possa, ele mesmo, pesar as teorias e construir a sua própria posição. Entre as obras a seguir, há defesas de cada uma das posições aqui apresentadas, tal como exposições sistemáticas das mesmas, e também indicações sobre o que seria uma metafísica das ciências. Boa investigação metafísica!

Armstrong, D. 1983. *What is a law of nature?* Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 1986. "The Nature of Possibility". *The Canadian Journal of Philosophy*: 16/4, 575-594.

\_\_\_\_\_. 1989. *A combinatorial theory of possibility*. New York: Cambridge University Press.

Berofsky, B. 1968. "The Regularity Theory". *Nous*: 2/4, 315-340.

Bird, A. 2001. "Necessarily, salt dissolves in water". *Analysis*: 61/4.

\_\_\_\_\_. 2005. "The ultimate argument against Armstrong's contingent necessitation view of laws". *Analysis*: 65/2, 147-55.

- \_\_\_\_\_. 2007. *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford: Oxford University Press. Carroll, J. 2004. *Readings on Laws of Nature*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Laws of Nature". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; editor Edward Zalta. Encontrado em: <http://plato.stanford.edu/entries/laws-of-nature/> e acessado em 12/03/2011.
- Chakravartty, A. 2007. *A Metaphysics for Scientific Realism: Knowing the Unobservable*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cid, R. 2011a. "O dilema da continuidade da matéria". *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM*: n. 2.
- \_\_\_\_\_. 2011b. *O que é uma lei da natureza?* Dissertação de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 2013. "As leis da natureza e os casos de Tooley". *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*: 36/1, 67- 101.
- \_\_\_\_\_. 2016. *São as leis da natureza metafisicamente necessárias?* Tese de doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Divers, J. 2002. *Possible Worlds*. 2a ed. Oxon: Routledge.
- Ellis, B. 1999. "Causal powers and laws of nature". In: *Causation and Laws of Nature*, ed. H. Sankey. London: Kluwer Academic Publishers.
- Ghins, M. 2013. *Uma introdução à metafísica da natureza: representação, realismo e leis científicas*. Tr.: Eduardo Salles O. Barra, Ronei Clécio Mocellin. Curitiba: Editora UFPR.

Huggett, N. 2004. “Zeno’s Paradoxes”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Edição do Outono de 2008 – correção substantiva), Edward N. Zalta (ed.). Encontrado em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/paradox-zeno/> e acessado em 24/09/2010.

Imaguire, G. 2012. “On the ontology of relations”. *Disputatio*: 4/34, 689-711.

Lewis, D. 1973. *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell.

\_\_\_\_\_. 1983. “New work for a theory of universals”. *Australasian Journal of Philosophy*: 61/4, 343- 377.

\_\_\_\_\_. 1986. *On the plurality of worlds*. Oxford: Basil Blackwell.

Montesquieu, B. 1752. *The Spirit of Laws*. Traduzido para o inglês por Thomas Nugent, revisado por J. V. Prichard. Baseado na edição publicada em 1914 por G. Bell & Sons, Ltd.: London.

Mumford, S. 2000. “Normative and Natural Laws”. *Philosophy*: 75, 265-282.

\_\_\_\_\_. 2004. *Laws in Nature*. London: Routledge.

Nozick, R. 2001. *Invariances: the structure of the objective world*. Cambridge: Harvard University Press.

Swartz, N. 2001. “Laws of Nature”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Encontrado em <http://www.iep.utm.edu/lawofnat/> e acessado em 12/03/2011.

Tooley, M. 1977. “The Nature of Laws”. *Canadian Journal of Philosophy*: 7/4.

Van Fraassen, B. 1989. *Laws and Symmetry*. 3a ed. Oxford: Oxford University Press.

# A HONESTIDADE INTELCTUAL DE GOTTLIB FREGE

---

*Pedro Carné*

## Introdução

É um fato amplamente destacado pelos mais diversos filósofos dedicados ao pensamento de Gottlob Frege quão pouco sabemos de sua vida ou de sua personalidade (cf. Alcoforado 2009; Dummett 1973: 665-684; Sullivan 2004 e Zalta 2016a). Naturalmente, esse fato em nada altera a importância de Frege para a história da filosofia. As distinções conceituais por ele elaboradas em suas obras modificaram a perspectiva adotada nas mais diversas discussões filosóficas.<sup>2</sup> O símbolo mais expressivo dessa modificação encontra-se no desenvolvimento do cálculo de predicados que representa o nascimento da lógica moderna<sup>3</sup>.

O desenvolvimento do cálculo de predicados por Frege encontra-se intimamente conectado com a doutrina filosófica conhecida por *logicismo*. Em linhas gerais, considera-se como *logicismo* a doutrina segundo a qual a matemática seria, em princípio, redutível à lógica. Costuma-se caracterizar o logicismo em duas diferentes versões. Sua versão mais forte reivindica que todas as verdades matemáticas de uma determinada área se constituem como verdades lógicas; sua versão mais fraca reivindica que todos

---

<sup>1</sup> CV: <http://lattes.cnpq.br/5553268345865872>

<sup>2</sup> Por exemplo, pode-se observar de que maneira as discussões em filosofia da linguagem ao longo do século XX foram atravessadas pelos conceitos de “sentido” e “referência.”

<sup>3</sup> Ressalte-se que, na obra de William Kneale e Martha Kneale (1980), o nome de Frege aparece no título de quatro dos sete capítulos dedicados à lógica moderna.

os teoremas de uma determinada área constituem-se como verdades lógicas<sup>4</sup>. Seja em sua versão mais forte, seja em sua versão mais fraca, podem ser identificadas no interior da doutrina logicista as seguintes teses (Tennant 2013):

- i. Todos os objetos que compõem a matéria dos ramos da matemática alvos de uma reconstrução logicista são objetos lógicos;
- ii. A lógica é capaz de definir os conceitos primitivos desses ramos da matemática de modo que os “primeiros princípios” podem ser observados como resultados da lógica, isto é, diz-se que esse ramo da matemática foi reduzido à lógica.

Contudo, se o desenvolvimento do cálculo de predicados por Frege encontra-se intimamente conectado com o *logicismo*, o destino de ambos os elementos não poderia ser mais diferente.

Por um lado, a história do cálculo de predicados desenvolvido por Frege é afortunada. Após a sua introdução em 1879, seu desenvolvimento parece ilimitado. Pode-se inclusive afirmar que o acompanhamento de todos os resultados produzidos a partir dos trabalhos de Frege representa uma tarefa fadada ao fracasso, haja vista seu imenso volume bibliográfico. Por outro lado, não se pode observar o mesmo destino em relação ao logicismo. Com efeito, pode-se mesmo afirmar que o logicismo proposto por Frege encontra um destino trágico, com a descoberta de uma inconsistência no interior do sistema por Bertrand Russell. Além disso, algumas interpretações assumem que a falência do projeto logicista tal como idealizado por Frege simbolizou o nascimento de um outro logicismo, de tipo Russelliano (Ferreira 2014).

---

<sup>4</sup>Tennant (2013) observa que, apesar de o logicismo poder ser defendido em relação a qualquer área da matemática, tradicionalmente ele é defendido em relação à aritmética e à análise real.

A inconsistência descoberta por Russell foi comunicada a Frege por correspondência no ano de 1902 (Russell 1967; Frege 1967; Frege 1980). Porém, ao ser comunicado dessa falha em seu sistema, Frege fracassou em solucioná-la. Seu malogro foi, assim, devidamente comunicado a Russell, bem como incluído no posfácio do segundo volume de sua obra *As Leis Básicas da Aritmética*. O objetivo deste artigo consiste em sugerir uma modificação na perspectiva usualmente adotada para relatar a descoberta de tal inconsistência por Russell. Isto é, pretende-se enfatizar mais a honestidade intelectual de Frege em relação à falência do projeto logicista do que a falência do projeto propriamente dita.

## 1. O projeto logicista de Frege

O projeto logicista de Frege encontra-se concentrado em sua obra publicada entre os anos de 1879 e 1903<sup>5</sup>. O início de semelhante projeto pode ser identificado já no prefácio da obra *Conceitografia*, no momento em que Frege torna explícito o ponto de vista adotado em sua reflexão acerca da natureza da verdade expressada pelos juízos aritméticos. O raciocínio que alicerça seu logicismo segue, assim, as seguintes etapas.

Em primeiro lugar, admite-se que o método de prova mais seguro consiste naquele que faz-nos seguir estritamente os ditames da lógica, na medida em que não se encontram sob a jurisdição da lógica as características particulares dos

---

<sup>5</sup> Em linhas gerais, pode-se destacar como representantes do projeto logicista nesse período as seguintes obras: *Conceitografia* (1879), *Os Fundamentos da Aritmética* (1884), e *As Leis Básicas da Aritmética* (com o primeiro volume editado em 1893 e o segundo em 1903). Os artigos “Função e Conceito” (1891), “Sobre o Conceito e o Objeto” (1892) e “Sobre o Sentido e a Referência” (1892) também podem ser incluídos nesse conjunto por conta das distinções conceituais por eles apresentadas.

objetos sob análise, orientando-se ela tão somente pelas leis nas quais se baseia todo o conhecimento. À luz desse reconhecimento, Frege divide as verdades que demandam uma demonstração em duas diferentes espécies: por um lado, as verdades cuja prova pode ser conduzida unicamente através dos métodos oferecidos pela lógica, e, por outro lado, as verdades cuja prova se fundamenta em fatos empíricos. Com a intenção de investigar a qual dessas espécies de verdade pertenceriam os juízos aritméticos, é fundamental observar até que ponto a aritmética apoia-se apenas em provas formais, isto é, até que ponto a aritmética é capaz de transcender quaisquer particularidades na formulação de suas demonstrações. Frege assim apresenta sua opção teórica:

A via que segui, no que tange a essa indagação, foi a seguinte: tentei reduzir o conceito de sucessão em uma seqüência (*Anordnung in eine Reihe*) à noção da conseqüência lógica (*logische Folge*), para daí poder estabelecer o conceito de número. Para evitar que nessa tentativa se intrometesse inadvertidamente algo de intuitivo (*Anschauliches*), cabia tudo reduzir a uma cadeia inferencial (*Schlusskette*) carente de qualquer lacuna. Mas ao tentar realizar essa exigência da forma a mais rigorosa possível, deparei-me com o obstáculo da insuficiência da linguagem [corrente]: além de todas as dificuldades inerentes ao manuseio das expressões, à medida que as relações se tornavam mais complexas, tanto menos apto me encontrava para atingir a exatidão exigida. Tal dificuldade levou-me a conceber a presente conceitografia. (Frege 1967a: 5-6; Frege 2012a: 47-48)

Eis a certidão de nascimento do projeto logicista Fregeano.

Se o início do projeto logicista pode ser identificado no prefácio da obra *Conceitografia*, a origem do problema em



relação ao qual esse projeto procura se posicionar o antecede em quase um século. Com efeito, esse problema encontra-se formulado por Immanuel Kant em sua introdução à *Crítica da Razão Pura*. Nela, afirma Kant que

Antes de mais, cumpre observar que as verdadeiras proposições matemáticas são sempre juízos *a priori* e não empíricos, porque comportam a necessidade, que não se pode extrair da experiência. [...]  
 À primeira vista poder-se-ia, sem dúvida, pensar que a proposição  $7 + 5 = 12$  é uma proposição simplesmente analítica, resultante, em virtude do princípio de contradição, do conceito da soma de sete e de cinco. [...] No conceito de uma soma de  $7 + 5$  pensei que *devia* acrescentar cinco a sete, mas não que essa soma fosse igual ao número doze. A proposição aritmética é, pois sempre sintética, do que nos compenetrámos tanto mais nitidamente, quanto mais elevados forem os números que se escolherem, pois então se torna evidente que, fossem quais fossem as voltas que dêssemos aos nossos conceitos, nunca poderíamos, sem recorrer à intuição, encontrar a soma pela simples análise desses conceitos. (Kant 2001: B14-B16)

Ou seja, para Kant, as proposições aritméticas expressam juízos sintéticos *a priori*, e essa tese suscitará o debate em torno da natureza de tais proposições para o qual Frege oferecerá sua resposta. Uma resposta que será ainda mais detalhada nos parágrafos iniciais de *Os Fundamentos da Aritmética*. Notadamente, em seu parágrafo terceiro.

O terceiro parágrafo de *Os Fundamentos da Aritmética* aborda a diferença entre a maneira como alcançamos o conteúdo de um juízo e a maneira como justificamos a asserção de semelhante conteúdo. Para Frege, a distinção entre os conceitos de *a priori* e *a posteriori*, sintético e analítico, relaciona-se, assim, com a nossa justificativa para emitir um determinado juízo. Em outras palavras, tais conceitos

referem-se àquilo que alicerça a justificação possuída por um juízo para ser considerado como verdadeiro. Assim, por um lado, estamos diante de uma verdade analítica quando, na observação do caminho que a demonstração de um determinado juízo percorre até as verdades mais primitivas, encontramos apenas leis lógicas gerais e definições; em contraposição, estamos diante de uma verdade sintética quando utilizamos na demonstração de um juízo verdades conectadas a um domínio científico particular. Por outro lado, uma verdade é *a priori* no caso de ser possível conduzir sua demonstração sem apelar a questões de fato, ou seja, no caso de ser possível “conduzir a demonstração apenas a partir de leis gerais que não admitem nem exigem demonstração” (Frege 1974: §3); em contraposição, no caso de isso ser impossível, tem-se uma verdade *a posteriori*. Diante desse cenário, Frege argumenta em prol da tese segundo a qual as leis da aritmética constituem juízos analíticos, e, conseqüentemente, *a priori*. Ou seja: “a aritmética seria, portanto apenas uma lógica mais desenvolvida” (Frege 1974: §87).

Se o início do projeto logicista pode ser identificado no prefácio da obra *Conceitografia*, e a origem do problema em relação ao qual esse projeto procura se posicionar pode ser identificado em algumas seções da *Crítica da Razão Pura*, de Immanuel Kant, a máxima expressão desse projeto encontra-se na obra *As Leis Básicas da Aritmética*, publicada em dois volumes (1893 e 1903). Antes de discutirmos o ocaso do projeto Fregeano representado por este livro, porém, devemos ter em vista algumas distinções conceituais básicas que nele serão pressupostas (Rosado Haddock 2006). Fundamentalmente, a distinção de natureza semântica entre uma expressão, seu sentido e sua referência apresentada no artigo “Sobre o Sentido e a Referência,” e a distinção de natureza ontológica entre uma função e um objeto apresentada nos artigos “Função e Conceito” e “Sobre o Conceito e o Objeto.”

Para bem compreendermos a distinção elaborada por Frege entre uma expressão, seu sentido e sua referência faz-se interessante a observação de alguns exemplos. Considere-se os seguintes pares de expressões: (i) “Nova Iorque” e “New York;” e (ii) “o autor de *Guerra e Paz*” e “o dono de uma propriedade rural em Iasnaia-Poliana.” O primeiro par de expressões difere entre si tão somente como sinais, na medida em que ambas as expressões constituem-se como nomes próprios pertencentes a línguas diferentes. Em outras palavras, podemos constatar que “Nova Iorque” e “New York” referem-se do mesmo modo ao mesmo objeto.

O mesmo não ocorre com o segundo par de expressões. Ambas as expressões também referem-se ao mesmo objeto, mas assim o fazem de forma diferente. Isto é, não basta conhecer a língua na qual tais expressões são apresentadas para compreender que as expressões “o autor de *Guerra e Paz*” e “o dono de uma propriedade rural em Iasnaia-Poliana” referem-se ao escritor russo Leão Tolstói, mas faz-se fundamental conhecer ao menos um pouco de história da literatura a fim de constatar semelhante aproximação. Nos termos de Frege, enquanto a afirmação “o autor de *Guerra e Paz* é o autor de *Guerra e Paz*” não possui valor cognitivo algum, a afirmação “o autor de *Guerra e Paz* é o dono de uma propriedade rural em Iasnaia-Poliana” possui um grande valor cognitivo.

A partir da observação dessa diferença cognitiva entre as expressões, Frege apresenta-nos a seguinte distinção conceitual:

É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letras), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência (*Bedeutung*), ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido (*Sinn*) do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto (*Art des Gegebenseins*). (Frege 2009b: 131)

Uma distinção que será complementada através da observação das possíveis conexões entre os elementos considerados:

A conexão regular entre um sinal, seu sentido e sua referência é de tal modo que ao sinal corresponde um sentido determinado e ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada, enquanto que uma referência (um objeto) pode receber mais de um sinal. E ainda, um mesmo sentido tem em diferentes linguagens, ou até na mesma linguagem, diferentes expressões. É verdade que exceções a essa regra ocorrem. Certamente, a cada expressão que pertença a um sistema perfeito de sinais deveria corresponder um sentido determinado; as linguagens naturais, porém, raramente satisfazem a essa exigência e deve-se ficar satisfeito se a mesma palavra, no mesmo contexto, sempre tiver o mesmo sentido. Pode-se talvez admitir que uma expressão sempre tenha um sentido, caso seja gramaticalmente bem construída, e desempenhe o papel de um nome próprio. Mas com isso não se quer dizer que sempre exista uma referência correspondente ao sentido. As palavras “o corpo celeste mais distante da Terra” têm um sentido, mas é muito duvidoso que também tenha uma referência. A expressão “a série que converge menos rapidamente” tem um sentido, mas provavelmente não tem referência, já que para cada série convergente dada, uma outra série que converge menos rapidamente pode sempre ser encontrada. Portanto, apreender um sentido nunca assegura a existência de sua referência. (Frege 2009b: 132-133)

Ou seja, além dos casos acima considerados, a distinção conceitual de Frege também admite a possibilidade de nos depararmos com expressões que possuem um sentido, mas não uma referência.

Os dois pares de expressões inicialmente utilizados apresentam-se como exemplos daquilo que Frege considera como nomes próprios. Um nome próprio, pensa ele, constitui uma expressão que designa um objeto, seja um nome próprio gramatical, seja uma descrição definida. Desse modo, podemos constatar que os nomes próprios não são os únicos constituintes de um enunciado, pois, ao lado de um nome próprio, um enunciado também exhibe em sua constituição as palavras conceituais (*Begriffswörter*), as quais também possuirão sentido e referência. De acordo com Rosado Haddock, “do lado sintático, palavras conceituais e nomes próprios articulam-se para formar enunciados. Do mesmo modo, os sentidos das palavras conceituais articulam-se com os sentidos dos nomes próprios para formar os sentidos dos enunciados. Do lado ontológico, os referentes dos nomes próprios, isto é, os objetos, articulam-se com os referentes das palavras conceituais, isto é, os conceitos, para formar os referentes dos enunciados correspondentes” (Rosado Haddock 2006: 70).

Se a distinção semântica entre uma expressão, seu sentido e sua referência é introduzida por Frege no artigo “Sobre o Sentido e a Referência,” a distinção entre uma função e um objeto constitui-se como um amadurecimento de algumas distinções já presentes em *Os Fundamentos da Aritmética* e na *Conceitografia*. Com efeito, Frege apresenta na *Conceitografia* uma definição sintática para a noção de “função,” na medida em que a considera como aquilo que, em uma expressão, permanece constante<sup>6</sup>. Nos artigos

---

<sup>6</sup> “Suponhamos que a circunstância de ser o oxigênio mais leve que o dióxido de carbono possa ser expressa em nossa linguagem formular; podemos então substituir o símbolo do hidrogênio pelo símbolo do oxigênio ou pelo do nitrogênio. Assim fazendo, o sentido de tal modo se altera que “oxigênio” ou “nitrogênio” entram na mesma relação em que antes estava “hidrogênio.” Ao pensar uma expressão como variável, do modo acima indicado, ela pode ser decomposta, de um lado, em um componente estável que representa a totalidade das relações e, de outro,

“Função e Conceito” e “Sobre o Conceito e o Objeto,” porém, essa noção recebe uma delimitação ontológica, na medida em que passa a denotar uma entidade insaturada que demanda uma complementação (cf. Frege 2009c: 86; Chateaubriand 2001: 261-296; Rosado Haddock 2006: 91-94).

A partir das considerações acerca da noção de “função,” podemos investigar a maneira através da qual Frege define a noção de “objeto.” De modo categórico, ele afirma que

Quando admitimos qualquer objeto sem restrição como argumento ou valor de uma função, surge a questão do que é que chamamos aqui de objeto. Considero impossível uma definição regular [de objeto], já que nos deparamos com algo cuja simplicidade não admite nenhuma análise lógica. Aqui, só se pode assinalar o que se quer dizer. E só se pode dizer sucintamente o seguinte: um objeto é tudo o que não é função, tudo aquilo que não contém lugar vazio. (Frege 2009c: 96)

A definição oferecida por Frege para a noção de objeto encontra-se amparada pela seguinte consideração do artigo “Sobre o Conceito e o Objeto:”

Não se pode exigir que tudo seja definido, da mesma maneira que não se pode exigir do químico que decomponha todas as substâncias. O que é simples não pode ser decomposto, e o que é logicamente simples não pode ter uma definição propriamente dita. O logicamente simples não nos é dado logo de início, tal como ocorre também com a maioria dos

---

em um sinal que pode ser considerado como substituível por outros [sinais] e que representa o objeto presente nesta relação. O primeiro componente denomino de função e, o segundo, de seu argumento.” (Frege 1967a: §9; Frege 2012a: §9).

elementos químicos. Pelo contrário, este só é alcançado por meio do trabalho científico. (Frege 2009c: 112)

Assim, à luz dessas considerações, são por ele considerados como *objetos* o conjunto dos objetos sensorialmente existentes, os números, o verdadeiro e o falso, os percursos de valores das funções e as extensões conceituais<sup>7</sup>.

## 2. O fracasso do projeto logicista fregeano

As diversas reflexões empreendidas por Frege auxiliaram-no a finalizar, no ano de 1893, o primeiro volume de sua obra *As Leis Básicas da Aritmética*, no qual introduz-se um sistema formal semelhante àquele presente em sua *Conceitografia*. Em linhas gerais, o sistema agora apresentado manifesta dois objetivos: por um lado, demonstrar a maneira através da qual as verdades e os conceitos fundamentais da aritmética podem ser analisados em termos dos seus constituintes mais simples; por outro lado, provar de que modo tais verdades aritméticas decorrem de princípios lógicos. Dividido em três partes, Frege pensava não apenas ter oferecido todas as provas necessárias à compreensão das leis básicas dos números naturais, como também ter iniciado as provas relativas às leis básicas dos números reais.

A recepção de uma tese do artigo “Função e Conceito” no interior do novo sistema Fregeano, porém,

---

<sup>7</sup> “Devemos ir ainda mais adiante e admitir [quaisquer] objetos, sem restrição, como valores de função. [...] Uma sentença assertiva não contém lugar vazio, e assim, deve-se considerar que sua referência seja um objeto. Essa referência, porém, é um valor de verdade. Logo, os dois valores de verdade são objetos. [...] Os percursos de valores das funções são objetos, enquanto que as funções elas mesmas não o são. [...] As extensões conceituais são também objetos, embora os conceitos em si mesmos não o sejam” (Frege 2009c: 96-97).

desdobra-se em um sério problema. Com efeito, Frege afirmara em tal artigo que “o fato de que seja possível conceber uma igualdade universalmente válida entre valores de funções [para um argumento] como uma igualdade entre percursos de valores, não pode, creio eu, ser demonstrada: deve ser considerada uma lei fundamental da lógica” (Frege 2009c: 89). Essa afirmação será transformada na Lei Básica V, de acordo com a qual o percurso de valores de duas funções distintas pode ser igualado se e somente se ambas as funções poder ser aplicadas ao mesmo objeto<sup>8</sup>. Essa Lei Básica, por sua vez, será responsável pelo surgimento de uma inconsistência no interior do sistema formal de Frege. Uma inconsistência devidamente descoberta por Bertrand Russell em seus estudos dos trabalhos Fregeanos.

No dia 16 de Junho de 1902, Russell comunicou a Frege o fato de que o sistema construído em *As Leis Básicas da Aritmética* engendrava uma inconsistência capaz de solapar todo o projeto Logicista tal como ali encontra-se formulado. Essa inconsistência pode ser apresentada de diversas maneiras, sendo a mais intuitiva delas aquela que a apresenta na linguagem da teoria dos conjuntos de acordo com a qual podemos: (i) considerar o conjunto F definido como *o conjunto de todos os conjuntos que não contém a si próprios como elementos*; (ii) considerar que, se F é um conjunto, então ou ele encontra-se contido em si próprio ou ele faz parte de outro conjunto; (iii) realizar que ambas as opções conduzem a uma solução paradoxal<sup>9</sup>.

Após ser comunicado da presença de tal inconsistência no interior de seu sistema por Russell, Frege põe-se na tentativa de solucioná-la. Diante de seu malogro,

---

<sup>8</sup> Para uma apresentação dos problemas da Lei Básica V, sua relação com o Princípio de Hume apresentado em *Os Fundamentos da Aritmética*, e uma tentativa de reconstrução do sistema lógico de Frege, cf. Zalta 2016b.

<sup>9</sup> Para a construção da inconsistência na linguagem de Frege: Cf. Blanchette 2015; Russell 1903 (Appendix A).



ele comunica no posfácio do segundo volume de *As Leis Básicas da Aritmética* a existência de tal inconsistência, e o fato de que o sistema formal desenvolvido em tal projeto não chegara a bom termo. Pouco tempo depois desse episódio, Frege abandonará por completo o seu projeto logicista.

### 3. A honestidade intelectual de Frege

Após comunicar a Frege a descoberta da inconsistência do sistema de *As Leis Básicas da Aritmética*, Russell dedica-se à elaboração de uma solução para a mesma. Fundamentalmente, essa solução consistirá em substituir a noção Fregeana de “objetos lógicos” pela noção de “tipos lógicos,” e a mais completa expressão de tal solução será apresentada nos três volumes da obra *Principia Mathematica*, escrita a quatro mãos com Alfred North Whitehead. Embora constitua uma interessante via de pesquisa, o Logicismo de Russell não constitui o destino da análise aqui empreendida (Cf. Irvine e Godwyn 2003). Pretende-se, em verdade, sugerir uma mudança na perspectiva através da qual observamos a falência do projeto Logicista tal como elaborado por Frege. Para isso, faz-se interessante observarmos de que maneira Russell caracteriza a reação de Frege à descoberta da inconsistência.

Por volta de 1967, o consentimento de Russell para a publicação de sua correspondência com Frege acerca da inconsistência do sistema formal Fregeano foi solicitado por Jean van Heijenoort. Com efeito, van Heijenoort organizava naquele momento uma coletânea de textos cruciais para a compreensão dos debates que movimentaram as pesquisas em lógica-matemática entre os anos de 1879 (ano da publicação da *Conceitografia*, de Frege) e 1931 (ano da publicação dos resultados de Gödel sobre a completude e a consistência da aritmética). Pois bem, conta-nos van Heijenoort que, ao ser assim solicitado, Russell respondera

com uma carta, na qual manifestava seu mais sincero tributo à figura de Frege. Escreve Russell que:

Quando penso sobre atos de integridade e elegância, compreendo que não existe nada em meu conhecimento que seja comparável à dedicação de Frege à verdade. Seu trabalho de uma vida inteira estava prestes a ser finalizado, muito de seu trabalho foi ignorado em benefício de homens infinitamente menos capazes, seu segundo volume estava para ser publicado, e, ao ser confrontado com o fato de que sua tese fundamental possuía um erro, ele respondeu com prazer intelectual, claramente abafando qualquer sentimento de desapontamento pessoal. Isso foi, não apenas, quase sobre-humano, como também uma clara indicação daquilo que os seres humanos seriam capazes no caso de se dedicarem ao trabalho criativo e ao conhecimento, ao invés de se lançarem em esforços primitivos de dominação e de promoção pessoal (Frege 1967: 127).

Creio que as qualidades atribuídas à Frege por Russell deveriam figurar no primeiro plano das considerações acerca do projeto logicista. Afinal, nada mais inspirador para a boa condução das investigações filosóficas nos domínios da lógica do que a orientação intelectual oferecida por semelhante constelação de atributos. Em outras palavras, penso que a reação de Frege aos comentários de Russell acerca da consistência do seu sistema deveriam ser ao menos tão importantes quanto os próprios comentários de Russell. Afinal, a dedicação de um filósofo à verdade, para além de constituir-se como um ato de elegância e integridade, manifesta a própria condição de possibilidade do exercício filosófico.

## REFERÊNCIAS

- Alcoforado, P. 2009. “Introdução.” In Frege, 2009, *Lógica e Filosofia da Linguagem*, São Paulo, EDUSP, pp. 9-39.
- Blanchette, P. 2015. “Frege (1848-1925).” In Förster e Gjesdal (eds.), 2015, *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, pp. 207-228.
- Chateaubriand, O. 2001. *Logical Forms. Truth and Description*. Parte 1. Campinas: Coleção CLE.
- Dummett, M. 1973. *Frege: Philosophy of Language*. New York: Harper and Row, Publishers.
- Ferreira, F. 2014. “Logicismo.” In Branquinho e Santos (eds.), *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, URL=<<http://compendioemlinha.lettras.ulisboa.pt/logicismo-fernando-ferreira/>>.
- Frege, G. 1967a. “*Begriffsschrift*, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought.” In Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 1-82.
- \_\_\_\_\_. 1967b. “Letter to Russell.” In Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 126-128.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Os Fundamentos da Aritmética*. Trad. Luis Henrique dos Santos. Col. Os Pensadores. Vol. 36. São Paulo, Ed. Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Oxford: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: EDUSP.

- \_\_\_\_\_. 2009a. “*Conceitografia*, “Prefácio” (1879).” In Frege, 2009, *Lógica e Filosofia da Linguagem*, São Paulo, EDUSP, pp. 43-49.
- \_\_\_\_\_. 2009b. “Sobre o Sentido e a Referência (1892).” In Frege, 2009, *Lógica e Filosofia da Linguagem*, São Paulo, EDUSP, pp. 129-158.
- \_\_\_\_\_. 2009c. “Função e Conceito (1891).” In Frege, 2009, *Lógica e Filosofia da Linguagem*, São Paulo, EDUSP, pp. 81-110.
- \_\_\_\_\_. 2009d. “Sobre o Conceito e o Objeto (1892).” In Frege, 2009, *Lógica e Filosofia da Linguagem*, São Paulo, EDUSP, pp. 111-127.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Os Primeiros Escritos Lógicos de Gottlob Frege*. Trad. Paulo Alcoforado, Alessandro Duarte e Guilherme Wyllie. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull).
- \_\_\_\_\_. 2012a. “*Conceitografia*.” In Frege, 2012, *Os Primeiros Escritos Lógicos de Gottlob Frege*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), pp. 45-174.
- Förster, M. e Gjesdal, K. (eds.) 2015. *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Gabbay, D. e Woods, J. 2004. *Handbook of the History of Logic*. Vol. 3. Amsterdam: Elsevier.
- Griffin, N. (Ed.) 2003. *The Cambridge companion to Bertrand Russell*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Heijenoort, J. van (ed.) 1967. *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Cambridge, Harvard University Press.
- Irvine, A. e Godwyn, M. 2003. “Bertrand Russell’s logicism.” In Griffin (Ed.), *The Cambridge companion to Bertrand Russell*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 171–201.
- Kant, I. 2001. *Crítica da Razão Pura*. Trad. M. P. Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kneale, W. e Kneale, M. *O Desenvolvimento da Lógica*. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Sullivan, P. 2004. “Frege’s Logic.” In Gabbay and Woods (eds.), 2004, *Handbook of the History of Logic*, Vol. 3, Amsterdam, Elsevier, pp. 659-750.
- Rosado Haddock, G. 2006. *A Critical Introduction to the Philosophy of Gottlob Frege*. London: Ashgate Publishing.
- Russell, B. 1967. “Letter to Frege.” In Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 124-125.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Principles of Mathematics*. London: Routledge.
- Tennant, N. 2013. “Logicism and Neologicism.” In Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition),  
 URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/logicism/>>.
- Zalta, E. 2016a. “Gottlob Frege.” In Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition),  
 URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/frege/>>.

\_\_\_\_\_. 2016b. “Frege’s Theorem and Foundations for Arithmetic.” In Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/frege-theorem/>>.