

EXPEDIENTE, Volume 01, Número 01 de 2020

ISSN: 2675-6897

Universidade Federal do Cariri (UFCA)

Curso de Filosofia

Pró-reitoria de Pesquisa e Inovação

Editores Responsáveis

Nilo César Batista da Silva

Valdetonio Pereira Alencar

Comissão Editorial

Nilo César Batista da Silva

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira

Valdetonio Pereira de Alencar

Maria Célia dos Santos

Francisco José da Silva

José Gladstone de Almeida Junior

Conselho Científico

Rafael Ramón Guerrero

Universidade Complutense de Madrid, Espanha

José Meirinhos

Universidade do Porto, Portugal

Paula Oliveira e Silva

Universidade do Porto, Portugal

Gregorio Piaia

Università di Padova, Itália

Manoel Luis Cardoso de Vasconcelos

Universidade Federal de Pelotas

Juliano de Almeida Oliveira

Pontifícia Universidade Católica de Santa Cruz, Itália

Jose Maria Rosa Silva Rosa

Universidade Beira Interior, Covilhã, Portugal

Jorge Augusto da Silva Santos

Universidade Federal do Espírito Santo

Cristiane Negreiros Abbud
Universidade Federal do ABC

Cesar Candioto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Guido Imaguire
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Jorge Luiz Viesenteiner
Universidade Federal do Espírito Santo

Matteo Raschietti
Universidade Federal do ABC

Márcio Gimenes de Paula
Universidade de Brasília

Sílvia Maria de Contaldo
Pontifícia Universidade Católica de Minas gerais

Tarik de Athayde Prata
Universidade Federal de Pernambuco

Marcos Roberto Nunes Costa
Universidade Federal de Pernambuco

Marco Aurélio Oliveira Silva
Universidade Federal da Bahia

Revisão e Normalização

Coordenadoria de Editoração e Apoio à Publicação (CEAP) – PRPI, UFCA

Foto da Capa

Nilo César Batista da Silva

Capa

Lázaro Almeida Galvão

Design Editorial e Diagramação

Lázaro Almeida Galvão

Caros leitores,

Com imenso prazer apresentamos o primeiro volume de nossa revista de Filosofia. Os textos editados são ecléticos e não obedecem apenas a um período ou particularidade da história da filosofia, de fato, a nossa intenção é oferecer à comunidade filosófica um espaço para compartilhar suas pesquisas e, por sua vez, difundir o conhecimento filosófico. Ao editar os textos dos diferentes autores e suas abordagens temáticas, nos deparamos com a sensação de que estamos a compor uma urdidura de fios que se encontram e desencontram na tessitura dos diversos problemas filosóficos. Nesse contexto, há um desejo implícito descrito na própria criação da revista, provocar em cada leitor(a) variadas possibilidades de reflexão, no sentido de suscitar questionamentos diante da inautenticidade da existência humana, interpelando sua maneira de existir no mundo, na relação consigo mesmo e com os outros.

Araripe é uma revista eletrônica com a intenção de realizar publicações semestrais pelo Curso de Filosofia da Universidade Federal do Cariri - UFCA. O nome que deu origem ao periódico é um vocábulo do idioma *tupi-guarani*, que significa, “o lugar onde o dia começa”. O nome pretende designar para a filosofia uma metáfora, cujo “lugar onde o dia começa” deve ser resplandecente de luz, em analogia ao conhecimento filosófico que deve lançar luzes e ampliar nossa visão de mundo, desvelando-o e tornando a realidade mais plena. O começo é sempre representado pelo ponto de partida, assim é a tarefa da filosofia no mundo, o lugar onde surge a reflexão, o ponto de partida que tampouco poderá chegar a lugar nenhum, mas nos impulsiona a caminhar sempre. No caminho há sempre a possibilidades de superação. Nas metáforas de Platão descritas no Livro VII da *República*, observa-se que os homens ao caminhar em direção à luz, isto é, à filosofia, os conceitos mentais, tais como o bem, a justiça e a verdade se tornam, eles mesmos, os objetos luminosos. Torna-se relevante salientar que já antes, no Livro VI, Platão descreve a ideia de bem em analogia à luz do sol, fazendo a descrição metafísica recair sobre a ideia do Bem, homônima da Justiça e da Verdade, portanto, o sol é o seu análogo visível. Assim como a luz do sol torna visíveis os objetos materiais no cotidiano, a luz da filosofia torna as Formas inteligíveis, isto é, visíveis ao olho da mente. Nas metáforas descritas desde o Livro V ao VII da *República*, Platão utiliza o recurso dialético para demonstrar

o contraste entre a opacidade do conhecimento aparente dos homens que viviam nas sombras em contraste com o mundo real e perfeito das Formas pela analogia do sol. Os homens presos na caverna podem ver somente as sombras projetadas nas paredes pelo reflexo da luz, do dia que começa, sobre os objetos que passam pelo lado de fora. Com efeito, a filosofia representa o percurso dialético necessário para que esses homens pudessem passar, gradualmente, da completa obscuridade para a luz radiante, que permitiria o conhecimento amplo e verdadeiro da realidade. A filosofia simbolizada na metáfora da luz do dia que começa, pretende iluminar o destino da humanidade e assim os conceitos de Verdade, a Justiça e o Bem tomam o lugar da própria luz.

Somos atraídos pela luz da filosofia e por um imenso amor ao saber, isto é, a filosofia. A expressão elementar, “amor pela sabedoria” foi cunhada por Pitágoras (século VI^a C.) quando admirado por sua eloquência, não se reconhecia como sábio, mas apenas como amante da sabedoria, isto é, o filósofo. O destaque está na maneira de viver do filósofo, pois enquanto na vida humana alguns buscam aplausos, outros buscam riqueza, o filósofo busca incessantemente o conhecimento. Assim, teria dito Pitágoras: “Nós viemos à existência como se vai a uma grande feira, alguns como escravos da fama, uns ambiciosos de lucros, e outros ávidos de sabedoria. A estes últimos, mais raros, chamamos filósofos.”

A nossa tarefa no mundo é difundir o conhecimento, isso não significa apenas formular ou interpretar sofisticados sistemas filosóficos, tornando a filosofia um discurso lógico sem nenhuma interlocução com o modo de viver concreto das pessoas no cotidiano, pois na expressão de Kant, isso caracterizaria o filósofo, como o artista da razão, interessado apenas em fazer abstrações especulativas. A propósito, PIERRE HADOT (1922), na obra, *o que é filosofia Antiga?*, atento ao fazer filosófico dos antigos observa que a filosofia na cultura helênica estava atrelada, sobremaneira, à figura do sábio e à percepção estética do mundo natural, caracterizado por “um tipo de modelo da percepção filosófica, um modelo da conversão da atenção e da transformação da percepção habitual que o exercício da sabedoria exige de nós”, Conforme Hadot, a norma da sabedoria pode e deve realizar uma transformação da relação entre o eu e o mundo, graças a uma mutação interior, graças a uma mudança total da maneira de ver e de viver”.

Os escritos de Pierre Hadot, nos fornecem instrumentos para apreender as possibilidades existenciais da percepção estética e nos apropriarmos de uma certa visão estética como meio para reaprender a ver o mundo. Na concepção desse autor, o fazer filosofia não se resume apenas no ensino, na demonstração de uma teoria abstrata, muito menos na rigorosa exegese canônica de textos e manuscritos, mas, sobretudo, a filosofia deve proporcionar a arte de viver bem, do cuidado de si, numa

atitude autêntica diante da vida que se determina, age e enfrenta os desencantos da existência efetiva. Nessa configuração o fazer filosófico não se situa somente na base epistemológica, isto é, no campo da teoria do conhecimento, mas também na ordem do eu, do agir e do ser: É uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que a realiza. Ainda conforme Pierre Hadot, a filosofia nos faz passar de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corrompido pela preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão mais plena do mundo, da paz e da liberdade interior.

A carga semântica da expressão “amor pela sabedoria”, aos olhos dos antigos, bastava-lhes para exprimir essa concepção de filosofia como atividade contemplativa ou, como escreve Pierre Hadot, a filosofia como meditação ou “exercícios espirituais”. O amor à sabedoria nesse contexto grego é mais que uma disciplina ou uma iniciação aos mistérios sagrados transmitidos pela tradição dos Oráculos, mas assume a realidade estética, da educação dos sentidos, da evocação da memória, da percepção dos ritmos da alma, da instrumentalização da razão, ou seja, da educação integral do homem. A descrição mais idealista lê-se no Diálogo *O Banquete*, onde o amor à filosofia aparece em analogia ao desejo fecundo que a alma possui para contemplar o belo, isto é, nas palavras de Sócrates, o amor como fecundidade ou desejo de procriação no belo (*Banquete*, 208e, 209b). A filosofia nos conduz ao belo absoluto, ao divino, na forma de descrição mítica grega, o amor não é um deus, mas um *daímon* intermediário entre Deus e os homens. Na verdade, o amor é sem dúvida uma força que nos move para além de si, sempre impulsionado pelo desejo do belo e, como tal, é desejo de todo bem e de toda felicidade, a luz que alumia nosso dias.

Esta compreensão da filosofia como autêntico amor pela sabedoria está bem reproduzida nos textos editados no primeiro volume de nossa revista *Araripe*, os quais tratam de problemas reais de nossa existência concreta, a saber, a manifestação dos atos da consciência, os anseios de felicidade e justiça, a construção da sexualidade humana, o nosso agir moral diante das intempéries da vida cotidiana, escritos por pesquisadores comprometidos com o amor à sabedoria, portanto, a todos a nossa imensa gratidão pela colaboração com a revista *Araripe*. Agradecimentos se estendem aos colaboradores da revista *Araripe*, aos autores, a equipe editorial e ao Curso de Filosofia da Universidade Federal do Cariri que, apoiado pela Pró-reitoria de Pesquisa e Inovação, conseguiu difundir mais um produto de qualidade para a comunidade universitária do Cariri e para todos os amantes da sabedoria.

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva
Universidade Federal do Cariri (UFCA)
Editor

Consciência, subjetividade e o problema do inconsciente na filosofia da mente de John Searle¹

Consciousness, subjectivity and the problem of the unconscious in John Searle's philosophy of mind

Tárik de Athayde Prata²

Resumo: John R. Searle articulou uma filosofia da mente de acordo com a qual a *consciência* é o mais importante dos fenômenos mentais, sendo essencialmente caracterizada por uma *subjetividade* de seu modo de existência. O problema é que a existência de fenômenos mentais *inconscientes* coloca essa concepção em dificuldades, pois fenômenos inconscientes existem *sem serem* vivenciados, ou seja, existem de forma objetiva. Para escapar desse problema, Searle propõe uma teoria *disposicional* do inconsciente, mas a tese do presente trabalho é que, ao aceitar a possibilidade de *causação mental inconsciente*, Searle está comprometido com a existência de propriedades mentais genuínas, mas independentes da consciência, de modo que sua tese da subjetividade ontológica da mente desmorona.

Palavras-chave: Consciência. Subjetividade. Inconsciente. Explicação causal.

Abstract: John R. Searle has articulated a philosophy of mind according to which consciousness is the most important mental phenomenon, essentially characterized by a subjectivity of its mode of existence. The problem is that the existence of unconscious mental phenomena puts this concept at stake, since unconscious phenomena exist without being experienced. In other words, they exist objectively. In order to escape from this problem, Searle proposes a dispositional theory of the unconscious, but the thesis here presented is that, by accepting the possibility of unconscious mental causation, Searle is committed with the existence of genuine mental properties that are independent from consciousness. Therefore, his claim of the

¹ O presente trabalho foi produzido no âmbito do projeto “Concepções teóricas da consciência e o problema dos fenômenos mentais inconscientes”, registrado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE.

² Graduado em Psicologia e Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Filosofia pela Ruprecht-Karl Universität Heidelberg (Alemanha). Professor Associado do Departamento de Filosofia e membro do corpo docente permanente do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

ontological subjectivity of the mind falls apart.

Keywords: Consciousness. Subjectivity. Unconscious. Causal explanation.

1 Introdução

John Rogers Searle, nascido em 1932 em Denver (Colorado), é um dos mais influentes filósofos contemporâneos. Sua própria formulação original para a *teoria dos atos de fala* (cf. Searle, 1969; Searle, 1979)³ o tornou um dos mais importantes filósofos da linguagem no século XX. Suas elaborações a respeito de uma *ontologia da realidade social* (cf. Searle, 1995b; Searle, 2010a) exerceram enorme influência na chamada filosofia dos fenômenos sociais (cf. Gilbert, 2007, p. 1). E no campo da filosofia da mente, sua maior contribuição foi, provavelmente, seu famoso “argumento do quarto chinês” (cf. Searle, 1980)⁴, a mais conhecida objeção ao modelo computacional da mente (cf. Preston & Bishop, 2002; Moural, 2003; Lima Filho, 2010). Todas essas concepções exerceram um impacto que foi muito além das fronteiras da filosofia acadêmica.⁵

Mas a contribuição de Searle à filosofia da mente e da psicologia não se limita a uma refutação do modelo computacional. Ao longo dos últimos trinta anos ele vem articulando uma proposta positiva a respeito da estrutura da mente, proposta centrada nos fenômenos mentais da *intencionalidade* (cf. Searle, 1983; Searle, 1995c) e da *consciência* (cf. Searle, 1992; Searle, 1997; Searle, 2004), fenômenos amplamente reconhecido como difícil de definir (cf. a seção 2), bem como a respeito da relação da mente com o mundo físico, em especial com o *cérebro*.⁶ E na concepção da mente articulada por ele, “a consciência é a característica mais importante da mente” (Searle, 1990, p. 585), de tal maneira que os diferentes tipos de fenômenos mentais são caracterizados pela *qualitatividade*, pela *subjetividade* e pela *unidade* que são

³ De acordo com Jürgen Habermas, Searle articulou a teoria sobre os atos de fala que é “a mais bem elaborada até agora” (Habermas, 1990, p. 121). Foram publicadas traduções para o português desses dois livros sobre os atos de fala, cf. Searle (1981) e Searle (1995a).

⁴ Uma tradução brasileira encontra-se em Searle (1996).

⁵ Como esclarece Nick Fotion: “Outra razão para Searle transcender a filosofia analítica é que o que ele diz sobre a linguagem interessa não apenas aos filósofos, mas também aos linguistas; o que ele diz sobre a mente interessa não apenas aos filósofos, mas também aos psicólogos; o que ele diz sobre o mundo social interessa não apenas aos filósofos, mas também aos cientistas sociais; e o que ele diz sobre causalção e explicação científica interessa não apenas aos filósofos, mas também aos cientistas. Seus escritos, portanto, são de interesse de muitos, e não de poucos.” (Fotion, 2000, p. 2).

⁶ Trata-se da teoria que ele denominou “naturalismo biológico”. Para uma exposição das teses básicas e das dificuldades dessa teoria, cf. Prata (2009).

constitutivas da consciência (cf. a seção 3).

Searle se contrapõe à tradição materialista na filosofia da mente, porque ele entende que ela se aferra a uma concepção inadequada sobre a *objetividade* da realidade (cf. Searle, 1992, p. 16; Searle, 1997, p. 28), e por isso se torna incapaz de compreender a subjetividade característica da consciência e dos fenômenos mentais (cf. Searle, 1992, p. 55; Searle, 1997, p. 82-83).⁷ Ele, na contramão da tradição materialista, defende uma perspectiva na qual os fenômenos mentais existem apenas enquanto são *vivenciados* (*experienced*) (cf. Searle, 2002a, p. 41; Searle, 2010b, p. 59), existindo, assim, essencialmente conectados a um *ponto de vista* singular (cf. Searle, 1992, p. 95; Searle, 1997, p. 140) (cf. a seção 4).

Entretanto, no meu modo de entender, essa concepção defendida por ele se mostra *insustentável* quando se considera a situação dos fenômenos mentais *inconscientes*, pois tais fenômenos evidenciam uma existência que é *mental* ainda que *independente da consciência*. Para acomodar a existência dos fenômenos inconscientes, Searle propõe uma teoria *disposicional* do inconsciente, isto é, uma teoria segundo a qual fenômenos inconscientes existem como *disposições*⁸ para a produção causal de fenômenos inconscientes (cf. a seção 5).

A tese defendida no presente trabalho é que um exame cuidadoso dessa teoria disposicional articulada por Searle mostra que essa própria teoria está comprometida com a existência de fenômenos mentais *independentes da consciência*, pois causalção mental inconsciente supõe e existência ocorrente de propriedades mentais genuínas, ainda que inconscientes, de modo que temos de admitir que certos fenômenos mentais existem independentemente de serem vivenciados, ou seja, existem de maneira *objetiva* (cf. a seção 6).

2 A definição de consciência

As contribuições de Searle à filosofia da mente, divulgadas por ele desde o início da década de 1980, se inserem, sem dúvida nenhuma, em um movimento geral de resgate da consciência contra o reducionismo na filosofia analítica da mente.⁹ Ele se

⁷ Sobre o posicionamento de Searle em relação à tradição materialista, cf. Prata (2007, pp. 171-74).

⁸ O conceito de *disposição*, que é decisivo para a teoria de Searle sobre os fenômenos mentais inconscientes, pode ser caracterizado nos seguintes termos: “atribuir uma disposição a uma coisa ou a uma substância é dizer que se certas condições ocorrem [*obtain*], então a coisa ou substância vai se comportar de um certo modo, ou provocar [*bring about*] um certo efeito” (Harré, 2001, p. 97).

⁹ Um claro indício nesse sentido é o fato de Searle recorrer justamente às reflexões de Kripke, Nagel e Jackson para articular sua recusa do reducionismo a respeito dos fenômenos mentais (cf. Searle,

insurgiu com veemência contra todas as tentativas de se explicar a relação da mente com o mundo físico que não fizessem justiça às suas características específicas, como a *intencionalidade* (base do célebre argumento do quarto chinês) e a *consciência*, considerada por ele como a mais importante característica dos fenômenos mentais (cf. Searle, 1992, p. 84; Searle, 1997, p. 125-26).

A consciência desempenha um papel absolutamente central na filosofia da mente de Searle, pelo simples fato de que, na sua concepção, ela é o fenômeno que *caracteriza* o âmbito mental. De acordo com ele: “não há como estudar os fenômenos da mente sem, implícita ou explicitamente, estudar a consciência. A razão básica disso é que realmente não temos noção do mental independentemente de nossa noção de consciência” (Searle, 1992, p. 18; Searle, 1997, p. 31). Para alicerçar essa tese, Searle oferece um argumento para o que ele denomina “o princípio da conexão” que será discutido a seguir (cf. a seção 6 abaixo). Porém, pode-se perguntar, o que Searle entende por “consciência”?

Antes de mais nada, ele reconhece reiteradamente que a definição do conceito de consciência envolve grandes dificuldades, já que não seria possível defini-la por meio de condições necessárias e suficientes ou à maneira aristotélica (a indicação do gênero e da diferença específica), nem seria possível defini-la de modo *não-circular* (cf. Searle, 1992, p. 83; Searle, 1997, p. 123).¹⁰ Mas ele acredita que nossos conhecimentos acerca da consciência ainda se encontram em um estado muito rudimentar, de modo que não se poderia esperar que uma definição completamente satisfatória estivesse atualmente à nossa disposição.

Nesse sentido, ele faz uma distinção entre definições *analíticas* – que tentam nos dizer “a essência de um conceito” (Searle, 2002a, p. 21; Searle, 2010b, p. 26) – e de *senso comum* – que apenas esclarecem sobre o que estamos falando. Um exemplo de definição analítica é “água =df. H₂O”, ao passo que uma definição de senso comum seria algo como “água é um líquido claro, incolor e insípido, que cai do céu na forma de chuva, e é o líquido que é encontrado em lagos, rios e mares” (Searle, 2002a, p. 21; Searle, 2010b, p. 26). As definições analíticas seriam formuladas, tipicamente, como *resultado* de uma investigação científica, enquanto as definições de senso

1992, p. 117; Searle, 1997, p. 170; cf. também Prata, 2008, pp. 13-19).

¹⁰ Eu penso que isso decorre do fato de o aspecto *fenomenal* ser absolutamente central para a concepção de consciência defendida por Searle. Sobre a consciência fenomenal escreve Block (1994, p. 210): “Consciência no sentido ora discutido é consciência fenomenal. ‘O que é isso?’, você pergunta: não há uma definição não-circular a ser oferecida; o melhor que pode ser feito é oferecer sinônimos, exemplos ou outro tipo de indicação para o fenômeno”.

comum serviriam, no começo de uma tal investigação, para delimitar o fenômeno a ser investigado. E no caso da consciência, no qual nossas investigações científicas ainda estão no começo, seria completamente aceitável que apenas uma definição de senso comum esteja, hoje, à nossa disposição. Tal definição não seria difícil de formular:

Consciência consiste em estados e processos internos, qualitativos e subjetivos de sensibilidade e ciência [*awareness*]. Consciência, assim definida, começa quando nós despertamos de manhã de um sono sem sonhos e continua até que nós adormecemos novamente, morremos, entremos em coma, ou nos tornamos “inconscientes” de outra maneira (Searle, 2002a, p. 38; Searle, 2010b, p. 55; cf. também Searle, 2002a, p. 7; Searle, 2010b, p. 1-2; Searle, 2002a, p. 21; Searle, 2010b, p. 26; Searle, 2015, p. 46-47).¹¹

Nessa caracterização da consciência estão envolvidos, entre outros, dois aspectos importantes: por um lado, temos a referência a determinados *estados* e *processos* mentais, por outro lado, temos uma determinada *condição de um indivíduo*, mais exatamente, sua condição de estar desperto e atento ao ambiente que o cerca. Sendo assim, no meu entendimento, essa definição de consciência parece abranger os aspectos que David Rosenthal (1997, p. 729; Rosenthal, 2017, p. 144) chamou, respectivamente, de consciência de *criatura* e consciência de *estado*, isto é, a consciência enquanto propriedade de um organismo (ou algum outro tipo de sistema capaz de se tornar consciente – cf. Gennaro, 1996, p. 4-5) e enquanto propriedade dos estados e processos mentais que ocorrem nesse organismo.¹²

De todo modo, me parece aceitável que esses dois aspectos estejam presentes na definição, já que ambos são importantes e estão intimamente ligados: só podem haver estados e processos conscientes se a criatura está consciente (se estou desacordado, não posso ter, p. ex., uma crença consciente, a não ser que seja em um estado peculiar de consciência, como um sonho). Vejamos agora de modo mais preciso como Searle concebe a consciência.

¹¹ Em *A redescoberta da mente*, onde os conceitos de definição analítica e definição de senso comum não são empregados, Searle caracteriza a consciência de um modo bem similar: “O que eu quero dizer por ‘consciência’ pode ser melhor ilustrado por exemplos. Quando acordo de um sono sem sonhos, entro num estado de consciência, um estado que permanece enquanto eu estiver acordado. Quando vou dormir, ou sou colocado sob uma anestesia geral, ou morro, meus estados conscientes cessam” (Searle, 1992, p. 83; Searle, 1997, p. 124).

¹² Para uma discussão das distinções de Rosenthal a respeito da consciência, cf. Prata (2017a, pp. 433-37) e Prata (2017b, pp. 135-38).

3 As características mais importantes da consciência

Em diversos textos, Searle lista as características fundamentais que segundo ele definem o fenômeno da consciência (cf. p. ex. Searle, 1992, p. 128-41; Searle, 1997, p. 185-203; Searle, 2002a, p. 11-15; Searle, 2010b, p. 7-14, Searle, 2004, p. 134-45). Ao apresentar a sua concepção, vou me concentrar na característica que é tida por ele como “a característica essencial da consciência” (Searle, 2002a, p. 39; Searle, 2010b, p. 56). Trata-se, na verdade, da combinação de três características, que seriam essencialmente ligadas: a *qualitatividade*, a *subjetividade* e a *unidade*. Elas poderiam, para fins de investigação, ser tratadas como diferentes, mas segundo Searle elas estão ligadas de fato como três aspectos da mesma característica, pois a primeira implicaria a segunda e a segunda, por sua vez, implicaria a terceira.

A *qualitatividade*, enquanto característica dos fenômenos mentais, foi destacada por Thomas Nagel em seu famoso ensaio *What Is It Like to be a Bat?* (1974)¹³, que acentuou o fato de que estados conscientes tem um modo como eles *são*, isto é, tem uma maneira “*como é*” estar nesses estados, como é *para o sujeito* que os vivencia. Trata-se, dito de outro modo, da maneira como alguém *se sente* quando se encontra em um determinado estado consciente. Claramente, esse modo de sentir (designado na filosofia da mente com a palavra latina “*qualia*”¹⁴ – singular *quale*) caracteriza sensações, percepções e algumas emoções fortes. E de fato existe um modo como o sujeito se sente quando ele observa uma superfície vermelha (e, conseqüentemente, tem a sensação da cor vermelha), que é, evidentemente, diferente do modo como ele se sente quando observa uma superfície verde; ou, para mencionar uma outra via sensorial, do modo como ele se sente ao tocar uma superfície áspera.

Por outro lado, o aspecto qualitativo dos estados de consciência implicaria a característica da *subjetividade* na medida em que a existência de uma sensação qualitativa tornaria *necessária* a existência de um sujeito. Em outras palavras: sem um sujeito não existiria experiência (que por sua vez é caracterizada pelo aspecto qualitativo), o que já indica a enorme importância dessa característica para o modo de existência da consciência: “Embora a consciência seja um fenômeno biológico,

¹³ A tradução brasileira encontra-se em Nagel (2005).

¹⁴ Searle reluta em utilizar a palavra “*qualia*”, pois ele acredita que seu uso sugere que existem dois problemas separados, o problema da consciência e o problema dos qualia. Ele, por outro lado, entende que “*qualia*” é apenas “um nome plural para os estados conscientes. Porque ‘consciência’ e ‘qualia’ são coextensivos não há sentido em introduzir um termo especial” (Searle, 2002a, p. 40; Searle, 2010b, p. 57-58).

ela tem algumas características importantes que outros fenômenos biológicos não têm. A mais importante dessas características é o que eu chamei de ‘subjetividade’.” (Searle, 2002a, p. 7-8; Searle, 2010b, p. 2). Como será discutido a seguir, para Searle, a subjetividade enquanto característica da consciência não é apenas uma categoria epistêmica, mas é, também (e principalmente) *ontológica*, isto é, a subjetividade seria o *modo de existência* da consciência, o modo como ela existe, a saber: como algo que estaria essencialmente ligado ao ponto de vista de um sujeito. Os estados de consciência existem apenas porque eles são *vivenciados* por um sujeito (cf. Searle, 2002a, p. 40; Searle, 2010b, p. 58).

A qualitatividade e a subjetividade implicam, então, uma *unidade*, porque os fenômenos mentais qualitativos e subjetivos só ocorrem como parte de um campo de consciência *unificado*. Ao vivenciar suas sensações, percepções, estados de ânimo e, por exemplo, ao ler estas palavras, você vivencia tudo isso como parte de um campo unificado de consciência: a percepção da tela do computador, a cor do pano de fundo, a forma das letras, seu estado de humor, os pensamentos que a leitura suscita, tudo isso se unifica como parte de uma *mesma* experiência consciente. De acordo com Searle, a qualitatividade e a subjetividade implicam tal unidade, porque seria impossível imaginar um campo de consciência qualitativo e subjetivo que não fosse unificado. Para fundamentar a conexão essencial entre qualitatividade, subjetividade e unidade, ele apresenta o seguinte argumento:

Você pode perceber isso se você tentar imaginar seu atual estado de consciência dividido em dezessete partes independentes. Se isso ocorresse, você não teria um estado de consciência com dezessete partes, na verdade, haveriam dezessete consciências independentes, dezessete diferentes *loci* de consciência (Searle, 2004, p. 137; cf. também Searle, 2002a, p. 41; Searle, 2010b, p. 60).

Essa característica dos fenômenos conscientes de ocorrerem como integrados a um campo unificado de consciência é o que leva Searle a discordar daquele que, segundo ele, é a abordagem de estudo da consciência mais influente na neurobiologia: a abordagem que ele denomina “*dos blocos de construção*” (cf. Searle, 2002a, p. 42; Searle, 2010b, p. 62). O esforço dos neurocientistas que seguem essa abordagem é o de encontrar os correlatos neurais (*Neural Correlates of Consciousness* – N.C.C.) de elementos específicos da experiência consciente (p. ex., da visão das cores), para então reconstituir o todo com base nesses elementos (que seriam os “blocos constitutivos” da experiência).

A característica da unidade leva Searle a sugerir outra abordagem, que ele denomina “*abordagem do campo unificado*”, de acordo com a qual os diferentes aspectos da experiência consciente não seriam como blocos isolados, mas sim “modificações de um campo de subjetividade qualitativa já existente” (Searle, 2002a, p. 42-43; Searle, 2010b, p. 62). Em lugar de pensar a consciência como um pano de fundo, diante do qual vários atores, como elementos isolados, desempenham seus papéis, seria mais razoável pensá-la como um todo que assume diferentes formas e adquire diferentes características (cf. Searle, 2002a, p. 55; Searle, 2010b, p. 84).

Portanto, a consciência, na perspectiva de Searle, é uma espécie de *entidade* (cf. Van Gulick, 2012, p. 10-11), que se assemelha a aquilo que Husserl chamou de “consistência [*Bestand*] fenomenológica real conjunta do eu empírico” (Husserl, 1984, p. 356; Husserl, 2012, p. 295), ou a aquilo que Jean-Paul Sartre chamou de “o conjunto de suas estruturas psíquicas” (Sartre, 1986, p. 13; Sartre, 1996, p. 13), pois a consciência concebida por Searle é caracterizada por uma unidade *sincrônica*, dos diferentes fenômenos mentais conscientes que se manifestam ao sujeito a cada instante, e por uma unidade *diacrônica*, dos fenômenos mentais conscientes que se estendem ao longo do tempo (cf. Costa, 2002, p. 206). Para Searle, na verdade, não é muito provável que os diferentes estados, eventos e processos mentais, sejam sensações, percepções, cognições ou volições, sejam “parte” da consciência, nem que eles estejam “dentro” dela. Para ele é mais razoável supor¹⁵ que esses estados, eventos e processos existam como *modificações* do campo unificado de consciência qualitativa e subjetiva.

E se assim for, surge mais uma dificuldade para a teoria de Searle sobre a consciência, dificuldade referente aos fenômenos mentais *inconscientes*, cuja importância para a explicação psicológica de muitas ações humanas o próprio Searle reconhece (cf. Searle, 1992, p. 151; Searle, 1997, p. 217; Searle, 2004, p. 239). A dificuldade é que se fenômenos genuinamente mentais são modificações do campo unificado de consciência, como fenômenos inconscientes poderiam ser genuinamente mentais? Essa visão dos fenômenos mentais como meras *modificações* da consciência (pensada como uma entidade una) gera mais um problema para se aceitar o inconsciente psicológico (um domínio de fenômenos mentais inconscientes).¹⁶ Todavia, como veremos (cf. a seção 5) o próprio Searle está comprometido com a existência de um

¹⁵ “Se esta é a maneira certa de ver as coisas (e, de novo, esta é uma hipótese minha, nada mais).” (Searle, 2002a, p. 55; Searle, 2010b, p. 84).

¹⁶ Sobre esse problema, cf. Prata (2017c, p. 399-401).

inconsciente propriamente mental, quando afirma que estados inconscientes *causam* ações. Vejamos agora como essa (suposta)¹⁷ subjetividade ontológica do mental está conectada a um ponto de vista singular.

4 Subjetividade ontológica e ponto de vista

Searle, ao usar o termo “subjetividade”, segue certo padrão encontrado no debate filosófico acerca dos fenômenos mentais. Em seu livro introdutório à filosofia da mente, Jaegwon Kim, discutindo a noção de consciência, apresenta o tema da subjetividade em dois sentidos: primeiramente, subjetividade no sentido de caráter privado e acesso epistêmico privilegiado (cf. Kim, 1996, p. 160) e, em segundo lugar, no sentido de ponto de vista, tal como esse conceito foi articulado por Thomas Nagel (cf. *Ibid.*, p. 162).

Searle discute a subjetividade, justamente, nesses dois sentidos, ressaltando que, assim compreendida, ela diz respeito não apenas à epistemologia da mente (ou seja, o estudo da maneira como obtemos conhecimento a respeito dos fenômenos mentais), mas principalmente à sua *ontologia* – ou seja: o seu *modo de existência*. Por um lado, os fenômenos mentais são caracterizados por uma relação especial para com o sujeito que os possui (cf. Searle, 1992, p. 95; Searle, 1997, p. 140).¹⁸ Por outro lado, ele concebe essa relação especial como decorrente do fato de que os fenômenos mentais estariam ligados a um *ponto de vista* particular.¹⁹ Se a consciência é a característica mais importante dos fenômenos mentais, pois não possuímos nenhum conceito mental que seja independente da consciência (Searle, 1992, p. 84; Searle, 1997, p. 125-6), deve-se concluir que o âmbito dos fenômenos mentais é essencialmente *subjetivo*:

¹⁷ Uma consequência da discussão feita no presente trabalho, e que existem fenômenos mentais que *não são* ontologicamente subjetivos, de modo que a subjetividade ontológica não pode ser uma característica universal do mental, como Searle alega.

¹⁸ Por mais que Searle recuse a ideia de um acesso privilegiado como resultante de uma metáfora inadequada, ele acaba endossando essa ideia, como deve ficar claro na discussão que será feita a seguir.

¹⁹ “Em certo sentido a consciência é completamente privada a cada pessoa, na medida em que cada um está em uma relação com suas dores, cócegas, coceiras, pensamentos e sentimentos que é completamente diferente da relação em que outras pessoas estão para com estas dores, cócegas, coceiras, pensamentos e sentimentos. Esse fenômeno pode ser descrito de muitas formas. Algumas vezes ele é descrito como a característica da consciência através da qual existe algo como é [that is like], ou um modo como se sente [that it feels like], quando se está em um certo estado de consciência” (Searle, 2002a, p. 7-8; Searle, 2010b, p. 2).

Fenômenos mentais são essencialmente conectados com a consciência, e a consciência é essencialmente subjetiva; disso se segue que a ontologia do mental é essencialmente uma ontologia da primeira pessoa. Estados mentais são sempre estados mentais de alguém. Existe sempre uma “primeira pessoa” que tem esses estados mentais. Para a presente discussão, resulta que o ponto de vista da primeira pessoa é primeiro (Searle, 1992, p. 20; Searle, 1997, p. 34).

Searle interpreta a grande rejeição à subjetividade que caracteriza as correntes materialistas na filosofia, psicologia e ciência cognitiva como uma consequência do modo de pensar que, centrado na *epistemologia*, busca refutar o ceticismo e alcançar um conhecimento seguro, e por isso se apegava ao ideal de objetividade do conhecimento. Por causa do lugar privilegiado da teoria do conhecimento na filosofia teria se disseminado a concepção de que tudo tem de ser *objetivo* (cf. Searle, 1992, p. 16; Searle, 1997, p. 28). Mas ele retruca que essa ideia não é compatível com as evidências de nossa própria experiência.²⁰ Neste ponto, é essencial considerar a distinção entre subjetividade e objetividade no sentido *epistêmico* e no sentido *ontológico*.²¹

No sentido epistêmico a distinção entre subjetivo e objetivo “discrimina diferentes graus de independência de asserções em relação aos caprichos de valores especiais, preconceitos pessoais, pontos de vista e emoções. Ontologicamente, a distinção determina categorias diferentes de realidade empírica” (Searle, 1992, p. 19; Searle, 1997, p. 32). Colocando em termos mais específicos, ele afirma que, epistemologicamente falando, os termos “objetivo” e “subjetivo” são primariamente predicados de *juízos*: falamos de *juízos* como sendo ‘subjetivos’ para expressar que “sua verdade ou falsidade (...) não é um simples fato, mas depende de certas atitudes, sentimentos e pontos de vista dos que criam e dos que ouvem o juízo” (Searle, 1995b, p. 8), enquanto que, no sentido ontológico, os termos “objetivo” e “subjetivo” “são predicados de *entidades* e *tipos de entidades*, e eles atribuem modos de existência” (Ibid., p. 8, grifos meus).

Tais modos de existência se diferenciam no que diz respeito ao grau de dependência dos tipos de entidades em relação aos sujeitos (humanos ou não-humanos). Determinados tipos de entidades, como rochas, vegetais, ou partículas

²⁰ “Que o mundo seja completamente objetivo é uma concepção que possui uma poderosa influência sobre nós, embora ela seja incompatível com os fatos mais óbvios de nossas experiências” (Searle, 1992, p. 65; Searle, 1997, p. 97).

²¹ Para uma discussão dessa distinção, cf. Prata (2007, pp. 178-82); Prata (2014a, pp. 93-94) e Prata (2014b, pp. 54-57).

subatômicas, existem independentemente de quaisquer sujeitos, e continuariam a existir mesmo que não houvesse nenhum sujeito consciente. Já os fenômenos mentais, no que são essencialmente ligados à consciência, dependem da existência de sujeitos para existir. Nas palavras de Searle:

Estados de consciência subjetivos têm uma ontologia da primeira pessoa (“ontologia” significa aqui modo de existência), pois eles só existem quando são vivenciados [*experienced*] por um sujeito humano ou animal. Eles são vivenciados por um “eu”, que tem a vivência, e é nesse sentido que eles têm uma ontologia da primeira pessoa (Searle, 2002a, p. 41; Searle, 2010b, p. 59).

Sobre o clássico exemplo de um estado qualitativo, a dor, escreve Searle: “Em sentido ontológico as dores são entidades subjetivas, porque seu modo de existência depende de elas serem sentidas por sujeitos” (Searle, 1995b, p. 8).²² Para compreender a distinção entre subjetivo e objetivo no sentido epistêmico, pensemos no contraste entre, por um lado, um juízo como “Van Gogh é um artista melhor do que Matisse”, cuja verdade é dependente de preferências pessoais e, por outro lado, um juízo como “Matisse viveu em Nice durante o ano de 1917”, cuja veracidade pode ser constatada ou recusada com base no exame dos fatos, de modo independente das atitudes e sentimentos de qualquer pessoa em relação a eles (cf. Searle, 1992, p. 94; Searle, 1997, p. 139).

Mas especialmente importante para Searle é a ideia de que tais juízos objetivos não se aplicam apenas a entidades que existem de modo objetivo, mas sim, também, a entidades ontologicamente subjetivas. A esse respeito, ele escreve:

Considere, por exemplo, a afirmação: ‘Agora tenho uma dor na parte inferior das minhas costas’. Essa afirmação é completamente objetiva no sentido de que é tornada verdadeira *pela existência de um fato real*, e não é dependente de nenhuma posição, atitude ou opinião de observadores. Entretanto, o próprio fenômeno, a própria dor real, tem um modo subjetivo de existência, e é neste sentido que eu estou dizendo que a consciência é subjetiva (Searle, 1992, p. 94; Searle, 1997, p. 139-40, grifos meus).

²² “Para ser uma dor, ela tem de ser a dor de alguém; e isso num sentido muito mais forte do que o sentido no qual uma perna tem de ser a perna de alguém, por exemplo. Transplantes de pernas são possíveis; nesse sentido, transplantes de dor não são. E o que é verdade acerca das dores é verdade acerca dos estados conscientes em geral. Todo estado consciente é sempre um estado consciente de alguém” (Searle, 1992, p. 94-5; Searle, 1997, p. 114).

Em outras palavras, Searle acredita que uma asserção a respeito de um estado de consciência, como uma dor, é *objetiva*, no sentido de ser tornada verdadeira (pressupondo-se que ela é verdadeira) por um *fato*, a saber, o fato de que uma dor é sentida por alguém, e isso de um modo totalmente independente de preferências pessoais e de pré-concepções. Porém, no que diz respeito à dor mesma, não se trata de um fato que existisse independentemente de qualquer sujeito e que fosse acessível para qualquer observador. Isso significa, então, que tanto *entidades* objetivas quanto *entidades* subjetivas podem ser objeto de *juízos* objetivos. Exatamente como o juízo “Matisse viveu em Nice em 1917”, também o juízo “Eu sinto agora uma dor nas costas” teria um *status epistêmico* objetivo, pois esse segundo juízo é tornado verdadeiro por um *fato* (embora esse fato seja *subjetivo*) – para uma discussão adicional a esse respeito cf. (Searle, 1995b, p. 8-9).

Mas o que significa dizer que uma entidade existe de um modo *subjetivo*? Searle recorre a alguns experimentos de pensamento²³ para mostrar que a mera investigação do comportamento não esgota a pesquisa da mente (cf. Searle, 1992, p. 65-71; Searle, 1997, p. 97-106), o que evidencia sua discordância com a abordagem behaviorista. Tais experimentos indicam, de acordo com ele, que o *ponto de vista de primeira pessoa*²⁴ não deveria ser negligenciado, na medida em que eles deixam claro que os fenômenos considerados *mentais* (como sensações, pensamentos ou

²³ No terceiro capítulo de *A redescoberta da mente*, Searle apresenta o experimento mental dos “cérebros de silício”. Ele supõe uma situação na qual, devido a uma doença degenerativa, médicos resolvessem substituir os neurônios de uma pessoa por chips de silício até que todo o seu cérebro fosse completamente reconstituído com tais circuitos (cf. Searle, 1992, p. 65-66; Searle, 1997, p. 98-99). Tal experimento de pensamento tornaria claro que a mente tem um modo de existência peculiar, independente de nossos meios para conhecê-la, pois é perfeitamente concebível que os chips de silício pudessem produzir o comportamento externo, mas não tivessem as capacidades causais pelas quais o cérebro produz estados mentais conscientes (cf. Searle, 1992, p. 68; Searle, 1997, p. 102), ou que os chips pudessem produzir a vida mental, mas não o comportamento objetivamente observável. Do fato de que é perfeitamente concebível, por um lado, que exista comportamento sem fenômenos mentais e, por outro lado, existam fenômenos mentais sem comportamento, Searle conclui que fenômenos mentais e comportamento são *independentes*. Epistemicamente, conhecemos os fenômenos mentais *também* através do comportamento, mas, ontologicamente, o comportamento não está essencialmente conectado aos fenômenos mentais. Para uma discussão desse experimento de pensamento, cf. Prata (2007, pp. 176-78). O uso desse experimento de pensamento evidencia que Searle recorre ao chamado “argumento da possibilidade lógica” contra o fisicalismo. Para uma discussão a respeito desse argumento, cf. Prata (2012a, pp. 265-69), Prata (2012b, pp. 418-20) e Prata (2014b, pp. 58-60).

²⁴ “É importante nesses experimentos mentais que se pense sempre a partir do ponto de vista da primeira pessoa. Pergunte a si mesmo: ‘como seria isso para mim?’ e você verá que é perfeitamente concebível para você imaginar que seu comportamento externo permanece o mesmo, embora seus processos de pensamento internos gradualmente caiam até zero” (Searle, 1992, p. 67; Searle, 1997, p. 100, grifo meu).

sentimentos) podem existir sem que possam ser constatados através de quaisquer investigações objetivas do comportamento. Esses fenômenos existiriam de tal modo que *não* seriam igualmente acessíveis a todos os observadores.

Da análise acima, resulta o seguinte panorama: estados de consciência possuem um caráter qualitativo, e, portanto, eles ocorrem exclusivamente conectados a uma subjetividade – ou seja, para que um caráter qualitativo exista, tem de existir um sujeito – e são essencialmente ligados com o ponto de vista desse sujeito. É exatamente essa ligação ao ponto de vista subjetivo que faz com que os estados de consciência sejam *privados* ao sujeito, no sentido de que o sujeito está numa relação especial com tais estados (por mais que Searle alegue não aderir à tese do acesso privilegiado).

5 O problema do inconsciente

Searle reconhece que não podemos abrir mão do inconsciente se quisermos explicar diversas ações humanas (Searle, 1992, p. 151; Searle, 1997, p. 217; Searle, 2004, p. 239). Ele reconhece diversas circunstâncias nas quais estados mentais *sensoriais*²⁵ e estados mentais *intencionais*²⁶ exercem influência causal sobre o comportamento humano mesmo estando em forma inconsciente. Mas a aceitação do inconsciente não é algo simples para um teórico que vê a consciência como o mais importante fenômeno mental, como o fenômeno que define o caráter propriamente mental de todos os outros fenômenos (cf. Searle, 1992, p. 84; Searle, 1997, p. 125-26). Nas palavras do próprio Searle:

Como pode existir um estado que é literalmente mental e ao mesmo tempo totalmente inconsciente? Tais estados careceriam de qualitatividade e subjetividade e não seriam parte do campo unificado de consciência. Então em que sentido, se é que há algum, eles seriam estados *mentais*? (Searle, 2004, p. 237-38).²⁷

Para acomodar o inconsciente no interior de sua filosofia da mente, Searle recorre a uma estratégia *disposicionalista*, isto é, ele procura explicar os fenômenos

²⁵ Cf. Searle, 1992, p. 164; Searle, 1997, p. 236; Searle, 1992, p. 165; Searle, 1997, p. 237; Searle, 2004, p. 244.

²⁶ Cf. Searle, 1992, p. 166; Searle, 1997, p. 238; Searle, 2004, p. 241; Searle, 1992, p. 166; Searle, 1997, p. 239; Searle, 2004, p. 240.

²⁷ “Como poderíamos subtrair a consciência de um estado mental e ainda resultar um estado *mental*?” (Searle, 1989, p. 195; cf. também, Searle, 1992, p. 152; Searle, 1997, p. 219).

inconscientes como *disposições* para a causação de fenômenos mentais conscientes (cf. Searle, 1992, p. 161; Searle, 1997, p. 231; Searle, 2004, p. 243). No que diz respeito aos fenômenos mentais *intencionais*, Searle oferece uma argumentação a favor da tese de que tais estados, quando inconscientes, estão *conectados* à consciência, um argumento baseado no conceito de *forma aspectual*.²⁸ Ele argumenta que, uma vez que todos os estados intencionais possuem forma aspectual (ou seja, representam suas condições de satisfação sob certos aspectos específicos, e não outros), inclusive os estados intencionais *inconscientes*, essa forma aspectual faz com que os estados inconscientes sejam, em princípio, *pensáveis* ou *experienciáveis*, isto é, sejam o tipo de coisa que *pode se tornar* consciente (cf. Searle, 1989, p. 198).

Mas o argumento para o princípio da conexão é formulado por Searle, também, de uma maneira que deixa mais explícita a relação desse argumento com a *subjetividade* que Searle atribui aos fenômenos mentais. Ele argumenta que, uma vez que todos os estados intencionais, sejam conscientes ou inconscientes, possuem uma forma aspectual, e uma vez que essa forma aspectual é essencialmente *subjetiva*, pois não pode ser completamente caracterizada em termos objetivos (sejam termos comportamentais ou termos neurofisiológicos), temos que concluir que ao caracterizar um estado inconsciente como “intencional”, nós o estamos caracterizando em termos de sua *capacidade causal* de produzir um estado intencional consciente, com a sua correspondente forma aspectual (cf. Searle, 1989, p. 202-3).²⁹

Entretanto, o problema que eu vejo nessa concepção do inconsciente é que ela é *incoerente* no que se refere aos casos em que fenômenos inconscientes exercem *eficácia causal*. Alias, é importante destacar que o valor explicativo que o próprio Searle reconhece nos fenômenos inconscientes *depende* da capacidade desses fenômenos de influenciarem o nosso comportamento. E o caso é que se um fenômeno inconsciente, seja *sensorial*, seja *intencional*, está envolvido em um processo de

²⁸ Como esclarece Searle: “estados intencionais representam suas condições de satisfação apenas sob certos aspectos, e esses aspectos tem de ser importantes para a pessoa em questão” (Searle, 1992, p. 155; Searle, 1997, p. 223). Por exemplo, a crença de que a torre Eiffel está em Paris é diferente da crença de que a maior construção de ferro na França antes do ano de 1900 está na capital francesa, mesmo considerando que a torre Eiffel é a maior construção de aço na França antes do ano de 1900, e que Paris é a capital da França. Outro exemplo: o desejo de beber água é diferente do desejo de beber H₂O, ainda que água seja H₂O, pois o primeiro desejo representa o líquido através de suas propriedades superficiais, enquanto o segundo desejo o representa através de sua composição química.

²⁹ Para algumas propostas de reconstituição do argumento de Searle, cf. Van Gulick (1995, p. 201-2); Prata (2017d, pp. 207-9) e Prata (2019, p. 20-21). Para uma objeção à perspectiva disposicional, cf. Prata (2018, pp. 516-19).

causação *mental*, isso significa que esse fenômeno *precisa* exemplificar propriedades *mentais*³⁰, do contrário, não estaríamos diante de causação *mental*, e a causação inconsciente de ações humanas pareceria indicar um *epifenomenalismo* (a ineficácia da mente no mundo físico) que Searle recusa reiteradamente (cf. Searle, 1983, p. 263-64; Searle, 1995c, p. 365-66; Searle, 2004, p. 114; Searle, 2007, p. 171).

Mas se um fenômeno inconsciente exemplifica propriedades mentais, de modo *ocorrente*, então esse fenômeno *não é* uma mera disposição, ele é um fenômeno mental *ocorrente*, efetivo, e independente da consciência. E se é assim, estamos diante de um fenômeno mental que *não está* conectado a um ponto de vista de primeira pessoa.

Na situação em que uma pessoa adormecida move seu corpo de modo a proteger um membro ferido (cf. Searle, 1992, p. 65; Searle, 1997, p. 237; Searle, 2004, p. 244), temos razões para crer que *propriedades sensoriais* desempenham um papel na produção desse comportamento, ainda que essas propriedades permaneçam inconscientes.³¹ Na situação em que estados intencionais inconscientes (cf. Searle, 1992, p. 166; Searle, 1997, p. 238-39; Searle, 2004, p. 240-41) provocam determinada ação, mesmo que o agente não tenha ideia de que se encontra em tais estados, temos razões para crer que as *propriedades intencionais* desses estados (inclusive a sua forma aspectual) desempenham um papel na produção desse comportamento.

Considerando que o argumento de Searle para sustentar a teoria disposicional se baseia na forma aspectual de estados *intencionais*, irei argumentar a favor da tese de que causação mental inconsciente *exige* a presença de propriedades mentais *ocorrentes* com base no caso de estados intencionais. Suponhamos que uma pessoa caminha por sua casa, em uma determinada direção, enquanto está extremamente

³⁰ O que não significa que essas propriedades não sejam *físicas*. Como esclarece Searle: “Eu contraste o mental e o neurofisiológico, como alguém poderia contrastar humanos e animais sem com isso implicar que a primeira classe não está incluída na segunda. Não há nenhum dualismo implícito em meu uso desse contraste.” (Searle, 1989, p. 209).

³¹ Embora a ideia de sensações inconscientes possa parecer estranha, ou até contraditória (como poderia haver uma sensação que não se sente?), David Rosenthal oferece uma argumentação convincente a favor dessa ideia: “Na percepção subliminar e visão periférica, e em alguns fenômenos dissociativos como a ‘visão cega’, sujeitos se engajam em padrões de comportamento muito específicos, assim como reportam ocorrências mentais muito específicas. Esses comportamentos e ocorrências mentais são muito próximos daqueles que ocorreriam se os sujeitos tivessem sensações conscientes com certas propriedades qualitativas específicas. Portanto, mesmo que os sujeitos neguem ter tais sensações conscientes, eles se encontram evidentemente em estados que desempenham a maior parte do papel causal que seria desempenhado por certos estados sensoriais conscientes. É natural concluir, portanto, que os estados nos quais esses sujeitos se encontram são, de fato, estados sensoriais que não são conscientes.” (Resenthal, 1993, p. 357).

concentrada na solução de um problema que terá de enfrentar no dia seguinte. Suponhamos que a pessoa está caminhando na direção da geladeira, *porque* ela tem o desejo de beber água, embora ela não esteja consciente desse desejo, por estar muito absorvida pelos seus pensamentos a respeito do problema. O desejo de beber água tem uma forma aspectual específica (diferente, por exemplo da forma aspectual do desejo de beber H_2O) e para ser capaz de causar a ação de caminhar numa direção específica (em conexão com outros estados intencionais, como por exemplo a crença de que há água na geladeira, a crença de que essa água é potável, etc.), essa forma aspectual precisa existir de modo ocorrente, do contrário ela não poderia tomar parte em um processo causal (para argumentos semelhantes, cf. Rosenthal, 1986, p. 342; Kriegel, 2003, p. 116).

Como foi mencionado no final da seção 1, a causalidade mental inconsciente pressupõe a presença de propriedades mentais independentes da consciência. Se isso é claramente verdadeiro para o caso de *conhecimentos* (crenças, dotadas de propriedades intencionais), pois é evidente que sabemos muito mais coisas do que podemos pensar conscientemente em um único instante³², a causalidade mental inconsciente mostra que isso é verdadeiro também para vários outros fenômenos mentais, como sensações, percepções, desejos e intenções (entre outros).

E se, por exemplo, atitudes proposicionais cujo conteúdo não é manifesto (pois essas atitudes são inconscientes) são capazes de *causar* ações, de modo que temos de atribuir a elas propriedades intencionais ocorrentes (não meramente disposicionais), então a concepção de Searle segundo a qual fenômenos mentais genuínos precisam ser *atualmente* conscientes, se mostra problemática. E essa efetividade mental inconsciente também mostra que não faz sentido supor que fenômenos mentais genuínos sejam *modificações* do campo unificado de consciência (como mencionado no final da seção 3), pois se eles fossem apenas modificações do campo, a existência de fenômenos *propriamente mentais*, ainda que inconscientes, seria impossível, e a causalidade de ações por fenômenos inconscientes nos dá fortes razões para crer que essa existência é, sim, não só possível, mas *real*.

³² Como reconhecia Franz Brentano: "Naturalmente eles [os filósofos] estavam bem familiarizados com o fato de que se pode possuir um tesouro de conhecimentos adquiridos, sem pensar neles" (Brentano, 1924, p. 144; Brentano, 1995, p. 103).

6 Considerações finais

Quando estamos conscientes, de modo que vivenciamos a série de estados, eventos e processos mentais que, segundo Searle, podem ser concebidos como *modificações* do campo de consciência, vivenciamos as propriedades mentais desses estados, eventos e processos (tanto propriedades sensoriais quanto intencionais) do nosso ponto de vista de *primeira pessoa*. De acordo com Searle, o campo unificado de consciência e os fenômenos mentais que nele ocorrem são *causados* por processos cerebrais no micronível e são *realizados* no sistema cerebral no macronível (cf. Searle, 1983, p. 264; Searle, 1995c, p. 366; Searle, 1992, p. 1; Searle, 1997, p. 7), de maneira que tais fenômenos são de natureza biológica.

Porém, se existem fenômenos mentais *inconscientes*, é evidente que, de acordo com o naturalismo biológico de Searle, eles também existem enquanto processos cerebrais, e Searle acentua isso reiteradamente (cf. Searle, 1989, p. 201-2; Searle, 1990, p. 588; Searle, 1992, p. 159; Searle, 1997, p. 228-29). Disso podemos concluir que fenômenos mentais, tanto conscientes quanto inconscientes, existem na forma de atividade eletroquímica que se espalha por determinadas porções do sistema nervoso central (cf. Searle, 2002b, p. 60-61; Searle, 2004, p. 144; Prata, 2008, p. 12), de modo que fenômenos mentais conscientes e inconscientes são *fundamentalmente semelhantes*.

Além disso, vimos como nos casos em que fenômenos mentais inconscientes *causam* ações humanas, tais fenômenos (que são propriedades sistêmicas do cérebro exatamente como os fenômenos conscientes) precisam possuir suas propriedades mentais (sensoriais e intencionais), pois do contrário a eficácia causal dos fenômenos conscientes também ficaria em dúvida. Sendo assim, sensações inconscientes precisam possuir as mesmas propriedades fundamentais das sensações conscientes, e estados intencionais inconscientes precisam possuir as mesmas propriedades representacionais dos estados intencionais conscientes.

Mas se as duas categorias de fenômenos mentais, a saber, fenômenos conscientes (conectados a um ponto de vista) e inconscientes (que não são conectados a um ponto de vista), são tão fundamentalmente semelhantes, pois ambos os tipos de fenômenos são *causados* e *realizados* no cérebro, e também exemplificam as mesmas propriedades sensoriais e intencionais, então não parece razoável que a conexão com um ponto de vista de primeira pessoa seja tão essencial para a existência de fenômenos mentais, como Searle alega ser.

Referências

- Block, N. "Consciousness". In: Guttenplan, S. (Org.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford/Cambridge MA: Basil Blackwell, pp. 210-19, 1994.
- Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2ª ed. Leipzig: Meiner, 1924.
- Brentano, F. *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge & Kegan Paul, 1995.
- Costa, C. *Uma introdução contemporânea À filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Fotion, N. *John Searle*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Gennaro, R. *Consciousness and Selfconsciousness: a Defense of the Higher Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1996.
- Gilbert, M. "Searle and Collective Intentions". In: Tsohatzidis, L. (Org.). *Intentional Acts and Institutional Facts: Essays on John Searle's Social Ontology*. Dordrecht: Springer, pp. 31-48, 2007.
- Harré, R. "Dispositions and Powers" In: W. H. Newton-Smith (Org.). *A Companion to the Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell, pp. 97-101, 2001.
- Husserl, E. *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. (Husserliana XIX/Parte 2).
- Husserl, E. *Investigações Lógicas: Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- Kim, J. *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview Press, 1996.
- Kriegel, U. "Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument". *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 33, No. 1, pp. 103-132, Mar, 2003.
- Lima Filho, M. M. "O experimento de pensamento do quarto chinês: a crítica de John Searle à inteligência artificial forte". In: *Argumentos* (UFC), Ano 2, N° 3, pp. 51-58, 2010.
- Moural, J. "The Chinese Room Argument". In: Smith, B. (Org.). *John Searle*. Cambridge University Press, 2003.

Nagel, T. "What Is It Like To Be a Bat?". *The Philosophical Review* Vol. 83, Nº 4, pp. 435-50, 1974.

Nagel, T. "Como é ser um morcego?". *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência*. Série 3, Vol. 15, Nº 1, pp. 245-62, 2005.

Prata, T. A. "Subjetividade ontológica na filosofia mente de John Searle". In: *Philosophos* (UFG), Vol. 12, Nº 2, pp. 171-204, 2007.

Prata, T. A. "Características e dificuldades do Naturalismo Biológico de John Searle" In: *Philosophos* (UFG), Vol. 14, Nº 1, pp. 141-73, 2009.

Prata, T. A. "É o naturalismo biológico uma concepção fisicalista?" In: *Principia* (UFSC), Vol. 16, Nº 2, pp. 255-276, 2012a.

Prata, T. A. "Sobre a relação entre as propriedades subjetivas e objetivas segundo o naturalismo biológico de John Searle" In: *Filosofia Unisinos*, Vol. 13, Nº 3, pp. 406-421, 2012b.

Prata, T. A. "Naturalismo e subjetividade na filosofia da mente de John Searle". In: *Perspectiva filosófica*, Vol. 41, Nº 2, pp. 85-101, 2014a.

Prata, T. A. "O caráter dualista da filosofia da mente de John Searle". In: *Discusiones Filosóficas* (Universidad de Caldas), Ano 15, Nº 25, Julio-Diciembre, pp. 43-62, 2014b.

Prata, T. A. "A estrutura da autoconsciência na filosofia da mente de John Searle". In: *Veritas* (PUCRS), Vol. 62, No2, maio-ago., p. 428-452, 2017a.

Prata, T. A. "Apresentação do artigo 'Uma teoria da consciência' de David Rosenthal". In: *Perspectiva filosófica*, Vol. 44, Nº 2, pp. 133-42, 2017b.

Prata, T. A. "Uma crítica à concepção disposicional de Searle sobre os fenômenos mentais inconscientes". In: Araújo, A. (Org.) [et al.]. *Pragmatismo, filosofia da mente e filosofia da neurociência*. São Paulo: ANPOF, pp. 387-403, 2017c.

Prata, T. A. "A concepção disposicional do inconsciente na filosofia da mente de John Searle" In: *Reflexões* (UVA), Ano 6, Nº 11, Julho a Dezembro, pp. 201-16, 2017d.

Prata, T. A. "Uma objeção à concepção disposicional dos fenômenos mentais inconscientes" In: *Principia* (UFSC), Vol. 22, Nº 3, pp. 507-526, 2018.

Prata, T. A. "A teoria disposicional de Searle sobre os fenômenos inconscientes e o

problema da eficácia causal.” In: *Pensando – Revista de Filosofia (UFPI)*, Vol 10 Nº 19, pp. 11-25, 2019.

Preston, J. (Org.); Bishop, M. (Org.). 2002. *Views into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

Rosenthal, D. “Two Concepts of Consciousness”. In: *Philosophical Studies* 49, pp. 329-59, 1986.

Rosenthal, D. “State Consciousness and Transitive Consciousness”. In: *Consciousness and Cognition*, 2, pp. 355-63, 1993.

Rosenthal, D. “A Theory of Consciousness”. In: Block, N. (Org.); Flanagan, O. (Org.); Güzeldere, G. (Org.). *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, pp. 729-753, 1997.

Rosenthal, D. “Uma teoria da consciência”. In: *Perspectiva filosófica*, Vol. 44, Nº 2, pp. 143-78, 2017.

Sartre, J. P. *L’Imaginaire: psychologie phénoménologique de l’imagination*. Paris: Gallimard, 1986.

Sartre, J. P. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Editora Ática, 1996.

Searle, J. R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Searle, J. R. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Searle, J. R. “Minds, Brains and Programms.” *Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-24, 1980.

Searle, J. R. *Os actos de fala: um ensaio de filosofia da linguagem*. Coimbra: Livraria Almedina, 1981.

Searle, J. R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Searle, J. R. Consciousness, Unconsciousness, and Intentionality. *Philosophical Topics*, Vol. XVII, pp. 193-209, 1989.

Searle, J. R. Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science.

Behavioral and Brain Sciences, 13, pp. 585-642, 1990.

Searle, J. R. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge Mass., London: MIT Press, 1992.

Searle, J. R. *Expressão e significado: estudos da teoria dos atos de fala*. São Paulo: Martins Fontes, 1995a.

Searle, J. R. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995b.

Searle, J. R. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995c.

Searle, J. R. "Mentes, cérebros e programas". In: Teixeira, J. F. (Org.). *Cérebros, máquinas e consciência: uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos: Editora da UFSCar, pp. 61-93, 1996.

Searle, J. R. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Searle, J. R. *Consciousness and Language*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002a.

Searle, J. R. "Why I Am Not a Property Dualist" In: *Journal of Consciousness Studies*, vol. 9, nº 12, pp. 57-64, 2002b.

Searle, J. R. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2010a.

Searle, J. R. *Consciência e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

Searle, J. R. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Van Gulick, R. "Why the Connection Argument Doesn't Work". *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LV, No 1, pp. 201-207, 1995.

Van Gulick, R. "Consciência". *Investigação filosófica*, Vol. E2, Artigo digital 2, 2012.

O elemento deontológico na moral agostiniana: um estudo do conceito de Verdade

*The deontological element in Augustinian morals:
a study of the concept of Truth*

Matheus Jeske Vahl¹

Resumo: Na reflexão que desenvolve nos textos do primeiro decênio de sua obra Agostinho mantém um princípio teleológico forte, a saber, que o grande motivo que leva o homem a filosofar e buscar a compreensão da Verdade é o desejo de ser feliz, isto é, encontrar a Beatitude que ele identifica com a condição de estar plenamente em Deus, fim último a ser buscado pelo homem. Este fim só é atingido por quem compreende a Verdade com a reta razão e vive a virtude com reta vontade. Trata-se de um processo cognitivo e volitivo onde a ação humana precisa estar em conformidade com uma realidade transcendente, exterior à natureza criada, que lhe está na condição de um mandato de ação. Neste ponto percebemos a presença de um elemento deontológico forte já nesta fase de seu pensamento, o qual não esvazia sua ampla reflexão acerca da liberdade humana, mas a situa no contexto da teodiceia que justifica sua moral religiosa.

Palavras-chave: Verdade. Beatitude. Razão. Vontade. Dever.

Abstract: In the reflection he develops in the texts of the first decade of his work, Augustine maintains a strong teleological principle, namely, that the great reason that leads man to philosophize and seek to understand the Truth is the desire to be happy, that is, to find the Beatitude that he identifies with the condition of being fully in God, the ultimate end to be sought by man. This end is reached only by those who understand the Truth with the right reason and live the virtue with the right will. It is a cognitive and volitional process where human action needs to be in conformity with a transcendent reality, outside the created nature, which is in the condition of a mandate for action. At this point, we perceive the presence of a strong deontological element already at this stage of his thinking, which does not empty his broad reflection on human freedom, but situates it in the context of theodicy that justifies his religious morality.

Keywords: Truth. Bliss. Reason. Will. Must.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas; membro do GT Santo Agostinho da Anpof e membro colaborador do Grupo de Pesquisa em Filosofia Medieval da Ufpel.

1 Introdução

A teodiceia de Santo Agostinho está assentada sobre o patrimônio conceitual do pensamento tardo antigo, especialmente das correntes neoplatônica e estoica. Com elas ele edifica uma visão de mundo cristã a qual pressupõe que o universo em que vivemos teve uma origem: o ato criador de Deus, e tende a um fim – a Beatitude, que consiste em estarmos plenamente em Deus². No transcurso do tempo, mediante seu comportamento os homens se aproximam ou se afastam deste fim a que tenderiam por natureza³. A angústia por esta felicidade é o que inquieta o coração apaixonado do homem Agostinho em *Confessiones*.

Para ele o grande motivo que leva o homem a filosofar e buscar a compreensão da Verdade é o desejo ser feliz⁴, e o que o torna feliz é o Sumo Bem, Deus, que lhe está como fim último. Isto claramente situa o pensamento agostiniano em uma perspectiva teleológica como demonstra Gracioso⁵. Sem negar esta dimensão evidente na letra do texto agostiniano, queremos ressaltar a presença de um elemento deontológico em sua reflexão, ressaltando especialmente dois pontos de sua obra: a contemplação da Verdade na mente e sua relação com o livre movimento da vontade. Em Agostinho a Verdade é uma realidade subjacente à criação e lhe está como fundamento⁶. Portanto, atingir a Beatitude reclama a prática de uma vida virtuosa como ele deixa claro desde *De Beata Vita*⁷. Tal prática enquanto ato de vontade, pressupõe a compreensão racional da Verdade em que se fundamenta a *Ordo rerum*. Agir virtuosamente significa estar em conformidade com a Ordem que possui sob si a lei eterna como princípio. Esta lei que fundamenta a realidade criada tem a natureza de um mandato, isto é, um “dever ser” que orienta o agir humano.

Isto significa que em Agostinho o encontro da felicidade desejada como fim último da vida temporal, tem como pressuposto o cumprimento de uma lei com o peso de um “dever moral” que é exterior à razão humana. Em última análise é ela que garante a autêntica felicidade ao ser humano. Não obstante, esta dimensão deontológica não

² AGOSTINHO, *De Beata Vita* II, 11.

³ AGOSTINHO, *De Gen. manicheorum* II, 16, 24.

⁴ AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XIX, 1, 3.

⁵ GRACIOSO, J. A Dimensão Teleológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho. In: **Revista Trans/Form/Ação**. Marília, v. 35, edição especial, p. 11-30, 2012.

⁶ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 9, 26.

⁷ Obra que compõe os chamados escritos de Cassiciaco, foi escrito nos três dias subsequentes a seu aniversário natalício em 386. Sobre ela o próprio Agostinho diz: “em meio a elucubrações sobre a felicidade em filósofos da antiguidade, queria apenas afirmar que não há outra vida feliz do que a vida futura em Deus” (*Retractaciones* I, 2).

decorre da série de vetores que proveem do castigo infligido ao gênero humano na realidade de pecado, manifestos como ignorância e concupiscência, mas constitui a realidade criada e já estava posta a Adão antes mesmo da queda original⁸. Neste sentido, nos colocamos a questão se em Agostinho a dimensão deontológica manifesta na lei eterna não se sobrepõe à dimensão teleológica do desejo de felicidade na vida moral. A nosso ver elas são aspectos do mesmo movimento anímico, todavia, é imprescindível esclarecer que em visão agostiniana o ser humano não atinge a felicidade se não assumir como dever em seu agir o conteúdo da Verdade que lhe sobrepõe. Isto posto, a compreensão do peso desta dimensão deontológica no pensamento moral agostiniano, reclama o entendimento da relação entre as dimensões intelectual e volitiva na formação do ato moral, o que procuramos nos textos que compreendem o primeiro decênio de sua obra.

2 A compreensão da Verdade como princípio da reta razão

Se na escolástica de vertente tomista temos uma sobreposição do intelecto sobre a vontade na formação do ato moral⁹, em Agostinho tanto a distinção de ambas as faculdades como a prevalência de uma sobre a outra não está nítida. Especialmente nos escritos de Cassiciaco e em suas primeiras elaborações contra os maniqueus, percebemos a tendência a uma sobreposição da razão sobre a vontade, onde o ato moral começa já na compreensão que a atividade racional elabora da Verdade, isto é, daquela realidade que “existirá ainda que o mundo acabe”¹⁰. Sem abandonar esta ideia, porém, partindo de outro ângulo, em *De libero arbitrio* o mesmo Agostinho afirma que “nada está mais em nosso poder do que a vontade”¹¹, aquela faculdade pela qual agimos tanto para o bem como para o mal.

Para o Agostinho desta época a razão é uma realidade superior que ultrapassa todos os sentidos humanos, até mesmo o chamado sentido interior¹². Ela é a única dimensão da natureza humana que não está diretamente submetida às mutações do espaço e do tempo. Por isso, é a única faculdade que pode perceber “algo de eterno e imutável, em relação a que é necessário que ela mesma se diga inferior, e assuma que esta realidade é o seu Deus”¹³. Tal capacidade é o que lhe dá uma “superioridade

⁸ AGOSTINHO, *De nat. et gracia* XXIII, 25.

⁹ AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 82, §1.

¹⁰ AGOSTINHO, *Sol.* II, 2.

¹¹ AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 16, 34.

¹² AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 6, 33.

¹³ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 6, 14.

qualitativa” na alma humana, o que a torna princípio de toda ação produzida e realizada por esta alma.

Esta posição superior dá à razão a capacidade para julgar aquilo que lhe advém mediante os sentidos que lhe são inferiores e, a partir daí, situando-os em relação à Verdade, qualificar o conteúdo destes sentidos. Agostinho entende que a capacidade de julgar corretamente sobre uma parte da realidade depende das condições de remetê-la ao todo, ou seja, de compreender sua importância no funcionamento e na harmonia da criação, cujo fundamento é a Verdade, isto é o que garante a veracidade do julgamento emitido sobre um ente criado¹⁴. A parte é sempre parte de um todo e apenas nele tem sentido; em Agostinho, este “todo” é revelado pela Verdade. “O nosso erro está aí: perder-nos em uma parte. Daí o julgamento tornar-se disforme em si”¹⁵. Semelhante “desordem” da atividade intelectual ocorre quando a parte é tomada pelo todo; o mesmo acontece com a ação, a saber, quando um bem ínfimo é amado como fonte de sentido. Para agir com virtude o homem deve orientar-se devidamente pelas razões eternas, quando ao invés disso “ele subjuga as ideias universais a fins particulares, então, ele entra em luta contra elas”¹⁶ e ama de maneira desordenada a realidade em que precisa agir.

É quando esta realidade se estabelece no interior da alma que a vontade se perde entre as paixões pelas coisas materiais. Aí Agostinho localiza a origem do mal. O desejo culpável chamado de paixão consiste fundamentalmente num “amor desordenado por aquelas coisas terrenas que se podem perder contra a própria vontade”¹⁷. O ponto é que sob este amor repousa um mal julgamento da razão sobre a realidade. Sua compreensão das paixões e das imagens mostradas pelos sentidos não aponta à Verdade que lhe está como luz, fazendo com que a alma desorientada se distancie do fundamento.

Nesta situação o homem não consegue agir em um horizonte mais amplo que lhe mostre com clareza suas possibilidades e consequências, mais precisamente, não tem consciência do que é uma verdadeira ação virtuosa, por conseguinte, ao não conhecer também não progride ao fim último que é a verdadeira felicidade. Porém, explica Agostinho, que quando julga corretamente conforme a lei eterna:

a razão perfeita do homem, que se chama virtude, primeiramente usa de si mesma para conhecer a Deus, se serve dos animais racionais

¹⁴ AGOSTINHO, *Sol.* II, 5, 7.

¹⁵ AGOSTINHO, *De Vera Rel.* XL, 76.

¹⁶ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 230.

¹⁷ AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 4, 10.

para formar a sociedade e dos irracionais para exercer sua autoridade, inclusive ordena a própria vida a este fim [...]. Ela usa de tudo, tanto do sensível como do não sensível, sem que haja uma terceira categoria. Além do mais julga sobre o que usa [...]. Tudo o que foi criado, para o uso do homem foi criado, e a razão foi dada ao homem para que tudo use com correto juízo¹⁸.

Atingir a Beatitude como fim último da existência pressupõe que a mesma seja vivida com virtude, o que ao menos na perspectiva desta fase de seu pensamento é fruto da reta razão, ou seja, da inteligência que julga e orienta corretamente as ações humanas de acordo com a lei eterna, gerando na alma o reto amor através do qual o homem pode vislumbrar a verdadeira felicidade. Logo, o cumprimento do dever é condição *sine qua non* para que o homem atinja seu *télos*, por isso, “aquela lei que é chamada a Razão suprema, à qual é preciso obedecer sempre e em virtude da qual os bons merecem vida feliz e os maus vida infeliz, ela é o fundamento da retidão”¹⁹. Assim sendo a formação do ato virtuoso que leva à vida feliz decorre da concatenação de três elementos: (1) a correta compreensão da Verdade pela razão; (2) o cumprimento do dever que deriva dela pela vontade livre e (3) a perseverança na reta virtude, pelo que é possível afirmar que o princípio teleológico da obra agostiniana só tem sentido se compreendido junto à sua teoria da Verdade.

3 Eternidade e imutabilidade – a natureza da Verdade

De acordo com Agostinho a Verdade é uma realidade disponível a todos os indivíduos na medida em que está como fundamento da realidade criada. Ela é transcendente, por isso não pode ser concebida como um bem privado, se assim o homem pretender tomá-la estará se submetendo à soberba de sua alma, condição que é o princípio de todo pecado²⁰. A natureza da Verdade é eterna, portanto, sua origem não está na atividade racional pura e simples, ao contrário, esta é que encontra nela sua origem, e se tal diferença ontológica não for reconhecida pelo homem fatalmente ele incorrerá em erro. “Ao ser condição de possibilidade do ser e do pensar, a Verdade apresenta-se como o bem mais próprio da mente, o único que pode realizar sua natureza”²¹. Assim, sem a iluminação que ela dispõe à razão, a prática da virtude se

¹⁸ AGOSTINHO, *De Div. quaest. Oct. XXX*.

¹⁹ AGOSTINHO, *De lib. arb. I*, 6, 14.

²⁰ AGOSTINHO, *De Civ. Dei II*, 6-7.

²¹ OLIVEIRA E SILVA, P. O binómio vontade-ser em *De libero arbitrio* de Santo Agostinho: In: *Philosophica*. Lisboa, v.1, n. 5, p. 19-34, 1995, p. 22.

torna inconcebível²². Isto explica afirmarmos que em Agostinho a qualidade da ação produzida na dimensão intelectual depende de uma autêntica relação com a Verdade, por conseguinte, do agir humano enquanto ato de vontade.

É importante ressaltar que mesmo imortal²³ a alma humana é temporal e como explica Hermann²⁴ está submetida aos limites que o tempo lhe impõe na medida em que existe num corpo que é temporal e sujeito aos limites do espaço. Por isso, a Verdade nunca é apreendida pela mente em plenitude, mas unicamente naquilo que dela se mostra quando habita na mente. Agostinho explica esta relação usando a metáfora do sol: “se eu quisesse contemplar o sol, e se pudesse fazer com persistência, ele escaparia-me, quer quando chegasse ao poente, quer quando as nuvens o ocultassem”²⁵. Assim, ao mesmo tempo em que habita e é fonte da vida da mente, a Verdade a transcende sendo muito maior do que ela, ao passo que ao se revelar na mente abre ao homem o horizonte da Beatitude, e passa a estar presente na vontade dos que escolhem perseverar na prática da virtude, todavia, “sem estar em nenhum lugar e sem estar ausente de nenhum sítio. De fora, admoesta. De dentro, ensina”²⁶.

Como dito acima para Agostinho não resta outra perspectiva à razão do que afirmar que esta realidade só pode ser Deus. Se existe outra realidade mais excelente do que a Verdade ela será Deus, todavia, se não pudermos conceber pela operação da inteligência nada mais excelente do que a Verdade, resta-nos unicamente afirmar que ela é Deus, logo, “já não o afirmamos como indubitável só porque o aceitamos pela fé, mas também porque o alcançamos através de uma forma de conhecimento certo”²⁷.

Neste argumento, Agostinho confirma uma gnosiologia de fundo neoplatônico que vem sendo construída desde Cassiciaco. Ela se baseia na eficácia causal da

²² Comenta Gilson, que na estrutura do pensamento de Agostinho “tal é precisamente a sabedoria: contemplação, não ação; voltada para o eterno, não para o temporal; comum a todos, não individual e possuída com avareza; que submete o indivíduo ao todo, e não que usa do todo tendo em vista o indivíduo” (GILSON, Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 232).

²³ O tema da imortalidade da alma é mencionado frequentemente por Agostinho em seus textos, mas é desenvolvido de forma mais sistemática em *Soliloquios* II, 13 e no opúsculo *De Immortalitate animae* que data deste período.

²⁴ HERMANN, *Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo*, 2015, p. 44.

²⁵ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 14, 38.

²⁶ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 14, 38.

²⁷ AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 6, 14. Não cabe no objetivo deste artigo dissertar sobre a clara semelhança que há entre o raciocínio agostiniano e o argumento ontológico de Anselmo. Sendo assim, indicamos a leitura de ZALAZAR, R. *El tema de Dios en la Filosofia: San Agustin y San Anselm*. Buenos Aires: Resistência, 1968.

Verdade sobre a mente. Trata-se de um processo inerente à forma humana, onde “a razão humana estabelece uma relação constitutiva inquietante com um pólo que a supera e a transcende, sendo-lhe, a um tempo de máxima intimidade [...]; tal relação se justifica pela descoberta que a razão faz ao analisar o seu conteúdo intencional”²⁸, ou seja, a *intentio* a partir da qual se forma o consentimento definitivo das ações humanas, que mais tarde em *De Continentia* ele colocará como fundamento de toda ação moral.

Dado que a qualidade dos julgamentos da razão depende do nível de profundidade de sua relação com Deus, manifesto como Verdade no interior da mente, sobressai-se no pensamento de Agostinho a clássica fórmula da ontologia platônica: a mente humana não produz causalmente a Verdade, ela participa da Verdade, e tanto mais sábia se torna quanto mais aprofunda esta relação.

Tudo o que é no mundo enquanto é, é bom. Porque é sumamente bom aquele Bem por cuja participação são boas as demais coisas. E tudo o que é mutável é bom enquanto é não por si mesmo, senão pela participação do Bem imutável. Finalmente, o Bem por cuja participação são boas as demais coisas, sejam como sejam, não por outro senão por si mesmo é bom, ao que chamamos sumo Bem, Divina Providência. Em consequência nada sucede no mundo apenas por causalidade²⁹.

Percebe-se aqui que o homem não atinge a Beatitude unicamente pela atualização das causas de sua natureza, depende da qualidade de sua participação na Verdade, e isto é um ato de liberdade em que se envolvem numa mesma operação a dimensão volitiva e a racional de sua alma. Ao identificar a noção de Verdade com Deus, Agostinho a identifica com o criador e fundamento de toda realidade. Comenta Horn³⁰ que fazendo isto ele o apresenta como o Bem supremo num sentido potencial a ser atualizado pelo indivíduo, ou seja, o fim último do homem não é propriamente Deus, mas uma situação como “ser em Deus”, que não é a felicidade em si, mas a grandeza potencialmente geradora da felicidade que reclama em menor grau a participação do homem nesta geração através do reto exercício de sua liberdade.

O conceito agostiniano de Verdade não a explica somente como a ideia suprema que é condição de possibilidade para o uso da razão; ela é o fundamento que abrange em si o ser de todas as faculdades humanas, inclusive da vontade onde Agostinho ancorou a origem do mal. O desafio que se impõe é articular esta noção de Verdade

²⁸ OLIVEIRA E SILVA, *Introdução ao Diálogo sobre o Livre Arbítrio*, 2001, p. 36.

²⁹ AGOSTINHO, *De Div. quaest. Oct. XXIV*.

³⁰ HORN, Christoph. *Agostinho: Conhecimento, linguagem e ética*, 2008, p. 143.

com o fator de permanente imprevisibilidade e instabilidade das faculdades anímicas. Para tanto, é preciso levar a razão ao ápice de sua capacidade natural que é ajuizar sobre a harmonia da realidade, ou seja, fazê-la agir causalmente sobre o real do mesmo modo que a Verdade age sobre ela, respeitando a natureza das criaturas na Ordem que lhe está como critério.

Neste sentido emerge, sobretudo em *De libero arbitrio*, um paradoxo de extrema fecundidade na cosmovisão de Santo Agostinho – a tensão entre Verdade e liberdade. Enquanto princípio de inteligibilidade a Verdade é mandato de ação, porém, não determina necessariamente a direção de cada ação humana, esta é resultado daquilo que a mente contempla no interior de si própria, ou seja, do julgamento que realiza do que conhecemos e sentimos, no qual nosso livre arbítrio está sujeito às afecções que sobrevêm à alma do ambiente e que nem sempre confluem com o conteúdo da Verdade. A tarefa da mente humana consiste exatamente em procurar diminuir ao máximo este paradoxo gerando a reta ação da vontade.

Que outra coisa fazemos, quando nos empenhamos em ser sábios, a não ser unir [...], toda nossa alma àquilo que alcançamos pela mente [...], a fim de que ela não se alegre já com seu bem privado [...], mas que despojada das afecções do espaço e do tempo, aprenda aquilo que é sempre uno e idêntico?³¹

Em virtude de sua natureza racional, ao se relacionar com a realidade o homem sempre produz um tipo de julgamento superior que responde basicamente a uma questão: “o que fazer com o mundo”. Sobre isto a mente produz uma série de juízos, e segundo Agostinho³² os juízos verdadeiros consistem na correta relação da mente com um elemento superior (Verdade) que lhe está como luz. Posto que sua expressão é sempre exortativa, isto é, seus juízos são da ordem do “dever ser”, o curso da vida humana no mundo depende da harmonia entre a mente em que se manifesta a realidade inteligível superior (Verdade) e a vontade como potência de ser do homem. O pecado resulta do desequilíbrio destas duas esferas.

4 O equilíbrio entre Verdade e vontade como fundamento da reta razão

Na estrutura antropológica da ação humana em Agostinho a Verdade é uma realidade descoberta pela razão numa atividade mental até certo ponto pura. Isto

³¹ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 16, 41.

³² AGOSTINHO, *Sol.* II, 5.

porque enquanto temporal a razão está sempre sujeita aos arroubos das imagens dos sentidos, e a vontade é a faculdade intencional do homem, aquela pela qual ele define sua ação, do que nasce a dúvida: afinal qual dimensão anímica predomina no processo de escolha e assentimento? Gilson³³ defende que mesmo que a Verdade possua um forte caráter deontológico, as ações humanas não são arbitrariamente regidas pela ação divina através da mente; agir em conformidade com a lei eterna não significa apenas submeter-se a ela em um ato intelectual, é preciso querer o seu conteúdo e colaborar com seu cumprimento, ou seja, o homem pode conhecer a regra, mas só será virtuoso se quiser viver o conteúdo desta regra³⁴. No mesmo sentido, Pich³⁵ explica que o conceito agostiniano de vontade não apenas oferece uma categoria descritiva da psicologia moral do homem como dá um sentido à linguagem acerca da percepção humana em relação ao dever e a responsabilidade, pelo que afirma Matthews³⁶ haver em Agostinho uma necessária relação entre bondade moral, dever moral e livre escolha.

Agostinho não credita a conquista da Sabedoria apenas à função judicativa da mente, nesta tarefa é todo o ser humano que está comprometido em memória, inteligência e vontade. Segundo Ullmann (2010, p. 9) se o ser humano é uma imagem da espontaneidade criadora de Deus, ele necessariamente tem que ser inteligente e livre. Diz ele que “por serem criaturas os seres humanos são limitados em suas faculdades, devido à liberdade e a razão estarem submetidas à finitude, por isso, pelo menos não se pode excluir a possibilidade de usar a liberdade para o mal”³⁷, ou seja, ainda que a razão não sofresse de certo nível de ignorância devido ao castigo adâmico, o fato de compreender a lei eterna e por ela formar uma reta razão, não determina necessariamente a realização da virtude em ato, e este pressupõe um assentimento voluntário em que se manifesta a constante instabilidade que marca a natureza humana.

Rist e McDonald³⁸ levantam a hipótese de o pecado adâmico ter sido fruto de um erro cognitivo de percepção do conteúdo da Verdade antes de ser um desvio voluntário. Em *De libero arbitrio* (III, 10, 29) Agostinho afirma que a ignorância para a

³³ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 252.

³⁴ AGOSTINHO, *De spi et littera*, XIII, 21.

³⁵ PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.50, n.2, p. 175-206, 2005, p. 48.

³⁶ MATTHEWS, *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, 167-168.

³⁷ ULLMANN, *O Mal*, p. 19.

³⁸ RIST, J. *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 2000 e McDONALD, S. *Primal Sin*. In: MATTHEWS, G.

compreensão da Verdade junto com a dificuldade em lidar com os apelos das paixões são as duas grandes punições que recaem sobre a natureza humana após a queda. Todavia, nos textos em que trata da queda dos primeiros homens³⁹ ele é enfático em reafirmar que o pecado original consistiu em um ato voluntário de soberba dos primeiros homens⁴⁰ e em nenhum momento menciona a existência de uma falha de cognição prévia neles.

Em sua natureza a mente humana tende a viver pela Sabedoria em comunhão com a Verdade. Ela não o faz quando a vontade se apega aos bens transitórios do mundo chamados carnis. O pecado tem origem num movimento da vontade livre que afasta a alma da reta razão e não em uma falha cognitiva. Nesta situação ainda que a Verdade se revele à mente, a vontade se projeta em outra direção, faz do desejo por um bem inferior seu sentido de primeira ordem. Como fica demonstrado ao final do primeiro livro de *De libero arbitrio* este deleite pode até ser satisfatório para o homem em um primeiro momento, mas é incompleto não só porque não tem a capacidade de revelar ao homem a verdadeira virtude cuja origem é a Verdade, mas também porque o afasta da verdadeira felicidade. Em semelhante estado os homens “fixam-se nas obras carnis como na sua própria sombra [...]. Mas enquanto se ama a sombra, o olhar do espírito torna-se mais fraco”⁴¹. Também a mente neste estágio se torna fraca e mais propensa ao erro que leva o homem ao pecado porque já não vive de acordo com sua natureza.

Em tempo, é importante distinguir em Agostinho o que são erros e o que se torna “pecado”. Um erro cognitivo significa confundir a finalidade de um determinado objeto sem a intenção de pervertê-la. Estes erros não ferem a forma humana e sua perspectiva de felicidade, “devem ser contados entre as calamidades da vida, que está sujeita de tal modo à vanidade, que se aprova o falso como verdadeiro”⁴². Já o pecado decorre de uma escolha voluntária contra a Verdade; é quando pela capacidade de sua mente o homem contempla a Verdade e livremente decide viver de forma contrária à lei eterna, que lhe tem o peso de dever. Aí ele desrespeita e ignora a Ordem que está como fundamento da criação, ao mesmo tempo em que torna o fim último de sua

(org.). *The Augustian Tradition*. California: University California Press, 1999, p. 110-139.

³⁹ AGOSTINHO, *De Gen. ad lit.* VI, 18, 29; AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XIII, 1-4.

⁴⁰ Sobre este ponto explica VARGAS, V. J. *Soberba e Humildade em Santo Agostinho*, p. 41 como em visão agostiniana a soberba é a matriz de todos os vícios no interior do espírito humano. Ela funciona como um arquétipo de toda má escolha realizada.

⁴¹ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 16, 43.

⁴² AGOSTINHO, *Enchiridion* XXI, 7.

existência um bem transitório incapaz de lhe dar a verdadeira felicidade.

Ao negar o apelo à virtude que lhe vem pela lei eterna a vontade se dispersa entre uma diversidade de apelos que a razão não consegue julgar, e ainda que a Verdade habite na mente humana, isto não a torna necessariamente virtuosa, portanto, digna da felicidade; a adesão da alma ao que ela apresenta como melhor depende do livre consentimento da vontade. A inteligência por si não conduz o homem a seu fim se não tiver o impulso da vontade, ou seja, ao mesmo tempo em que compreende a lei eterna o homem precisa tomá-la como preceito. Esta lei se converte em um mandato de colaboração com o ser divino na edificação do real, que unicamente pode se efetivar se a vontade o assumir intencionalmente como compromisso a ser realizado⁴³.

Neste horizonte que a vida feliz pode ser colocada como perspectiva e alcançada como fim último. Seu princípio depende de uma operação anímica que é temporal, por isso lida com as contingências da história manifestas pelos sentidos, mas é também transcendente e eterna porque sua qualidade depende da sintonia de cada indivíduo humano com uma lei que transcende a própria criação. Depende que a liberdade humana seja exercida de forma não absoluta, mas racional, em coerência com esta lei cujo conteúdo é a verdadeira virtude. Por fim, em visão agostiniana não é sua natureza em si, ou mesmo a própria criação que está para o homem como um mandato de ação, mas a Verdade que é fundamento desta natureza e origem de toda virtude.

5 Considerações finais

O anseio pela felicidade em abundância, ou usando uma expressão agostiniana, por *estar em Deus*, é claramente o grande princípio que move toda ação humana em sua filosofia. O modo como Agostinho pensa a realização desta aspiração tem em sua essência um formato teleológico, mas também um forte componente deontológico de raiz religiosa em seu conteúdo. Tal aspiração à felicidade pode ser visto como um impulso natural da alma humana, mas sua origem não está restrita à nossa natureza, possui um sentido prévio que nos reporta ao ato criador e, portanto, tem um elemento sobrenatural sob si.

Este elemento é o que configura a descrição que ele faz do que é a “vida feliz” – estar em Deus; trata-se do ponto final de um processo com clara inspiração platônica onde a vida temporal é vista como o percurso onde a alma se desenvolve tendo por fim

⁴³ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 18, 47.

retornar à sua origem e nela contemplar a perfeição da Sabedoria, que na teodiceia de Agostinho significa uma comunhão com seu Criador. Os textos de Cassiciaco mantêm a estrutura teleológica que caracteriza grande parte do pensamento tardo antigo, porém, quanto ao conteúdo opera uma nítida mudança no sentido do conceito clássico de contemplação, o qual passa a ser compreendido como um estado de ser identificado com uma experiência religiosa.

Já na reflexão agostiniana que se segue a estes textos, onde destacamos *De libero arbitrio* com sua ênfase na estrutura do ato moral, há um evidente acréscimo no texto de Agostinho além do sentido estético do ato contemplativo – a presença de um elemento normativo forte encadeado principalmente nas elaborações dos conceitos de Verdade e de lei eterna; na relação especial que a mente humana mantêm com a realidade divina por possuir a *imago Dei*, ela contempla mais do que a beleza de Deus e da criação em sua origem, contempla também um mandato de ação, de cuja coerência depende a qualidade de sua vida moral e a possibilidade de atingir a Beatitude.

Neste sentido, o ponto principal que buscamos ressaltar é que em Agostinho o fim último não é atingido estritamente como a realização de um desejo natural no desenvolvimento pleno das faculdades anímicas com suas respectivas virtudes naturais, ele pressupõe a coerência de toda ação com a lei de uma Verdade que é eterna, que transcende a natureza, que é fundamento da realidade e, portanto, tem-lhe a força de um dever. Aí entendemos estar a origem do princípio deontológico que está como fundamento do pensamento moral de Agostinho. Ainda que ele não subtraia o caráter de instabilidade permanente da ação humana, que é garantido pelo livre arbítrio, mantêm constante a ideia de que somente a coerência com esta Verdade dá ao homem a Vida Feliz como possibilidade em seu horizonte. A natureza humana não contém em si todos os elementos que precisa para construirmos ela, é preciso a coerência da vida em retidão com uma realidade que é transcendente, isto lhe garante *vera iustitia* em seu comportamento.

Referências

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. J. Dias Pereira. 2º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. De la Verdadera Religión. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956,

tomo IV, p. 3-236.

_____. Enquiridion. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Andrés Centeno. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo IV, p. 455-642.

_____. De la Continencia. In: **Obras Completas de San Agustín**. 2 ed. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1954, tomo XII, p. 285-340.

_____. Ochenta y tres cuestiones diversas. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Teodoro C. Madrid. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995, tomo XL, p. 5-300.

_____. **Retratações**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019 (Coleção Patrística 43).

_____. **Solilóquios**. Trad. Adauri Fiorotti. 4 ed. São Paulo: Paulus: 2010, p. 09 – 108 (Col. Tradição Patrística 11).

_____. **A Vida Feliz**. Trad. Nair de Assis Oliveira. 4 ed. São Paulo: Paulus: 2010, p. 109 – 158 (Col. Tradição Patrística 11).

_____. Comentário literal ao Gênesis. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 15-498 (Coleção Tradição Patrística 21).

_____. Sobre o Gênesis contra os maniqueus. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 499-592. (Coleção Tradição Patrística 21).

_____. **Sobre la Inmortalidad de la anima**. Trad. Lope Cilleruelo. In: augustinus.it/spanolo.

_____. **Confissões**. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Bento e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. 2 ed. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

_____. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

_____. **O espírito e a letra**. Trad. Agostino Belmonte. 5 ed. São Paulo: Paulus, 2014, p. 11-100 (Coleção Patrística 12).

AQUINO, T. **Suma teológica**. Trad. Gabriel C. Galachee Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003 (Vol. 2, Questões 44-119).

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo, Paulus, 2010.

GRACIOSO, J. A Dimensão Teleológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho. In: **Revista Trans/Form/Ação**. Marília, v. 35, edição especial, p. 11-30, 2012.

HERMANN, F.W. **Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo**. Trad. Donatella Calantuono. Bari: Edizioni di pagina, 2015.

HORN, C. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUC, 2008.

McDONALD, S. Primal Sin. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 110-139.

MATTHEWS, G. **Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

OLIVEIRA E SILVA, P. Introdução ao Diálogo sobre o Livre Arbítrio. In: AGOSTINHO. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, p. 13-76.

_____. O binomio vontade-ser em De libero arbítrio de Santo Agostinho: In: **Philosophica**. Lisboa, v.1, n. 5, p. 19-34, 1995.

PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.50, n.2, p. 175-206, 2005.

RIST, J. **Augustine: Ancient Thought Baptized**. Cambridge: University Press, 2000.

ULLMANN, R. A. **O Mal**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

VARGAS, V. J. **Soberba e Humildade em Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2014.

ZALAZAR, R. **El tema de Dios en la Filosofia: San Agustin y San Anselm**. Buenos Aires: Resistência, 1968.

Luigi Pareyson, leitor de Kierkegaard e a tradição existencialista italiana: uma análise a partir dos *Studi sull'esistenzialismo*

Luigi Pareyson, Kierkegaard reader and the Italian existentialist tradition: an analysis based on Studi sull'esistenzialismo

Marcio Gimenes de Paula¹

Resumo: Luigi Pareyson (1918-1991) foi um dos mais importantes filósofos italianos do século XX. Sua imensa e erudita obra contribuiu significativamente para a discussão do idealismo alemão e do existencialismo em solo italiano e também na Argentina, onde ele trabalhou por alguns anos. O objetivo do presente artigo é avaliar alguns aspectos de sua leitura sobre um autor capital para o existencialismo, a saber, o dinamarquês Kierkegaard. Para tanto, delimitaremos nossa análise a investigar a presença do pensador na sua obra *Studi sull'esistenzialismo* (1943). Há aqui um duplo intuito: o primeiro é realizar um panorama do existencialismo germânico e sua recepção em solo italiano. O segundo é perceber como Kierkegaard atuou sobre ambos segundo a interpretação de Pareyson.

Palavras-chave: Existencialismo. Filosofia italiana. Kierkegaard. Pareyson.

Abstract: Luigi Pareyson (1918-1991) was one of the most important Italian philosophers of the 20th century. His immense and erudite work contributes significantly to the discussion of German idealism and existentialism on Italian soil and also in Argentina, where he worked for some years. The purpose of the present article is to evaluate here some aspects of his reading about a leading author for existentialism, namely, the Danish Kierkegaard. Therefore, we will delimit our analysis to investigate the presence of the thinker in his work *Studi sull'esistenzialismo* (1943). There is a double purpose here: the first is to provide an overview of German existentialism and its reception on Italian soil. The second is to understand how Kierkegaard acted on both according to Pareyson's interpretation.

Keywords: Existentialism. Italian Philosophy. Kierkegaard. Pareyson.

¹ Docente e Pesquisador em Filosofia da religião, na Universidade de Brasília UnB, vários estudos publicados no existencialismo de Kierkegaard. Email: marciogimenes@unb.br

1 Introdução

Os *Studi sull'esistenzialismo* possui uma história peculiar e que merece uma explicação mais detalhada. Como bem pontua o organizador da edição italiana das obras completas de Pareyson, Claudio Ciancio, a primeira edição data de 1943, tendo sido publicada por intermédio da editora Sansoni de Florença, a obra foi ainda republicada, pela mesma editora outras vezes em 1950, 1971, 1973. Cabe notar que tal trabalho é, na verdade, a continuidade de uma investigação iniciada pelo autor em 1939, quando publicou uma obra sobre a filosofia de Karl Jaspers², concluída com os ensaios de *Esistenza e Persona*, já em 1950.

Como bem aponta Ciancio, o existencialismo na obra de Pareyson não parece ser uma só e mesma coisa em todos os tempos, mas sofre variações. Desse modo, os *Studi sull'esistenzialismo* tal como se pode notar por um exame do próprio sumário da obra se constitui numa espécie de grande panorama histórico do existencialismo. Não fortuitamente a primeira parte da obra é categoricamente denominada como panorama do existencialismo. Ali, por meio de três capítulos, o autor traça tal itinerário mais geral e abrangente da temática. Já na segunda parte, que possui cinco capítulos – maiores e mais densos do que aqueles que apareciam na primeira parte, o filósofo italiano nos apresenta em linhas mais elaboradas aquilo que ele denominou como existencialismo alemão. Em tal grupo constam autores como Karl Barth, Karl Jaspers, Heidegger e o dinamarquês Søren Kierkegaard, aqui partilhando plenamente com os demais a cidadania alemã, pois assim se situava do ponto de vista teórico. Logo após o primeiro capítulo desta parte, que trata do problema da dissolução do hegelianismo e do existencialismo, Kierkegaard recebe um significativo destaque, que aqui nos interessa investigar. Seu destaque só não consegue superar aquele dado por Pareyson ao teólogo Karl Barth, por quem o pensador italiano nutria imensa simpatia. No seu entender, há três datas fundamentais na história do existencialismo do século XX, a saber, a publicação de *Römerbrief* de Karl Barth, de *Psychologie der Weltanschauungen* Karl Jaspers e de *Sein und Zeit* de Heidegger:

Em 19 sai *Römerbrief* de Karl Barth e a *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers. Dois autores bem diferentes: de uma parte, o teólogo Barth, com o seu comentário sobre A Carta aos Romanos de São Paulo, lança as bases da teologia dialética

² PAREYSON, L. *A filosofia della esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli, Loffredo, 1940. Há uma republicação do livro anos depois. Ressalte-se que tal trabalho foi sua tese doutor. (PAREYSON, L. *Karl Jaspers*, Genova, Marietti, 1983).

e da teologia da crise, que tantas influências exerceram no mundo protestante, não apenas alemão, mas também francês. De outra parte, Jaspers, que de psiquiatra tornou-se psicólogo, inicia-se aquela crise de pensamento que o levará à filosofia. O ano de 27 pode-se considerar como a segunda etapa da história do existencialismo, porque marca a publicação de *Sein und Zeit* de Martin Heidegger e do *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel (Pareyson, 2001, p.11 – tradução nossa doravante).

A terceira parte da obra abordará o existencialismo e o espiritualismo. Aqui se afirmará um efetivo diálogo das teses de Pareyson com a filosofia italiana, notadamente com o idealismo italiano do século XX, destacando-se nesse contexto autores como Gentile, Croce, Abbagnano. Na mesma parte se dará um fecundo diálogo com a filosofia francesa existencialista, notadamente autores como Le Senne e Gabriel Marcel.

O próprio Pareyson, já em 1975, escreve *Rettifiche sull'esistenzialismo*, texto que será inserido na edição de 1985 de *Esistenza e persona*. Ali o pensador começa a apontar uma mudança. Evidentemente nada disso tira o brilho das primeiras leituras de Pareyson nos anos 30 e 40 e ressalte-se ainda que seu trabalho de fôlego, notadamente sobre Karl Barth, que ocupa a maior parte da segunda parte, certamente merece um destaque³. Contudo, há também o reconhecimento, pelo próprio filósofo, de como suas posições sobre o existencialismo vão sofrendo alterações com o passar do tempo⁴. Assim, passemos agora a análise da presença mais efetiva de Kierkegaard nos *Studi sull'esistenzialismo*. Para tanto, o primeiro tópico do nosso artigo será focado na análise da presença kierkegaardiana dentro do panorama do existencialismo alemão, tal como Pareyson o apresenta na primeira parte de sua obra.

2 A presença de Kierkegaard nos Studi sull'esistenzialismo: um panorama do existencialismo alemão

Aos olhos de Pareyson, além do vocábulo “existencialismo”, retirado de

³ Um excelente trabalho nesse sentido é do de Belloci: BELLOCI, A. *Implicanza degli opposti, aporia dell'identico – Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, Lithos, Roma, 2012.

⁴ Para o leitor interessado em maiores explicações sobre como foram compostos os capítulos que integram os *Studi sull'esistenzialismo* sugerimos uma leitura atenta tanto do prefácio do organizador Claudio Ciancio, já mencionado, como do prefácio à segunda edição, escrito pelo próprio Pareyson. Será de igual valia uma leitura das notas do editor, meticulosamente organizadas e que constam na parte final da edição dos *Studi sull'esistenzialismo* e integra as obras completas de Pareyson. (PAREYSON, L. *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano, 2001).

Kierkegaard, há dois outros aspectos centrais que o existencialismo empresta da filosofia kierkegardiana para os seus propósitos. O primeiro deles é a clara exigência personalística implícita no existencialismo, o segundo aspecto é o conceito de singular:

O assunto do existencialismo é, portanto, a exigência personalística, como o confirmará a absolutidade do singular. O singular quer ser visto na sua suficiência, na sua autarquia em si concluída, na sua irrepitível e inconfundível característica: dever ser uma pessoa, axiológica porque portadora de um valor, positiva porque completa na sua particularidade, absoluta na sua singularidade, universal na sua individualidade. A este singular, *hic et nunc* determinado e de fato válido na sua absolutidade, o existencialismo dá o nome de existência, emprestando o vocábulo de Kierkegaard (PAREYSON, 2001, p.14)

Assim, diferentemente daquilo que pensava Hegel, Kierkegaard advoga que “o singular, na sua peculiaridade irrepitível, não pode ser momento de um processo” (Pareyson, 2001, p. 15). Desse modo, aparece aqui um conceito capital da filosofia kierkegardiana na exposição de Pareyson: o conceito de repetição. O filósofo o cita, talvez influenciado fortemente pela filosofia germânica, em alemão, isto é, cita a palavra *Wiederholung*. Contudo, é preciso aqui afirmar que a palavra dinamarquesa utilizada por Kierkegaard era *Gentagelse*, palavra que serve não apenas para nomear o conceito utilizado pelo filósofo de Copenhague, mas, que, inclusive, nomeia uma obra de sua autoria que leva tal nome.

Há aqui, como bem percebe Pareyson, um importante aspecto que diferencia o conceito kierkegardiano de repetição, de outros conceitos:

Para Kierkegaard não se trata de escolher entre determinadas possibilidades, mas de assumir aquilo que se é. O singular escolhe, e, escolhendo, escolhe a si mesmo, assume aquilo que é, se apropria da particularidade contingente que ele representa, se identifica com o lugar da realidade na qual se encontra, faz da necessidade liberdade e virtude” (PAREYSON, 2001, p. 18).

Assim, o conceito de repetição advém da afirmação de nos escolhermos a nós mesmos, tal como pontua Pareyson enquanto leitor de Kierkegaard:

Na escolha o singular se afirma, se reitera, se repete, e por isso, no

Igualmente preciosas são as informações fornecidas por Santucci, onde se mostra que os *Studi sul esistenzialismo* de Pareyson, antes de sair como livro, foi primeiramente publicado em revistas filosóficas italianas. SANTUCCI, A. *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna, 1959, p. 3, nota 1.

fundo, se aceita. Nos passos de Kierkegaard o existencialismo alemão fala não de uma decisão atual, com a qual se escolhe uma situação entre tantas outras, ou se decide uma alternativa, mas de uma decisão já tomada (PAREYSON, 2001, p. 18).

Assim, a leitura de Pareyson sobre Kierkegaard parece flertar com a ideia de predestinação que, a rigor, pode ter um fundo mais teológico ou mesmo agostiniano. Logo, “a escolha é não escolha, porque é escolha *já* feita” (PAREYSON, 2001, p. 18). Tudo parece remeter a um certo *já*, que por sua vez nos coloca a pergunta sobre a temporalidade, isto é, sobre o que está efetivamente ao nosso alcance e aquilo que está fora do tempo e, portanto, fora do nosso controle. Nesse sentido, o filósofo italiano aproxima o tema da predestinação do conceito grego de destino. Contudo, o que nos parece mais instigante é perceber que se podemos falar de alguma historicidade existencialista ela reside no tema do devir que é, aliás, muito caro à tradição kierkegaardiana e, certamente, ao cristianismo. Logo, “o devir é desenvolvimento de um fato, desenvolvimento de um destino” (PAREYSON, 2001, p. 18).

Já em 1943, data de publicação dos *Studi sull'esistenzialismo*, Pareyson parece ter extrema clareza do que significou o pensamento de Kierkegaard para tal concepção filosófica. Contudo, mais do que tal clareza, o filósofo aponta a ambiguidade da apropriação do filósofo dinamarquês pelo movimento. Assim, o filósofo português Eduardo Lourenço, autor de um curioso texto denominado *Ambiguidade do existencialismo*, talvez tenha igualmente razão:

O existencialismo insiste como nunca se tinha insistido anteriormente sobre a ambiguidade da existência humana. Essa ambiguidade ressalta com uma clareza inequívoca ao nível da linguagem. Ora, o mesmo existencialismo não escapa à regra: é doutrinal e seguramente ambíguo. Na verdade, o existencialismo contemporâneo é atravessado por duas *intenções* contraditórias e insanáveis. Tal como surge em Heidegger, Jaspers ou Sartre o existencialismo resulta da confluência de dois movimentos espirituais: a fenomenologia de Husserl e a filosofia da existência, ou antes a reflexão teológica sobre a existência de Sören Kierkegaard (LOURENÇO, 2012, p. 163).

Em outras palavras, ele aponta criticamente que talvez, notadamente para um tempo que parece haver perdido importantes aspectos do pensamento filosófico, a filosofia kierkegaardiana acaba por se tornar uma espécie de imensa árvore onde todos podem se abrigar e, assim, Kierkegaard passa ser tratado aqui como precursor ou pai do existencialismo exatamente em tal contexto.

Não se trata aqui de retirar o mérito de Kierkegaard por ter reintroduzido o tema da existência na filosofia. Entretanto, Pareyson ressalta a existência de “correntes existencialísticas que foram formadas totalmente à margem da atmosfera kierkegaardiana” (Pareyson, 2001, p. 23). Tal afirmação é fundamental para darmos a Kierkegaard a sua verdadeira importância, mas, ao mesmo tempo, não a dimensionarmos excessivamente e, desse modo, colocar para fora da história da filosofia uma gama de outras concepções igualmente importantes para a corrente existencialista. Cabe dizer que a obra de Pareyson foi publicada exatamente em meio a um contexto de guerra. A Segunda Guerra Mundial ainda estava em curso e seu país, bem como boa parte da Europa, estavam arruinados. Aliás, Santucci observa que “o existencialismo era, sem dúvida, o produto de uma crise que incidia sobre os valores essenciais da cultura e da sociedade europeia atingida por duas guerras” (SANTUCCI, 1959, p. 5).

Desse modo, Kierkegaard pode ter sido o “bálsamo” para ajudar na cicatrização de feridas ou, como ele sugere, o frescor virginal que era necessário: “Talvez a consciência contemporânea encontre em Kierkegaard, que aparece com a frescura virginal da novidade, aquilo que não consegue mais ouvir de toda uma tradição desgastada pelo uso e abuso do hábito” (PAREYSON, 2001, p. 24).

Curiosamente, Kierkegaard parece chamar a atenção de nós todos, seus contemporâneos, exatamente por sua análise da natureza humana, tema tão ambíguo quanto difícil de ser abordado. Assim, aos olhos de Pareyson, o enigmático dinamarquês parece agora, mesmo partindo de um solo muito germânico – e quiçá até muito teológico como pensou Lourenço – congregar admiradores em todo o mundo, alcançando as raízes latinas e até mesmo os anglo-saxões⁵. No entender do filósofo italiano o existencialismo contemporâneo possui três correntes principais: a alemã, a francesa e a russa. Segundo ele, cada uma delas teria os seus precursores, a saber:

⁵ A recepção de Kierkegaard pode ser melhor avaliada na clássica obra de Habib Malik: Malik, H. *Receiving Kierkegaard*, Catholic University of America Press, Washington, 1997. E também na imensa obra organizada por Jon Stewart denominada *Kierkegaard's International Reception*, que possui volumes sobre a recepção do pensador dinamarquês em todo o mundo, dos quais destacamos: STEWART, J. (org). *Kierkegaard's International Reception Tome I: Northern and Western Europe*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2009, (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 8)

_____. *Kierkegaard's Influence on Theology Tome II: Anglophone and Scandinavian Protestant Theology*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2012, (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 10)

_____. *Kierkegaard's International Reception Tome III: Southern, Central and Eastern Europe*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 8)

“a corrente alemã se refere à Kierkegaard, aquela russa apela conscientemente a Dostoiévski, e por trás da corrente francesa está vivo e operante o pensamento de Pascal⁶” (Pareyson, 2001, pp. 25-26). Portanto, a filosofia de Kierkegaard estaria situada aqui no cerne da corrente existencialista alemã. Assim, a chamada *Kierkegaard Renaissance* é percebida por Pareyson como um dos momentos significativos da filosofia do século XX. Deste modo, não parece despropositado que dois autores que Pareyson considera marcantes na história do existencialismo alemão como Karl Barth e Karl Jaspers são interlocutores diretos das teses do pensador dinamarquês em língua alemã. Além disso, Heidegger, situado exatamente nessa fronteira entre o existencialismo e a fenomenologia é outro autor capital da história da recepção kierkegaardiana no século XX, como bem aponta Pareyson “nele revivem assim profundamente os motivos kierkegaardianos que se pode dizer que, refazendo para trás o caminho do seu pensamento, se poderia encontrar, certamente, Kierkegaard” (PAREYSON, 2001, p. 27).

Pareyson cita aqui o intérprete italiano Pelligrini⁷, que percebe em Kierkegaard uma espécie de filósofo da crise e, nesse sentido, ele é um autor importante para as filosofias da crise do século XX, tais como o existencialismo, por exemplo. Curiosamente, Hannah Arendt, alguns anos mais tarde, possui a mesma percepção ao situar o pensador dinamarquês ao lado da chamada filosofia da vida e da existência⁸. Entretanto, para além disso, ao se deparar com os textos de Del Noce, o filósofo de Torino nos aponta um outro laço bastante significativo: a proximidade de algumas teses kierkegaardianas com outras teses do século XIX como, por exemplo, as teses marxistas⁹. Ambas carregam em comum o fato de serem reações a Hegel e se estabelecem na condição de um pensamento pós-hegeliano, isto é, de ruptura. Desse modo, Pareyson parece antecipar, em alguns anos, o modelo do pensamento pós-hegeliano tão bem descrito por Karl Löwith na sua obra *De Hegel a Nietzsche*¹⁰.

⁶ Pareyson publica, na década de 60, um instigante livro denominado *Kierkegaard e Pascal*. Na verdade, trata-se de um curso ministrado pelo filósofo. São praticamente duas monografias autônomas, isto é, uma sobre Kierkegaard e outra sobre Pascal. Infelizmente não há entre elas um diálogo efetivo, o que poderia ter sido muito importante e enriquecedor. Por uma questão de recorte temático não a abordaremos aqui. (PAREYSON, L. *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, 1998).

⁷ A. PELLIGIRINI, *Novecento tedesco*, Milano, Principato, 1942, pp. 257-304.

⁸ Tal tese aparece claramente nos textos *O que é filosofia da existência*, *O existencialismo francês* e *S. Kierkegaard*, contidos no seguinte volume: Arendt, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* [S. Kierkegaard;], Companhia das Letras, São Paulo, 2008.

⁹ A. DEL NOCE, *Attualità della filosofia di Marx?* In «Costume», 1946, fasc. II.

¹⁰ Karl Löwith será um pensador muito bem acolhido na Itália, onde, inclusive, viveu por alguns anos, tendo ali célebres participações e contatos com intelectuais como Benedetto Croce e Giovanni Gentile.

Curiosamente, Pareyson aproxima outro pensador pós-hegeliano de Kierkegaard: Feuerbach. Tal atitude não é nova e nem parece impensada. Afinal, se percebermos com atenção o próprio Kierkegaard aproxima-se, notadamente na fase final de sua produção, seus escritos da obra feuerbachiana, enxergando no autor alemão não somente um opositor, mas percebe nele um importante aliado para a crítica do verdadeiro significado do cristianismo, isto é, a redescoberta do conceito de crístico (o verdadeiramente cristão), enterrado por séculos de cristandade na Dinamarca e na Europa. Em uma curiosa nota dos *Diários*, Kierkegaard vê mais honestidade na recusa ao cristianismo de Feuerbach do que na aceitação dele que tantos fazem de maneira impensada: “Feuerbach entendeu os requisitos, mas não pôde se forçar a se submeter a eles - portanto, prefere renunciar a ser cristão” (Kierkegaard, 1978, p. 3232- tradução nossa).

Há ainda outro aspecto que merece destaque em contexto italiano. Franco Lombardi produziu dois trabalhos, a partir de uma leitura comum aos dois pensadores, já operando tal relação¹¹. Por isso, o próprio Pareyson irá retomar esse tema levantado em sua obra *Esistenza e Persona*, especialmente no primeiro capítulo, denominado *Kierkegaard e Feuerbach como duas possibilidades no contexto da dissolução do hegelianismo*¹².

O pensador italiano enxerga em Kierkegaard e Feuerbach autores críticos daquilo que ele denominou como filosofia absoluta e, assim, ambos buscam, cada qual ao seu modo, uma espécie de retomada da filosofia ao seu aspecto prático, isto é, uma certa maneira de se reencontrar com a realidade:

Para Kierkegaard e Feuerbach a autoconsciência da realidade deixa fora de si a realidade, aquela realidade que não se pode dissolver no pensamento, seja essa a existência ou a natureza, e a autoconsciência da história deixa fora de si a história, aquela história que não se pode dissolver no passado, seja esse o presente ou o futuro. É portanto necessário recuperar a realidade e reconquistar o tempo: abrir o sistema à realidade e colocar o sistema no tempo; pôr o problema da realidade e o problema do novo tempo que sucede a conclusão. De onde as duas possibilidades típicas de conceber a realidade e as duas instâncias peremptórias no presente de frente ao futuro (PAREYSON,

Estudiosos como Franceschelli e Donaggio, mostram ainda hoje, a vitalidade do seu pensamento em contexto italiano, onde também recebeu inúmeras traduções e estudos DONAGGIO, E. *Una sobria inquietudine – Karl Löwith e la filosofia*, Einaudi, Milano, 2004. Franceschelli, O. *Karl Löwith – la sfida della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma, 1997. Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*, UNESP, São Paulo, 2014.

¹¹ LOMBARDI, Franco. *Kierkegaard*, La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1936. _____ . *Ludovico Feuerbach*, La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1935.

¹² PAREYSON, L. *Esistenza e persona*, Taylor, Torino, 1950.

2001, p.52)

No entender de Pareyson, “Kierkegaard desagrega e Feuerbach inverte a mediação hegeliana de infinito em finito” (PAREYSON, 2001, p. 52). O primeiro caso coloca a antropologia kierkegaardiana diante do infinito, isto é, o homem diante de Deus. Feuerbach mantém a mesma perspectiva, mas como bem percebe o pensador italiano, “suprime a negação do finito no infinito: o finito é ele mesmo o infinito” (*ibidem*, 2001, p. 53). Igualmente a mediação hegeliana se transforma na interpretação kierkegaardiana: “a ligação consigo é a «subjetividade» e a «interioridade» da «existência», a ligação com o outro é a ligação com Deus, a existência é ligação a si mesmo enquanto se relaciona a outro” (*ibidem*, 2001, p. 53).

Logo, Kierkegaard e Feuerbach, são as duas facetas da mesma moeda na sua crítica ao hegelianismo. Ainda mais: são, aos olhos de Pareyson, componentes da sua dissolução. Neles se espelha, de modo cabal, posições que, talvez, sejam típicas desse momento da história do pensamento e, nesse sentido, representam uma época:

Kierkegaard e Feuerbach tiveram portanto desenvolvido do hegelianismo duas *posições típicas* nele implícitas: o finito de frente ao infinito e o finito como infinito; o homem diante de Deus e o homem-Deus; a subjetividade da verdade e a humanização de Deus; o teísmo e o ateísmo; o teandrismo e o humanismo (*ibidem*, 2001, p. 53).

Assim não parece despropositado perceber que a crítica do cristianismo operada por Feuerbach é muito bem aproveitada por Kierkegaard alguns anos depois. Se aos olhos do pensador alemão a religião cristã se constitui numa imensa ilusão, aos olhos do pensador dinamarquês o cristianismo, notadamente na sua faceta de crmandade, se constitui numa espécie de paganismo batizado:

Para Kierkegaard o cristianismo, hoje, está morto: é paganismo batizado, onde se é cristão e é loucura querer se *tornar* cristão. Esta é a conclusão desse paganismo no qual termina a filosofia hegeliana da religião, pois conceber a absolutidade do cristianismo como conclusão da história significa parar o cristianismo no presente, fechar o Cristo no passado e negá-lo na autoconsciência da história. Dissociar a conciliação hegeliana significa decidir-se ente cristianismo e paganismo (PAREYSON, 2001, p. 53).

Há aqui, sem dúvida alguma uma tese bastante forte na obra kierkegardiana que merece ser explorada, visto que a percorre na sua integralidade: a crítica feita pelo pensador de Copenhague ao cristianismo enquanto paganismo batizado. Pareyson a percebe com muita clareza e sabe que uma das recusas do autor dinamarquês ao hegelianismo é exatamente por tomá-lo como uma espécie de paganismo moderno. Contudo, deve-se ter aqui cautela: a crítica mais severa ao paganismo não é apenas uma apologética banal do cristianismo, mas a compreensão de que ao se paganizar, o cristianismo volta atrás na marcha da própria história e parece não mais se dar conta da sua contribuição dentro do próprio processo do pensamento. Ainda pior: ele não recupera o que havia de melhor no paganismo originário e perde o que seria a melhor contribuição do cristianismo. Aqui, nesse tipo de convicção, se encontram novamente as teses de Kierkegaard e de Feuerbach. Logo, segundo a visão de Pareyson, nos dois pensadores não há mais espaço para um tipo de comodidade acadêmica ou de neutralidade, pois “a partir da dissolução do hegelianismo Kierkegaard e Feuerbach construíram uma alternativa peremptória: é necessário decidir-se a favor ou contra o cristianismo” (PAREYSON, 2001, p. 54).

É a partir dessa tensão dialética entre tempo e eternidade, finito e infinito, que talvez possamos melhor compreender a interpretação de Karl Barth. Como pontuou Pareyson, o teólogo suíço estaria, junto com Karl Jaspers e Heidegger, como um dos precursores do existencialismo alemão. Nele se pode perceber exatamente a ênfase kierkegardiana dos limites do homem, isto é, o apelo a um totalmente outro, tese extraída por sua vez do cerne do cristianismo e bastante enfatizada, notadamente na sua matriz mais protestante. Desse modo, o teólogo suíço configura-se como aquilo que o pensador italiano denominou como uma espécie de programa anti-hegeliano ou hegelianismo persistente. Tal programa irá marcar a história do existencialismo e toda a filosofia alemã do século XX.

3 Kierkegaard e o existencialismo: observações a partir do capítulo segundo da segunda parte dos *Studi sull'esistenzialismo*

Nos *Studi sull'esistenzialismo*, Pareyson dedica todo o capítulo segundo da parte segunda, especialmente voltada para a análise do existencialismo alemão, ao pensador de Copenhague. Deste modo, fica evidenciado que, aos seus olhos, o dinamarquês Kierkegaard é, na verdade, o inspirador, juntamente com Karl Barth, a quem dedicará dois grandes capítulos na mesma parte, desse tipo de existencialismo.

Dois outros pensadores, como vimos, se somam ao elenco, a saber, Heidegger e Jaspers. Assim, Kierkegaard é um grande inspirador de todos eles. Cada um em sua diferente perspectiva: “O teólogo, o fenomenólogo, o psicólogo se encontram sob o mesmo terreno, e, de acordo com a origem e os motivos escolhidos, preferidos e conduzidos, dão origem a uma teologia dialética, a uma filosofia existencial e a uma filosofia existencial” (PAREYSON, 2001, p. 60).

Embora o tópico seja voltado para a recepção da obra kierkegaardiana em contexto germânico, Pareyson ainda faz alguns apontamentos no que concerne à recepção do autor em contexto russo, citando Berdiaev e Chestov, bem como faz pequena alusão à recepção francesa e cita autores como De Rougemont e Louis Lavelle. Contudo, tal menção pode ser entendida a partir de uma escolha. O autor italiano escolhe o francês Jean Wahl, autor de um importante – e à época muito atual – trabalho sobre Kierkegaard.¹³ como o principal expositor das teses kierkegaardianas e, assim, o que se pode perceber aqui do autor dinamarquês em Pareyson é praticamente aquilo que Wahl desenvolveu em sua monumental obra. Caberia aqui, então, uma primeira observação: no presente capítulo, as menções a Kierkegaard – mas se poderia dizer também o mesmo de Hegel – são feitas por via indireta, ou seja, praticamente inexitem os textos do autor dinamarquês por ele mesmo. O que abunda é uma leitura muito atenta e cuidadosa da obra de Wahl. É certo que Pareyson era um grande erudito e havia lido com rigor tanto o autor dinamarquês como o alemão, o que aparecerá mais precisamente em outras obras de sua autoria. Contudo, o Kierkegaard de Pareyson aqui é, assumidamente, um Kierkegaard exposto pelas lentes de Wahl.

Tal coisa é tão clara que o segundo item deste capítulo abordará explicitamente o significado e a importância do livro de Wahl. Numa imensa nota de rodapé, mas que vale a pena ser aqui tomada na íntegra, a escolha de Pareyson por Wahl fica claríssima e muito justificada:

Uma menção especial merece a disposição da extensíssima matéria do livro: no giro de quase 750 páginas, temos uma série de quatorze capítulos sobre o pensamento de Kierkegaard, resumidos, interpretados, fixados e concluídos pelo capítulo crítico que já mencionamos. Segue um apêndice sobre Kierkegaard e a filosofia contemporânea, na qual, em três capítulos, são examinadas as relações entre o teólogo dinamarquês por um lado e Heidegger e Jaspers por outro. O que demonstra que Wahl pretende considerar Kierkegaard na parte viva do seu pensamento e na problemática fecunda da sua filosofia: não unicamente como o teólogo dinamarquês do século XIX,

¹³ WAHL, J., *Études kierkegaardienes*, Paris, Aubier, 1938.

mas sobretudo como o mestre ideal do existencialismo alemão, e por isso como um dos maiores representantes da profunda tendência da filosofia contemporânea. Seguem, sob a forma de anexos, amplas e selecionadíssimas citações dos *Diários* de 1834-1839 e dos *Diários* entre 1849-54, as quais, acrescenta uma seção de notas integrativas, constituem uma junção de três partes simetricamente dispostas, enquanto o seu conteúdo é dividido segundo a ordem dos capítulos. Fecha uma ampla e simples nota bibliográfica, ótima, ainda que não tão extensa como aquela que Lombardi¹⁴ colocou em seu livro sobre Kierkegaard.

[...] É impossível detalhar todo o conteúdo do livro, dada a riqueza dos temas desenvolvidos e a quantidade de pontos particulares aprofundados. Mas precisamente esta riqueza nos oferece ampla possibilidade de escolha, e nessa podemos discernir os motivos, seguir alguns mais do que outros, preferir, entre outros, uma certa linha de pensamentos, dando-lhe maior destaque: em suma, podemos estabelecer nós mesmos a perspectiva que preferimos, a partir do nosso ângulo de visão pessoal, assim como o autor, depois da pesquisa analítica e objetiva, procede, no capítulo central, a trazer conclusões e colocar problemas. Propomo-nos por isso, na nossa rápida viagem através do volume de Wahl, seguir, mas sem esquecer o ponto de vista e a síntese conclusiva do autor, uma série orgânica e contínua dos motivos, que, partindo da revalorização do singular operada pela polêmica anti-hegeliana, acrescenta à discussão as relações entre a pessoa e Deus, entre o indivíduo e a situação histórica, e finaliza na consideração destes problemas que são tratados e resolvidos na filosofia da existência (PAREYSON, 2001, p. 62, nota a).

Wahl, na condição de um grande conhecedor de Hegel e da sua herança, parece fornecer a Pareyson exatamente aquilo que era do seu interesse: uma compreensão da filosofia contemporânea por meio de Kierkegaard em contexto amplo o que, nesse sentido, o aproxima ainda mais dos temas centrais do existencialismo e da pessoa, interesses igualmente perceptíveis na obra do filósofo italiano. Hoje parece haver, entre os melhores estudiosos de Kierkegaard¹⁵, toda uma tradição interpretativa que fundamenta uma relação entre Hegel e Kierkegaard para além do que costumeiramente se pensou. Além disso, parece haver se estabelecido uma leitura kierkegaardiana não apenas a partir de uma oposição simplória ou banal a Hegel, mas, antes de mais nada, uma busca por compreender o pensador dinamarquês como alguém que também

¹⁴ LOMBARDI, F. *Op. cit.*, 1936.

¹⁵ Jonh STEWART é atualmente um destes pensadores e segue uma tradição consagrada por Niels Thulstrup, a despeito de algumas divergências entre eles, o que se pode notar, inclusive, no título dos livros de Stewart, onde há uma clara alusão a uma reconsideração das relações entre Kierkegaard e Hegel, tal como proposta por Thulstrup. Tal tradição é igualmente bem percebida em contexto francês por Wahl e em contexto italiano por Pareyson e pelo já citado Lombardi, o que nos parece notável e meritório. Stewart, J. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, CUP, Cambridge, 2007.

parte de Hegel e, nesse sentido, como um pós-hegeliano típico, tal como apontou a célebre tese de Karl Löwith.

Logo, é nesse contexto que se pode compreender a aproximação que Pareyson opera aqui, notadamente com uma leitura meticulosa de Wahl, aproximando Kierkegaard e o jovem Hegel: “No jovem Hegel e em Kierkegaard, encontramos a mesma rebelião contra os conceitos, a mesma afirmação por um lado do sentimento subjetivo, por outro do ser, ambos irreduzíveis ao conceito, e a concessão que vê na religião uma fusão do pensamento subjetivo com o ser, fusão que é síntese paradoxal” (PAREYSON, 2001, p.64, *apud*). Contudo, aqui é que também se pode notar a diferença entre ambos, pois, como salienta o pensador italiano: “Mas Hegel percebe que as oposições são feitas para serem superadas, e superadas pelo próprio homem, e não tardará a elaborar o conceito de síntese, enquanto Kierkegaard permanece, exasperando-o, ao conceito de paradoxo (*ibidem*, 2001, p. 64).

Pareyson observa ainda, na esteira de Wahl, que a costumeira crítica feita a Hegel por se julgá-lo excessivamente intelectualístico, carece de maior fundamentação em Kierkegaard. Assim acusá-lo de intelectualístico, de abstrato ou puramente lógico consistiria numa incompreensão e, segundo o intelectual italiano, “a dialética hegeliana quer ser concreta e dinâmica; e frequentemente Kierkegaard desconhece a riqueza da mediação reduzindo-a a um rígido sistema intelectualístico” (PAREYSON, 2001, p. 65). Na esteira de tal crítica vem ainda, no seu entender, a oposição entre existência e pensamento. Obviamente trata-se aqui de uma questão metafísica bastante complexa e com um histórico, inclusive, muito anterior ao embate entre as teses hegelianas ou kierkegaardianas. Como bem aponta Pareyson, “O princípio do pensamento é tautológico: ele é igual a si. É impossível compreender o devir” (*ibidem*, 2001, p. 65).

Aqui talvez se possa notar a mais severa crítica kierkegaardiana. Hegel quis introduzir a existência na lógica. Porém, a lógica é imobilidade e a existência é movimento. Assim, Pareyson mostra um importante aspecto da existência na contribuição de Kierkegaard, indo além de uma oposição banal: “A existência se subtrai à tautologia do pensamento, porque existir é *ex-sistere*, ser fora, dis-seminação, dis-tância, des-continuidade, trans-cendência. Quem pensa a si mesmo destrói a própria existência, que não pode senão ser” (PAREYSON, 2001, p. 65). Por isso, sem conseguir uma conclusão cabal, o pensador italiano percebe em Hegel alguns temas kierkegaardianos não respondidos integralmente na totalidade de um sistema:

_____. *Idealism and Existentialism – Hegel and the Nineteenth – and Twentieth-Century European Philosophy*, Continuum, London, 2010.
THULSTRUP, N. *Kierkegaard’s relations to Hegel*, Princeton University Press, New Jersey. 2007.

Em suma, diante a uma símile concessão de migalhas metafísicas que o subjetivo, o único, o momento, o salto, o dilema, o paradoxo, a existência, etc, o sistema de Hegel ou é uma abstração objetiva ou esconde uma unidade paradoxal, destinada a dividir-se, porque o pensamento não resolve em si a existência (*ibidem*, 2001, p. 66).

Por isso, o existencialismo advogado por Pareyson pressupõe um bom conhecimento do idealismo alemão. E, no seu entender, os esforços de Kierkegaard – e do assim chamado existencialismo – só puderam chegar até onde chegaram, exatamente pelos pressupostos hegelianos: “Mas Hegel tornou possível a posição do problema e o esforço de Kierkegaard é o de encontrar, a partir do global, o particular” (*ibidem*, 2001, p. 66). Desse modo, o filósofo italiano pensa, seguindo Wahl, que Kierkegaard e Hegel estão mais próximos do que se pensa e se questiona sobre “até que ponto, isto é, a reação kierkegaardiana vai contra Hegel, e nos perguntamos se por ventura ambos os pensadores não terminam por coincidir estranhamente na ideia de um elemento de negatividade, que, por um lado, e que por outro lado, consideram inerente ao singular” (*ibidem*, 2001, p. 66).

Em tal ênfase sobre o existir, nos deparamos com um tema muito central nas categorias kierkegaardianas, a saber, a angústia. É certo que tal temática implica também num desafio ético e moral, pois comporta a escolha e a sua possibilidade. Contudo, ele é também bastante ambíguo, pois apresenta o debate entre finito e infinito pela ótica teológica. Em outras palavras, “A existência é tensão infinita entre pecado e fé, o existente é *simul justus et peccator*” (*ibidem*, 2001, p. 67). Aqui entra um ponto nevrálgico na tese kiekegaardiana, isto é, o pecado, enquanto queda ou ruptura, tal como exposto pelo autor em *Conceito de angústia* e em *Migalhas filosóficas*, por exemplo. Tal conceito além de ser claramente judaico-cristã possui igualmente dois importantes recortes a serem percebidos em Kierkegaard. O primeiro é claramente agostiniano e, nesse sentido, poderíamos mesmo pensar, com toda uma tradição interpretativa que daria sustento a tal tese, numa forte relação entre o pensamento de Agostinho e de Kierkegaard, ou seja, se o dinamarquês não poderia ter sido, dentro do contexto do idealismo e da filosofia do século XIX, uma espécie de Agostinho *redivivus*¹⁶.

¹⁶ Inúmeros estudiosos fazem tal aproximação. Destacamos um dos mais meritórios dentre eles. Barrett, L.C. *Eros and Self-Emptying – the intersections of Augustine and Kierkegaard*, Eerdmans, Grand Rapids, 2013. Em nosso contexto brasileiro, destaca-se o trabalho de Quaglio. Cf. Quaglio, H.A. *Tempo, eternidade e verdade – os pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, Libers Ars, São Paulo, 2019.

Há pelos dois outros aspectos importantes dessa relação da subjetividade kierkegaardiana com o tema da angústia. O primeiro aspecto é a herança grega, ou seja, o seu constante diálogo - que permanecerá por toda a sua obra- com a filosofia grega, notadamente com a figura de Sócrates. Tal coisa já pode ser observada desde a reconstituição da ironia em *O Conceito de ironia* e mesmo na crítica à cristandade em *O Instante*, obra que fica inacabada em virtude da morte do filósofo. Outro aspecto que mereceria destaque é a relação não apenas de Kierkegaard com o cristianismo, mas com a ideia protestante de cristianismo, ainda mais precisamente percebendo, seu modelo é luterano, ou seja, Pareyson parece ter razão ao perceber que nele há vários conceitos relacionados com esta questão central, tais como, pecado, escolha, liberdade, fé e angústia. Aqui talvez resida a diferença mais cabal entre o projeto clássico e pagão de filosofia – iniciado pelos gregos e que chega até Hegel no século XIX- e uma perspectiva oriunda do cristianismo que agora se afirma, ainda que indiretamente, em Kierkegaard.

Por isso, Pareyson afirma de modo peremptório que “existir é ser diante de Deus, mas diante de Deus se é com a consciência do pecado” (PAREYSON, 2001, p. 67). Nesse singular aspecto, parece repetir-se uma dubiedade que também já se encontrava em Agostinho, a saber, se há ou não a escolha livre. Nossa escolha está, no fundo, condicionada pelo pecado, como percebe o filósofo italiano: “A fé é uma relação com Deus, mas diante de Deus não se está senão com a consciência do pecado” (*ibidem*, 2001, p. 67). Perceber que o pecado está em toda a parte aguça a nossa angústia. Assim, repetindo aqui com extrema propriedade um tema que será muito bem desenvolvido por Kierkegaard também em *A Doença Mortal*, obra que bem poderia se intitular “tratado do eu”, Pareyson nota que “o singular que se aprofunda encontra e aprofunda o pecado” (PAREYSON, 2001, p. 68). Para além da discussão metafísica, entretanto, o filósofo italiano nos adverte que “mas a nós interessa sobretudo a conexão que se estabelece entre o pecado e a liberdade e a origem da moralidade, que Kierkegaard chama segunda ética, do outro” (*ibidem*, 2001, p. 68). Ou seja, exatamente aqui se firma um tema capital na filosofia pareysoniana, que sempre almejou discutir o conceito de pessoa e o tema do outro.

Na perspectiva kierkegaardiana somente no pecado é que se pode perceber claramente a distinção entre bem e mal, ou seja, aqui a consciência e o eu se tornam agudos. Assim, como notou Pareyson “ele não é a passagem do bem ao mal, mas da inocência à moralidade” (*ibidem*, 2001, p. 68). Tal traço é bastante explorado

por Kierkegaard não apenas no *Conceito de angústia*, mas ainda mais na *Doença Mortal*, onde ao tentar definir pecado, o estabelece comparativamente com aquilo que seria o pecado no modelo socrático ou pagão, ou seja, o que é apresentado aqui é, na verdade, a tese agostiniana de que o pecado comporta um ato volitivo e não meramente intelectual, como parece que julgava a tradição clássica.

Igualmente merecerá destaque na interpretação de Pareyson um tema que Kierkegaard herda da tradição cristã, a saber, o tema do livre-arbítrio e do servo-arbítrio. É sempre bastante enfatizada a relação do autor dinamarquês com os primórdios do existencialismo e seus eixos temáticos, como a escolha e as possibilidades. Entretanto, o filósofo italiano nos aponta aqui uma instigante dubiedade do autor de Copenhague em relação à predestinação:

Que o mesmo Kierkegaard, que critica o dogma da predestinação, que considera essencial ao cristianismo o conceito de livre-arbítrio, que vê na existência a paixão da liberdade, traz, em seguida, importantes limitações a esta liberdade. A escolha não nos é unicamente concedida, mas imposta; a decisão moral consiste em tomar em si mesmo a própria particularidade, no fazer da necessidade liberdade e virtude, no repetir-se, no reduplicar-se, no reafirmar-se. Estamos na teoria da repetição: a verdadeira liberdade consiste na livre apropriação dos dados (Pareyson, 2001, p. 68).

É certo que parece atuar aqui outro tema central do cristianismo kierkegaardiano: a graça divina. Assim, repetindo a tese de Wahl, Pareyson tenta congrega o livre-arbítrio com a graça divina: “Sou coagido contra o meu querer, e ademais a graça não aniquila o meu esforço, O homem, diante de Deus, é nada, menos que nada, e ainda a graça é, ao mesmo tempo, dom e ato” (PAREYSON, 2001, p.69). A pergunta que imediatamente se coloca é como ficaria, nesse caso, a questão da liberdade. Não existe uma saída fácil para o dilema, mas uma possibilidade seria pensá-lo a partir da perspectiva do instante, tal como Kierkegaard faz no *Conceito de angústia* e tal como parece proceder Pareyson, aqui seguindo a senda de Wahl. Com efeito: “O instante da distinção entre o bem e o mal, e isto é o instante da culpa, implica o instante da graça, da eternidade, da redenção e da salvação. Assiste-se a uma inesperada e paradoxal inversão: no pecado se revela a liberdade, pela qual o singular, no instante, se coloca como síntese de tempo e eternidade (*ibidem*, 2001, p. 69). Aqui firma-se o significado forte de angústia como algo pelo qual se deve passar, o caminho estreito a ser atravessado.

Wahl aponta ainda em seu texto, e Pareyson aqui o acompanha fielmente

em sua interpretação de Kierkegaard, a proximidade do pensador dinamarquês de duas figuras centrais do cristianismo, a saber, Pascal e Lutero. Sobre o primeiro, percebemos, em geral, uma proximidade em vários aspectos da leitura que ambos possuem do cristianismo. Contudo, a ênfase a ser feita aqui deveria, talvez, residir na diferença entre eles, ou seja, “servimo-nos geralmente dos seus *Pensamentos*, mas se descuida e se esquece que Pascal era um asceta, que vestia o cilício, etc... (*ibidem*, 2001, p. 70, *apud*). Em outras palavras, o que se deveria ter em conta aqui é o lado místico do pensador francês e a clara percepção de que Kierkegaard não tinha, pessoalmente, a mesma atitude. Já a aproximação entre Kierkegaard e Lutero, parece filosoficamente e historicamente sedimentada notadamente pela perspectiva protestante e seus temas correlatos como pecado, graça, livre-arbítrio e etc. Pareyson faz menção aqui, provavelmente pensando nas teses apresentadas pelo pensador dinamarquês em *As Obras do amor*, sobre uma diferença notável entre Kierkegaard e Lutero: a questão das boas obras. Para o reformador protestante, a ênfase ocorre sempre na graça divina imerecida pelos homens e, nesse sentido, há um afastamento de qualquer discurso sobre as obras como importantes para a salvação dos homens o que, inclusive, o afastaria das teses centrais da epístola de Tiago, que aponta sobre a necessidade dos cristãos produzirem boas obras. Tal diferença deu margem, em algumas interpretações, para uma certa aproximação entre as teses de Kierkegaard e a concepção católica. Contudo, Pareyson, seguindo Wahl, é enfático na recusa da tese: “Mas a partir da crítica de Lutero e da polêmica contra o luteranismo não é legítimo, como demonstra definitivamente Wahl, inferir a possibilidade de uma conversão de Kierkegaard ao catolicismo, já sustentada por alguns críticos” (PAREYSON, 2001, p. 70).

É instigante perceber que por detrás de dois vultos como Pascal e Lutero, o que Pareyson aponta, na verdade, é a existência de dois homens práticos do cristianismo. O primeiro era um filósofo e matemático, mas também um místico e um devoto cristão, o que lhe coloca na condição de um praticante e adepto do cristianismo. Já Lutero, um monge agostiniano de formação e um religioso, também possui forte formação intelectual e é um professor, mas é igualmente um cristão em suas atitudes e práticas. Já Kierkegaard, tanto aos olhos de Pareyson como de Wahl, talvez não tenha exatamente a mesma condição. É certo que não podemos julgar seu grau de adesão ao cristianismo, até mesmo pela dubiedade dos seus escritos e, talvez, também por ser a sua estratégia comunicativa propensa a um discurso recheado de ironias, pseudônimos e comunicações indiretas. Sua defesa do paradoxo

e seu elogio a temas cristãos por excelência não fazem necessariamente do pensador dinamarquês um cristão devoto. Um dos pontos centrais da sua filosofia, por exemplo, reside na tese do paradoxo. Tal perspectiva flerta com o cristianismo, mas igualmente flerta com a filosofia grega e se dá no campo conceitual do idealismo, ou seja, trata-se de uma resposta típica de um pós-hegeliano. Assim, pensando em *Temor e tremor*, Wahl é taxativo em dizer que “Kierkegaard apresenta a fé no paradoxo mesmo porque não é o cavaleiro da fé” (Pareyson, 2001, p. 70, *apud*). Por isso, a discussão proposta por Wahl e seguida por Pareyson, na realidade parece dar margem para pensarmos se o campo conceitual da filosofia kierkegaardiana reside na transcendência ou na imanência.

A partir daqui podemos perceber que Kierkegaard está bem localizado no cerne do debate hegeliano, mas acaba por escavar aquilo que Wahl denominou como “dialética da existência”. Tal dialética é concebida como relação com o outro e o choque entre transcendência e imanência também aparecem claramente e é exatamente nesse sentido que se afirma a subjetividade kierkegaardiana. Aliás, o filósofo italiano é bastante hábil em perceber a dubiedade de tal conceito no pensador dinamarquês: “Kierkegaard dizia: a subjetividade é a verdade e também o erro (Pareyson, 2001, p.77). No seu entender, o conceito de transcendência nos leva a dois intérpretes de Kierkegaard no século XX, a saber, Heidegger e Jaspers, pois, guardadas as devidas diferenças entre eles, “a existência é ligada ao ser tanto por Jaspers quanto por Heidegger” (PAREYSON, 2001, p.73).

Pareyson percebe em Jaspers, em Heidegger (e mesmo em Barth), um grande mérito e esforço na interpretação kierkegaardiana. Ainda mais do que isso: no seu entender, eles tiveram a grande virtude de não querer simplesmente torná-lo abstrato: “Barth, Jaspers, Heidegger, são entretanto, espíritos cujo pensamento foi fecundado pelo pensamento de Kierkegaard com muitas tentativas de conceituá-lo, sem tornar abstratas, as experiências secretas de um indivíduo solitário” (*ibidem*, 2001, p. 78). Contudo, ao percebermos a interpretação pareysoniana de Kierkegaard, notamos que a pergunta central da *Existenzphilosophie* permanece, ou seja, é possível uma filosofia da existência a partir do singular? Nos termos do pensador italiano: “... se a filosofia da existência parte da reavaliação do singular, contêm ela verdadeiramente os elementos para uma justificação filosófica da pessoa?” (*ibidem*, 2001, p.79).

4 Considerações finais

Certamente a influência de Kierkegaard é imensa em toda a obra pareysoniana e mereceria um estudo bastante aprofundado e, quiçá, específico. Contudo, exatamente por ser um autor (e um tema) que percorreu toda a obra do pensador italiano, ele merece um recorte e uma especificidade para sua melhor abordagem. Assim, propositalmente deixamos de fora outros inúmeros estudos de Pareyson sobre o pensador dinamarquês como, por exemplo, a conhecida obra *Kierkegaard e Pascal*.

Nosso intuito aqui foi perceber, notadamente com uma análise a partir dos *Studi sull'esistenzialismo*, dois momentos centrais da presença kiekegaardiana nessa obra de Pareyson. O primeiro é notar, no assim chamado panorama do existencialismo, a presença e a inspiração do filósofo dinamarquês. O segundo teve o intuito de aprofundar, de modo mais filosófico e até mesmo sistemático, a relação de Kierkegaard com Hegel, com o idealismo e com autores centrais do existencialismo como Karl Barth, Karl Jaspers e Heidegger. Por isso, aprofundou-se aqui uma discussão mais metafísica e ontológica. Obviamente não adentramos nas obras de tais autores, mas apenas seguimos os movimentos do texto de Pareyson no intuito de apontar as questões relevantes para tal debate e a interlocução.

A pergunta que, talvez, caiba fazer é por qual motivo escolhemos os *Studi sull'esistenzialismo* para nossa abordagem? Santucci apresenta, segundo podemos avaliar, uma boa razão:

Em 1943 saíam os *Studi sull'esistenzialismo* de um jovem autor, Luigi Pareyson. O volume recolhia uma série de investigações sobre filósofos da existência publicados nos anos precedentes e aqui parcialmente reelaborados: mas além disso procurava, como foi dito na introdução inicial aos ensaios, fornecer um juízo da nova problemática em relação à cultura italiana (SANTUCCI, 1959, p. 3. Tradução nossa)

Logo, uma obra da fase inicial do filósofo teve um mérito: entrou para os cânones da filosofia italiana quando ainda não eram tão claras as discussões acerca dos seus temas e autores em contexto local. Em outras palavras, podemos atribuir a Pareyson um certo pioneirismo. Modica nos chama a atenção para Kierkegaard como um pensador da fase juvenil do autor italiano:

Kierkegaard é tendencialmente considerado pela crítica um autor juvenil de Pareyson, não somente no sentido do registro pelo qual constitui uma das suas primeiras leituras decisivas, mas sobretudo

enquanto lhe foi permitido considerar o existencialismo como chave da dissolução do hegelianismo e, junto, através do conceito de existência como coincidência entre auto-relação e hetero-relação, lhe foi aberta a via para uma interpretação ontológica do existencialismo (MODICA, 2000, p.11. tradução nossa)

A mesma percepção será igualmente notada por Tomatis:

Na primeira fase, aquela de um existencialismo personalístico – cujos textos de referência são *La filosofia dell'esistenza* e *Carlo Jaspers* (1940), *Studi sull'esistenzialismo* (1943), *Esistenza e Persona* (1950), o problema de Pareyson era aquele da efetiva assunção da exigência existencialística, do existencialismo segundo a sua origem kierkegaardiana, segundo a concepção de Kierkegaard de existência como coincidência de auto-relação e hetero-relação. A ideia de Kierkegaard é que eu consigo relacionar-me comigo, compreender-me, unicamente enquanto me relaciono com o outro – e em particular com o absolutamente Outro que é a transcendência. Em Kierkegaard as duas coisas coincidem paradoxalmente: temporalidade e eternidade coincidem no paradoxo que é a singular existência, «aquele singular» (TOMATIS, 1996, p. 124. tradução nossa).

Desse modo, cabe ressaltar que o Kierkegaard de Pareyson que elegemos para nosso trabalho foi aquele relacionado com a dita obra juvenil do autor o que, obviamente, não nos dispensa de salientar que tal interpretação sofreu inúmeras alterações em outras obras e períodos da produção do intelectual italiano.

Como bem salientou Ciglia, o Pareyson juvenil – com seu apreço por Kierkegaard – ajuda-nos a perceber os traços onde serão construídas as bases filosóficas de suas obras posteriores, bem como os seus interlocutores principais:

O resultado fundamental, sobre o plano historiográfico-hermenêutico, da aproximação pareysoniana ao pensamento de Kierkegaard, cuja leitura aparece intermediada como já foi notado, através dos esquemas interpretativos de J. Wahl, de Karl Jaspers e K. Barth, e constituem a assunção do filósofo dinamarquês ao posto de mestre ideal e de inspirador profundo de todas as ramificações do existencialismo alemão e também fala daquele russo e francês... Nesta perspectiva começa já a delinear-se com uma certa clareza a tentativa de elaborar um primeiro esboço do esquema interpretativo global do existencialismo, fundado em toda uma série de relações especulativas entre a meditação de Kierkegaard e aquela de Jaspers, de Heidegger e de Barth... (CIGLIA, 1995, p. 39. tradução nossa).

Kierkegaard sempre foi visto aos olhos de Pareyson não como um pensador isolado ou meramente exótico, mas antes como alguém que lhe aguçou o interesse filosófico pelo tema da alteridade desde o princípio. Não é demais nos recordamos que o pensador italiano viveu plenamente a *Kierkegaard Renaissance*, como bem nos recorda Tomatis: “Na *Kierkegaard Renaissance* da primeira metade do século vinte as possibilidades mantidas juntas pela vivacidade e complexidade do pensamento kierkegaardiano tornam-se radicalizadas” (TOMATIS, 1995, p. 26 – tradução nossa). Tal radicalidade é típica do pensador de Copenhague, como salienta mais uma vez o mesmo autor: “Em Kierkegaard temos assim uma forma extrema de cristianismo reproposto no ápice da sua racionalização. Na fé do pecador singular está presente paradoxalmente e incompreensivelmente Deus” (*ibidem*, 1995, p. 23).

Desse modo, julgamos que o Kierkegaard dos primeiros escritos de Pareyson não apenas ressurgirá em suas preocupações com alteridade ou com temas éticos e morais como se poderá notar posteriormente, mas as inquietações kierkegaardianas seguirão na sua hermenêutica, nos seus problemas estéticos e nas suas investigações sobre idealismo, tais como se apresentam em suas análises sobre Fichte e Schelling. Por isso, cabe ressaltar que sua obra final – *Ontologia della libertà* – é, na verdade, uma certa recapitulação, por meio do problema do mal e do sofrimento – de temas metafísicos e ontológicos presentes na história do próprio existencialismo e nas reflexões kierkegaardianas, que Pareyson conhecia tão bem. Valeria, quiçá, um novo aprofundamento, para além do que esse artigo se propôs a apontar, sobre o Kierkegaard da fase final da obra pareysoniana.

Referências

CIGLIA, F.P. *Ermeutica e libertà – l’itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni Editore, Roma, 1995.

KIERKEGAARD, S.A. *Soren Kierkegaard Journals and Papers*, Indiana University Press, Bloomington, 1978.

LOURENÇO, E. *Obras completas v. I – Heterodoxias*, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012.

MODICA, G. “L’etica di Kierkegaard secondo Pareyson” In Riconda, G e Ciancio, C. (org.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea – recenti interpretazioni*,

Centro Pareyso/Trauben, Torino, 2000.

PAREYSON, L. *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano, 2001.

SANTUCCI, A. *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna, 1959.

TOMATIS, F. "Esistenzialismo, ermeneutica, ontologia della libertà in Pareyson" In Di CHIARA, A. (org.), *Luigi Pareyson – filosofo della libertà*, Città del Sole, Napoli, 1996.

TOMATIS, F. *Ontologia dell male - l'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova Editrice, Roma, 1995.

Gnosticismo político: três teses de Eric Voegelin sobre Joaquim de Fiore

Political gnosticism: three theses by Eric Voegelin on Joaquim de Fiore

Noeli Dutra Rossatto¹

Resumo: O artigo examina três teses atribuídas por Eric Voegelin (1901-1985) a Joaquim de Fiore (1162-1205), que estão na base da elaboração do chamado gnosticismo político. São elas: a tese do imanentismo histórico ou da redivinização da sociedade, a do fim do cristianismo e a do simbolismo gnóstico da política moderna. Entre os resultados, destacamos que o imanentismo histórico se baseia em uma espécie de maniqueísmo ao afirmar que a providência divina não mais atua no curso da história, do que resulta que o mundo não tem mais sentido e significado. Em segundo lugar, destacamos que o fim do cristianismo, atribuído ao pensamento joaquimista com base na supervalorização do estado espiritual e do Evangelho eterno, apenas se sustenta a partir da aceitação de que a teoria trinitária de Joaquim de Fiore acentua a tríade pessoal em detrimento da unidade. Por fim, destacamos que a simbólica do gnosticismo político também carrega as mesmas distorções projetadas na Filosofia da História do abade, as quais se derivam em grande medida da leitura deficitária do seu pensamento trinitário.

Palavras-chave: Gnosticismo político. Eric Voegelin. Joaquim de Fiore. Filosofia da História. Política.

Abstract: The article examines three theses attributed by Eric Voegelin (1901-1985) to Joaquim of Fiore (1162-1205), which are the basis for the elaboration of the so-called political Gnosticism. They are: the thesis of historical immanentism or the redivination of society, that of the end of Christianity and that of the Gnostic symbolism of modern politics. Among the conclusions, we highlight that historical immanentism is based on a kind of Manichæanism in stating that divine providence no longer works in the course of history, with the result that the world has no more sense and meaning. Therefore, we conclude, secondly, that the end of Christianity, attributed to Joaquinite thinking based on the overvaluation of the spiritual state and the eternal Gospel, can only be sustained

¹ Docente e Pesquisador de Filosofia Medieval no departamento de Filosofia – CCSH da Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: rossatto.dutra@gmail.com

through the acceptance that Joaquim of Fiore's Trinitarian theory emphasizes the personal triad at the expense of unity. Finally, we conclude that the symbolic of political Gnosticism also carries the same problems pointed out in the Philosophy of History of the Abbot that are largely derived from the skewed reading of his Trinitarian thought.

Keywords: Political Gnosticism. Eric Voegelin. Joachim of Fiore. Philosophy of History. Politics.

1 Posição do problema

A tese de que o gnosticismo político moderno está radicado em Joaquim de Fiore foi formulada inicialmente por Eric Voegelin no início do século XX e voltou ao cenário acadêmico e político, além de ganhar destaque nas discussões das redes sociais, em meio a acusações mútuas polarizadas entre conservadores e progressistas, direita e esquerda, liberais e socialistas. Na esteira dessas discussões, muitos irão tomar como certo que um Joaquim de Fiore, herético, heterodoxo e revolucionário, deu início à ideia do que aqui denominamos por gnosticismo político.

Será que Joaquim de Fiore foi mesmo o criador do gnosticismo político contemporâneo?

Mais explicitamente, Voegelin (1982, p. 85), ao enunciar seu programa de uma nova ciência da política, tenta nos convencer de que Joaquim está na raiz do gnosticismo político, nos seguintes termos: “o movimento (gnóstico) tinha uma longa pré-história social e intelectual, mas o desejo de redivinizar a sociedade produziu um simbolismo próprio, bem definido, somente por volta do fim do século XII. A presente análise iniciar-se-á com a primeira expressão clara e abrangente da ideia, na pessoa e obra de Fiore”.

No entanto, o primeiro encontro entre Eric Voegelin e a obra de Joaquim de Fiore é mais antigo e está registrado em seu texto de 1938 *As religiões políticas* (2004), em que o teor do impacto deste primeiro momento pode ser medido pelo próprio *Prefácio* da tradução francesa de Jacob Schmutz (1988), intitulado *A profecia de Fiore*. Depois disso, temos o importante reencontro em seu texto de maior impacto *A nova ciência da política*, de 1952, em que, entre outras coisas, ele volta a relacionar os três reinos do joaquimismo com os diferentes sistemas modernos e contemporâneos articulados por tríades, entre os principais as filosofias da história positivista, hegeliana e marxista. Além disso, temos a seção *Joaquim de Fiore* (2002, p. 145-156), em *História das ideias políticas II* de 1979, que apresenta de forma

resumida a estrutura da história cristã, os três reinos e os quatro símbolos joaquimitas supostamente presentes nas especulações políticas modernas.

A julgar por algumas notas esparsas ao longo de suas obras, é bem provável que Voegelin tenha lido as principais obras do abade, a saber: o *Psalterium decem chordarum*, que trata a doutrina trinitária; a *Concordia novi ac Veteris Testamenti*, que traz o método da concórdia entre os dois testamentos; e a *Expositio in Apocalypsis*, que faz as leituras dos apocalipses bíblicos, aplicada à história. Com certeza, ele conhece uma das obras incompletas do abade, o *Tractatus super quatuor evangelia*, editado e introduzido por Ernesto Buonaiuti. Fora isso, ao que tudo indica, as ideias do abade foram assimiladas mediante a historiografia joaquimita de início do século XX. Entre os estudos se destacam principalmente: o de Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Floris (Estudos sobre Joaquim de Fiore)*, de 1927; o de Ernesto Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio (Joaquim de Fiore. Os tempos, a vida, a mensagem)*, de 1931; e o de Karl Löwith, *The Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History (O sentido da história. Implicações teológicas da filosofia da história)* de 1949.

Três são as teses atribuídas ao abade de Fiore por Voegelin que, a nosso ver, estariam nas origens do gnosticismo político. São elas: a tese teleológica do chamado imanentismo histórico e a conseqüente redivinização da sociedade, a tese do fim do cristianismo e, por fim, a de que quatro símbolos da escatologia joaquimita presidem até hoje a interpretação da sociedade e da política.

Examinaremos a pertinência da atribuição destas teses a Joaquim de Fiore, que o colocam na gênese do chamado gnosticismo político moderno e contemporâneo. Além disso, avaliaremos o impacto da historiografia joaquimita de corte modernista na recepção das ideias políticas do abade de Fiore pelo filósofo judeu-alemão.

2 O imanentismo histórico e a redivinização da sociedade

Seria Joaquim de Fiore o criador do imanentismo histórico e da conseqüente redivinização da sociedade?

A tese do imanentismo histórico é teleológica e traz implicada consigo a tácita oposição entre a filosofia da história de Agostinho de Hipona e Joaquim de Fiore. Tal tese, formulada por Voegelin no decorrer de sua obra, assume como pressuposto a crença de que a primeira filosofia cristã da história, construída no decorrer do século V por Agostinho em seu *De civitate Dei*, fora indevidamente substituída pela proposta

do abade calabrês, que viveu na segunda metade do século XII. Certamente, teríamos muitos pontos polêmicos a destacar na simples comparação entre essas duas filosofias cristãs da história. Também teríamos muito a dizer a respeito da fidelidade que o abade mantém em relação ao pensamento agostiniano, especialmente no que toca a sua doutrina trinitária. Não obstante, aqui nos limitaremos a tratar alguns dos aspectos problemáticos da recepção voegeliana destas duas filosofias.

Ao que tudo indica, a primeira vez que Voegelin se refere a uma oposição entre a concepção de história dos dois autores cristãos foi em seu texto de 1938 *As religiões políticas* (2004). Nesta ocasião, especialmente no terceiro capítulo, que tem como subtítulo *Espiritual e temporal* (2004, p. 51-58), ele apresenta os principais aspectos que irão subsidiar a sua tese de que a filosofia da história de Joaquim de Fiore é imanentista e provoca a redivinização da sociedade moderna e contemporânea. Entre outros aspectos, o principal apoio de sua argumentação é que Agostinho em seu *De civitate Dei* (XXII, 30), dividia a história da humanidade em sete idades (*aetates*), sendo que Cristo estaria situado no final dos tempos, isto é, na passagem da quinta para a sexta idade. A sexta idade seria a última, pois, a sétima estava prevista para ser vivida além deste mundo como um eterno *Sabbath*. No interior deste mundo, dois reinos se digladiam: o Reino de Cristo e o Reino do Anticristo, como máxima encarnação do mal no mundo. Como Agostinho acredita que a humanidade está vivendo no período da passagem da quinta para a sexta idade, que é a última etapa terrena, não haveria mais revelação divina na história a não ser o fatídico final dos tempos, antecedido pela segunda vinda de Cristo para lutar com o Anticristo.

De outro modo, Joaquim de Fiore propõem uma nova divisão da história em substituição à divisão proposta por Agostinho. O Reino de Cristo e a sexta idade do mundo não serão mais os últimos sobre a terra, pois um terceiro reino, o Reino do Espírito, lhe haveria de suceder. Voegelin insiste que a teoria dos três reinos, introduzida por Joaquim com base na ideia de Trindade, irá substituir a divisão agostiniana, um tanto quanto decadentista (e, acrescenta-se: maniqueísta), dos dois reinos. De acordo com o esquema trinitário, para o abade, o primeiro estado ou reino foi o do Pai; o segundo é o do Filho; e o terceiro será o do Espírito Santo. Por sua vez, Joaquim de Fiore acredita estar vivendo na passagem do Reino de Cristo para o do Espírito, que descortinava uma longa, nova e próspera primavera da humanidade.

A nosso ver, o que Voegelin constata na comparação entre os dois autores cristãos, nada mais é que o produto dos diferentes contextos históricos de produção

da obra desses autores, em que há a conseqüente recepção de distintos recortes do platonismo pelo pensamento patrístico e medieval. O método de interpretação da escritura e da história em Agostinho está fortemente vinculado aos exageros do platonismo alegórico da Escola de Alexandria do século IV, que opõe carne e espírito, literal e espiritual; e que serve perfeitamente para a justificação de um cristianismo que quer se afirmar no momento de decadência do império romano. Um cristianismo culpado diante de um mundo que se esfacela; um cristianismo que, em decorrência disso, acabava por negar radicalmente o mundo (BENJAMIN, 1990, p. 220).

Joaquim de Fiore, por sua vez, vivendo no período posterior ao primeiro milênio cristão, que assimila perfeitamente o neoplatonismo do Pseudo-Dionísio Areopagita (s. VI), recebido por via do grande intelectual do império carolíngio, Escoto Eriúgena (s. IX), seu tradutor do grego ao latim, não terá os mesmos problemas em relação ao mundo. De acordo com este neoplatonismo, complementado pela própria leitura das poucas páginas do *Timeu* de Platão na tradução latina de Calcídio, Joaquim, do mesmo modo que já fizera um pouco antes o também monge e papa Gregório Magno (pont. 590-604), não mais reconhece a brusca e radical oposição entre dois mundos, entre o espiritual e o físico, a hierarquia celeste e a terrestre, o sagrado e o profano; ou, nas categorias voegelianas, o transcendente e o imanente.

Da síntese destes diferentes modelos de platonismos, resultam dois tipos de cristianismo que, a longo prazo, marcarão a história do ocidente. Um cristianismo institucional e clerical baseado em Agostinho. Para este cristianismo, desencarnado do mundo, conservador e autoritário, em que a providência divina não mais atua na história e a salvação só é alcançada fora do mundo, cabe a seus integrantes a tarefa de esperar passivamente pela segunda vinda de Cristo e o fatídico Juízo Final. Este cristianismo, que será reforçado pelo agostinismo político medieval, pelo papa Inocêncio III, pela escolástica tomasiana do século XIII e pela contrarreforma católica do século XVI, será chamado por Voegelin de transcendente. Para o outro cristianismo, que tem entre seus representantes Joaquim de Fiore, os espirituais franciscanos do século XIII, o dominicano espanhol Bartolomeu de las Casas (1474-1566), o jesuíta luso-brasileiro Antônio Vieira (1608-1697), entre outros, a providência divina atua constante e continuamente no curso da história, e a salvação não é alcançada sem a conseqüente transformação efetiva deste mundo pela construção de um reino de paz, de justiça e de caridade.

Atualmente, a filósofa Marilena Chauí (2000, p. 58) situa com acerto estes dois modelos de cristianismo entre as quatro constituintes do mito fundador da sociedade

brasileira. Segundo ela, a constituinte recebida da matriz agostiniana traz uma ideia de história teológico-providencial já acabada, que vai ser assimilada perfeitamente pelas elites conservadores dominantes. Por outro lado, a concepção de história profético-apocalíptica de Joaquim de Fiore, ao propor a salvação em uma vida terrena, irá subsidiar a resistência política e a luta por justiça social dos movimentos populares.

De qualquer modo, o que surpreende na leitura de Voegelin (1982, p. 85) não é tanto haver entendido que a filosofia da história de Agostinho e Joaquim são radicalmente antagônicas. O surpreendente é que ele sobrevaloriza a concepção transcendente de história, atribuída a Agostinho, como sendo a única, a verdadeira e a ortodoxa, em detrimento da vertente imanentista de Joaquim, considerada como um desvio do próprio cristianismo; e, por isso, seria uma visão de história herética e heterodoxa. Ao lado disso, Voegelin (1982, p. 95) agrega que, na raiz do pensamento joaquimita, está encravada a crise espiritual da modernidade, decorrente do chamado progressismo científico, do niilismo e do ateísmo, os quais desencadearam toda sorte de totalitarismos do século XX. É com base neste enfoque enviesado que alguns conservadores, tais como Glenn Hughes (2003), irão retomar a questão.

Entre as referências em que Voegelin (2012, p. 58) afirma o pressuposto de que há uma vinculação inerente entre o simbolismo baixo-medieval e a modernidade, sublinhamos a seguinte: “o simbolismo do *Apocalipse* perdura no simbolismo dos séculos XIX e XX, nos três estados da filosofia da história de Marx e Engels, no Terceiro *Reich* do nacional socialismo, na Terceira Roma fascista, depois da Antiga e da Cristã.”

A julgar pela bibliografia utilizada por Voegelin (1982, p. 89), no que toca mais precisamente à continuidade entre a filosofia da história joaquimita e a moderna, neste particular ele se vale principalmente do *Apêndice I – Moderna transfiguração do joaquimismo* do livro de Karl Löwith (1963). Posteriormente, outros estudiosos levarão adiante a longa posteridade espiritual do joaquimismo, baseada no esquema triádico dos estados. É o caso de Henri de Lubac em seus célebres dois volumes de *La postérité spirituelle de Joachim de Flore (Tomo I – de Joachim à Schelling; Tomo II – de Saint Simon à nous jours)* (1979; 1981), seguido de perto por Henry Mottu (1980; 1983), entre outros. Uma das críticas dirigidas contra esta tendência dominante na historiografia joaquimita de corte modernista de início do século XX, que pode ser estendida ao próprio Voegelin, é a de Bernard McGinn (1986, p. 233). O estudioso norte-americano rejeita a utilização deste padrão triádico da história

(*triadic pattern of history*), que é ampliado e aplicado indefinidamente a uma série de autores e textos, acabando por desfigurar e tornar insignificante a própria teoria da história de Joaquim de Fiore.

Além disso, acrescentamos que a aplicação deste padrão tripartido traz consigo o esvaziamento da unidade substancial da Trindade. Em consequência, também não reconhece o movimento inerente às próprias pessoas trinitárias, indo ao encontro da velha acusação de heresia triteísta, dirigida outrora ao pensamento do abade. Em outros termos, afirmamos que, tal como é defendido por Voegelin, o triteísmo trinitário, aos poucos, é transformado forçosamente em triteísmo histórico. Por fim, destacamos que, em última análise, os próprios termos “herético”, “heresia” e “ortodoxia” não resistem a uma análise crítica, pois que são categorias construídas no seio do magistério da Igreja e, como tais, são arbitrárias e dogmáticas.

3 Fim do cristianismo e Evangelho eterno

A hipótese a respeito de que Joaquim de Fiore defende o fim do Reino de Cristo, que acompanha praticamente toda a obra de Voegelin (2004, p. 57), é bastante fiel a uma certa literatura que trata a obra do abade. Em um primeiro momento, ele identifica o suporte das doutrinas que, de algum modo, vão de encontro ao cristianismo, na teoria dos três reinos de Joaquim de Fiore. Entende que, diferentemente de Agostinho, para o qual o Reino de Cristo seria o último na luta contra o Reino do mal, contra o paganismo e a cidade dos homens, a história da salvação passa a ser dividida por Joaquim em três reinos, e não mais se descola da *historia calamitates*, profana, pagã e secular. A propósito, Voegelin observa que o apóstolo Paulo também utilizava a mesma divisão por três reinos – a saber: reino da lei natural, da lei mosaica e do cristianismo – no entanto, o terceiro reino não seria atribuído ao Espírito Santo, mas ainda concebido como Reino de Cristo.

Em um segundo passo, Voegelin (2004, p. 105; 2012, p. 154) justifica a proposta joaquimita de fim do cristianismo com base na mobilização de outro conceito polêmico da obra do abade: o Evangelho eterno. Em decorrência da lógica que, para cada um dos reinos, está associada uma escritura, decorre daí que o testamento do Pai fora escrito de forma literal no Antigo Testamento; o testamento do Filho, de forma literal e simbólica no Novo Testamento; e, conseqüentemente, haveria um terceiro testamento, um Evangelho eterno, uma escritura espiritual para o Reino do Espírito.

Não vamos nos deter na análise da vasta literatura que trata o tema do Evangelho eterno em Joaquim de Fiore e sua longa e dispersa recepção posterior (REEVES; GOULD, 2000). Basta ter em vista que, na Idade Média, consta, por primeira vez, nas atas do *Protocolo de Anagni de 1255*, em que são analisados diferentes temas polêmicos de Joaquim, por ocasião do julgamento do jovem franciscano Geraldo de Borgo que, em 1254, publicara um pequeno texto intitulado *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, desaparecido depois da condenação de 1255, em que ele identificava a própria obra do abade de Fiore com o Evangelho eterno. Depois disso, o tema voltará a aparecer de forma confusa e imprecisa, pois, às vezes se refere ao título de uma obra de Joaquim, o que não é verídico; outras se remete ao mito criado ao longo de sua recepção na cultura ocidental.

Restringimos nossa análise aos três lugares em que o tema aparece na obra do abade, pois é a um deles que Voegelin se reporta.

O tema aparece em uma passagem do *Psalterium decem chordarum* (JOAQUIM DE FIORE, 1964b, f. 259d-260a) de Joaquim de Fiore em que, depois de assegurar que estaria vivendo no início do quinto tempo (*de tempore quinto in cuius initius sumus*), ele acrescenta: neste mesmo tempo, deveríamos esperar a vinda do Espírito, enviado para completar a obra do Filho e operar de modo mais perfeito. Ao que conclui: devemos aprender a honrá-lo de acordo com o seu Evangelho, do qual fala o *Apocalipse*: «eu vi um anjo de Deus que voava no meio do céu e a ele foi dado o Evangelho Eterno» (Ap 14,6). O outro lugar mencionado, segundo algumas fontes (pois não aparece explicitamente a expressão Evangelho eterno), é o segundo livro da *Concordia* (JOAQUIM DE FIORE, 1964a, f.7b), em que o abade diz compreender simbolicamente por terra, o Antigo Testamento; por água, o Novo; e por fogo, o Evangelho eterno. Neste caso, o Evangelho eterno está identificado com a própria compreensão espiritual dos dois testamentos, resultante da aplicação do método por concórdia. O terceiro lugar, que é o mencionado expressamente por Voegelin, figura no primeiro capítulo da obra incompleta de Joaquim, o *Tractatus super quatuor Evangelia*. Depois de falar da segunda vinda de Elias, da nova ordem monástica (*ordo monachorum*) e da Igreja Espiritual (*Ecclesia spiritualis*), Joaquim identifica o Evangelho do reino ao Evangelho eterno; e, na sequência, distingue os dois evangelhos ao precisar que Cristo se referiu ao Evangelho do reino e João, (o suposto autor do *Apocalipse*) ao Evangelho eterno, devido a que os sacramentos, antes transitórios e temporais, passariam a ter um significado eterno.

Destas três passagens resultam diferentes interpretações do que seja o

Evangelho eterno em Joaquim de Fiore. Em suma, o Evangelho eterno pode indicar uma nova escritura, no sentido de um novo evangelho não escrito, um Terceiro Testamento, um testamento para o terceiro estado espiritual. O Evangelho eterno também pode ser identificado com a compreensão espiritual (*spiritualis intellectus*) da escritura, decorrente da aplicação do método por concórdia em que dois significantes (Antigo e Novo testamentos) resultam em um único significado espiritual, ou seja: um Evangelho eterno. E, por último, o Evangelho eterno pode significar o cumprimento histórico do terceiro reino, o Reino do Espírito, levado a cabo por uma nova ordem monástica no terceiro estado do mundo.

As duas últimas interpretações são as seguidas por Voegelin. A prova mais evidente disso resulta da confrontação de algumas páginas de *A nova ciência da política* (1982, p. 87ss) e de *História das ideias políticas II* (2012, p. 149) com a seguinte passagem do *Tractatus super quatuor Evangelia* de Joaquim de Fiore (I,6, 1930; 1999, p. 71), que diz a respeito do Espírito:

... atuará (na nova ordem monástica) para que seja pregado o Evangelho do reino em todo o mundo (Mt 24; Mc 14,9), aquele Evangelho do qual fala João no *Apocalipse* (14,6), que afirma «Eu vi o anjo de Deus voando no meio do céu e a ele foi dado o Evangelho eterno». Mas por que o Senhor diz Evangelho do reino e João diz Evangelho eterno, senão que o mandato que recebemos de Cristo e dos Apóstolos, por meio da fé nos sacramentos, que são transitórios e temporais, adquire o significado de eterno?

A nosso ver, Voegelin lê corretamente está passagem ao indicar que Joaquim, em um primeiro momento, identifica o Evangelho eterno ao Evangelho do reino do Espírito, destacando o que é *próprio* ao Filho e ao Espírito em sua manifestação terrena. Decorre daí a distinção: Cristo diz Evangelho do reino ao se referir ao seu mandato, seu reino, seu evangelho, seus sacramentos e sua Igreja clerical; e João, de outro modo, ao dizer Evangelho eterno se remete ao terceiro estado, não mais parcial, nem aos cuidados do clero secular, mas de uma renovada Igreja espiritual, guiada por uma nova ordem monástica. Deste modo, o Evangelho do reino do segundo estado tem o significado de Evangelho de Cristo; e o Evangelho do reino do terceiro estado se reveste de um novo significado – o significado de eterno – próprio ao Espírito Santo.

No entanto, a leitura voegelianiana esquece que “reino” (*regnum*), de acordo com a teoria da Trindade, também se aplica à designação do que é *comum* aos três

estados do mundo. Assim, a sua interpretação não leva em conta que, no plano da história, Joaquim tem em vista uma dupla processão em que, na primeira, o Espírito procede do Filho; e, na segunda, Ele atua sozinho, ao proceder de si mesmo. Quando procede do Filho, o Evangelho do Reino, de algum modo estaria se consumando ao final do estado filial, que é parcial, figurado e de uma graça menor. Porém, de outro modo, o Evangelho eterno, que procede do Espírito, assume o protagonismo do Reino espiritual do terceiro estado.

A confusão provocada pela interpretação assumida por Voegelin é dupla: primeiro, apenas leva em conta os momentos próprios ao Filho e ao Espírito, sem considerar que, nesta etapa, eles também atuam de forma simultânea, e obedecem a dinâmica interna aos três estados; em segundo que, ao desconsiderar esta simultaneidade resultante do entrecruzamento dos dois estados, acaba eliminando o aspecto que é comum às duas figuras trinitárias, o aspecto da *homoousia*, da substância comum, tal qual a unidade intratrinitária, que vincula indissociavelmente as pessoas (no caso, o Filho e o Espírito). O termo “reino”, deste modo, indica tanto o que é *comum* (*ousia, substantia*) ao Filho e ao Espírito; como, e em igual medida, o que é *próprio* (*idios, proprie*) a cada um deles.

Ao tomar uma perspectiva unilateral, Voegelin acaba não reconhecendo a unidade substancial nos diferentes momentos de atuação das pessoas na história, o que o leva a destacar apenas a dissociação entre os estados; ou mesmo, o que é mais grave, sua franca oposição, aspecto impensável do ponto de vista da teoria trinitária do abade, expressa pela fórmula: *tres sunt unum et unum tres*. Ao negar a pluralidade contida no *unum sunt*, isto é, na unidade substancial, é fácil admitir, em termos da teoria da história, que, de algum modo, o estado espiritual se dissocia, opõe ou nega o estado filial. Não há dúvida de que este pressuposto hermenêutico é o mesmo que resultou na atribuição da heresia trinitária ao abade pelo *IV Concilio Lateranense* de 1215, reeditada pelo *Protocolo de Anagni* em 1255. Também não é fortuito que a acusação de heresia, imposta *post mortem* à obra Joaquim de Fiore, recaia sobre a afirmação da unidade divina: o suposto erro consiste em admitir uma unidade por coletividade. O triteísmo, assim transposto para o plano da história (daí utilizarmos a expressão triteísmo histórico) ao longo da recepção das ideias joaquimitas, decorre justamente do esvaziamento da unidade substancial da Trindade. No entanto, é impensável que, para um monge, a unidade por coletividade, a exemplo da comunidade monástica, não seja anterior e superior aos indivíduos. Diferente disso é a unidade abstrata professada pela escolástica do século XIII, a

qual, a exemplo *societas* tomasiana, resulta da soma de indivíduos justapostos. E assim, ao acentuar apenas o caráter idiossincrático das três pessoas, Voegelin, como tantos outros, acaba impedido de reconhecer a abrangência da substancial unidade e sua conseqüente presença em cada uma e em todas as figuras trinitárias, conforme quer o abade de Fiore.

As poucas fontes utilizadas por Voegelin são suficientes para confirmar este pressuposto hermenêutico forjado, em primeira mão, pelo magistério da Igreja, reforçado paradoxalmente pela exegese franciscana e escolástica, e retomado em nossos dias pela historiografia modernista (protestante, marxista, católico progressista) e mesmo conservadora que, de diversos modos, acentua igualmente a imagem de um abade herético, heterodoxo e revolucionário.

Concluimos que, de um lado, Joaquim de Fiore, em troca da tradição agostiniana, que tem como paradigma a *doctrina christiana*, emprega a Trindade como modelo de sua filosofia da história; e de outro, que isso não implica automaticamente em uma oposição ou negação tácita do estado do Filho ou do cristianismo. É certo que ele prevê um novo estado espiritual em sucessão ao estado filial, que foi protagonizado por Jesus e sua Igreja, e desta perspectiva o cristianismo seria consumado e daria lugar a uma etapa mais elevada, conduzida pelo Espírito. Não obstante, isso não pode ser tomado no sentido de uma *oposição exclusiva* entre duas etapas de uma mesma dinâmica em que a Trindade se manifesta na história mediante todas e de cada uma de suas figuras. O que o abade faz é tirar todas as conseqüências da manifestação da ideia de Trindade na história.

Em qualquer caso, devemos sublinhar a atuação conjunta das três pessoas, sendo que, em cada estado, uma delas em especial assume o protagonismo e imprime suas propriedades individuais de maneira mais visível. Em relação à atuação de cada uma das pessoas em particular, em determinado momento da história, prognosticado por Joaquim para o final do século XIII, o Filho (Jesus ou Cristo), como segunda pessoa da Trindade, cederá seu lugar ao Espírito.

Seria isso o fim do cristianismo?

Se tomarmos “fim” no sentido de *consummatio*, de plenitude, de cumprimento e de realização histórica do estado filial, poderemos dizer com certeza que sim. No entanto, se tomarmos “fim” com o significado de exclusão ou de extinção do Evangelho de Cristo, teremos de dizer que não. Assim como Joaquim não descarta a letra do Antigo Testamento em sua hermenêutica por concórdia, tampouco descartaria a do Novo Testamento, o testamento do segundo estado. E, por fim, não

podemos projetar de maneira anacrônica para o pensamento medieval, o que ainda hoje choca a muitos: o fim do cristianismo como religião. Difícil seria admitir isso a partir da correta leitura da obra do abade. Mais difícil ainda seria justificar a tese de que, em pleno século XII, um monge e abade, integrante da ordem monástica cristã mais influente e poderosa naqueles dias, e que além disso escreve com a licença de três papas, estivesse pregando o fim do cristianismo. E mais: estaria defendendo o fim do cristianismo que, como quer Voegelin, desaguaria inevitavelmente nas águas turvas do niilismo, do ateísmo, do materialismo e das mais variadas formas de secularização contemporâneas.

Com isso, passamos ao último ponto que indaga a respeito do simbolismo gnóstico aplicado à política moderna e contemporânea.

4 O simbolismo gnóstico

Em *As religiões políticas*, Voegelin (2004, p. 57) afirma: “O apocalipse do reino cristão e o simbolismo da baixa Idade Média irão constituir a base histórica da dinâmica apocalíptica nas religiões políticas modernas”. Mais tarde, em *A nova ciência da política* (1982, p. 87), ele retoma de maneira conclusiva: “em sua escatologia trinitária, Joaquim criou o conjunto de símbolos que preside, até hoje, a auto-interpretação da sociedade política moderna”.

Nos dois casos, temos uma estreita conexão entre a moderna política e o simbolismo escatológico-apocalíptico de final da Idade Média. Em qualquer caso, esta simbólica estaria identificada com Joaquim de Fiore e o gnosticismo político.

Perguntamos. Que símbolos constituem a apocalíptica trinitária de Joaquim de Fiore que, para Voegelin, deram origem ao chamado gnosticismo político?

Quatro são os principais símbolos gnósticos atribuídos a Joaquim de Fiore.

O primeiro deles é o simbolismo dos três estados. Como já vimos, Joaquim divide a história da humanidade em três estados (*status*) conforme a imagem da Trindade, em que, cada um deles, reproduz as características de uma das pessoas em especial.

Na modernidade, para Voegelin (1982, p. 90ss; 2012, p. 150), a estrutura de base da dinâmica apocalíptica baixo-medieval estaria reproduzida no simbolismo dos três estados que se repete em diferentes sistemas filosófico-políticos. Ele destaca especialmente a sequência dos três estados no positivismo de Augusto Comte, com os estados teológico, metafísico e científico; no movimento da dialética hegeliana em

seus três passos: a tese, a antítese e a síntese; na dialética materialista do marxismo com os estágios do comunismo primitivo, da sociedade de classes e da sociedade sem classes; e ainda, a própria divisão da história em Antiga, Medieval e Moderna, entre outros casos semelhantes.

O segundo símbolo é o do Novo guia (*novus dux*). A figura do Novo guia resulta do pressuposto joaquimita de que a mesma *imago* trinitária se repete no interior de cada estado, reproduzindo assim o modelo de base em três tipos históricos proeminentes. Do mesmo modo que o período de frutificação do estado paterno foi protagonizado por três patriarcas do Antigo Testamento em especial, a saber, Abraão, Isaac e Jacó com seus doze filhos; o mesmo momento do estado filial também estava sendo conduzido por outros três, a saber: Zacarias, João Batista e Jesus com seus doze apóstolos; e em um igual momento do estado espiritual, teríamos outros três similares. No primeiro estado, Jacó é o personagem em destaque, que, segundo a concórdia joaquimita, é o mesmo que Jesus no segundo estado, um sinal dessa concórdia é que o primeiro tem doze filhos e o segundo doze apóstolos; no terceiro, um Novo guia conduziria o estado espiritual. Com base na divisão simétrica dos três estados, Joaquim estima que o Novo guia espiritual deveria surgir na quadragésima segunda geração do terceiro estado, por volta do ano 1260, em que começaria a frutificar o estado espiritual. O cálculo das quarenta e duas gerações inicia-se no ano um da era cristã e estabelece para cada geração um padrão de trinta anos, assim: $42 \cdot 30 = 1260$.

No decorrer do século XIII, a profecia joaquimita dos três grandes homens – ou em sua versão reduzida na mais conhecida profecia dos dois homens (*duo viri*) – que protagonizariam o terceiro estado do mundo, será retomada pelos franciscanos. Geraldo de Borgo que, como vimos, foi condenado em 1255, com base numa passagem da *Concordia* de Joaquim de Fiore (1964a, f. 60b), assim enuncia a profecia joaquimita em parte assimilada pelos franciscanos: no início do terceiro estado, aparecerão outros três grandes homens: “um homem vestido de linho” (Dn 12,7), “um anjo com a foice afiada” (Ap 14,14), e outro anjo trazendo o “selo do Deus vivo” (Ap 7, 2). (VERARDI, 1992, p. 61). Na mesma sequência, ele vincula o nome dos três grandes personagens que surgiriam no decorrer do terceiro estado joaquimita, a saber: o homem vestido de linho, que revelou os mistérios do profeta Jeremias, era o próprio Joaquim de Fiore; o anjo com a foice afiada se cumpriu com Domingos de Gusmão (1170-1221), o fundador da recém-criada ordem dominicana; e o anjo que traz o selo de Deus vivo se realizou com Francisco de Assis (1182-

1226), o fundador de sua ordem.

Na contemporaneidade, para Voegelin (2002, p. 57-58), “a crença na vinda daquele que há de inaugurar o novo reino, o «quinhentos, cinco e dez» de Dante (DUX), está presente nas figuras e nos mitos dos *Führer* de nosso tempo...” Esta passagem de Dante Alighieri foi por muitos associada ao Novo guia da profecia joaquimita. Não obstante, temos de fazer uma pequena ressalva, pois, apesar de que a literatura crítica admita a influência da obra do abade em Dante, e que o anagrama citado possa ser transcrito deste modo, não é tão claro que ele esteja associado ao Novo guia joaquimita. Em *La divina commedia* de Dante (Purgatório 33,43), lemos outra sequência numérica: «un cinquecento diece e cinque», isto é, um quinhentos dez e cinco, que seria assim criptografado pelos números romanos DXV, convertido por alguns no anagrama latino DVX, que, este sim, seria associado pela historiografia a diferentes líderes religiosos e políticos.

O símbolo do Precursor, Profeta gnóstico ou Pensador político decorre do anterior. São aquelas duas figuras da tríade que antecedem, anunciam ou pensam uma época, preparam o caminho e prognosticam o aparecimento do Novo guia. Voegelin (2012, p. 151) percebe, com razão, que o próprio Joaquim de Fiore não só estava preocupado em compreender a estrutura de sua época como tal, senão que também foi cauteloso ao definir o seu próprio lugar de intérprete no final do Segundo reino, legitimando assim a sua função de pensador e profeta, amparado na hermenêutica da concórdia entre os dois testamentos. Também é importante acrescentar que, além disso, Joaquim de Fiore (1964a, f.124a; 1964c, ff. 81a, 139c, 207c, 210a) tinha clara consciência de que ocupava um lugar de intérprete privilegiado em comparação com Agostinho (1963, CD,XXII,30,5-6) e os próprios textos neotestamentários, pois, diferentemente dos que viveram no período inicial (*initiatu*s ou *germinatu*s) do segundo estado do mundo, ele estava vivendo seu final (*consummatu*s). E, por isso mesmo, os tempos futuros já não estavam mais reservados ao Pai, como assinalava os *Atos dos Apóstolos* (At 1,7), e que o bispo de Hipona confessava não poder conhecer, pois o estado paterno se havia concluído, e tais eventos passaram de profetizados a históricos.

Por fim, temos o símbolo da irmandade dos espíritos livres ou da comunidade espiritual da nova ordem. Voegelin compõe este símbolo com base na ideia de terceiro estado joaquimita, em que haveria uma transformação numa classe especial de indivíduos humanos, os quais integrariam a comunidade dos “homens espirituais” (*viru spiritualli*). A leitura dominante deste *locu*s da obra joaquimita, sobretudo aquela

feita no século XIII pelo magistério da igreja, e que resulta das diferentes tentativas de censura ou condenação, se deriva em grande parte da ameaça contida no suposto de que não mais seria necessária a Igreja de Cristo, o clero e os sacramentos. A conclusão problemática – que possivelmente não resulta textualmente da obra de Joaquim de Fiore – é que a Igreja de Cristo deixaria de existir no decorrer do terceiro estado. Esta ideia, segundo Voegelin (1982, p. 88), pode ser encontrada nas seitas medievais e renascentistas, assim como nas igrejas puritanas e, “em sua forma secularizada, tornou-se um componente formidável no credo democrático contemporâneo; e constitui o núcleo dinâmico do misticismo marxiano acerca do reino da liberdade e do gradual desaparecimento do estado.”

Atualmente, os círculos conservadores aplicam o símbolo da comunidade dos espíritos livres de Voegelin a todos aqueles que questionam a ordem naturalizada da identidade pessoal (questões de gênero), da família patriarcal, da sociedade civil e do Estado, ou que projetam utopias escatológicas reguladoras, tais como a sociedade sem classes do comunismo, o estado científico do positivismo e mesmo os ideais mais tradicionais de justiça social, paz e caridade do próprio cristianismo.

Referências

AGOSTINHO. *Obras de Agustín. De civitate Dei*. Edição bilingue com tradução de Jose Moran. Madrid: BAC, 1963.

_____. *Obras de Agustín. De doctrina christiana*. Edição bilingue. Madrid: BAC, 1979.
JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig, 1519, reedição fac-símile Frankfurt: Minerva, 1964a.

_____. *Psalterium decem chordarum*. Venedig, 1527, reedição fac-símile Frankfurt: Minerva, 1964b.

_____. *Expositio in Apocalypsim (com Liber introductorius in Apocalypsis)*. Venedig:1527; reedição fac-símile Frankfurt: Minerva, 1964c.

_____. *Tractatus super quatuor Evangelia*. Edição de E. Buonaiuti. Roma: Istituto Storico Italiano, 1930.

_____. *Trattati sui quattro Vangeli*. Tradução L. Pellegrini e revisão G. L. Potestà. Roma: Viella, 1999.

BENJAMIN, W. *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus, 1990.

BUONAIUTI, E. *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*. Roma: Meridionale Editrici, 1931.

CHAUÍ, M. Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

DE LUBAC, H. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Tomo I – de Joachim à Schelling*. Paris: Lethielleux, 1979.

_____. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Tomo II – de Saint Simon à nous jours*. Paris: Lethielleux, 1981.

GRUNDMANN, H. *Studi su Gioacchino da Fiore*. Trad. Italiana de Sergio Sorrentino. Genova: Marietti, 1989.

HUGHES, G. *Transcendence and History. The Search for ultimacy from Ancient Societies to Postmodernity*. Missouri: University of Missouri, 2003.

LÖWITH, K. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar, 1963.

MCGINN, B. *Joachim of Fiore's tertius status: some theological appraisal*. In: Atti II Congresso Internazionale di Studi Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore: Centro di Studi Gioacchimiti, 1986.

MOTTU, H. *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*. Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé, 1997.

_____. *Joachim de Fiore et Hegel*. In: Atti I Congresso Internazionale di Studi Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore: Centro di Studi Gioacchimiti, 1980, p. 153-175.

REEVES, M.; GOULD, W. *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*. Roma: Viella, 2000.

ROSSATTO, N. D. *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

VERARDI, L. *Gioacchino da Fiore – Il Protocollo di Anagni*. Tradução e reedição do texto latino de H. Denifle: *Protocol der Commission zu Anagni – Anno 1255*. Cosenza: Orizzonti Meridionali, 1992.

VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. Tradução de José Viegas Filho. Brasília:

UnB, 1982.

____. História das ideias políticas II. Idade Média até Tomás de Aquino. Tradução Mendo Castro Henriques. São Paulo: É realizações, 2012.

____. As religiões políticas. Tradução Teresa Marques da Silva. Lisboa: Vega, 2002.

Beatitudo et religio:
Tomás de Aquino e o fim último do ser humano

Beatitudo et religio:
Thomas Aquinas and the ultimate end of the human being

Luís Carlos Silva de Sousa¹

Resumo: O objetivo do texto consiste em propor uma perspectiva hermenêutica acerca da relação entre as noções de *beatitudo* e *religio* na *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. A religião não é considerada por Tomás como virtude teologal, mas sim como virtude moral. Por outro lado, argumenta-se que as contribuições neoplatônicas de Dionísio e Agostinho são fundamentais no sentido de articular a busca da *perfecta beatitudo* do ser humano na visão da essência de Deus.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Felicidade. Religião. Neoplatonismo. Deus.

Abstract: The aim of the text is to propose a hermeneutic perspective on the relationship between the notions of *beatitudo* and *religio* in the *Summa theologiae* of Thomas Aquinas. Religion is not considered by Thomas as a theological virtue, but as a moral virtue. On the other hand, it is argued that the Neoplatonic contributions of Dionysius and Augustine are fundamental in order to articulate the search for the *perfecta beatitudo* of the human being in the view of the essence of God.

Keywords: Thomas Aquinas. Happiness. Religion. Neoplatonism. God.

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor efetivo da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE). Membro do GT/ANPOF Agostinho de Hipona e o pensamento tardo-antigo. Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

1 Introdução

Uma perspectiva hermenêutica adequada acerca da “filosofia da religião” de Tomás de Aquino (1224/1225-1274) tem como uma de suas tarefas confrontar-se com a tradição neoplatônica presente em seus escritos e o modo como esta tradição foi situada em seu quadro conceitual aristotélico. Neste ponto fundamental o neotomismo da virada do século XIX e o início do século XX certamente não lhe rendeu justiça: nunca será demais insistir que Tomás de Aquino não é uma espécie de “Aristóteles cristão”, a despeito do Estagirita ser o autor mais citado na *Summa theologiae* e da manualística “tomista” que antecedeu ao Concílio Vaticano II (1961-1965). Talvez uma das mais importantes conquistas do período pós-conciliar, no contexto da Igreja Católica, tenha sido justamente a mudança de uma perspectiva inclinada ao realismo ingênuo, historicamente descontextualizado, a uma postura crítica mais amplamente aberta ao conflito de interpretações que marca a própria leitura de Tomás de Aquino acerca de suas fontes. A distinção proposta por Tomás de Aquino entre *praeambula ad articulos fidei* e *articuli fidei* deve ser revisitada sob uma perspectiva crítica, a fim de *compreender* seus pressupostos e avaliar sua *validade*, sobretudo para que se evite o fideísmo presente em teólogos contemporâneos que foram influenciados por Kierkegaard e por sucessores pós-modernos a partir da influência de Martin Heidegger. Por outro lado, uma hermenêutica dos textos de Tomás de Aquino deve não apenas lhe reconhecer a presença de fontes neoplatônicas, mas também considerar em que medida a sua filosofia desautoriza uma visão racionalista de plena autonomia da razão, na linha de Leibniz a Hegel. A tradição essencialista da *via platonica* está presente em Tomás de Aquino, mas nele se sobrepõe uma “metafísica negativa”, que acentua a limitação estrutural do conhecimento intelectual humano e sua dependência da esfera sensível. As coordenadas de sua “metafísica negativa” se definem a partir de duas teses básicas, que também orientam nossa pesquisa: (a) o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade do ente material; (b) nas substâncias, materiais e imateriais, suas diferenças específicas nos são desconhecidas. Há uma consciência muito clara em Tomás de Aquino sobre o alcance da razão humana acerca da essência divina, em sentido mais crítico e equívoco do que amiúde se pretende. Nas obras de Étienne Gilson (1884-1978), por exemplo, permanece uma tensão entre a ideia de “filosofia cristã” e a realidade histórica da filosofia na Idade Média. É verdade que, ao considerarmos o tema da *beatitudo* como fim último do homem e o papel da religião neste percurso, será preciso reconhecer que Tomás de Aquino não pretende atenuar,

mas, ao contrário, acentuar seu teocentrismo cristão. Isto não significa, porém, negar a presença de uma *ordem filosófica* própria no interior dos escritos teológicos de Tomás de Aquino. Importa justamente destacar, em confronto com a leitura de Gilson, a *perspectiva transcendental* do pensamento de Tomás de Aquino, isto é, sua referência ao divino com base na unidade das noções transcendentais (*ens, unum, verum, bonum*). Um aspecto apenas, desse projeto mais amplo que supõe, como veremos, a abordagem da religião como virtude moral.

Iremos examinar, a seguir, a relação entre as noções de *beatitudo* e *religio* na *Summa theologiae* de Tomás de Aquino². De modo particular, a conexão entre essas noções será analisada a partir de dois textos fundamentais: (a) o artigo 8º da questão 3ª da primeira parte da segunda parte da *Summa theologiae* [STh. Ia-IIae, q. 3, a. 8] e (b) o artigo 1º da questão 81ª da segunda parte da segunda parte da mesma obra [ST. IIa-IIae, q. 81, a. 1]. No “jogo das autoridades” que compõe a elaboração de seu próprio discurso filosófico, Tomás de Aquino não se compromete apenas com Aristóteles. Há, como acentuamos, um núcleo da tradição neoplatônica no pensamento de Sto. Tomás que não pode ser negligenciado. Se a influência de Agostinho parece evidente já a partir do tema proposto, menos conhecida e apreciada, porém, se revela a presença do Dionísio Pseudo-Areopagita nos escritos de Tomás de Aquino. Este é um aspecto fundamental de nossa leitura, sobretudo no que se refere ao papel que a religião irá exercer na consecução da *beatitudo*. Por outro lado, na busca de uma síntese equilibrada, a religião foi vista por Tomás de Aquino no contexto da moral aristotélica das virtudes. De um modo talvez insuspeito para a mentalidade contemporânea, a religião não é considerada por Sto. Tomás como virtude teologal, mas sim como virtude moral.

Iremos inicialmente considerar a concepção de felicidade (*beatitudo*) como visão da essência divina (Ia-IIae, q.3, a. 8). A compreensão da noção de *beatitudo* em Sto. Tomás está estruturalmente vinculada à sua teoria negativa do conhecimento intelectual humano. A pergunta levantada pelo artigo 8º da quest. 3ª (“Se a *beatitudo* do homem está na visão da essência divina” [*Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae*]) conduz diretamente a essa vinculação, pois se refere de forma

² Utilizaremos as seguintes edições dos textos de Tomás de Aquino: *Summa theologiae*. Opera Omnia IV-XII (ed. Leon.), Rome 1888-1906; *Suma teológica*, Volume III, I Seção da II Parte, Questões 1-48; Volume VI, II Seção da II Parte, Questões 57-122, Ed. Loyola, São Paulo, 2002. As referências à *Summa theologiae* adotam a forma abreviada: [STh]. As siglas de outras obras de Tomás de Aquino constam nas Fontes bibliográficas. Toda referência a autores clássicos ocorre com o uso das siglas, sempre no corpo do texto.

sintética ao problema do “desejo natural” do homem de ver a Deus. Argumentaremos que, nesta vida, de acordo com Tomás de Aquino, a visão da essência de Deus excede a nossa capacidade humana de conhecimento. Neste sentido, para responder à pergunta levantada na questão 3ª sobre “o que é a *beatitudo*” (*Quid sit Beatitudo*), a noção de *excessus*, proveniente da influência neoplatônica de Dionísio, cumpre um papel fundamental na resposta de Tomás de Aquino. Em certa medida, o oitavo artigo pode ser considerado o ápice do tratado da *beatitudo* (qq. 1-5) da primeira parte da segunda parte da *Summa theologiae*.

A exposição está dividida basicamente em duas partes. A primeira parte trata da noção de *beatitudo* (seção 1) e a segunda parte trata da noção de *religio* em conexão com o que Tomás de Aquino entende como o fim último do ser humano. Ao tratarmos da religião e de sua relação com o fim último do homem estaremos pressupondo as diferenciações conceituais anteriores, presentes na noção de *beatitudo*, com base na concepção metafísica de participação em Deus (seção 2). A partir da análise do artigo 1º da questão 81ª (“Se a religião ordena o homem só para Deus”), consideramos os pontos fundamentais dos outros artigos desta questão (art. 2-8) do tratado da religião de Sto. Tomás, mas isto somente na medida em que se referem ao problema proposto pelo primeiro artigo. A conclusão do trabalho levanta um questionamento à contribuição de Tomás de Aquino acerca do fim último do ser humano, e pergunta pela pertinência de uma concepção hermenêutica da moral em sua abertura à metafísica.

2 *Beatitudo* como visão da essência divina (Sth. Ia-IIae, q. 3, a. 8)

O primeiro momento de nossa exposição, sobre a noção de *beatitudo*, divide-se em dois passos: de início trataremos da diferença entre felicidade imperfeita (natural, *in via*) e perfeita (sobrenatural, *in patria*), sobretudo em confronto com a noção de *eudaimonia* aristotélica, que situa a felicidade humana na perfeita *contemplação* (seção 1.1); em seguida, trataremos da questão de como compatibilizar uma perspectiva que, por um lado, privilegia o conhecimento *negativo* de Deus (através dos efeitos) e, por outro lado, afirma a possibilidade da felicidade perfeita como visão da essência divina (seção 1.2).

2.1 A dupla felicidade

Tomás de Aquino distingue dois tipos de felicidade humana. No *Comentário*

ao *Tratado da Trindade de Boécio* (In *Boeth. De trin.*, VI, a. 4 ad 3), por exemplo, ele fala de *duplex felicitas hominis*: por um lado, a felicidade imperfeita nesta vida (*in via*), que é identificada com a *eudaimonia* da vida filosófica de Aristóteles; por outro lado, a felicidade perfeita (*in patria*), que consiste na visão da essência de Deus. A felicidade, no primeiro sentido, é a máxima perfeição *na ordem da natureza*, enquanto que, no segundo sentido de felicidade, supõe-se a mensagem da salvação e a fé do homem como ouvinte da palavra de Deus. Ora, a distinção entre essas duas formas de felicidade põe um problema hermenêutico: uma vez que por “felicidade” designamos a última perfeição do homem, resta saber em que sentido se dá este caráter “último” de nosso fim como entes racionais, já que “todos os homens por natureza desejam conhecer”. Tomás de Aquino apresenta uma reformulação da visão aristotélica de que o homem deseja naturalmente conhecer, em conexão com a ideia de *circulatio*, de proveniência neoplatônica: Deus é a origem e também o fim da criação. O fim último do homem é também um *retorno* a Deus. Na verdade, a *beatitudo* de toda substância intelectual é conhecer a Deus (ScG III, c. 25). Mas se o homem tende naturalmente ao conhecimento de Deus, por que a distinção entre as duas formas de felicidade?

Ora, a hierarquia de bens na determinação do fim último do homem é estabelecida pela estrutura geral do pensamento de Tomás de Aquino. Há um ser perfeito e há entes que dependem deste ser como causa primeira. A criatura de Deus é considerada com base na diferença entre os modelos de predicação: *per essentiam* e *per participationem* (Cf. FABRO, 1960; AERTSEN, 1988). Como sabemos, a influência da tradição platônica sobre a metafísica de Sto. Tomás deixou uma marca profunda, evidente em sua noção de participação (Cf. *De substantiis separatis*). Por outro lado, neste ponto não devemos acentuar, mais do que é necessário, o peso da tradição neoplatônica sobre o pensamento metafísico de Sto. Tomás. De fato, Rudi te Velde parece ter razão ao situar explicitamente a noção de participação, segundo Tomás de Aquino, no contexto da doutrina da criação (VELDE, 1995, p. ix). Somente assim ela alcançaria seu verdadeiro sentido. O termo “criação”, em Tomás de Aquino, significa em primeiro lugar, *a dependência do ser criado em relação a seu princípio* (ScG. II, c. 18, n. 952; STh. Ia, q. 44-49). A referência do mundo a Deus traz uma significação metafísica, na medida em que se considera a pergunta pela causa para o ser dos entes (Cf. GILSON, 1997, p. 193-207; TORREL, 2008, p. 277). É preciso que tudo que é finito tenha sua origem segundo um modo de feitura com base no primeiro princípio, não como tendo seu ser participado em outro, mas que seja ser por si. *Há uma resolução dos seres participados ao ser subsistente* (*De subst. separ.*, c. 9). Por essa

perspectiva, Deus é concebido como princípio e causa de todos os entes. Deus é conceitualmente identificado como *ipsum esse subsistens*, que se refere a uma realidade absoluta e autossuficiente. Assim, *participatio* significa a causalidade de Deus com relação a todas as coisas, “começo e fim de todas as coisas” (Cf. STh. Ia, q. 2, prol.). Em linhas gerais, portanto, podemos dizer que Tomás de Aquino concebe o vocábulo “criação” nos termos da tradição metafísica que tematiza a noção de participação. Esta noção é concebida como uma síntese das noções de ato e potência de Aristóteles e da noção de participação em Platão, a partir, sobretudo, do influxo da tradição neoplatônica do Pseudo-Dionísio e de Proclo. Com isso, a própria expressão *creatio ex nihilo* pode ser interpretada em termos de participação, isto é, na medida em que os entes são predicados como criaturas de Deus (STh. Ia, q. 44). Assim entendido, portanto, “criação” identifica-se com “ente por participação” (Cf. AERTSEN, 1988, p. 123). Uma formulação emblemática da diferença entre os modelos de predicação *per essentiam/ per participationem* encontra-se na seguinte passagem da *Summa theologiae*:

“Ora, todas as criaturas se referem a Deus, assim como o ar ao sol que ilumina. O sol, por sua própria natureza, é luminoso; a atmosfera, porém, só se torna luminosa participando da luz do sol, mas não participando de sua natureza; da mesma forma, só Deus é ente por sua essência, porque sua essência é seu ser; ao passo que toda criatura é ente por participação, uma vez que sua essência não é seu ser.” (STh. Ia, q. 104, a 1).

O fim último ou o soberano bem da vida humana, porém, não pode ser alcançado plenamente nesta vida. Por mais inquietante que essa afirmação possa parecer, ela está na base da moral de Tomás de Aquino. Mas essa afirmação não deve nos conduzir a uma conclusão nihilista acerca de nossa existência. Pelo contrário, ela faz parte tão somente de nossa condição de seres criados por Deus. A relação complementar entre a fé e a razão, que caracteriza a *vera beatitudo* em Tomás de Aquino, já se encontraria na fórmula que remonta a Agostinho: *credo ut intelligam* e *intelligo ut credam*. O problema próprio da filosofia greco-romana acerca da busca da felicidade recebe, assim, uma resolução emblemática na *sabedoria cristã*. Segundo Agostinho, esta sabedoria evita os erros dos filósofos pagãos, identificando a *eudaimonia* com a visão de Deus (Cf. SANGALLI, 1998). É sob esse aspecto que o estudo de nossa moralidade não pode ser isolado da metafísica, que lhe fornece o fundamento adequado: há um paralelismo rigoroso, na argumentação de Sto. Tomás, entre a moralidade das

ações humanas e a concepção de Deus como causa primeira (Cf. S.Th. Ia-IIae, q. 1, a. 4; ScG III, c. 2).

É verdade que a metafísica tem como *subiectum* próprio a quiddidade dos entes materiais, segundo o *Comentário à metafísica de Aristóteles*. Entretanto, tal como é expresso na *Summa contra Gentiles*, se esse *subiectum* for analisado *sob o ponto de vista do fim último ou da causa primeira dos entes*, então podemos considerar as coisas divinas como princípios do sujeito da metafísica (ciência divina ou teologia dos filósofos). Mas não é possível tematizar Deus, sob todos os seus aspectos acessíveis ao homem, sem considerá-lo como criador, pois todo ente é criado por Deus. Ora, tudo o que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser (Cf. STh.Ia, q. 44, a. 1). Assim, como criaturas racionais, as nossas ações são morais à medida que, voluntariamente, tendem a um certo fim captado pelo intelecto. Este fim é o bem incriado, transcendente à ordem do finito, isto é, dos entes *por participação*. Contudo, há uma inclinação natural a esse fim último, que é imanente às criaturas racionais. Essa inclinação é chamada por Sto. Tomás de *apetite natural* (Cf. STh. Ia, q. 80, a. 1). A moralidade pode então ser concebida, de certo modo, como prolongamento da criação, na medida em que Deus é não apenas princípio, mas fim e regente de tudo (Cf. GILSON, 1974, p. 18).

Nesse movimento em direção ao fim último Tomás de Aquino vê possível integrar o ideal aristotélico de *contemplação* ao cerne da moral cristã. Esse processo de assimilação é bastante amplo, e excede ao nosso propósito examinar aqui todos os seus aspectos. Tendo em vista a noção de *beatitudo*, porém, importa considerar apenas o seguinte: como Tomás de Aquino desenvolve a sua própria noção de felicidade, uma vez que, na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles já se refere à necessidade de uma verdadeira *eudaimonia*? O esclarecimento desse problema não pode esquivar-se de uma distinção fundamental já encontrada em Aristóteles, a saber: a *distinção entre felicidade perfeita e imperfeita* (Cf. VELDE, 2006, p. 155-160). Sto. Tomás identifica, com Aristóteles, a noção de felicidade imperfeita referente àquilo que podemos obter nesta vida. Ao tratar do tópico da felicidade imperfeita, além da filosofia grega representada por Aristóteles (livros IX e X da *Ethica Nicomachea*), Tomás de Aquino reúne em síntese pessoal a tradição cristã representada por Agostinho (*Confissões* I, 1) e Boécio (*Consolação da filosofia*, livro III, prosa 10, n. 10). No que se refere ainda a Agostinho, o que está dito em *De Beata Vita* deve ser visto à luz das *Retractationes* (Cf. SANGALLI, 1998, p. 189-190). Entretanto, segundo a perspectiva cristã (concepção do homem enquanto *imago Dei*), recebemos de Deus mesmo a promessa da felicidade perfeita,

cujas implicações, do ponto de vista moral, exigem um tratamento específico acerca do modo de consecução da vida contemplativa como vida plenamente feliz (S.Th. Ia-IIae, q. 3, a. 2 ad 4; S.Th. Ia-IIae, q. 3, a. 5).

2.2 Conhecimento de Deus e a felicidade perfeita

Na *Prima Secundae* da *Summae theologiae*, Tomás de Aquino afirma que a *perfecta beatitudo* do homem consiste na visão da essência divina (Cf. Sth. Ia-IIae, q. 3, a. 8). Esta afirmação parecerá talvez estranha, pelo menos de início, se considerarmos que, para Sto. Tomás, “o que é ao máximo cognoscível em si mesmo, não é cognoscível por um intelecto, por exceder em inteligibilidade o intelecto [quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum]” (Cf. STh. Ia, q. 12, a. 1). Como, então, um intelecto criado pode ver a Deus em sua essência, se o objeto próprio ao intelecto humano consiste na *quididade dos entes materiais* (Cf. S.Th. Ia, q. 84, a. 7)? A consideração da felicidade do homem, portanto, em Tomás de Aquino, tem como ponto de partida o problema acerca do fim último da vida humana. Importa esclarecer, porém, a conexão entre o nosso conhecimento de Deus e a noção de felicidade.

O tratado sobre a felicidade (*beatitudo*) está dividido em cinco questões. A primeira questão pergunta pelo fim último do homem; a segunda questão examina em que consiste a felicidade do homem, ou antes, naquilo em que ela não consiste (riquezas, honrarias, fama, poder etc.); a terceira questão trata propriamente do que é a felicidade do homem; a quarta pergunta sobre o que se requer para obtenção da felicidade; a quinta questão trata da aquisição da felicidade, isto é, se podemos alcançá-la nesta vida. A questão 3ª da *Prima Secundae* contém oito artigos. Essa questão pode ser considerada a mais importante, inclusive em relação às duas posteriores, pois é aqui onde Tomás de Aquino melhor esclarece sua noção de felicidade. O artigo 8º da questão 3ª é, por sua vez, o ápice dos artigos anteriores deste tratado.

Tendo assentado que o fim último do homem e de todas as criaturas é Deus, e que a felicidade consiste precisamente na aquisição desse fim último (Cf. STh. Ia-IIae, q. 2, a. 8), é preciso então considerar se o intelecto humano pode realmente alcançar essa última perfeição. De fato, no primeiro capítulo da *Teologia Mística*, o Pseudo-Dionísio parece interditar, de forma antecipada, a possibilidade da visão da essência divina: “Por aquilo que é o mais elevado do intelecto, o homem se une a Deus como ao totalmente desconhecido” (DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA, *Teologia Mística*, c.1).

Esse texto, citado por Sto. Tomás, pode ser confrontado com uma outra passagem do mesmo Dionísio, também acerca de nosso conhecimento de Deus, extraída do primeiro capítulo de *Os Nomes Divinos*: “Nem os sentidos o atingem, nem a fantasia, nem a opinião, nem a razão, nem a ciência” (PSEUDO-AREOPAGITA, ND, c.1; S.Th. Ia, q. 12, a. 1 obj. 1). Em consequência, a última perfeição do intelecto não poderia consistir na visão da essência divina. Essa primeira objeção se apresenta como uma poderosa limitação ao nosso conhecimento, pois há algo que excede a capacidade de nosso intelecto e permanece como “totalmente desconhecido” [*sicut omnino ignoto*]. A assim chamada “teologia negativa” do Pseudo-Dionísio, portanto, não obstante a forte influência que pode ser encontrada em Sto. Tomás, especialmente sobre sua concepção das “três vias” de acesso a Deus (Cf. S.Th. Ia, q. 84, a. 7 ad 3), parece antes impossibilitar a aquisição da perfeita felicidade. Entretanto, para Tomás de Aquino, essas passagens de Dionísio deveriam ser interpretadas noutra sentida. Elas indicam apenas o conhecimento daqueles que “estão em via”, isto é, tendentes à felicidade, não daqueles que têm uma “visão compreensiva” de Deus (Cf. S.Th. Ia, q. 12, a. 1 ad 1; Ia-IIae, q. 3, a. 8). A outra objeção, suposta por Sto. Tomás, é a seguinte: “é próprio de uma natureza mais elevada, uma perfeição mais elevada”. Noutras palavras: é próprio do intelecto divino ver a sua essência, mas “a última perfeição do intelecto humano a isso não atinge, e permanece em grau inferior” (Cf. S.Th. Ia-IIae, q. 3, a. 8 obj. 2). Para esclarecer em que medida essa objeção não procede, convém retornar a uma importante distinção, apresentada por Sto. Tomás, no artigo 8º da primeira questão da *Prima Secundae*, acerca da noção de fim. Com efeito, o fim pode ser entendido de duas maneiras, inspirando-se no que diz Aristóteles no livro II da *Física* e no livro V da *Metafísica*: (1) o fim *do qual*, que se refere à coisa desejada; (2) o fim *pelo qual*, que se refere à consecução dessa coisa (Cf. S.Th. Ia-IIae, q. 1, a. 8). Portanto, de acordo com Sto. Tomás, o fim da natureza superior (Deus) é mesmo diverso do fim da natureza inferior (homens, anjos), mas isto somente significa, considerando a distinção precedente, que é “mais elevada a felicidade de Deus ao compreender com o intelecto a sua essência, do que a felicidade do homem ou dos anjos, que veem mas não compreendem” (Cf. S.Th. Ia-IIae, q. 3, a. 8 ad 2). É fundamental a concepção de que podemos - ao menos em princípio - ver a essência de Deus, pois disto depende a nossa plena felicidade (ver adiante, seção 2). Por isso, a distinção proposta por Aristóteles será mobilizada contra a aparente interdição do Pseudo-Dionísio. Mas essa distinção aristotélica conduz igualmente para além de Aristóteles, como veremos a seguir. Antes, consideremos brevemente dois aspectos relativos

ao nosso conhecimento da essência divina. Essas considerações devem esclarecer melhor a noção de *felicidade perfeita*.

Uma primeira consideração é a seguinte: “o homem não é perfeitamente feliz quando ainda lhe fica algo para desejar ou querer”, e diz respeito à consecução do fim. A outra consideração, ou seja, “que a perfeição de uma potência se considera segundo a razão de seu objeto”, diz respeito à coisa mesma desejada. *Com isso, Sto. Tomás preserva a estrutura da distinção aristotélica, no que se refere à noção de fim, mas enxerta em tal estrutura um novo quadro interpretativo, com uma intenção que já não mais se identifica com a de Aristóteles.* Tomás de Aquino também se serve, para propósitos pessoais, da afirmação aristotélica no livro III do *De Anima*: “o objeto do intelecto é *aquilo que é (quod quid est)*”. Deste modo, a consequência é clara: a perfeição do intelecto consiste no conhecimento da essência de uma coisa. Ora, para Sto. Tomás, somente conhecemos nesta vida a essência dos efeitos, não a essência da causa, a saber: o que é a causa. Através dos efeitos, podemos conhecer apenas que há causa (*causa an sit*), e não o que é a causa (*causa quid est*). Apoiando-se, portanto, em Aristóteles, é possível dizer que, ao conhecer o efeito, o homem se admira, e naturalmente permanece nele o desejo de conhecer a causa. Assim, o desejo natural de investigar a causa não encontrará repouso enquanto não se conhecer a essência dessa causa. Na perspectiva de Sto. Tomás, a causa última a ser alcançada é Deus mesmo (Cf. LIMA VAZ, 1986, p. 34-70). Por isso, o intelecto humano trata, neste contexto, da essência do *efeito criado*. O fim último de nosso intelecto é a própria causa que possibilita a consecução desse efeito. Tomás de Aquino parte do princípio de que *não é possível que o desejo natural seja vão [(...) impossibile sit naturale desiderium esse inane (...)]* (Cf. ScG III, c. 51). Nenhuma substância criada pode, pela sua própria potência natural, chegar a ver a Deus em sua essência. Por exceder à capacidade do intelecto humano, é preciso considerar, então, a necessidade de um influxo da luz divina para se ver a Deus em sua essência (Cf. ScG III, c. 52). Desta forma, a possibilidade de se conhecer a primeira causa em sua essência depende já da própria *participação* no intelecto divino. Portanto, o influxo da luz divina sobre o intelecto criado é uma condição indispensável para que a essência de Deus seja vista (Cf. STh. Ia, q. 12, a. 4 c).

Esses tópicos, longamente desenvolvidos na *Summa contra Gentiles*, são supostos por Sto. Tomás ao examinar o artigo 8º da questão 3ª do tratado da felicidade na *Summa theologiae*. A distinção entre as noções de felicidade perfeita e imperfeita se esclarece devidamente apenas quando analisamos – com base no movimento

intrínseco de nosso desejo natural - o modo como conhecemos a essência divina - uma distinção que, em Sto. Tomás, supõe a dualidade natureza/grça (Cf. TOMÁS DE AQUINO, Sth. Ia, q. 62, a.1; LUBAC, 1946; VELDE, 2006, p. 155). Tomás de Aquino afirma que a felicidade perfeita ocorrerá somente na outra vida, não nesta, quando então o intelecto humano poderá atingir a essência da primeira causa. A felicidade perfeita é, portanto, a visão da essência divina. É ainda com base na concepção de *finis último* do homem que Tomás de Aquino parece permitir encontrar aqui um fio condutor entre as noções de *beatitudo* e *religio*.

3 A religião e o fim último do homem (Sth. Ila-IIae, q. 81, a. 1)

Segundo Cícero (*De invent. rhet.*, I, II, c. 53), há seis virtudes anexas à justiça: religião, piedade, gratidão, punição, veneração e verdade. Entretanto, Cícero omite outras virtudes que podem ser apresentadas também como anexas. É o caso, por exemplo, da enumeração de Macróbio (*super Somnium Scipionis*, livro I, c. 8), que admite sete (inocência, amizade, concórdia, piedade, religião, afeição e humanidade). De fato, Tomás de Aquino considera insuficiente a enumeração de Cícero, como podemos observar no artigo único da questão 80^a (“*De partibus potentialibus iustitiae*”) da segunda parte da segunda parte da *Summa Theologiae* (Cf. Sth. Ila-IIae, q. 80). Para que uma virtude seja considerada anexa a uma principal é preciso (a) que essa virtude tenha algo em comum com a principal e (b) que lhe falte algo da virtude principal para que sua noção seja perfeita. Na medida em que a justiça é uma virtude que se refere ao outro, as virtudes que também se referem ao outro poderão ser consideradas como partes potenciais da justiça. Ora, a justiça é sempre relativa ao outro (Cf. STh Ila-IIae, q. 58, a. 2) e sua noção consiste precisamente em *dar a cada o que lhe é devido* (Cf. STh, Ila-IIae, q. 58, a. 11). Assim, uma virtude anexa é deficiente em relação à noção de justiça de dois modos: (a) por lhe faltar a noção de igualdade ou (b) por lhe faltar a noção de devido. Há virtudes anexas que consistem em dar ao outro o que lhe é devido, mas não de acordo com a noção de igualdade. Mas não se pode retribuir em igualdade aquilo que recebemos de Deus. O homem deve tudo a Deus, inclusive seu ser. Com efeito, a própria lei divina procura tornar os homens virtuosos e o fim da lei divina é o amor de Deus (Cf. ScG. III, c. 116). Com efeito, há no homem duas coisas pelas quais ele pode unir-se a Deus: o intelecto e a vontade. “A adesão que há pelo intelecto recebe o complemento pela união da vontade, porque por ela o homem repousa de certo modo no que foi apreendido pelo intelecto” (ScG. III, c. 116). O fim da

lei divina é formar homens bons e o homem é tido por bom quando tem uma vontade boa. Ora, a vontade é boa na medida em que deseja o bem, principalmente o *sumo bem*.

Tomás de Aquino retém a definição de Cícero, segundo a qual a religião consistiria em “apresentar cerimônias e culto à natureza superior designada pelo nome de divina”. Esta será a mesma definição apresentada em sentido contrário (*sed contra*) às objeções do artigo 1º da questão 81ª da *Summa Theologiae* (Cf. STh. IIa-IIae, q. 81, a. 1). Ao conceber a religião como parte potencial da justiça, porém, Tomás de Aquino está longe de fazer dela uma virtude secundária. Pelo contrário, há uma ampla exposição sobre esse tópico na *Summa Theologiae* (IIa-IIae, q. 81-100), onde podemos observar o esforço de Sto. Tomás em sintetizar elementos das tradições éticas (gregas e romanas) e os dados da revelação bíblica. A religião é, por assim dizer, uma “virtude-eixo”, chamada a ordenar o homem como um todo. Ela tem como objeto não Deus em si, mas o culto que o homem deve prestar a Deus. Entretanto, como já foi dito, o retorno do homem a Deus, nesta vida, não pode ser alcançado plenamente. O homem não se ordena à comunidade política segundo todo seu ser (Cf. STh. Ia-IIae, q. 21, a. 4 ad 3). Daí a necessidade da revelação e das virtudes teologais. Recordemos que padre Chenu usou a famosa expressão “ontologia da graça”, a propósito da segunda parte da *Summa Theologiae* (Cf. CHENU, 1950, p. 270). Para a virtude da religião, Deus mesmo não é objeto, mas fim. Trata-se de uma virtude especial, pois o bem que é objeto da religião consiste em dar a Deus a honra devida, por causa de sua excelência, como princípio e fim último. Assim, o tipo de relação entre o homem e Deus, que Tomás de Aquino entende existir na tradição cristã, supõe uma exigência não apenas litúrgico-cultural, mas também moral. A religião é vista pela perspectiva cristã como ordenando em sentido amplo, isto é, referindo-se ao homem como tal, em vista do fim último, absoluto. De fato, a religião como virtude moral tem por objeto o que se ordena a Deus como ao fim. Uma importante novidade deste modo de conceber de Sto. Tomás, se tomarmos Aristóteles como parâmetro, é que a referência a Deus através da religião excede o plano natural dos bens relativos e envolve o homem como pessoa.

A questão 81ª (*De religione*) da segunda parte da segunda parte da *Summa Theologiae*, composta de oito artigos, ocupa um lugar de destaque no tratado da religião de Tomás de Aquino. É possível encontrar nesta questão os elementos fundamentais que serão, depois, retomados e desenvolvidos nas outras questões desta parte da *Summa Theologiae*. Nosso propósito não consiste em enfatizar a religião como virtude

moral - embora não possamos prescindir deste aspecto, como se verá adiante- mas, sobretudo, examinar como a religião ordena o homem para a *beatitudo*, que é a visão da essência de Deus. No primeiro artigo da questão 81^a, Tomás de Aquino pergunta “se a religião ordena o homem somente para Deus” (*Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum*). Em sua resposta, Tomás confirma a interpretação do termo *religio* por Agostinho, seja no sentido de reeleger (uma nova eleição) a Deus, a quem por negligência perdemos (Cf. AGOSTINHO, DCD, X, c. 3, 2; GILSON, 1943, p. 3), seja no sentido de religar a Deus único e onipotente (Cf. AGOSTINHO, VR, c. 55, n. 113). Para tornar compatível sua perspectiva com a de Agostinho, Tomás de Aquino reinterpreta o que escreve Isidoro de Sevilha no *Livro das Etimologias* (livro X, n. 234): “Religioso (adjetivo derivado de religião) é definido por Cícero [*De nat. deor.*, I, II, c. 28] como aquele que repassa e, por assim dizer, relê o que se refere ao culto divino”. O religioso relê o culto divino no sentido de uma reflexão sobre Deus. O culto é refletido no coração do fiel, uma releitura que é também reeleição. Ora, reeleição ou religação implicam orientação para Deus como princípio, “para quem, além disso, nossa eleição se deve dirigir continuamente, como para o último fim” [*ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem*] (STh. Ila-IIae, q. 81, a. 1). Através do culto, portanto, manifesta-se a religação a Deus. Como em Agostinho, vê-se também que, para Tomás de Aquino, o termo *religio* assume um caráter mais amplo e radical do que amiúde se pensa, pois diz respeito ao modo especial da relação do homem com Deus. A religião supõe uma dupla ação: ação produzida pelo homem (sacrificar, adorar etc.), que o orienta somente para Deus, e ação produzida mediante as virtudes, que ordenam à reverência divina. Virtudes como a temperança, por exemplo, são ordenadas à reverência divina pelo ato da religião. Isto porque, como diz Sto. Tomás, à virtude da religião pertence o fim, enquanto as outras virtudes são orientadas ao fim sob a ordenação da religião. Daí a religião não se aplicar a nada que não seja o culto divino. Como criatura racional, o homem é conduzido de modo especial pela providência divina, que governa para o próprio bem do homem. Em seu governo, Deus não visa somente o bem comum da espécie humana; visa cada homem em particular. O homem é chamado a unir-se a Deus por amor. Mas, é claro, há uma desproporção entre o homem e Deus, e a virtude pela qual reconhecemos ter para com Deus uma dívida de reverência é a virtude da religião. É preciso acrescentar que a bondade de Deus não é apenas maior do que a dos seres finitos, mas essencialmente diferente. Por isso mesmo, a religião não se confunde com nenhuma outra virtude. Ela consiste na religação (*religio/religare*) a Deus como fonte contínua de nosso ser e fim último de

nossas decisões. A bondade divina transcende todas as coisas, o que nos faz render a Deus a homenagem que devemos somente a ele.

Os sete artigos seguintes se relacionam ao artigo 1º em proporção semelhante ao que será representado pela questão 81ª para as outras questões do tratado da religião. Encontram-se, no primeiro artigo, os elementos essenciais que irão depois ser retomados e desenvolvidos.

A religião é uma virtude (Cf. STh. IIa-IIae, q. 81, a. 2). Com efeito, segundo Tomás de Aquino, “virtude é o ato que torna bom quem a tem e boa a sua obra”. Assim, todos os atos bons pertencem à virtude. Ora, pertence à noção de bem pagar o que está em débito, restabelecendo-se com isso uma relação de conveniente proporção com o outro e ordenando-se convenientemente com ele. Neste ponto também, Sto. Tomás segue a afirmação de Agostinho (*Natura Boni*, c. 3), para quem à noção de bem pertencem a ordem, o modo e a espécie (*ordo, modus, species*). “Logo, como pertence à religião prestar a devida honra a alguém, isto é, a Deus, torna-se evidente que a religião é uma virtude.” [*Cum igitur ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est*] (Cf. STh. IIa-IIae, q. 81, a. 2). O único motivo pelo qual devemos reverência a Deus consiste no seguinte: *Deus é o primeiro princípio da criação e do governo das coisas*. Como, segundo Sto. Tomás, pertence à religião reverenciar um só Deus, ela deve ser considerada uma só virtude (Cf. STh. IIa-IIae, q. 81, a. 3), já que os hábitos distinguem-se pelos objetos (Cf. STh. Ia-IIae, q. 54, a. 2 ad 1).

A referência primeira de Tomás de Aquino a Cícero, para a definição de religião, parece sugerir um importante aspecto de seu pensamento: a virtude da religião não está conectada exclusivamente nem necessariamente à revelação cristã (Cf. GILSON, 1997, p. 409). De fato, Tomás de Aquino acentua o caráter especial da virtude da religião. A virtude é ordenada ao bem, e, onde há uma especial noção de bem, há uma virtude especial. O bem para o qual a religião remete consiste em dar a honra devida a Deus. Esta honra especial ocorre pela excelência de Deus, que a tudo transcende. Tomás de Aquino se serve da noção de *excessus* da tradição neoplatônica de Dionísio para acentuar a infinita *transcendência* de Deus (Cf. STh. IIa-IIae, q. 81, a. 4).

Há múltiplas excelências das pessoas e lhes cabem diferentes honras (uma aos pais, outra ao rei etc.). No caso de nossa relação com a excelência de Deus, por seu caráter singular, é necessário que a virtude que ordena a esse bem seja especial. Com efeito, o objeto da honra ou da reverência é a excelência de Deus, por isso o culto não é um ato que atinge o próprio Deus: ele não é o objeto da religião, mas o

seu fim. Daí a afirmação de Sto. Tomás: a religião não é uma virtude teológica, cujo objeto é o próprio fim último, mas uma *virtude moral*: “Assim é manifesto que Deus não está para a virtude da religião como matéria ou objeto, mas como fim. Por isso, a religião não é uma virtude teológica, cujo objeto é o último fim, mas virtude moral, à qual pertencem as coisas que são para o fim” (STh. Ila-IIae, q. 81, a. 5).

Por outro lado, a religião é superior às outras virtudes morais (Cf. STh. Ila-IIae, q. 81, a. 6 c). O que é orientado para o fim é bom na proporção de sua aproximação a esse fim. Deste modo, tanto mais próximo do fim está uma virtude moral, tanto mais ela é superior às outras. A religião está mais próxima de Deus, já que suas ações direta e imediatamente são ordenadas para a honra divina. É importante observar que estamos aqui bem distantes do meio termo exigido pela virtude da justiça: não há igualdade perfeita em nossa retribuição a Deus. Permanece sempre uma desproporção em nossa referência ao divino. Mas para Tomás de Aquino o louvor da virtude está na vontade, não no poder (Cf. STh. Ila-IIae, q. 81, a. 6 ad 1). Assim, a nossa desproporção em retribuir a Deus conforme sua excelência não diminui o louvor da virtude, exceto se houver defeito na vontade. É a intenção da vontade que fornece à virtude da religião seu mérito. De fato, o culto religioso supõe atos interiores, através dos quais reconhecemos nossa submissão a Deus e afirmamos a sua glória. Estes atos são essenciais à religião. Neste sentido, segundo Gilson, a crítica de Spinoza ao “ritualismo judaico” de seu tempo parece não atingir Sto. Tomás, pois o culto ao qual este se refere é bem diferente daquele que foi criticado no *Tratado Teológico-Político* (Cf. GILSON, 1997, p. 410). Não por acaso, na ordem da exposição da parte sobre a moral de Sto. Tomás, É. Gilson faz seguir “O Fim Último” (c. VI) do capítulo sobre “A Vida Religiosa” (c. V). (Cf. GILSON, 1974, p. 429-435).

Para Tomás de Aquino a nossa mente é elevada a Deus através dos sentidos (seção 1.1), pois é somente por eles que se inicia o conhecimento intelectual humano. Assim, o próprio Deus providenciou para que a mente humana fosse reconduzida às coisas divinas, uma vez que não podemos contemplá-las em si mesmas (seção 1.2). Em razão desse limite, os homens introduziram sacrifícios oferecidos a Deus, não porque Deus deles necessite, mas para que o homem reconheça seu dever para com Ele. Assim, os atos exteriores da religião, que lhe são secundários, são ordenados aos atos interiores, que lhe são essenciais:

“Logo, no culto divino é necessário usar coisas corpóreas para que por elas, que são como sinais, a mente humana desperte para atos espirituais, mediante os quais nos unimos a Deus. Logo, a religião

possui atos interiores que lhe pertencem como principais e por si, e atos exteriores, que são secundários e ordenados para os atos interiores.” (STh. Ila-IIae, q. 81, a. 7).

Tomás de Aquino conclui o bloco dos oito artigos que tratam da religião em si mesma perguntando se a religião se identifica com a santidade. Há uma dupla consideração de “santidade”, que Sto. Tomás retoma de Isidoro: como pureza, para elevar o espírito a Deus, pois no culto divino, “não só os homens, mas também os templos, os vasos sagrados etc., são ditos santos”; como firmeza, para que o espírito se una a Deus, fim último e primeiro princípio de tudo. Daí a busca pelo fim último pressupor, de algum modo, também a busca da santidade, uma vez que, através da religião, mais se aproxima o espírito humano de Deus:

“Religião é prestar a Deus a devida servidão quanto ao que especificamente pertence ao culto divino, como são os sacrifícios, as oblações e coisas semelhantes. Santidade é, porém, referir a Deus não só esses atos, mas os atos das outras virtudes, ou fazer com que a pessoa, mediante boas obras, se disponha ao culto divino.” (STh. Ila-IIae, q. 81, a. 8).

Neste sentido, religião e santidade basicamente não se distinguem. Se antes Tomás de Aquino afirmara que a santidade e a justiça formam partes da religião, isto não significa uma distinção real, mas apenas de razão (Cf. STh. Ila-IIae, q. 81, a. 8 ad 3).

4 Conclusão

A abordagem da religião como virtude moral por Tomás de Aquino supõe, entre limites, a possibilidade de se alcançar a *beatitudo*. De acordo com Tomás de Aquino, através da religião o homem reconhece sua submissão ao bem supremo, e nisto consiste a nossa perfeição como seres humanos. Esperamos ter acenado para o esforço de compreensão por parte de um autor medieval sobre o fim último da vida humana: ele consistiria na visão da essência divina, e a religião contribui, através das manifestações do culto, à consecução deste fim. Neste percurso Tomás de Aquino pretende recolher os ensinamentos de Aristóteles, Agostinho e Dionísio no sentido de articular a busca da *beatitudo* na visão da glória de Deus.

Qual a relevância da religião, hoje, para a realização plena da vida humana, isto é, para a *perfecta beatitudo* do ser humano? Não há mais hoje, como no tempo de Tomás de Aquino, um consenso tácito sobre o papel positivo da religião na formação da cultura. Se é verdade que Tomás não visava apenas o cristianismo em sua discussão sobre a noção de religião como virtude moral, não deixa de ser relevante, para a mentalidade moderna, o fato de que, sob pretexto de defesa da fé cristã, atrocidades foram praticadas em nome da religião. No contexto atual, marcado pelo processo de secularização em curso, há cada vez mais uma enorme desconfiança sobre se a ética mantém ainda ligações estruturais com a religião. A concórdia entre felicidade (*beatitudo*) e religião (*religio*) está longe de ser evidente para o homem moderno (ou pós-moderno). Ora, afirma-se com frequência, renunciar à religião não seria renunciar à moral, pois esta não dependeria daquela. A moral – e isto é verdade – não seria inteligível somente no contexto da religião. Está em curso uma forma específica de secularização da moral, que traz consigo a proposta de uma fundamentação “pós-convencional”, isto é, uma moral não mais amparada na religião. No caso de Tomás de Aquino, porém, há uma noção de *beatitudo* que permitiria compatibilizar –distinguindo para unir– moral e religião, na medida em que pensa a própria religião como uma virtude moral.

Mas como seria possível pensar a *perfecta beatitudo* do ser humano sem conhecer previamente a *perfeição*? Parece ocorrer, no processo do conhecimento humano, um *círculo* que Tomás de Aquino não pensou explicitamente e que, a partir da modernidade, tornou-se um problema central em Hegel e Heidegger (Cf. OLIVEIRA, 2000, p. 94). Na verdade parece impensada, nos marcos da filosofia medieval, a dimensão anterior à diferença entre *res significata* e *modus significandi*, isto é, a diferença mais original entre o conteúdo da afirmação e o modo de afirmação. No contexto do “tomismo”, nos albores do século XX, este problema não foi devidamente percebido por autores na linha de Étienne Gilson, e o foi apenas parcialmente por Joseph Maréchal (1878-1944)– sendo este o primeiro a propor um diálogo mais fecundo entre o “realismo tomista” e a “filosofia crítica” de Kant e Fichte. Mas o problema de pensar esse *círculo de compreensão* da *perfecta beatitudo* no quadro da discussão geral sobre o fim do homem foi retomado na atualidade por Lima Vaz (Cf. 1986, p. 36-37), nos marcos de uma *rememoração* (*Erinnerung*, em sentido hegeliano) sobre o pensamento de Tomás de Aquino. Este debate teórico esteve implicitamente presente em nossa exposição dos textos de Tomás de Aquino sobre *beatitudo* e *religio* na *Summa theologiae*.

Referências

Fontes primárias

AGOSTINHO, *La Cité de Dieu*: Bibliothèque Augustienne (BA)- *Oeuvres de Saint Augustin* (ed. latino-francesa), vols. 33 a 37, Paris-Bruges. Éd. Désclée de Brouwer, 1959-1960. [DCD]

AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*. São Paulo, SP: Ed. Paulus, 2002. [VR]

DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA, *Dos Nomes Divinos*, trad., introdução e notas: Bento Silva Santos, Attar Editorial, São Paulo, 2004. [ND]

_____. *A Teologia Mística*. In: Pseudo-Dionísio o Areopagita. *Obra Completa*. São paulo, SP: Ed. Paulus, 2004. [TM]

TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Opera Omnia IV-XII (ed. Leon.), Rome 1888-1906 [STh.]

_____. *Suma teológica*, Volume III, I Seção da II Parte, Questões 1-48; Volume VI, II Seção da II Parte, Questões 57-122, Ed. Loyola, São Paulo, 2002.

_____. *Summa contra Gentiles*. Opera Omnia XIII-XV (ed. Leon.), Rome 1918-1930. [ScG.]

_____. *Super Boetium De trinitate*. Opera Omnia L (ed. Leon.), Rome 1992. [In Boeth. De trin.]

_____. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. Tradução e Introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. *De substantiis separatis*. Opera Omnia XL (ed. Leon.), Rome 1967-1968. [De subst. separ.]

_____. *Sobre os Anjos*. Trad.: Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

Estudos

AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1950.

FABRO, Cornelio. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 1960.

GILSON, Étienne *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de Sait Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 6 éd., 1997.

_____. *Saint Thomas Moraliste*. Paris: J. Vrin, 1974.

_____. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1943.

LIMA VAZ, Henrique C. "Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem". In: *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Ed. Loyola, 1986.

LUBAC, Henri de *Surnaturel, études historiques*. (Théologie, 6). Paris: Aubier, 1946.

OLIVEIRA, Manfredo A. "A Releitura tomásica da metafísica grega". In: *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo, SP: Ed. Paulinas, 2000, p. 75-104.

SANGALLI, J. *O Fim Último do Homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1998.

TORREL, Jean-P. *Santo Tomás de Aquino: mestre espiritual*. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

VELDE, Rudi. te. *Aquinas on God: the 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Ashgate, 2006.

_____. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden, Brill, 1995.

WIELAND, G. "*Happiness: the perfection of man*". In: N. KRETZMANN & A. KENNY & J.

PINBORG (Editors), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, 1982, p. 673-686.

Fronteiras e pontes entre a epistemologia e a axiologia no pensamento kantiano: uma perspectiva heideggeriana

Frontiers and bridges between epistemology and axiology in Kantian thought: a Heideggerian perspective

José Arlindo de Aguiar Filho¹

Resumo: A proposta do trabalho é analisar a história da separação dos campos conceituais de cunho epistemológico daqueles de cunho axiológico durante o final da idade moderna e sua recepção crítica na contemporaneidade. A extensão do tema implica cortes metodológicos para viabilizar a execução da pesquisa e estes resultam na escolha de dois filósofos relevantes e interligados: Immanuel Kant como representante do final da modernidade e cujo pensamento fundamenta a perspectiva contemporânea sobre a relação entre ciência e moralidade; e Martin Heidegger, pensador contemporâneo, profundo leitor e crítico da obra kantiana bem como de sua recepção no início do século XX. A trajetória percorrida no texto explora os aspectos da epistemologia kantiana como articulação simétrica de sua moralidade, porém em um campo de decidibilidade sobre teorias. A moralidade por sua vez implica uma fundamentação prática que extrapola o paradigma de decidibilidade em favor de um pragmatismo de fundamentação metafísica. A leitura heideggeriana explora a construção desta simetria através da pretensa insuficiência do pilar conceitual dos dois campos: a subjetividade. A tentativa heideggeriana coloca a necessidade de pensar radicalmente o lugar do sujeito, tanto do conhecimento quanto da ação. A apresentação do problema de cisão entre epistemologia e axiologia em Kant e a proposta heideggeriana de re-união dos campos epistemológico e axiológico numa raiz originária de cunho ontológico é a trajetória que se busca explicar e analisar neste trabalho.

Palavras-chave: Kant. Heidegger. Ciência. Ética. Ontologia.

Abstract: The work's purpose is to analyze the separation history of epistemological nature's conceptual fields from those of axiological nature during the late modern age and their critical reception in contemporary times. The theme's extension implies the need for methodological cuts to make the research viable, as a result, we have a choice

¹ Doutor em filosofia contemporânea pela UFPE, professor departamento de filosofia Universidade Estadual da Paraíba UEPB.

of two relevant and interconnected philosophers: Immanuel Kant, as a representative of modernity's end, and whose thinking underlies the contemporary perspective on the relationship between science and morality; and Martin Heidegger, a contemporary thinker, and profound reader, and critic, of Kant's work and also of its reception at the beginning of the 20th century. The trajectory covered in the text explores aspects of Kantian epistemology as a symmetrical articulation of its morality, but in a field of decidability about theories. Morality, in turn, implies a practical foundation that goes beyond the paradigm of decidability in favor of a pragmatism of metaphysical foundation. Heidegger's reading explores the construction of this symmetry through the alleged insufficiency of the conceptual pillar of the two fields: subjectivity. The Heideggerian attempt poses the need to think radically about the subject's place, both of knowledge and of action. The presentation of the separation problem between epistemology and axiology in Kant and the Heideggerian proposal for re-union of the epistemological and axiological fields in a root originating from an ontological nature is the trajectory that we seek to explain and analyze in this work.

Keywords: Kant. Heidegger. Science. Ethics. Ontology.

1 Introdução

A relação entre a ética e a ciência tem sido tema de discussão em diversos campos da sociedade contemporânea. O delicado equilíbrio entre a busca de tecnologia e o preço a pagar por ela nem sempre é um consenso e causa dificuldades tanto para a filosofia e as ciências humanas quanto para as ciências naturais. Na academia assistimos a um aumento significativo da preocupação moral em campos específicos como bioética e ecologia. No âmbito empresarial e mesmo nas políticas públicas articula-se o movimento em busca de desenvolvimento sustentável e consciência social.

Sem uma boa compreensão da extensão e limites da fronteira entre a ética e a ciência caímos em um risco duplo: tornar a pesquisa científica e suas aplicações reféns de princípios arbitrariamente estabelecidos, e assim sendo, propensos a manipulações políticas e/ou de interesse duvidoso; ou separar totalmente os campos criando uma nova religião da ciência desconectada de limites morais e capaz de servir a qualquer senhor que melhor pague seu preço. A união sem limites e a separação total resultam numa mesma consequência nefasta: uma ciência alienada e cega, movimentada em direção aos rumos da ideologia de seus patrocinadores e sem uma base que forneça qualquer regulação legal.

Frente à impossibilidade de esgotar um assunto oceânico como esse, pretendemos aqui apontar um caminho a ser explorado. Uma arqueologia da separação entre ética e ciência no âmbito do pensamento moderno e em sua passagem à filosofia contemporânea. Apresentaremos uma interpretação específica da obra de um pensador que estabeleceu um modelo para abordar a ciência que acreditamos ter influenciado toda a contemporaneidade. Falamos de Kant e do resgate de uma interpretação ontológica de seu pensamento. Este trabalho toma ainda o exemplo da interpretação de Heidegger como possibilidade para uma apropriação mais global do pensamento kantiano sobre o tema.

A hipótese específica é que Kant é, além de um pensador da ciência, um pensador do conhecimento. E como tal articula o conhecimento científico e o ético através de uma concepção ontológica da natureza do conhecimento. Essa concepção ontológica é que precisa ser resgatada, pois a ilusão de um ataque radical à metafísica gerou interpretações incorretas sobre sua função. A segunda hipótese é que o caminho apontado por Heidegger é capaz de realizar essa reapropriação da relação ontológica estabelecida entre o conhecimento científico e ético. Com ele teremos uma caracterização mais clara e capaz de superar os riscos da união sem limites objetivos e da separação total entre o âmbito científico e o moral.

Kant não é um caso desconhecido na história da filosofia. Nem de longe queremos aqui explorar seu pensamento de modo catedrático e minucioso. Faz sentido agora apenas ressaltar aspectos da obra kantiana que são interessantes ao nosso argumento. Seguindo as propostas de nossas hipóteses pretendemos então desenvolver três passos neste trabalho: primeiro descrever a posição de Kant frente ao conhecimento científico; segundo descrever a posição de Kant frente ao conhecimento moral; e terceiro interpretar as relações entre essas duas formas de conhecimento a partir de um ponto de vista ontológico, baseado na interpretação heideggeriana do pensamento kantiano.

2 Kant cientista e pensador da ciência

Hoje, muitas vezes, encontramos na academia opiniões que colocam em campos opostos o filósofo e o cientista². Mesmo que não encontremos mais filósofos desempenhando o papel de descobrir novas teorias científicas, nem cientistas se

² Alguns exemplos envolvem o pensamento de Heidegger: o matemático Hilbert (*apud* LOPARIC, 2004 p. 12), sir Karl Popper (2002, p. 35, 102), o físico-químico e historiador da ciência Brian Silver (2003 p. 730).

dando ao trabalho de desenvolver qualquer sistema ou fundamentação filosófica, na época em que Kant vivia essa conjunção de atividades foi a regra e não a exceção. Durante toda a idade moderna o papel de cientista e o papel de filósofo foram exercidos pelos mesmos indivíduos. Por vezes com competência em ambos os lados, como na geometria analítica cartesiana, ou no cálculo diferencial de Leibniz, por vezes nem tanto, como nas experiências de Bacon, ou mesmo na biologia de Descartes.

Não é comum encontrarmos essa perspectiva como ponto de partida para entender Kant, mas a biografia do filósofo nos obriga: Kant foi antes um cientista que um filósofo. O modo mais fiel de acompanhar o desenvolvimento de sua produção indica uma proximidade constante com os temas científicos, desde suas primeiras publicações até próximo do fim de sua vida.

Um modo particularmente interessante de mapear essa face científica é buscar seus indícios na obra filosófica de Kant. Assim ganhamos tempo ao destacar os pressupostos filosóficos que necessitamos para entender sua posição frente ao conhecimento científico, afinal fazer ciência não é o mesmo que pensar sobre ela. O cientista muitas vezes, talvez na maioria delas, pouco ou nada sabe sobre os pressupostos e fundamentos de sua atividade. Entender o pensamento de Kant sobre a ciência é mais que entender sua produção científica. Precisamos, além de descrever o cientista, encontrar a consciência científica que o guia, e acreditamos que essa consciência é o resultado de um processo de descobrimento. O descobrimento da filosofia que se construiu a partir do cientista e por causa dele. A filosofia de Kant é marcada por sua raiz científica, precisamos encontrar essa raiz, e enquanto raiz, enquanto motor do pensamento, não como numa mera narração de fatos.

A ciência envolve o pensamento kantiano desde seu início, e não falamos de uma ciência fora de sua época. Falamos de um contexto específico de desenvolvimento e expansão das teorias científicas e de seu impacto no pensador. Há razoável aceitação no meio acadêmico acerca da influência exercida na obra de Kant pelo desenvolvimento científico de seu tempo.³ E aqui vale a observação: não falamos de uma influência apenas no período pré-crítico, ou nas conjecturas da Crítica da Razão

³ Vários autores podem ser citados em defesa dessa posição. Höffe (2005, p. 7) afirma serem claros os interesses de Kant pelas ciências naturais que predominam em seus escritos por dez anos após sua primeira obra. Notável medida do impacto kantiano sobre a própria relação entre ciência e filosofia encontra-se em breves páginas do prefácio de Lebrun (1993). Ainda sobre o tema, Strawson (1999, p. 23) afirma estar fora de questão a confiança de Kant na física de Newton. Em artigo eletrônico na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/kant-science/>), Watkins (2007, 2001) traça a evolução do pensamento científico kantiano além de fornecer ampla bibliografia, mais de 60 obras, sobre o tema.

Pura, mas de uma presença que atinge sua reflexão moral e mesmo estética! Pois a obra de Immanuel Kant⁴ é vasta e profusa em diversidade de nuances e apenas um viés da mesma é a preocupação com o conhecimento científico de sua época.

Já em sua primeira publicação⁵ aborda a recepção por parte de Leibniz das teorias do movimento cartesianas. Sua formação acadêmica remete diretamente ao pensamento de Leibniz através de Wolff, e tal trajetória intelectual não poderia se furtar aos questionamentos físico-matemáticos do autor da *Monadologia*. Tal preocupação, mais tarde, frutificará em uma superação dos modelos espaço-tempo de seu antepassado germânico, como do rival inglês do mesmo, Isaac Newton.

Na estética transcendental encontramos a solução kantiana para o problema do espaço e do tempo. Um problema científico em sua origem pré-crítica, uma dualidade de modelos científicos incompatíveis dependentes de uma solução. A problemática das ciências naturais é um ponto de partida do qual se desenvolve a crítica transcendental. Segundo encontramos na *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1787, B19; trad. pg. 49) “Ora, o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos a priori?”. A resposta para esta questão fundamental deve ser retirada da análise do conhecimento que o homem já possui e que sabe ser “sintético a priori”: a matemática e a física, a ciência natural. Atenemos para o que diz o próprio Kant (1787, B17; trad. pg. 48) “A ciência da natureza (*physica*) contém em si, como princípios, juízos sintéticos ‘a priori’.”

Mas levemos em conta que a ultrapassagem do pensamento cientificista para o crítico não poderia tomar lugar sem um progressivo desenvolvimento das ideias kantianas. Tal desenvolvimento também está inserido na problemática científica que lhe originou. Lembremos, entre sua primeira obra e a primeira *Crítica* transcorreram 35 anos! A filosofia transcendental surgiu como resposta a um amadurecimento das ideias científicas, que se mostravam incompatíveis entre si. Desta incompatibilidade irrompe a questão metafísica do fundamento que falta ao *fato* que são as ciências naturais em sua verdade pragmática. Na cronologia das obras kantianas encontramos os indícios desta interpretação de sua evolução filosófica.

⁴ Excelente e completa referência da obra de Kant, entre outras referências, pode ser acessada gratuitamente no sítio do *Manchester College* em www.manchester.edu/kant/Helps/KantsLife.htm. Daí retiramos as referências às obras científicas menores enumeradas na sequência do trabalho.

⁵ Aos 22 anos publica *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* em 1746, ano da morte de seu pai. *Considerações sobre a estimativa de forças vitais*, numa tradução livre.

Ainda antes de tornar-se *Privatdozent*⁶, em 1755, escreveu para o jornal⁷ local dois artigos⁸. Ambos em 1754 e sobre astronomia. O primeiro acerca da rotação do planeta Terra, e o segundo sobre a sua idade geológica. No ano subsequente continua investigando fenômenos naturais e um desastre em particular direciona suas pesquisas: o grande terremoto de Lisboa⁹. Mas ressaltamos aqui a primeira obra do ano, um texto de modelo newtoniano, evidencia da dupla influência Leibniz-Newton que posteriormente será superada na *Estética Transcendental*. O texto é a *História natural universal e teoria dos céus*¹⁰ que em seu título completo traz a designação *em acordo com os princípios de Newton*. O início da carreira acadêmica do filósofo de Königsberg se move em redor da física e de seus principais expoentes, Newton e Leibniz.

É perceptível alguma diferenciação no pensamento kantiano em direção à crítica transcendental nos idos de 1768, quando modifica sua posição sobre o espaço. O texto em que demonstra esse passo é *Acerca da fundação última das distinções de direção no espaço*¹¹. Aqui já encontramos elementos fundamentais para a *Crítica da Razão Pura*, em especial neste período pré-crítico posterior (1763-1770). O filósofo percebe que algumas características do espaço não podem ser explicadas unicamente através de interações entre substâncias fundamentais. Esta dificuldade empurrará o espaço para um plano diferente do constituído pela ciência natural, tanto leibniziana quanto newtoniana, obrigando Kant a recolocar o problema metafísico. Esta recolocação é

⁶ Professor privado. Nas antigas universidades da Alemanha o docente só poderia lecionar ao realizar um exame de habilitação *Habilitation Defense* após o qual recebia o título de *Magister Legens*.

⁷ *Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*

⁸ *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden. (Investigação sobre a pergunta, se a rotação axial da Terra, através da qual se dão os dias e as noites, mudou desde seu princípio, e se alguém pode ter certeza disto, para a qual a Real Academia de Ciências de Berlim ofereceu um prêmio no ano corrente.), e Ob die Erde veralte Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen. (Sobre a questão do envelhecimento da Terra, fisicamente considerada.)* respectivamente.

⁹ Três textos sobre o terremoto, um sobre os ventos e uma Monadologia Física são a produção literária de Kant em 1776.

¹⁰ *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. O livro foi publicado anonimamente por Kant e não chegou a fazer sucesso. Em livre tradução: (*História Natural Universal e Teoria dos Céus ou ensaios sobre a constituição e origem mecânica de todo o universo tratada em acordo com os princípios de Newton.*).

¹¹ *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*

vital para a *Crítica da Razão Pura* (1781).

Mesmo durante o período crítico, mesmo após a primeira versão da *Crítica* em 1781, continua Kant a produzir textos de escopo científico. De fato, um ano após sua obra capital escreve um parágrafo introdutório para um artigo reeditado *Notícia aos Médicos*¹² no qual versa sobre a epidemia de Influenza. Seu interesse residia nos aspectos físico-geográficos da doença e sua capacidade de espalhar-se pelo globo. Em março de 1785 escreve ensaio *Sobre os vulcões da Lua*¹³, e em 1786, um ano antes da segunda edição da *Crítica*, surge uma obra que concilia, de modo diverso da *Crítica*, ciência e filosofia: *Fundamentos metafísicos da ciência natural*¹⁴.

O tratamento dado por Kant nesse livro à relação possível entre a metafísica e as ciências naturais é nosso primeiro indício de que qualquer interpretação da *Crítica da Razão Pura* como uma rejeição a metafísica em favor do pensamento estritamente científico passa por cima de pontos importantes da obra kantiana. Esse livro não existiria se a função primordial da *Crítica* fosse uma apologia do conhecimento científico contra a metafísica. Mais estranho ainda seria reeditar a *Crítica* um ano depois de publicar um livro que pretensamente trata do mesmo assunto. No mínimo, podemos inferir que há mais a ser observado que uma dicotomia excludente entre ciência e metafísica na *Crítica*. A atenção que Kant dedica a essa relação em sentidos diferentes do apresentado na *Crítica* ao longo de outras obras, das quais os *Fundamentos metafísicos* são o melhor exemplo junto aos *Prolegômenos*¹⁵, revela ser a polarização excludente, um reducionismo, que como tal merece ser evitado.

A Crítica da Razão Pura não pode ser uma tentativa de fundamentação das ciências, a não ser que se considere uma tentativa preliminar, pois essa tarefa está realizada em outra obra. Permitimo-nos aqui uma separação que pode ilustrar a situação. A *Crítica* lança as bases para a fundamentação, as condições de possibilidade tanto da ciência quanto da metafísica, e deixa por fazer a realização desta fundamentação. O conhecimento científico é tomado na *Crítica* como modelo e paradigma, mas o tema do livro é a própria possibilidade do conhecimento, da própria possibilidade de fundamentar. A estruturação do conhecimento científico será realizada posteriormente nos *Fundamentos metafísicos da ciência natural*, e a fundamentação da metafísica, em sua impossibilidade, gerará a *Crítica da Razão Prática* e toda uma exploração

¹² *Nachricht an Ärzte in Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen*, #31, 18 April 1782.

¹³ *Über die Vulkane im Monde*, in *Berlinische Monatsschrift* (March, 1785), pp. 199-213.

¹⁴ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*. (KANT, 1990)

¹⁵ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysic, die als Wissenschaft wird auftreten können*. (KANT, 1987).

kantiana no campo da filosofia moral.

Um argumento para essa interpretação é o caráter complementar que atravessa os *Fundamentos metafísicos*. Nesta obra estão avaliadas a química e a psicologia, que não são consideradas ciências naturais. Para Kant, a ciência natural pressupõe uma parte pura, um aspecto *a priori*, do qual a certeza apodítica pudesse derivar. Essa face do conhecimento científico é a metafísica da ciência natural. Em acordo com a *Crítica da Razão Pura*, as formas *a priori* da sensibilidade são condições para esse corpo estruturado. Assim, desenvolvendo as consequências de sua obra capital no campo da ciência natural, Kant afirma: “em qualquer doutrina especial da natureza só poderemos falar de ciência propriamente tanto quanto houver matemática nela.” (KANT, 1786, apud WATKINS, 2007).

Na medida em que a metafísica pouco pode expressar matematicamente estaria automaticamente eliminada da categoria de ciência natural. E de fato está. Ressaltamos novamente, a *Crítica não se destina a pensar a ciência natural, pois se assim fosse não seria a Crítica* seria os *Fundamentos metafísicos*. A fundamentação da ciência natural é posterior à obra principal de Kant. A *Crítica* inicia essa fundamentação na medida em que estabelece a física e a matemática como exemplos de juízos sintéticos *a priori*, mas a análise é interrompida aí e deixada inacabada. A química, a psicologia, as ciências naturais em geral terão seu espaço num trabalho posterior. A *Crítica* continua com seu projeto, não fundante de ciências positivas, mas de investigação das condições de possibilidade da metafísica, da filosofia e da própria razão frente a si mesma.

Está traçado até aqui um esboço de como há um Kant cientista paralelo ao pensamento da *Crítica*. A posição do filósofo frente à ciência se confunde com seu trabalho como produtor dela antes e durante o período crítico. Mas existe uma separação mais radical do que gostariam os partidários da leitura epistemológica de Kant. As obras científicas e as de filosofia metafísica têm cada uma seu lugar no pensamento do autor. Essa simultaneidade desautoriza desde já uma rejeição em favor da ciência natural. De fato, quanto mais maduro se torna Kant, mais produz filosofia moral e menos produz ciência natural.

Na última década de vida, em 1794, Kant nos legou um texto sobre a influência da Lua no clima¹⁶ e uma nota de resposta a um crítico em que discute uma questão

¹⁶ *Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung* no *Berlinische Monatsschrift* (Maio de 1794), p. 392-407. Em versão livre: *Sobre a influência da Lua no clima*.

matemática¹⁷ em 1796. Com base nesses cinquenta anos entre sua primeira publicação e a nota de 1796, podemos dizer que durante toda a sua vida Kant foi um cientista. Um cientista *também*; sua obra, de modo algum, se restringe apenas às teorias científicas. Retiramos do paralelismo entre a produção filosófica e científica algumas hipóteses e constatações sobre a compreensão e o impacto do cientista sobre o filósofo. Primeiro, poder-se-ia dizer que não há uma interrupção do trabalho científico kantiano durante sua longa e produtiva carreira. Segundo, constatamos que a necessidade de fundamentar a ciência natural não se mostra (se não de todo, ao menos nunca decisivamente e de forma clara) antes da *Crítica da Razão Pura*.

Concluimos daí duas coisas: primeiramente, a ciência não precisa de fundamentação para se desenvolver e obter resultados. Portanto, melhor que fundamentação, estamos tratando de uma justificação de uma ciência já atuante e profícua. Ainda corrobora essa tese o fato de sua produção científica não ser afetada mesmo após a percepção de uma necessidade de justificação¹⁸. Portanto, a fundamentação ou justificação do conhecimento científico – que já não é ciência, é metafísica – não acrescenta nada de vital ou decisivo para a própria ciência. Acrescenta para a filosofia. A justificação da ciência não é ciência, nem serve para ela. É filosofia, metafísica, e sua função é estruturar a metafísica. Mais uma vez a rejeição da metafísica parece tornar-se uma interpretação pouco razoável para o pensamento kantiano.

Segundo, pela ordem em que a *Crítica da Razão Pura* e os *Fundamentos metafísicos da ciência natural* se dispõem cronologicamente, é razoável crer que algum elemento da *Crítica* é a causa dessa necessidade de justificação. Não parece de todo absurdo a hipótese de Kant ter encontrado em algum lugar da estética transcendental elementos que o permitissem construir uma metafísica específica das ciências naturais. Essa tarefa, uma verdadeira crítica da razão científica, resultaria mais tarde em sua *Fundamentação metafísica da ciência natural*. Aqui fica clara a direção que precisamos tomar para concluir uma descrição do papel da ciência no pensamento kantiano: é preciso adentrar a *Crítica* e enfrentar os problemas da estética transcendental.

¹⁷ *Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits* no *Berlinische Monatsschrift* (Outubro de 1796), p. 368-70. *Resolução de uma controvérsia matemática que se baseia em um mal-entendido*, em versão livre. O crítico em questão foi Johann Albert Heinrich Reimarus (1729-1814).

¹⁸ O texto sobre os vulcões da Lua, de 1785, é escrito entre a *Crítica da razão pura*, de 1781 e os *Fundamentos metafísicos da ciência natural*, de 1786.

A dificuldade enfrentada por Kant entre as teorias sobre o espaço de Leibniz e de Newton encontra uma resposta na *Crítica da Razão Pura*: tempo e espaço, objetos da pesquisa científica, serão transformados em formas puras da sensibilidade. A espacialidade e a temporalidade voltam-se para o plano do observador, são formas como o homem percebe o mundo. “É, pois, indubitavelmente certo e não apenas possível ou verossímil, que o espaço e o tempo, enquanto condições necessárias de toda a experiência (externa e interna), são apenas condições meramente subjetivas da nossa intuição;” (KANT, 1997, A49, p. 83).

Nas páginas iniciais da *Crítica*, está estabelecida a estética transcendental. É a reapropriação do espaço e tempo na perspectiva subjetiva que ultrapassa o mero fenômeno realista da ciência natural. Uma reapropriação inicialmente direcionada pelo olhar epistemológico. E diferente não poderia ser, lembremos a passagem: “Todo interesse da minha razão (tanto especulativa quanto prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?” (KANT, 1997, A805 p. 639).

Não é afinal sem motivo que a pergunta epistemológica se apresenta como abertura do projeto kantiano. Ela muitas vezes aparenta ser a porta de entrada para seu pensamento, o conhecimento e suas possibilidades iniciam uma sucessão no raciocínio crítico e, portanto, as bases que lançam determinarão a apreensão dos temas que o sucedem. A saber, a metafísica. Relevante é bem marcar a posição da questão epistemológica¹⁹ como parte do projeto, e não o próprio todo, para buscar sua função nele.

A posição é determinante no primeiro passo epistemológico da *Crítica*. A pergunta pelo tempo e espaço deixa de ser respondida imediatamente através do conhecimento dos entes e passa a ser interpolada por uma questão prévia acerca do próprio modo de conhecer esses entes. O que antes correspondia à questão “Que são o tempo e o espaço?” será substituído por “Como conheço o tempo e o espaço?”, e somente tendo resposta a essa pergunta se coloca seu corolário “Que são então o tempo e o espaço?”.

¹⁹ Tanto o domínio do viés epistemológico sobre a questão do espaço e tempo, como o perigo que representa esta posição são reconhecidos pelos acadêmicos. Exemplo é Strawson: “Estas são três direções da preocupação filosófica mais que três preocupações filosóficas diferentes. A teoria do ser, a teoria do conhecimento, e a teoria da linguagem não são de fato separáveis; [...] Tornar o segundo aspecto, o epistemológico, destas preocupações o aspecto dominante, como Kant torna, não é algo ruim em si mesmo, apesar de, como seu próprio exemplo espetacularmente demonstra, tem seus perigos” (STRAWSON, 1999, p. 47).

A função desta investigação, porém, não se esgota numa redefinição de dimensões naturais ou transcendentais. Posteriormente na obra surge novamente a dicotomia entre os posicionamentos científicos correntes e suas incompatíveis soluções. Trata-se da primeira antinomia. Aqui se apresentam as consequências da virada kantiana para os conceitos metafísicos tradicionais. E como resultado desta reformulação de conceitos, a própria metafísica será reestruturada. Assim a questão científica leva à questão metafísica do fundamento, esta torna sobre as ciências da natureza e retorna através do modelo científico para o fundamento metafísico em sua nova estrutura. O modelo do conhecimento científico é o meio para o resgate da questão metafísica em suas condições de possibilidade.

A função dos conceitos, antes científicos, da ciência natural torna-se metafísica na exposição da possibilidade de formulação de um conceito da cosmologia racional, na primeira antinomia. No fundo, a questão dessa parte da *Crítica* é a condição de possibilidade da metafísica. A resposta negativa, de modo algum, deixa de ser uma resposta. A decidibilidade da questão metafísica em comparação com as questões da ciência natural é o que se revela nas antinomias. Sobre tais disputas, esclarece Zeljko Loparic:

O objetivo principal do programa kantiano da crítica da razão pura, tanto teórica quanto prática, foi precisamente evitar tais disputas [antinomias], introduzindo a distinção entre os problemas solúveis e não-solúveis pela razão humana. Para Kant, a crítica da razão pura desemboca necessariamente em uma teoria de solubilidade (decidibilidade) dos problemas necessários da razão pura. (LOPARIC, 2005, p. 116).

A filosofia, antes de descrever a realidade, precisa estabelecer os critérios sobre aquilo que pode ou não ser objeto de sua atividade. As variadas opiniões e sistemas incompatíveis da história do pensamento filosófico, além de criar embaraço, desautorizam a filosofia enquanto saber. Situação agravada frente ao crescente domínio das ciências naturais experimentado no século XVIII. Kant precisava resgatar a filosofia. Para isso, precisava afastar a principal causa do embaraço e descrença que a rondava: suas antinomias e teses contrárias. Para isso precisava decidir o que é um problema filosófico e o que não é.

Por mais que a dualidade de interpretação do pensamento kantiano entre filósofo empirista ou idealista encontre respaldo em seus defensores, o ponto de partida, a busca pelas condições de possibilidade da própria filosofia, não oferece polêmica de relevo dentro da academia. “A primeira tarefa da filosofia é estabelecer

seus próprios limites” (STRAWSON, 1999, p. 17).

Estabelecendo os limites da filosofia em comparação com o conhecimento produzido pelas ciências naturais, logo estaremos diante de um problema: o estatuto da metafísica. A metafísica como desenvolvida pelos predecessores do pensamento kantiano se mostra contraditória em suas conclusões. Contraditório, seja isto bem entendido, no sentido de ferir os princípios básicos da razão pura. No caso das antinomias, em particular da primeira que versa sobre o espaço e o tempo, Kant demonstra terem seus predecessores defendido teses opostas em relação ao mundo que, na verdade, são ambas falsas. Configura-se então uma violação ao princípio racional do terceiro excluído. A conclusão então é que a possibilidade de qualquer das teses deve ser afastada. A contradição é o penúltimo passo do argumento formal *reductio ad absurdum* elaborado para inviabilizar a tese maior da metafísica especial, cosmologia racional no caso, de que podemos ter experiência do mundo.

Contudo nada parece mais claro do que isto: de duas afirmações, uma que afirma que o mundo tem começo e a outra sustenta que o mundo não tem começo e existe desde a eternidade, uma delas deverá ter razão. Se assim for, porém, como a clareza é igual de ambas as partes, será impossível apurar jamais qual delas tem o direito pelo seu lado e o conflito perdurará, embora o tribunal da razão lhes tivesse imposto silêncio. Só nos resta um meio de pôr termo à contenda com satisfação das duas partes, o de as convencer que, se podem tão perfeitamente refutar-se uma à outra, disputam por nada e que uma certa aparência transcendental lhes representou uma realidade onde não a há. (KANT, 1997, A501, p. 443).

A conclusão do argumento *ad absurdum* serve como indício do papel subsidiário que os conceitos da física e matemática têm no projeto da *Crítica*. Isso vale ao menos no que diz respeito aos conceitos metafísicos. O mundo será redimensionado como ideia transcendental após a percepção de que a razão pura não é suficiente para formular tal conceito. Assim, toda a antinomia visa estabelecer o ponto de partida para este redimensionamento, provar sua necessidade e impossibilidade enquanto ciência natural. Os conceitos de espacialidade finita e infinita, assim como os de temporalidade finita e infinita, são as premissas do raciocínio que visa de fato retirar a cosmologia racional da esfera da razão pura. Esta, no que diz respeito à ideia cosmológica, resulta em contradição. Está surgindo a necessidade, o caminho, para a razão prática.

A razão pura expõe aquilo que a filosofia não é e nem pode ser: uma ciência. Se o fosse acabaria em conhecimento contraditório. Resta a tarefa de dizer aquilo que a filosofia é. Sem isto o resgate da filosofia se tornaria seu funeral. Aos que levantam

a hipótese de que seja exatamente esse o sentido da *Crítica*, um funeral, é fácil responder. Se assim fosse, o livro teria talvez terminado com as antinomias. De fato, talvez tivesse apenas um terço de seu volume, isto ainda sem levar em consideração sua continuação na *Crítica da Razão Prática*. A organização das ideias nas palavras do próprio Kant supõe as duas teses contrárias. A tese “O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço” soma-se à antítese “O mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço” (KANT, 1997, B455, p. 393). Esse é o disjuntivo que se presume analítico, necessariamente verdadeiro, segundo a razão pura. O princípio que garante essa necessidade é o conhecido princípio lógico do terceiro excluído. Se tivermos uma alternativa entre dois opostos, um deles sendo falso torna o segundo verdadeiro; em qualquer disjuntivo, basta que uma das alternativas se mostre verdadeira para que o enunciado composto se torne verdadeiro.

Nesse ponto da prova, Kant demonstra que tanto o mundo não pode ser finito no espaço como não pode ser infinito. O mesmo é feito em relação ao tempo. Foge ao nosso objetivo a lisura e efetividade desses argumentos. Nossa preocupação é a função e a recepção da filosofia kantiana e sua relação com a ciência. O importante aqui, para o passo da demonstração, é entender por que ela foi feita, não os detalhes de como ela foi feita. Ponto que precisa ser observado é que o tribunal da razão pura nesse passo é julgado pelo conhecimento que a tradição legou sobre o espaço e o tempo. Inverte-se o papel da razão que só poderá ser formalmente demonstrada como contraditória se os termos contraditórios que formam o disjuntivo não encontrarem correspondente factível. A razão pura, ao menos nesse passo, é inteiramente dependente na sua demonstração do conteúdo sobre o qual se debruça.

O resultado a que se chega com a dupla impossibilidade é uma contradição formal. Um disjuntivo entre termos contrários é uma tautologia, é necessariamente verdadeiro. Se uma tautologia disjuntiva tem seus dois termos contrários falsos, ferirá o princípio do terceiro excluído. Enfim, da contradição surge a redução ao absurdo. Se há um mundo como o afirma a cosmologia racional, podemos, usando a razão pura, estabelecer o disjuntivo tautológico. O disjuntivo não pode ser formulado, a contradição o impede. Então, por *modus tollens*, na negação do conseqüente se encontra a prova de que não há um mundo. A cosmologia racional se debruçou sobre um objeto que de fato não corresponde às exigências da razão pura, por gerar contradição. Para a razão pura, não há mundo nem é possível que haja.

Kant retira do alcance da razão pura não o tempo e o espaço, até porque são partes do argumento que resulta na redução ao absurdo, mas o conceito cosmológico de mundo. Conceito que estava na origem de muitos dos embaraços que a filosofia sofria em defender teses antinômicas sem conseguir decidir por qualquer uma delas. Kant soluciona o problema da decidibilidade por via negativa, tenta demonstrar que não é possível decidir sobre o mundo da cosmologia por não ser ele um objeto ao alcance da razão pura. Parte dessa decisão pela impossibilidade está fundada no conhecimento que possui sobre tempo e espaço, conhecimento que atende às exigências da razão pura, conhecimento científico. A ciência está na base da solução kantiana para a questão da decidibilidade dos problemas metafísicos.

3 Kant pensador da moralidade

No campo da moralidade encontramos alguns elementos que permitem uma aproximação entre a epistemologia kantiana e seu estudo do conhecimento ético. Apesar da maior parte da obra moral kantiana vir a público posteriormente a uma já extensa produção estritamente científica, podemos dizer que a vida do autor o fez antes um moralista que um cientista. A moralidade estava presente na formação pietista rigorosa e no seu encantamento com a obra de Espinoza e Rousseau.

A primeira obra em que identificamos uma preocupação com temas morais é de 1759 (a primeira científica é de 1746), um ano após o início da ocupação russa de Königsberg, que perduraria até 1762. Trata-se de um estudo sobre o otimismo²⁰. Kant já dava aqui aulas há quatro anos e sua situação financeira, apesar de ainda não estabilizada, estava melhor e o permitia afastar-se da função de preceptor. A idade, 35 anos, certa estabilidade que conseguira, a proximidade de uma invasão estrangeira, e até mesmo um concurso²¹ parecem ter colocado o pensamento kantiano em uma direção que sempre fora apontada por seus pais: o caminho da ética.

O pietismo de sua família foi a base moral que perpassou a formação de Kant. Quarto filho de pais humildes, ele foi o único a se graduar e ascender a uma posição social melhor. O que a trajetória do filósofo mostra é uma evolução de uma juventude que enfrenta suas raízes religiosas em direção ao conhecimento estritamente científico e amadurece em um retorno ao pensamento moral, já marcado e filtrado pela ciência. A

²⁰ *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt. Den 7. October 1759*

²¹ O ensaio citado anteriormente começou como uma resposta ao prêmio para ensaios da Academia Prussiana de Ciências anunciado em 1755.

tarefa parece ser de uma reapropriação da moralidade sob termos que possa conciliar com sua base científica. Talvez o impulso do pensamento epistemológico esteja nessa missão de conciliação, a ciência está sendo, como dito anteriormente, usada como fator de decidibilidade. O método científico é o modelo que será usado para reconstruir a moralidade.

Esta hipótese que retiramos de uma breve análise cronológico-biográfica precisa encontrar consistência na obra moral relevante de Kant. Sem possibilidade, como no caso da produção epistemológica, de esgotar esse ponto, elegemos a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da Razão Prática* como fontes primárias da moralidade kantiana.

Já no prólogo da *Fundamentação*, que não deixa de ser preparatória da *Crítica da Razão Prática*, Kant faz uma separação que indica sua percepção da estrutura do conhecimento. Para ele há três grandes áreas na filosofia que correspondem ao conhecimento lógico, ético e físico. Em sua divisão, que atribui à herança grega, separa-se a filosofia formal, das leis lógicas, da filosofia material. A filosofia material versa sobre as leis que regem os objetos materiais, as leis da natureza e da liberdade estudadas pela física e pela ética. A separação chega a ser comparada com a necessidade social da divisão de trabalho:

Todas as indústrias, artes e ofícios ganharam muito com a divisão do trabalho. Necessariamente, à medida que cada um, em lugar de tudo fazer, limita-se a certo trabalho – que pela sua técnica se distingue de outros – pode executá-lo com a maior perfeição e com mais facilidade. Tem-se daí que, onde o trabalho não está assim diferenciado e repartido, onde cada homem é um artífice universal, reina ali, em seus ofícios, um estado de absoluta barbárie. (KANT, 2006 p. 14)

Apesar deste elogio, no que tange a sua obra Kant está mais próximo do artífice universal que do filósofo especializado em uma área qualquer. O próprio livro da *Fundamentação* onde envereda no campo moral é prova disso. Essa atitude só faz sentido se levamos em consideração que tanto a epistemologia, quanto a moralidade são faces de um mesmo objeto. O filósofo para Kant tem seu objeto próprio, a filosofia é uma só, e dele derivam as especializações.

A primeira observação a ser feita é sobre o senso de totalidade que perpassa desde o início a obra moral de Kant. Existe uma distinção entre o conhecimento da lei natural e da lei moral, mas ambas se complementam na estrutura da filosofia material. Ética e ciência são estudos acerca de normas materiais – umas naturalmente, fisicamente determinadas, outras livremente, eticamente determinadas. A compreensão

da relação entre ética e ciência se constrói na descrição de sua separação de um solo comum na filosofia material, e, note-se, de aspectos normativos. Afinal a física e a ética estudam leis! A distinção surgirá na caracterização dessas leis, de seu funcionamento, alcance e consequências.

Kant determinará ainda no prólogo a maneira como poderá desenvolver sua distinção em busca da lei moral: a razão. A distinção que buscamos compreender entre o científico e o moral se projeta e revela sua raiz na separação da razão pura especulativa e razão pura prática. A dicotomia entre razão pura e prática é um erro comum, por não levar em consideração que a *Crítica da Razão Prática* consiste em um estudo da razão pura aplicado às leis da liberdade. A razão prática é apenas um nome abreviado para a razão pura prática. A *Fundamentação da metafísica dos costumes* é um passo preparatório para esse estudo. Diz Kant em parágrafo:

Com o intuito, pois, de publicar sem demora uma metafísica dos costumes, começo publicando esta fundamentação. Na verdade, não há propriamente nada que lhe possa servir de fundamento que não a crítica de uma razão pura prática, assim como para a metafísica o é a crítica da razão pura especulativa, já publicada. [...] para que a crítica de uma razão pura prática possa ser completa e acabada, exijo que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa em um princípio comum; o final e os resultados não podem ser mais do que uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar. (KANT, 2006 p. 17)

Observação interessante sobre esse trecho é a comparação analógica entre o papel da metafísica para a *Crítica da Razão Pura* e o papel da *Fundamentação* para a *Crítica da Razão Prática*. Considerada a perspectiva apontada na primeira parte do trabalho, a decidibilidade da metafísica como ponto do estudo na *Crítica da Razão Pura*, podemos paralelamente entender a *Crítica da Razão Prática* como estudo acerca da decidibilidade, das condições de possibilidade, da separação entre questões solúveis e insolúveis, da fundamentação metafísica dos costumes. A razão pura decide sobre a metafísica a partir da natureza, a prática decide sobre a metafísica a partir dos costumes. A razão pura trata da derivação de leis universais sobre a natureza e seu conhecimento *a priori*, a razão prática trata de leis universais do comportamento e sua derivação *a priori* como conhecimento moral. Não será surpreendente, partindo-se dessa perspectiva, encontrar no desenvolvimento da obra moral o mesmo trajeto da obra científica: a busca pelo juízo sintético *a priori* e seu estabelecimento dentro de um sistema racional.

A marca racionalista herdada de Christian Wolff e que remonta a Leibniz transparece na necessidade de uma moral absoluta, universal. Kant não poderia

renunciar a essa ambição racionalista, e daí seu projeto de crítica atingir o racionalismo dogmático. Ele desenvolve um processo de purificação da razão em busca de princípios *a priori*. Esta dialética entre um dogmatismo racionalista e o desespero de um ceticismo empirista (resultado da leitura de David Hume) produz uma renovada busca da razão a partir das condições *a priori* de seu próprio funcionamento. A moralidade e a ciência são os dois frutos desse processo de purificação da razão desenvolvido a partir da necessidade universal racionalista e da contingência da evidência experimental.

A estruturação racionalista aparece também no prólogo como prenúncio do plano kantiano na elaboração de sua obra moral:

a lei moral em sua pureza e autenticidade – e é bem isso o que mais importa na prática – não deve ser buscada em parte alguma que não seja uma filosofia pura, e essa metafísica, portanto, deverá vir em primeiro lugar, sem ela não havendo nenhuma filosofia moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece o nome de *filosofia*; (KANT, 2006 p. 16)

A contingência do dado empírico que é enfrentada na *Crítica da Razão Pura* também se apresenta como problema na *Fundamentação* e passa pelo mesmo processo de investigação pelas condições puras de sua compreensão. Essa contingência se revela no conceito kantiano de ações por dever, e na impossibilidade de identificá-las a partir da experiência.

A separação dos tipos de ação consiste em ações por dever, autonomamente determinadas, e a ação conforme o dever, que pode ou não ter o mesmo resultado da ação por dever, mas é heteronomamente determinada. Dessa divisão surgem questões vitais para o projeto cuja estrutura tentamos delinear: a importância da autonomia da vontade como princípio no qual se fundamenta a ação moral, e uma consequência problemática, a impossibilidade empírica de distinção entre os dois tipos.

Na realidade, é absolutamente impossível determinar por experiência e com absoluta certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto em tudo conformada ao dever, se tenha baseado puramente em fundamentos morais e na representação do dever. Pois ocorre por vezes que, apesar do mais penetrante exame de consciência, fora do motivo moral nada encontramos que fosse suficientemente forte para nos impelir a tal ou qual boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas disso não se pode concluir com certeza que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a mera capa daquela idéia, a verdadeira causa determinante da vontade. (KANT, 2006 p. 37)

Não podendo manter-se presa ao meramente empírico, a moralidade, tal como no caso do conhecimento científico, deve buscar o universal através da crítica da

racionalidade que a envolve. A crítica do conhecimento moral implica a busca das condições racionais de sua construção, e ela deve encontrar um princípio *a priori* em que se apoiar. A construção tem o molde do argumento cartesiano que busca uma única certeza em que basear todo o sistema, é a própria moldagem arquetípica do racionalismo.

Na razão pura especulativa, o conhecimento científico escapa da contingência empírica através das formas puras da sensibilidade firmadas na *Estética Transcendental* – espaço e tempo –, na razão prática, este princípio corresponde ao conceito de autonomia da vontade.

Em mais um claro paralelo com o tratamento dado ao conhecimento estritamente científico, Kant encontra um meio específico através do qual podemos apreender o princípio da autonomia da vontade e com ele construir o conhecimento moral, ou conhecimento da razão pura prática. Esse meio corresponde ao juízo sintético *a priori*.

O conhecimento se expressa através de juízos, e nada mais coerente que de diferentes tipos de conhecimento derivem diferentes tipos de juízo. No empreendimento de determinar a decidibilidade da metafísica enquanto ciência, Kant separou os juízos que produzem ciência dos que não produzem. A sistemática do juízo kantiana, portanto, é um passo obrigatório em seu pensamento, e aqui o paralelismo é válido: a necessidade vale tanto para o conhecimento estritamente científico quanto para o moral.

Os juízos na *Crítica da Razão Pura* se dividem em sintéticos e analíticos. O primeiro aumenta aquilo que o sujeito de um predicado qualquer informa em seu conceito, adiciona informação sobre o sujeito que não está já conscrita à sua definição. O juízo analítico é a tautologia lógica, a mera circularidade de dizer do sujeito que ele é o que é, ou informar sobre um conceito algo que está já contido na própria definição do conceito.

A segunda divisão separa juízo *a priori* de juízo *a posteriori*. O primeiro estabelece sua possibilidade anteriormente à experiência, escapa assim da contingência problemática do empirismo comum. *A priori* significa não uma anterioridade meramente cronológica, mas ontológica. O que pode ser estabelecido *a priori* e assim gerar juízos são condições de possibilidade, pressupostos já pré-compreendidos que fundamentam a formação dos fenômenos. O juízo *a posteriori* é aquele cujo conteúdo é retirado da experiência, posteriormente ao processo de formação do fenômeno.

O estabelecimento de um conhecimento que solucionasse a dificuldade dialética entre a necessidade do universal racionalista e o apelo da evidência empírica

só foi atingido na união da característica sintética dos juízos com o apriorismo que o universaliza. O juízo por excelência do conhecimento da razão pura especulativa, a ciência, é formado por juízos sintéticos *a priori*.

O conhecimento moral, da razão pura prática também deve escapar ao mesmo dualismo problemático do racionalismo com o empirismo. O esforço realizado na *Crítica da Razão Pura* se renova no estabelecimento da forma apropriada dos juízos de conhecimento moral. Eles não receberam exatamente o mesmo nome dos seus pares da razão especulativa, mas continuam compartilhando sua estrutura: são os juízos sintéticos-práticos *a priori*. O paralelismo com a razão pura especulativa é perceptível em trecho dos *Fundamentos*:

o princípio da dificuldade suscitado por esse imperativo categórico ou lei da moralidade (a dificuldade de reconhecer a possibilidade desse imperativo) é também bastante grande. Ele é uma proposição sintético-prática²² a priori, e posto que a explicação da possibilidade das proposições desse gênero implica tamanha dificuldade no conhecimento teórico, já se deixa ver que no campo prático essa dificuldade não será menor. (KANT, 2006 p. 50-1)

O imperativo categórico, fundamentado na autonomia da vontade, corresponde aos juízos da física e matemática, fundamentados nas formas puras da sensibilidade, da *Crítica da Razão Pura*. A lei moral não pode, se pretende desenvolver-se através do processo da crítica, ser estabelecida por juízos hipotéticos. A heteronomia inerente ao juízo hipotético quando aplicada à moralidade leva a um jogo de punição e recompensas que diminui o homem ao plano do animal. A autonomia da vontade garante ao homem aquilo que o afasta desse jogo: a liberdade. Se a ação moral fosse estabelecida na razão como jogo de pesos e contrapesos das consequências, o conhecimento moral se resumiria a uma economia da ação. O homem não poderia escolher agir de modo livre, pois sua vontade estaria atrelada ao maior ganho nesse jogo. O problema é que nem sempre a ação correta se decide através dessa economia.

O ser humano precisa ser compreendido como uma finalidade em si mesmo. Sem essa compreensão, sua própria ética cai no plano do jogo condicionado das punições e recompensas. A humanidade é livre, maior que um mero objeto usado para

²² No texto kantiano há uma nota neste termo. Reproduzimos a nota que é bastante útil para compreender como Kant deriva da autonomia da vontade o traço *a priori* de sua moralidade: “Relaciono à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato a priori – e, portanto, necessariamente (posto que só objetivamente, isto é, partindo da ideia de uma razão que teria pleno poder sobre todas as causas subjetivas do movimento). Essa é uma proposição prática, que não deriva analiticamente o querer de uma ação de outra anteriormente pressuposta (pois não temos vontade tão perfeita), mas sim que o relaciona imediatamente ao conceito da vontade de um ser racional de modo imediato, como algo não contido nela.” (KANT, 2006 p. 51 nota 8)

determinados planos que são estranhos à sua própria essência. O primeiro passo para explorar o princípio que revela o apriorismo da moralidade kantiana passa pela elaboração de uma compreensão do homem como fim, e não como meio, para realizar a norma moral.

Mas supondo que haja alguma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que, como fim em si mesma, possa ser o fundamento de determinadas leis, nessa coisa, e somente nela, é que estará o fundamento de determinadas leis, nessa coisa, e somente nela, é que estará o fundamento de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática. Agora eu afirmo: o homem – e, de uma maneira geral, todo o ser racional – existe como fim em si mesmo, e não apenas como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. (KANT 2006 p. 58)

O segundo passo para esclarecimento do princípio *a priori* da moralidade é dar perspectiva à finalidade incondicionada do ser humano no argumento kantiano. Essa absoluta prioridade do homem é o reflexo do seu sistema ético baseado no imperativo categórico. Compreender sua função no pensamento moral implica entender como o homem é o resultado de uma trajetória de raciocínio.

Em síntese podemos dizer que o argumento moral inicia postulando a necessidade de uma lei moral que não dependa de fatores externos para sua determinação. A lei moral não pode ser determinada por uma recompensa religiosa ou um fator político ou mesmo natural. Daí decorre a necessidade de uma lei moral formulada através do imperativo categórico, uma norma não hipotética, incondicionada e, portanto, autônoma.

A autonomia da moralidade só pode ocorrer, por sua vez, se aquilo que determina a ação e sua realização, ou seja, a vontade, também for autonomamente orientada. A autonomia da vontade é pressuposto do imperativo categórico, que é condição de possibilidade de uma lei moral.

A vontade autônoma é exigência *a priori* da moralidade, não é possível uma ação moral sem valor em si mesma. Uma ação moral cujo valor dependa de um resultado ou aprovação de um tribunal que não a razão prática não pertence à ética. A vontade racional do homem deve ser a única responsável por impor a si mesma a lei moral. A autonomia depende dessa auto-atribuição do dever.

O passo seguinte implica o resultado a que Kant chega com o raciocínio: se a lei moral é imposta pela vontade no exercício de sua autonomia, ela deve valorar a própria possibilidade de sua imposição. A autonomia da vontade vale por si e em si. O fim autônomo da ação moral é aquilo mesmo que a torna possível, o homem naquilo

que tem de mais humano: sua liberdade.

A autonomia da vontade desenvolve-se naquilo que dá conteúdo ao imperativo categórico: o homem enquanto finalidade. Com a moralidade Kant se aproxima mais de sua pergunta primitiva “Quem é o homem?” e de sua resposta, a liberdade. Liberdade é o postulado em que repousa a construção sistemática da moralidade kantiana.

4 A Ponte Heideggeriana

As conclusões a que chegamos com as breves análises da ciência e da moralidade em Kant apontam duas perspectivas: a busca da decidibilidade como marca de seu pensamento científico, e o postulado da liberdade como fundamento de sua moralidade. É preciso pensar em uma articulação única para esses princípios se desejamos encontrar algum ponto de apoio que permita aproximar a ciência da moral em uma perspectiva kantiana. Na obra do filósofo a articulação programática está presente, os campos são distintas elaborações críticas da razão pura. Mas buscaremos agora determinar o solo comum de onde parte essa distinção, a raiz que permite à razão pura desdobrar-se tanto em um pensamento científico, quanto em pensamento moral.

A trilha que seguimos é percorrida pelo existencialismo. O postulado da liberdade na razão prática²³ e a busca por uma ciência rigorosamente (cuja decisão possa ser estabelecida seguramente) desenvolvida²⁴. Entre a ciência e a liberdade encontra-se na teoria de Martin Heidegger, fenomenólogo da existência, a ontologia. Os resultados que a fenomenologia existencial apresenta são em boa medida respostas compatíveis com a problemática derivada da obra kantiana entre ciência e moralidade.

O ponto central do argumento heideggeriano é mostrar que Kant e sua obra não podem ser caracterizados nem de modo estritamente científico, nem de modo moralista. Para Heidegger, Kant é um metafísico, desenvolveu uma reflexão essencialmente ontológica da qual tanto ciência quanto moral são aspectos derivados.

Como parte final deste trabalho, faremos uma apresentação da interpretação heideggeriana do pensamento de Kant. A base da apresentação é a comparação

²³ Talvez o mais conhecido foco do existencialismo graças ao alcance da divulgação literária sartreana: estamos condenados à liberdade.

²⁴ O princípio básico que origina a fenomenologia de Husserl, a busca das coisas mesmas. A fenomenologia das *Investigações lógicas* busca dar estatuto ontológico para a ciência lógica de modo análogo (no que concerne a decidibilidade kantiana) ao procedimento kantiano. Daí a aproximação natural de nosso tema com a fenomenologia existencial heideggeriana.

do pensamento de Heidegger, principalmente a partir de sua obra *Ser e tempo*, e seu projeto de ontologia fundamental, com a análise fenomenológica que realiza do pensamento kantiano. Deste exercício esperamos retirar elementos filosóficos que ajudem a formar uma resposta existencial para a relação entre ciência e ética.

5 A interpretação heideggeriana do projeto kantiano

A interpretação heideggeriana do pensamento kantiano é um polêmico e extenso assunto. Nesta altura do trabalho, resumimo-nos a investigar a presença de Kant em dois momentos: em *Ser e tempo* e na *Interpretação fenomenológica da crítica da razão pura*, nos quais encontramos valiosos argumentos para confirmar a ruptura com uma visão epistemológica do pensamento de Kant e conseqüentemente de uma relação inerente entre a moral e a ciência a partir da ontologia.

A polêmica da interpretação heideggeriana consiste em seu posicionamento quanto à relação entre o pensamento da *Crítica* e a metafísica: para Heidegger, a *Crítica da Razão Pura* é uma fundamentação da metafísica. Ainda mais, uma fundamentação da metafísica enquanto ciência.

Podemos formular resumidamente as convicções básicas de Kant sobre a natureza da filosofia dizendo: Filosofia é metafísica. A *Crítica da Razão Pura* nada mais é que o estabelecimento do fundamento da metafísica como ciência e, portanto, dar fundamento para a “filosofia pura” como tal. “Crítica da razão pura” significa estabelecer o fundamento para a metafísica como ciência. (HEIDEGGER, 1928a, p. 8)²⁵.

Uma posição polêmica para os estudos kantianos na época, marcadamente frente a Hermann Cohen e seu aluno Paul Nartop (depois professor de Cassirer), partidários de uma visão epistemológica e matemática da *Crítica da Razão Pura*. Ambos herdeiros de um anti-idealismo que relega a segundo plano a fundamentação crítica de uma nova metafísica sobre a base da razão prática. Kant é compreendido em termos prioritariamente relacionados à *Crítica da Razão Pura*, e os temas “especulativos” da dialética transcendental são preteridos em favor da problematização teórico-cognitiva e teórico-científica²⁶.

²⁵ Em várias outras passagens, reafirma-se essa posição. Vide HEIDEGGER 1928a, p. 115, 165.

²⁶ Essa percepção apontada por Heidegger (1928a, p. 46) não é de forma alguma uma visão isolada. Conferir: HÖFFE, 2005, p. 332-4; inclusive sua alusão à originalidade de Heidegger e sua relação com Husserl e Fichte (p. 337).

Escrita em 1927, o conteúdo da citação reaparece em 1929 logo na primeira frase do *Kant e o problema da metafísica*: “A seguinte investigação se propõe a tarefa de interpretar a *Crítica da razão pura* de Kant como uma fundamentação da metafísica” (HEIDEGGER, 1929, p. 11). Também destacada da proposta da escola de Marburgo, na qual Heidegger trabalhava na época, que atribuía à *Crítica* um conteúdo eclético no qual se incluía especulação metafísica. Representantes dessa escola foram Heinz Heimsoeth e Nicolai Hartmann. Assim, mesmo que não sozinho no resgate da metafísica que habita a *Crítica da Razão Pura*, Heidegger se destaca pela radicalidade: a *Crítica* fala fundamentalmente da metafísica. Essa afirmação não se encontra em outro pensador.

A radicalidade da interpretação heideggeriana não passou despercebida no meio filosófico como atesta a famosa “disputa de Davos” entre Heidegger e Ernst Cassirer no ano de 1929. Apenas quatro anos após o primeiro curso de Heidegger sobre Kant e suas opiniões chegaram a provocar um embate com o autor da *Filosofia das formas simbólicas*, editado no mesmo ano.

Nesse debate, Heidegger é forçado a posicionar-se frente aos neokantianos já na primeira pergunta de Cassirer, evidenciando a oposição formada no meio acadêmico e a novidade mesclada ao estranhamento que o pensamento heideggeriano suscitava.

Cassirer: – Que entende Heidegger por neokantismo? Qual é o inimigo contra o qual se dirige Heidegger?

Heidegger: – Se em primeiro lugar devo começar citando nomes, diria: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. [...] Entendo por neokantismo a concepção da crítica da razão pura que explica a parte da razão pura que leva à dialética transcendental, como teoria do conhecimento com relação à ciência natural. (HEIDEGGER, 1929, p. 211) ²⁷.

O debate com os neokantianos com certeza estimulou a produção heideggeriana acerca da *Crítica da Razão Pura*, mas não foi de forma nenhuma uma inspiração. Primeiro, a discordância em relação ao tema fundamental da *Crítica* não permite dizer que há influência positiva dos neokantianos no pensamento de Heidegger. Segundo, não há uma construção heideggeriana sobre Kant seguindo uma via negativa quanto à teoria do conhecimento dos neokantianos. As diferenças entre o pensamento de Heidegger e de seus opositores estavam fundadas no projeto no qual Heidegger encaixa a filosofia de Kant: para ele, a fundamentação da metafísica é um problema

²⁷ Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger, citada do apêndice da edição mexicana de *Kant e o problema da metafísica*.

de ontologia fundamental.²⁸

Ontologia fundamental é a metafísica do *Dasein* humano. É exatamente aqui que se revela a diferença entre o pensamento de Heidegger e seu projeto de ontologia fundamental e a ontologia fundamental insuficiente de que Kant se acerca através da fundamentação da metafísica: o papel da finitude, do homem.

Para chegar à confirmação dessa suspeita adiantada, cabe percorrer, porém, o caminho da interpretação heideggeriana. Seu controverso ponto de partida é o entendimento da *Crítica da Razão Pura* como fundamentação da metafísica. Com isso Heidegger quer mostrar que a busca pelo juízo sintético *a priori* não é meramente uma procura por justificação²⁹ para a matemática e a física newtoniana, mas uma busca pelas condições de possibilidade do conhecimento.

Essa condição possui um modelo, o paradigma científico-matemático da ciência. Mas o paradigma não se esgota na questão ôntica sobre o funcionamento dos entes e suas características. Toda ciência objetifica seu campo, um conjunto de entes dentro de uma compreensão do todo. A objetificação promovida pelo conhecimento científico é sempre precedida de uma compreensão de mundo apropriada para a previsão e descrição do comportamento das coisas.

Esse horizonte prévio ao campo restrito dos objetos científicos o funda enquanto condição de possibilidade³⁰. O horizonte é o sentido ontológico, a compreensão do ser em geral que perpassa o entendimento de qualquer ente em particular. Aqui está montado o raciocínio heideggeriano. A principal condição de possibilidade para o juízo sintético *a priori*, para a ciência matemática, para o próprio conhecimento, é o horizonte ontológico que o precede e fundamenta. Se Kant quer encontrar um modo de fundamentar a possibilidade da ciência, ele está basicamente procurando pelo fundamento desse horizonte ontológico. Kant estará buscando os fundamentos da ontologia.

Não há uma repulsa da ciência matemática, positiva, no pensamento heideggeriano. Tal forma de apreender o mundo é apenas mais uma das manifestações metafísicas do homem. Como manifestação humana, retém em si como horizonte originário o fundamento ontológico que perpassa o próprio homem como um todo. Daí

²⁸ HEIDEGGER, 1929, p. 11.

²⁹ As questões presentes na *Crítica* não são para Heidegger de modo algum *quaestio juris*. Vide HEIDEGGER, 1928a, p. 209, onde atribui o exagero do caráter jurídico aos neokantianos. “sempre é válido procurar e percorrer seus labirintos[de Kant] e proteger Kant dos Kantianos.” (1928a, p. 210) ou “Somos por Kant contra o Kantianismo.” (1928a, p. 190).

³⁰ Aqui se insere a questão da decidibilidade colocada por Loparic (2005) já enfrentada anteriormente.

podermos regredir, e não progredir, no conhecimento científico ôntico em direção ao conhecimento ontológico. Heidegger não é de forma alguma um inimigo das ciências positivas, nem poderia ser.

Enfim, Heidegger dá seu segundo passo. Para atingir a esfera ontológica há um caminho que, a seu modo, é compartilhado por Kant e pelo próprio Heidegger, o ser humano e seu papel na manifestação desse horizonte ontológico. Em Kant, o sujeito transcendental, em Heidegger o *Dasein*. Tanto a *Crítica da Razão Pura* quanto *Ser e tempo* são analíticas do ser humano e sua relação com o mundo. Não há como se furta à encruzilhada que uma fundamentação da ontologia leva: a necessidade de compreender o papel do homem na manifestação desse horizonte, e é aqui que Heidegger se afasta do filósofo de Königsberg.

O mundo está aí, a realidade está dada, para compreender a possibilidade deste fenômeno estou irremediavelmente ligado à possibilidade do próprio compreender, este é faculdade do homem. O conhece-te a ti mesmo grego revive numa virada copernicana. Mas a virada foi insuficiente. A separação do sujeito e objeto em campos opostos baseada no modelo de conhecimento científico amarrou Kant numa perspectiva que não permite o surgimento do fundamento ontológico da subjetividade, o *Dasein*. Em verdade, é a falta da percepção desta fundamentação ontológica da subjetividade no fenômeno do *Dasein* que impediu Kant de atingir seu objetivo de fundamentar uma ontologia. Falhando em fundamentar uma ontologia, Kant recai numa fundamentação metafísica que repete o esquecimento do sentido do ser e se mantém na perspectiva de separação radical entre a subjetividade e o mundo (HEIDEGGER, 1928a, p. 113-115, e 145).

Afirmar, portanto, que Kant fundamenta a metafísica tem uma trajetória peculiar no pensamento de Heidegger: um início adequado em dois passos, a busca do horizonte ontológico de fundamentação do conhecimento e o ponto de partida dessa busca na estrutura fundamental do homem; uma continuação inadequada na execução da tarefa, pois a estrutura metafísica de esquecimento do sentido do ser foi mantida nessa analítica do sujeito. Tanto concorda com o proceder kantiano, que o pensamento de Heidegger se identifica com ele em uma semelhança metodológica fundamental: para Heidegger a *Crítica* é uma obra escrita segundo princípios fenomenológicos. Podemos colocar brevemente desta forma: em sua postura básica, o *método* da *Crítica* é o que nós, desde Husserl, entendemos, levamos a cabo e aprendemos a fundamentar mais radicalmente como *método fenomenológico*. (HEIDEGGER, 1928a, p. 49).

Essa observação justifica a interpretação fenomenológica como a única

possível para encontrar o verdadeiro sentido da *Crítica da razão pura*. Mas o resultado alcançado não é o mesmo que *Ser e tempo*, apesar das semelhanças. Percebemos inicialmente que a atitude heideggeriana encontrada em *Ser e tempo*, de apontar falhas do pensamento kantiano (HEIDEGGER, 1927a, p. 52-3 ou p. 158-9), se repete na *Interpretação Fenomenológica da crítica da razão pura* de forma clara, inclusive em associação com a outra grande influência da obra, Aristóteles: “já em Aristóteles, assim como em Kant, há uma *conexão* entre as mais gerais *determinações do ser dos seres* e a proposição, *juízo*, ou *entendimento*. Mas por que essas determinações existem e se elas são legítimas – nem Aristóteles nem Kant enfrentaram estas questões.” (HEIDEGGER, 1928a, p. 201).

Uma falta da filosofia kantiana que expressa e exemplifica a falta de radicalidade quanto à exposição do horizonte ontológico do conhecimento é a insuficiente apreciação daquilo que são as categorias e como se ligam à proposição e ao mundo. Exemplo de resultado desta falta é apontado nas “correções” do curso de Heidegger, agora englobando tanto o aspecto positivo que aproxima Kant de sua analítica, como o negativo, que o afasta: o problema da lógica. “Se a lógica transcendental tivesse sido estruturada de forma completamente correspondente à estética transcendental, então a lógica transcendental teria terminado com A130, B169” (HEIDEGGER, 1928a, p. 113).

Uma disparidade entre a estética transcendental e a lógica transcendental se apresenta como um problema a ser explorado. A princípio, há uma descontinuidade no equilíbrio da obra. Heidegger na sequência indica uma virtude resultante desse trecho da obra kantiana: “Com a pergunta pela possível unidade *a priori* da pura intuição e puro pensamento o *conhecimento ontológico* emerge como um *novo ponto central*.” (HEIDEGGER, 1928a, p. 114).

Um ponto recorrente da crítica interpretação heideggeriana é a abordagem feita por Kant da lógica em sua obra. Nessa centralidade da lógica, está uma das mais importantes “correções” ou “falhas” do pensamento kantiano, ou ao menos da interpretação epistemológica dele. A primeira argumentação sobre um reducionismo da interpretação neokantiana está na desproporção entre a lógica transcendental e a estética transcendental. A explicação para tanto, segundo Heidegger, está na estrutura ontológica que se revela nesse ponto da investigação kantiana. A lógica transcendental se depara com um problema ainda velado na estética: o conhecimento ontológico. A tentativa kantiana de dar conta desse problema justificaria a disparidade de volume entre a estética transcendental e a lógica transcendental. O modo como Kant enfrenta

a questão, que na visão heideggeriana se coloca como corretamente desenvolvida até o ponto a partir da estética, é que suscita um retrocesso e um desdobramento da “correção” anunciada anteriormente.

Que Kant lide com o problema na *lógica* transcendental é uma indicação que a ontologia está fundada na lógica. Algo digno de nota emerge aqui, algo que determina toda problemática ontológica ou metafísica desde a antiguidade, especialmente em Aristóteles e Platão. O que é digno de nota é que a questão acerca da constituição ontológica dos seres, ontologia, é primariamente guiada pelo *Logos* (HEIDEGGER, 1928a, p. 114).

Heidegger insere Kant na tradição metafísica para realizar a *Destruktion* e retira do próprio Kant os elementos que o lançam para além dessa tradição. A ambiguidade entre a falha e a virtude kantiana é o reflexo do projeto de *Destruktion* que se desenrola em um passo primeiro de crítica e num segundo de superação a partir do próprio pensamento, afinal é o próprio ser que desvela e vela seu sentido. A tradição a que Heidegger liga Kant é a do *logos* moderno, cartesiano, como na sequência de *Ser e tempo*. Continua Heidegger a passagem: “A consequência posterior deste passo, que no todo se delineia no desenvolvimento do pensamento moderno desde Descartes, é a lógica de Hegel, que de acordo com seu *título* é o que nós usualmente entendemos por lógica, mas de acordo com seu *conteúdo* é pura ontologia ou metafísica.” (HEIDEGGER, 1928a, p. 115).

Nessas passagens, está resumido um ponto importante da interpretação heideggeriana: o momento em que Kant ultrapassa a metafísica, mas ainda preso à tradição não se desvencilha totalmente dela. O indício é sua abordagem do que seria lógica transcendental: não é de forma alguma apenas lógica.

O capítulo da lógica se mostra desproporcional ao da estética. O motivo é abarcar a problemática da possibilidade de unidade *a priori* de pura intuição e puro pensamento. Tal unidade não é um assunto pertinente à lógica, mas à ontologia. Do modelo de conhecimento científico, Kant revela a estrutura ontológica prévia que o fundamenta ao perguntar por essa unidade.

O ponto a ser observado é a influência da tradição neste pensamento. O ponto escolhido por Kant para acolher sua descoberta, a pré-compreensão ontológica, é a lógica transcendental. Essa é a evidência de que o filósofo não se liberta do erro metafísico em relação à ontologia e se mantém preso à história da metafísica orientando a compreensão do ser pelo *logos*. Prova disso são as categorias herdadas de Aristóteles.

A radicalidade desse movimento metafísico guiado pelo *logos* passa por Kant em direção a Hegel, que atinge o ponto máximo da percepção ontológica da realidade pelo viés da razão: a identidade entre ser e pensar. A marca desse passo na história da filosofia é sua *Lógica* que nada tem de lógica, como a entendemos hoje, mas trata puramente de metafísica.

Concluindo, para Heidegger, Kant chega a prelinear uma ontologia fundamental, mas não a desenvolve, pois continua amarrado à tradição de esquecimento do sentido do ser. Assim, o filósofo se insere na história da metafísica, objeto da destruição heideggeriana. Portanto, não podendo ser modelo para a analítica existencial, mas objeto e contraponto de sua continuação na elaboração da ontologia fundamental, a *Destruktion*. Heidegger não poderia ter retirado de Kant um caminho para *Ser e tempo*, simplesmente por não existir tal caminho na *Crítica*; à luz da fenomenologia é que podemos perceber nos erros de Kant a possibilidade de uma ontologia fundamental, talvez vislumbrada, mas não desenvolvida. Kant não se permitiu superar a metafísica.

Resta revelar o que Kant percebeu em seu lampejo da ontologia fundamental. Para isso Heidegger propõe a interpretação de um elemento particular da *Crítica*: o poder da imaginação. Ela representa o mais próximo daquilo que nos *Fundamentos metafísicos da lógica* ocupa lugar central na questão da subjetividade: a transcendência. Esse distanciamento surge na obra:

Há basicamente três momentos básicos que confundem a questão da dedução transcendental: (1) separação das categorias de sua relação crucial com a intuição pura, (2) a opinião de que a pura intuição sozinha pode produzir os objetos (opinião que além disso se opõe a tese colocada que intuições sem conceitos são cegas), e (3) a compreensão do *a priori* como o que reside no sujeito isolado, que é dado inicialmente e antes de qualquer relação com um objeto. Colocado brevemente, o que confunde a questão da dedução transcendental é a compreensão de um *a priori* livre de transcendência [*transzendenzfrei*]. (HEIDEGGER, 1928a, p. 213).

Continua,

Todos os três momentos estão ultimamente fundados na *fundamental e crucial deficiência no posicionamento de Kant do problema das categorias em geral, em construir mal o problema da transcendência* – ou melhor dizendo, falha em ver transcendência como uma determinação original e essencial da constituição ontológica. [...] Transcendência é a pressuposição da possibilidade do próprio ser do *Dasein*. (HEIDEGGER, 1928a, p. 213).

Heidegger identifica três falhas no pensamento de Kant quanto ao caráter do *a priori* como subjetividade isolada. Aqui explicita a derivação de falhas pontuais relacionadas à tradição metafísica da subjetividade, arraigada no pensamento kantiano, em sua origem mais profunda: a transcendência do *Dasein* que não foi desenvolvida.

Ainda em outra parte a colocação aparece: “O problema da transcendência é usualmente – e também em Kant – iniciado como um problema colocando o sujeito de um lado e o objeto de outro lado como duas coisas extensas.” (HEIDEGGER, 1928a, p. 216).

A transcendência originária, pré-compreendida no horizonte prático da significância, é a melhor caracterização da subjetividade que encontramos em Heidegger. As categorias são a expressão ôntica desse ser-no-mundo ontológico, e assim aqui podemos ligar o sujeito heideggeriano ao conceito próprio de transcendência kantiano, ressaltado o aspecto negativo: o sujeito de Heidegger é aquele que está por trás da transcendência kantiana, sua condição ontológica de possibilidade. O sujeito de Heidegger é aquele que falta para tornar a transcendência kantiana numa transcendência ontológica.

Para ter chegado a essa transcendência, Kant precisaria superar o conceito de categoria, herdado de uma tradição aristotélica. Tarefa que, na concepção heideggeriana, não se completou. “Colocado de maneira breve, a tarefa da dedução transcendental é abrir a essência ontológica das categorias, i.e., mostrar aquilo que forma o verdadeiro conteúdo destes conceitos.” (HEIDEGGER, 1928a, p. 218).

Falamos numa necessidade a que a trajetória do pensamento kantiano chegaria dada sua proposta e forma: uma abertura do pensamento ontológico. A abertura se mostra necessária nesse ponto, na dedução transcendental, e é nela que surge a problemática do recuo kantiano para uma metafísica da subjetividade. Heidegger aqui explicita o local em que a *Crítica* atinge seu ápice em direção à ontologia e também seu recuo de volta para a metafísica. De volta à separação dos problemas da subjetividade e da objetividade em polos independentes: “Ele [Kant] falha em ver que, *levando radicalmente a cabo o lado subjetivo da tarefa da dedução, a tarefa objetiva já estará resolvida.* [...] Kant não percorre este caminho.” (HEIDEGGER, 1928a, p. 225).

Desdobramento da pressão da tradição metafísica na filosofia de Kant que percorre o caminho da subjetividade isolada da modernidade. Perceba a explícita causa apontada por Heidegger: faltou a Kant radicalidade. Se ele aprofundasse o questionamento da subjetividade, resolveria já o da objetividade, pois atingiria a transcendência que funda o ser-no-mundo e o próprio *Dasein*. Kant opta por recuar frente ao sujeito radicalmente considerado e tentar representar a objetividade isolada em uma coisa em si.

Seguindo a linha de raciocínio, acompanhamos a descoberta de um projeto de ontologia na *Crítica da razão pura*. Segundo, encontramos as inconsistências desse

projeto em hesitações que se traduzem num recuo de Kant frente à tarefa proposta. Essas hesitações são fruto de uma tradição metafísica da qual Kant não escapa que se mostra na sua percepção do papel da lógica.

Ainda na trilha da interpretação heideggeriana, o momento que precede o recuo e que evidencia a tradição metafísica kantiana revela sua principal deficiência, a ausência de compreensão do fenômeno ontológico do *Dasein*. No momento em que a *Crítica* leva Kant em direção ao *Dasein*, Kant recua. Esse momento foi a elaboração do poder da imaginação. O recuo de Kant evitou o desenvolvimento da imaginação que em sua relação com o tempo se mostra prejudicado. A seguir, Heidegger traça o caminho insuficiente que as sínteses que relacionam o poder da imaginação ao tempo tomam no pensamento de Kant. Da insuficiência desse caminho, podemos tentar construir uma nova compreensão do tempo, o que falta em Kant é a compreensão do *Dasein*, especificamente sua temporalidade enquanto finitude. O tempo existencial é a solução que Heidegger apresenta para as faltas kantianas, a finitude é o que separa *Ser e tempo* da *Crítica da razão pura*. Esse ponto é o ápice de uma trajetória de recuo frente à ontologia, o desvio em direção à lógica da tradição metafísica começa nas categorias do entendimento, aprofunda-se na subjetividade isolada, e dessa inobservância da transcendência surge por fim o problema de um conceito de temporalidade insuficiente na relação das sínteses da imaginação com o tempo. “Aqui a ruptura interna nas fundações do problema de Kant se torna clara: a falta de conexão entre tempo e apercepção transcendental.” (HEIDEGGER, 1928a, p. 242).

Essa superação de Kant a partir do próprio Kant é para Heidegger não uma correção de uma falha, mas a atitude necessária e reverente para com um grande pensador: tornar sua obra viva, fazê-la falar para além de seu tempo e suas fronteiras. Não o trabalho de um autor irresponsável para com o legado de um pilar da cultura ocidental, pelo contrário. “Kant pressupõe um leitor resolutivo. Ele possuiu a paz interior que um grande esforço semeia através do *Dasein*. Na base desta paz ele poderia esperar, não por leitores de seu livro, mas por aqueles que lutariam com os problemas do pensamento – por aqueles com quem a existência de Kant estava comprometida”. (HEIDEGGER, 1928a, p. 229).

A ligação do pensamento kantiano com a história da metafísica é um ponto vital do projeto de *Destruktion* de *Ser e tempo*. Através da compreensão kantiana da lógica da tradição e de suas inconsistências na relação com o tempo, Heidegger é capaz de localizar o pensamento de Kant nesta trajetória. Ainda mais, além de pertencer à história da metafísica, Kant está ligado a um desdobramento particularmente criticado

por Heidegger: a metafísica do sujeito iniciada com Descartes.

A subjetividade moderna é um desdobramento do esquecimento do sentido do ser na história da metafísica, que obstruiu a via privilegiada de acesso ao horizonte ontológico do conhecimento, a analítica existencial do *Dasein*. O passo essencial é a união da *Destruktion* e da analítica em um projeto único de ontologia fundamental. A analítica existencial é uma antecipação da *Destruktion* da história da metafísica em seu ponto culminante da modernidade, a constituição metafísica do sujeito.

Nessa encruzilhada, chegou Kant com seu pensamento e nesse caminho posiciona a necessidade de superação para além e a partir de seu pensamento. O que chamamos sujeito da modernidade deve dar lugar à analítica do *Dasein*. A exigência de *Ser e tempo* emerge da interpretação do pensamento de Kant, como deve surgir da interpretação fenomenológica de toda modernidade. E na esteira dessa exigência está uma superação da subjetividade: “Mas ele [Kant] não vê claramente a função positiva da interpretação das fontes do conhecimento que estão no sujeito; ele não vê a subjetividade do sujeito como a dimensão de origem.” (HEIDEGGER, 1928a, p. 261).

6 Considerações Finais

Após essa análise da interpretação heideggeriana do pensamento kantiano, que se mostrou mais extensa que o esperado e menos completa que o desejado, nós podemos estabelecer algumas considerações finais sobre o tema inicial do trabalho. Apresentamos aqui os esboços de soluções para as questões acerca da caracterização da relação entre ciência e moral em uma perspectiva histórica de sua dissociação; o sentido e movimento dessa separação no pensamento kantiano e sua superação na interpretação heideggeriana.

Em várias percepções podemos dizer que a dualidade entre ciência e moral reflete uma distinção que perpassa a filosofia e sua história. A epistemologia por um lado e a axiologia por outro. As tentativas de uma ciência da moral, ou de uma moral da ciência esbarraram em sistemas cada vez mais distantes entre si, em argumentos construídos de modo diverso e cada vez menos intercambiáveis. Identificamos uma origem comum para o ponto em que essa separação acelera: o surgimento da ciência moderna. O mundo científico revolucionou o pensamento humano, a absorção dessa nova fronteira do conhecimento pela filosofia se deu de forma conturbada. O racionalismo, por um lado, e, por outro, o empirismo, defendiam critérios de validade

para o saber, inclusive o moral. Kant resume esta dualidade e dá as diretrizes que desenvolveram a epistemologia posterior e também os papéis da ética e suas possibilidades.

Kant exemplifica em uma só obra o estado de separação entre ética e ciência que se forma com a modernidade e se aprofundará em nosso tempo. Uma primeira observação retirada deste trabalho é que a distinção entre moral e ciência como criação kantiana é um equívoco. Kant contempla os dois assuntos, e os relaciona em um sistema ontológico único como nos mostra a interpretação de Heidegger. A distinção que opõe a epistemologia e a moral é produto dos intérpretes e comentadores de Kant muito mais do que do próprio pensador.

Podemos então afirmar que a separação entre moral e ciência se radicaliza no pensamento contemporâneo influenciada, entre outros fatores, por uma negligência ou desinteresse da recepção filosófica do pensamento kantiano com seu projeto ontológico. A filosofia abandona precipitadamente o caráter metafísico presente no pensamento de Kant através de interpretações sobre a obra do próprio Kant! O ponto seguinte do raciocínio é buscar compreender os elementos que permitiram e impulsionaram a contemporaneidade para esse abandono. Um fator, que é filosoficamente relevante, é apontado na interpretação heideggeriana.

Kant não consegue desenvolver seu projeto filosófico em suas consequências mais radicais. E isso implica responder, como ele mesmo colocou, à pergunta: “Quem é o homem?”. Heidegger critica o recuo kantiano para um *logos* moderno que não coloca o problema do sujeito em uma perspectiva apropriada. É dessa dívida com a modernidade que Kant não escapa e permite então a crítica e desenvolvimento de interpretações fragmentárias sobre o conhecimento, sobre a metafísica, sobre ciência e moral.

O sujeito kantiano permanece cindido entre o conhecimento e a ação. A separação que é fundamentalmente epistemológica (e isso é a raiz da fácil associação do pensamento kantiano com reducionismos filosóficos posteriores) se expande ao sujeito moral através do modelo apriorístico do juízo sintético *a priori*. A razão prática, por mais que procure inserir-se no modelo metafísico do projeto kantiano permanece inapropriada por apoiar-se em um apriorismo epistemológico. Kant precisaria da *Lebenswelt* para superar o dilema da subjetividade – o grande problema da modernidade – e encontrar a base comum em que nascem tanto ciência quanto moral.

É na subjetividade mal compreendida que reside o maior obstáculo para uma

unidade entre ciência e moral. O sujeito da ação é o mesmo sujeito do conhecimento, a distinção parte de um solo comum. Direcionar a filosofia para busca desse solo é retornar ao ponto em que podemos entender o cientista e o moralista como homens, e responder talvez à pergunta de Kant, e de tantos outros antes dele, “quem é o homem?”.

Estaríamos então diante de um prenúncio de nova revolução? Parece que o homem foi o centro do pensamento na modernidade, mas foi obscurecido pelo modelo científico insuficiente que se adotou como resposta para essa preocupação. Hoje as tentativas científicas são amplamente aceitas e valorizadas, e mesmo assim insuficientes. Talvez outra época dos homens seja necessária, e com novos modelos, não contrários, mas complementares e co-originários com a ciência e com a moral. O homem contemporâneo surgirá como sujeito moral e cognoscente, e ainda mais: como ser-no-mundo. É possível que vejamos a ciência e a moral como fundamentalmente modos de ser do homem, e não o homem como objeto da ciência ou regulado e valorado por sistemas morais. O tempo dos reducionismos já passou.

Referências

- HEIDEGGER, Martin. *Kant y el Problema de la Metafísica*. Traduzido por Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996a. Título original: *Kant und das Problem der Metaphysik*. (1929)
- HEIDEGGER, Martin. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Traduzido por Parvis Emand, e Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1997. Título original: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*. (1927/1928a)
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Traduzido por Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. Título original: *Sein und Zeit*. (1927a)
- HEIDEGGER, Martin. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Traduzido por Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1992. Título original: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. (1928b)
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Traduzido por: Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Traduzido por: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Título original: *Kritik der reinen Vernunft*. (1781)

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990. Título original: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*. (1786)

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1987. Título original: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysic, die als Wissenschaft wird auftreten können*. (1783)

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1995.

LEBRUN, Gerard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Traduzido por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LOPARIC, Zeljko. Os problemas da razão pura e a semântica Transcendental. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, p.113-128, outubro, 2005.

ONATE, Alberto Marcos. O lugar do transcendental. *Revista de Filosofia (PUCPR)*, v. 19, p. 131-145, 2007.

POPPER, Karl. *The World of Parmenides: Essays on the presocratic enlightenment*. Londres: Routledge, 2002.

SEARLE, John R. *Limits of Phenomenology*. 1999. consultado no sítio da University of Califórnia, Berkeley em 2008. <http://ist-socrates.berkeley.edu/~jsearle/articles.html>

SILVER, Brian L. *A Escalada da Ciência*. Florianópolis: Editora UFSC, 2003.

STRAWSON, Peter Frederick. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Routledge, 1999.

WATKINS, Eric. *Kant and the Sciences*. New York: Oxford University Press, 2001.

WATKINS, Eric. "Kant on Force and Extension: Critical Appropriations of Leibniz and Newton" in *Between Leibniz, Newton and Kant: Philosophy and Science in the 18th Century*, W. Lefevre (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. pp. 111-127.

WATKINS, Eric, "Kant's Philosophy of Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2007 Edition)*. Edição de Edward N. Zalta 2007. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/kant-science/>.

Relações possíveis entre felicidade, sociabilidade e justiça social a partir de uma ótica agostiniana

Possible relationships between happiness, sociability and social justice from an Augustinian perspective

Ricardo Evangelista Brandão¹

Resumo: Desde o primeiro capítulo do Livro XIX do “Sobre a Cidade de Deus” Agostinho explica e confronta, ou melhor, explica na intenção de confrontar as várias interpretações dos filósofos acerca do que seria o sumo bem e o sumo mal, com o objetivo de explicitar qual seria o sumo bem mais adequado à Cidade de Deus, e obviamente apontar se a cidade terrena compartilha com a primeira cidade esse sumo bem. Nesse breve artigo, iremos analisar se segundo o hiponense, a felicidade que todos concordam ser o supremo bem humano, se traduz em viver em sociedade, e levando-se em consideração o fato de que muitos sofrimentos como as injustiças sociais são fruto das relações sociais, investigaremos a possibilidade de ter paz e felicidade a despeito desses sofrimentos presentes na vida em sociedade. Levando em consideração a extensão da obra agostiniana, delimitaremos nosso estudo no livro XIX do “Sobre a Cidade de Deus” e em vários fragmentos do “Comentário à Primeira Epístola de São João” que versam sobre esse assunto.

Palavras-chave: Justiça social. Amor. Felicidade.

Abstract: Since the first chapter of Book XIX of “About the City of God” Augustine explains and confronts, or rather, explains in the intention of confronting the various interpretations of philosophers about what would be good and bad juice, with the objective of explaining what would be the most suitable juice for the City of God, and obviously indicate whether the earthly city shares that juice with the first city. In this brief article, we will analyze whether according to the hyponense, the happiness that

¹ Doutor em Filosofia pela UFPE, professor efetivo de Filosofia do Instituto Federal de Pernambuco, líder do grupo de pesquisa denominado: Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Educação e Ciências Humanas - IFPE, e coordenador do PROJETO DE PESQUISA POR UMA JUSFILOSOFIA AGOSTINIANA: a apropriação feita por Agostinho do conceito de justiça de Aristóteles, Cícero e da Teologia Cristã e a possibilidade de aplicação à sociedade do Agreste Pernambucano. E-mail: ricardobrand75@gmail.com

everyone agrees to be the supreme human good, translates into living in society, and taking into account the fact that many sufferings such as social injustices are the result of social relations, we will investigate the possibility of having peace and happiness despite these sufferings present in society. Taking into account the extent of the Augustinian work, we will delimit our study in book XIX of the “About the City of God” and in several fragments of the “Commentary on the First Epistle of St. John” that deal with this subject.

Keywords: Social justice. Love. Happiness.

1 A possibilidade de a sociabilidade humana ser o *locus* da felicidade

Embora o hiponense no livro XIX do “*Sobre a Cidade de Deus*” comece a tratar esse assunto na perspectiva de Varrão, entendemos que essa discussão tem peso considerável a partir de Aristóteles², que por sua vez trata o tema da *eudaimonia* (felicidade) na sua “*Ética a Nicômaco*”, desenvolvendo uma relação entre a sociabilidade e a felicidade, que interessa em nossa discussão, em sua obra “*Política*”, logo, começaremos nossa análise pelo estagirita.

Já no livro I, capítulo primeiro da “*Ética a Nicômaco*”, Aristóteles desenvolve sua teoria acerca da felicidade, em síntese chegando à conclusão de que a mesma seria o fim supremo para o homem, ou seja, como cada coisa tem sua finalidade, e essa é o bem dessa coisa, o bem supremo do homem é o único bem com um fim em si mesmo, de forma que todos os outros fins da vida cooperam para alcançar esse bem. Esse bem é a felicidade, pois tudo o que fazemos ou deixamos de fazer tem a intenção de alcançar a mesma, e ela é a finalidade última, pois não queremos ser felizes na intenção de alcançar outra coisa, ela é nosso alvo supremo, o motivo de nossa existência.

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem

² No livro XIX Agostinho em momento algum cita o nome de Aristóteles, contudo começar essa investigação acerca do pensamento agostiniano com essa breve análise da felicidade e sociabilidade em Aristóteles foi nossa opção teórica por dois motivos: primeiro por entendermos existir ideias claramente antagônicas entre os dois pensadores, de forma que em alguns momentos temos a impressão de que Agostinho está tentando desconstruir vários pressupostos teóricos inaugurados por Aristóteles; outro motivo, é que esse artigo é fruto de nosso projeto de pesquisa que relaciona o pensamento de Aristóteles e Agostinho na temática da justiça social.

(ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* I, 1, 1094a).

Não cabe no escopo do presente artigo, trabalhar a construção lógico-teórica que o pensador desenvolve no conceito da *eudaimonia*, mas apontar em que essa importante busca humana poderia ter relação com a sociedade e, por conseguinte, com a Política. Na mesma obra citada o filósofo nos esclarece que Ética e Política guardam certa parceria acerca do sumo bem, notadamente, caberia à Ética a conceituação da felicidade para o indivíduo, e à Política a elaboração e ordenação das estruturas materiais na *polis* para que todos tenham a condição de possibilidade de alcançá-la. De forma que a Política “[...] determina quais ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, a e até que ponto [...]” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* I, 2, 1094b). A despeito de ser inegável a relação entre o sumo bem e a natureza social humana na obra supra citada, é na obra “Política” que essa relação é trabalhada com mais profundidade.

Aristóteles desenvolve a ideia de sociabilidade humana no Livro I de sua “Política”, pois o filósofo intencionava responder, entre outras coisas, qual seria o fundamento do poder político³, e a defesa de uma natureza social humana entra na construção conceitual de uma *polis* advinda dessa natureza humana, sendo uma “criação natural” (ARISTÓTELES, *Política* I, 1, 1253a). Assim, segundo o pensador de Estagira por uma pulsão natural o homem e a mulher não conseguem ficar sozinhos, e na intenção de perpetuar a espécie e melhorar a sobrevivência constituem uma família. Em seguida, devido a esse mesmo impulso natural, as famílias se unem a outras formando um povoado, melhorando assim a sobrevivência e o grau de autonomia dessa comunidade em se comparando com a autonomia da família. Rito contínuo, essa mesma pulsão, que podemos chamar de sociabilidade inata, que formou a família e o povoado, faz com que esse último se aperfeiçoe gerando assim uma *polis*, que como o filósofo diz, possui plena autonomia em se comparando às outras duas formas de sociedade:

A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva,

³ No começo do primeiro Livro da “Política”, Aristóteles questiona qual a diferença da natureza de poder entre um chefe de família e um chefe de Estado. Em seguida apresenta a compreensão coloquial de sua época de que a diferença é exclusivamente quantitativa, ou seja, o que diferiria as duas formas de poder seria a quantidade de pessoas e território sob o domínio de ambos os chefes. Ele refuta essa hipótese, e afirma que embora de fato exista a diferença quantitativa, igualmente há uma distinção qualitativa, tratando-se de poderes de naturezas diversas (Cf. Aristóteles, *Política* I, 1, 1252a). E é justamente na intenção de explicar a natureza do poder político exercido na *polis*, que Aristóteles defende que o homem possui uma natureza social.

após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda cidade, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final, [...]. Mais ainda: o objetivo para o qual cada coisa foi criada – sua finalidade – é o que há de melhor para ela, e a auto-suficiência é uma finalidade e o que há de melhor (ARISTÓTELES, *Política* I, 1, 1253a).

Assim, na medida em que o homem é um ser social por natureza, esse só consegue dar vazão à esta natureza na *polis*, visto que exclusivamente nela que é a causa final da família e povoado, o homem consegue ser em plenitude. Na *polis*, *locus* em que a sociedade consegue alcançar a autonomia completa, econômica, ética e política, o homem encontra a plena atualização de sua natureza social, de forma que podemos dizer que a causa final da sociabilidade inata é o viver na *polis*, logo, só nela o homem tem plenas condições de alcançar a busca *eudaimonia*.

Destarte, é notória a relação entre o sumo bem humano e a sociabilidade humana em Aristóteles. Não que a sociabilidade seja a felicidade, mas só com a atualização dessa potência natural o homem tem condições de possibilidade de alcançar a mesma.

Embora desde o capítulo primeiro do Livro XIX do *De civitate Dei*, Agostinho formule uma argumentação apologética para desconstruir outras teorias de felicidade distintas da cristã, só a partir do capítulo quinto ele passa a tratar da relação entre a felicidade e a sociabilidade. No principiar do mencionado capítulo, o hiponense como recurso teórico em um primeiro momento acolhe a ideia de que a sociabilidade é condição *sine qua non* para um homem ser considerado sábio, e conseqüentemente para alcançar a felicidade. Dessa forma, o sábio não é aquele que se isola em uma torre de marfim na intenção de descobrir os segredos mais profundos da vida, e sim aquele que compartilha, e no compartilhar se demonstra sábio na alteridade. Até mesmo na vida dos santos a sociedade é importante, pois é por meio dela que o homem nasce, e rito contínuo aprende com o outro a se tornar o que é. Um fator menos retórico em que é valorizada a sociedade, está no fato de que na Cidade de Deus, na medida em que é a comunidade dos santos, a sociabilidade é fundamental, pois é nessa comunidade dos santos que se testemunha e compartilha a proclamação das boas novas do Cristo: “Porque donde se originaria, como se desenvolveria e como alcançaria seu fim a Cidade de Deus, objeto desta obra [...], se não fosse vida social a vida dos santos?” (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 5).

Mesmo com a alardeada importância acima mencionada, Agostinho entende

que na medida em que a paz é *conditio sine qua non* para a almejada felicidade, a sociabilidade não chega a ser um atributo fundamental para o alcance da paz, muito pelo contrário, é justamente da sociedade que nascem os mais diversos conflitos. Na própria família, o primeiro germe da sociedade, é perceptível conflitos de diversas naturezas, e na medida em que essa sociedade se torna mais complexa como na cidade ou em uma nação, esses conflitos se multiplicam e crescem em dimensão, de forma que não raramente em uma sociedade temos pouca paz e passamos a ter medo de conviver com o outro, que paradoxalmente é o motivo de existir da sociedade.

Mesmo os instrumentos desenvolvidos para melhorar a paz nas relações interpessoais como o sistema judiciário, que formalmente teria as condições de possibilidade de por meio do poder coercitivo instituído e legitimado pelas leis elaboradas pelos governantes e legisladores, punir os culpados, muitas vezes trata o inocente como culpado e o culpado como inocente (Cf. AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 6). De forma que a justiça pouco contribui para aumentar a paz e a tranquilidade, pois quando se sabe que a qualquer momento você pode sofrer um crime sem a devida punição para o culpado, e ainda ser acusado de um crime do qual você é inocente, afirmar que vivemos em um estado de tensão constante, não nos parece nem de longe um exagero. Imaginemos viver em um local em que se vive com medo de bandidos, o que é muito natural, todavia, devido à corrosão das instituições igualmente trememos, mesmo sem fazer nada de errado, ante os soldados e as autoridades, simplesmente por não pertencermos a alguma esfera de poder (político, militar, econômico, eclesiástico, estético, etc.), assim, como poderíamos afirmar que as relações sociais são suficientes para nos brindar com a paz e conseqüentemente com a felicidade?

Essa falta de paz presente nos esforços puramente humanos de convivência social é relevante em todos os níveis possíveis do trato social, como na família, cidade, país e nas relações entre os países (Cf. AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 7). Nas relações entre pessoas que falam em idiomas distintos, existe um natural isolamento, de forma que se torna mais fácil estar na companhia de um animal de estimação, de que de alguém que não se entende o idioma. Se de fato o homem tivesse uma natureza social, ele não conseguiria conviver mesmo com a barreira da língua? A argumentação de Agostinho se torna radical nessa questão, evidenciando a sua dificuldade em aceitar com naturalidade o entusiasmo greco-romano com a sociedade, chegando a afirmar que quando um país aceita falar a língua de outro, de forma que possam se entender sem empecilhos é porque foi forçado pelo domínio da guerra a aprender e assimilar a língua e a cultura do vencedor:

Todavia, dir-se-á, aconteceu que a cidade feita para imperar não apenas impôs o jugo, mas também o domínio social pacífico de sua língua às nações dominadas e tal conquista preveniu a carência de intérpretes. É verdade, mas à custa de quantas e que enormes guerras, de quanta devastação e de quanto derramamento de sangue se conseguiu! (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 7).

A despeito dessa evidente falta de paz nos diversos níveis da sociedade humana, a natureza humana e não humana anseia por alguma forma de paz, pois ela é o peso da natureza, ou dizendo de maneira mais clara, é a tendência natural de tudo o que existe buscar a paz e se afastar da guerra. É óbvio que o peso natural da paz na natureza não humana embora sirva como analogia para a humana, lhe é um pouco diferente, de forma que ela se manifesta como uma forma de harmonia, um equilíbrio entre as várias espécies partícipes da natureza. A paz como *pondus* (peso) da natureza, é cada um cumprir seu papel na holística do mundo, papel esse que igualmente se poderia traduzir com ordem natural e submissão a seu status hierárquico no conjunto das diversas espécies. Mesmo com um animal que respeitando sua condição natural serve de alimento ou se alimenta de outra criatura, essa guerra selvagem aparente, na verdade é uma luta para de alguma forma alcançar a paz, pois essa tendência natural ao equilíbrio e harmonia ordenada e hierarquizada, uma determinada criatura servindo de alimento está em paz consigo e com a ordem do cosmos (Cf. AGOSTINHO, *Contra ep. fund.* 41; *De vera rel.* 22, 42; *De Gen. contra man.* I, 21). Todavia, na natureza sabemos que nenhum animal se entrega a outro como alimento ou para ser ferido pacificamente, antes luta, e na medida de suas forças tenta fugir da dor, na intenção de preservar a sua paz corporal, e quando possível tenta ir ao encontro do que lhe causa prazer, demonstrando à sua forma a busca da paz da alma pela busca do que lhe apetece: “Assim com os animais mostram amar a paz do corpo, quando se esquivam da dor, e da paz da alma, quando, para satisfazerem as suas necessidades, seguem a voz das apetências [...]” (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 14). Quando os esforços para fugir da dor e da morte não forem bem sucedidos, outrossim, a paz da ordem holística estará sendo mantida (Cf. AGOSTINHO, *De Gen. ad. litt.* III, 16, 25).

Os seres humanos igualmente têm como *pondus* a paz, todavia, visto que são seres morais, essa paz buscada nem sempre será a correspondente à ordem original criada por Deus, mas uma paz aquém ou distorcida devido à desordem gerada pelo pecado. Assim, o homem continuamente em suas relações tende a buscar a paz, e em última instância ele tenta impor a paz com a guerra, forma obviamente distorcida de

paz, que pressupõe a submissão imposta pela guerra como paz, que mesmo sendo imposta com sangue, violência, morte e ameaça de morte, implica no fim, em uma ausência de guerra, e, portanto na paz. Como nos confirma esse emblemático trecho em que o hiponense argumenta acerca da paz buscada pelos maus: “Odeia a justa paz de Deus e ama a sua própria paz, embora injusta. Impossível é que não ame a paz, seja ela qual for. É que não há vida tão contrária à natureza, que lhe apague até os últimos vestígios” (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 12, 2).

A paz é tão universal, que até mesmo na miséria de alguma forma está presente. É obvio que com o olhar anacrônico da hodiernidade, ideias como essas podem aparentar certo toque de crueldade, mas Agostinho é homem de seu tempo, fundamentado por uma cultura teológica cristã, que em sua escatologia estabelece um paraíso pós-túmulo para reparar todas as misérias e sofrimentos vividos. Assim, o sofrimento é um distúrbio na ordem, pois ele não fez parte do plano original do Criador, logo, nos subtrai a paz, de maneira que é difícil encontrar a paz em meio ao sofrimento, principalmente quando entendemos ser ele injusto. Mas, na perspectiva do ordenador primeiro, ele é uma natural recompensa advinda do pecado, logo, injusto não é, sendo incorporado à ordem como reordenação gerada por consequência do mal. Assim, por esse motivo os miseráveis estão onde deveriam estar, pois a miséria mesmo sendo uma desestabilização da ordem original, passou a fazer parte da ordem. Destarte, quem está em sofrimento é imbuído por uma dupla sensação, se por um lado entende ser injusta a dor que sofre, sabe que o sofrimento é condição da vida, e essa ciência de alguma forma lhe traz alguma paz em meio à turbulência da miséria (Cf. AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 13, 1). Ou seja, o sofrimento afasta de nós a paz, mas com a permanência no sofrimento o acomodamos à nossa ordem, e essa acomodação ou adaptação nos traz alguma forma de paz, paz essa que se torna mais evidente na alma do cristão, pois crê que a vida continua depois da morte sem dores, sofrimentos e injustiças, e essa paz perfeita vindoura gera consolo e alguma paz no presente.

A despeito do fato de estarmos habituados a rotular os pensadores tardo antigos como desatualizados, e no caso desses do período patrístico de pensar exclusivamente assuntos referentes à fé, Agostinho se mostra sóbrio o suficiente nessa questão demonstrando o quão errôneo é essa rotulação. Pois, a despeito do componente teológico do assunto, o sofrimento é algo que faz parte de nossa existência, e isso é uma verdade tão universal quanto a certeza da morte, de forma que é um fato que acomete dos mais ricos aos mais miseráveis, dos mais jovens que quase nada

viveram aos mais velhos que estão chegando ao fim de sua jornada. São sofrimentos distintos os sofridos por cada um, de forma que mesmo os que nunca tiveram falta de nada material, são muitas vezes acometidos por sofrimentos de tal ordem que os levam a querer agir contra seu próprio instinto de sobrevivência. É óbvio que o sofrimento do miserável é bem mais evidente que o do não miserável, mas quem em plena coerente lucidez é capaz de afirmar que um sofrimento, independente de sua causa, que conduza alguém à desistência da vida é falso sofrimento? O sofrimento é partícipe da ordem, embora desejássemos que não fosse, mas de alguma forma nos sentimos injustiçados quando somos acossados por ele, de maneira que sentimos que de alguma forma ele está fora de lugar, como um invasor da ordem. Esse movimento quase dialético entre a revolta da não aceitação e percepção de que ele é universal nos tira a paz, todavia, os poucos momentos de paz necessária para abraçar o querer viver nos acontece justamente na acomodação da dor à nossa ordem, seja aceitando como algo que não podemos alterar, seja utilizando seu desconforto como motivação para superá-la de alguma forma. Tendemos à paz, mesmo na guerra, mesmo ao mais terrível sofrimento, mesmo às mais terríveis discórdias, mesmo nas mais duras crises existenciais buscamos alguma forma de paz, e até mesmo a tentativa de atentar contra a própria vida é uma forma, distorcida é claro, de encontrar a paz no desespero mais profundo oriundo dos sofrimentos da vida.

Por todo o arrazoado teórico supra analisado, parece que o hiponense não está disposto a aceitar passivamente o entusiasmo de Aristóteles com a sociabilidade natural humana. Curiosamente, no capítulo VII Agostinho começa a descrever os diversos níveis da sociedade com distinções semelhantes aos de Aristóteles: “Depois da cidade ou da urbe vem a orbe da terra, terceiro grau da sociedade humana, que percorre os seguintes estágios: casa, urbe e orbe” (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 7). Todavia a semelhança para por aí, pois toda a argumentação será no sentido de demonstrar que a real esperança para a felicidade almejada, diversamente do estagirita, não será encontrada na sociedade, seja qual for seu nível de desenvolvimento.

2 Relação entre a felicidade e a justiça e injustiça social

A todo o momento jornais, redes sociais, novelas e séries, filmes e documentários, e até mesmo um breve passeio em nosso bairro, testemunham que as relações sociais econômicas são deveras desiguais, de forma que essa desigualdade se transforma em uma real relação de poder, na medida em que os que possuem muito pouco ou

nada têm, se relacionam em situação de submissão com os que possuem muito ou pelo menos se encontram em condições de ajudar os primeiros. Essa submissão de um homem a outro é justa? Seria possível existir felicidade, principalmente por parte do que está submisso, nessa relação social tão desigual? E questionando da forma agostiniana: a submissão de um homem a outro faz parte da ordem natural? Na *De civitate Dei* e no *In Epistolam Ioannis ad Parthos* de maneira diversa Agostinho enfrenta esse desconfortável assunto, assim doravante investigaremos de forma reflexiva de que maneira esses textos colaboram para pensar essas relevantes questões.

Em várias obras o hiponense teoriza, em muitos textos apologeticamente, a ideia de que o cosmos é um todo ordenado holisticamente, e essa ordem holística que confere unidade à ordem além de outras características igualmente é hierárquica. Levando-se em consideração que hierarquia é justamente a submissão de uma criatura à outra de espécie distinta ou conforme o caso da mesma espécie, podemos dizer que a submissão faz parte da ordem natural, ou da ordem criada originalmente por Deus. Essa ordem hierárquica sofreu forte influência da ideia presente no neoplatonismo de Plotino da gradação ontológica a partir do *Uno* até a matéria sensível, que em síntese afirma que a hipóstase superior do *Uno* sendo potência inesgotável (Cf. Plotino, *En.*, V, 3, 16; 4, 1; VI, 9, 6, 5-14), emana poder infinito sem nunca diminuir seu poder gerando assim a hipóstase do *Nous* (Cf. Plotino, *En.*, V, 2, 1), que lhe é inferior e rito contínuo a hipóstase do *Psyché* que é inferior ao *Uno* e ao *Nous* (Cf. Plotino, *En.*, V, 1, 6). A última gradação ontológica propagada do *Uno* é a matéria sensível, que advém do *Uno*, logo é inferior a tudo, pois possui grau ínfimo de unidade, não tendo assim potência para gerar outra realidade inferior (Cf. Plotino, *En.*, V, 1, 2).

Destarte, essa herança neoplatônica permitiu a Agostinho pensar a natureza hierarquizada, em que o superior deverá sempre ser superior ao inferior, e na hipótese de uma inversão hierárquica teremos algo fora da ordem. Essa ordem de submissão serve para as diversas espécies de seres na composição da natureza, e inclusive nas partes que constitui ontologicamente o ser humano, pois o corpo sendo inferior a alma deve estar submisso a ela, e o homem (corpo e alma) deve submissão total à Deus que lhe é superior ontologicamente (Cf. AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 21, 1; 27). A despeito dessa corrente de submissão presente na ordem natural, essa mesma lógica não serviria para categorizar as relações entre os seres humanos, pois para haver submissão devido à hierarquia segundo a ordem, se faz necessária superioridade ontológica de uma entidade com relação à outra, e os seres humanos são iguais ontologicamente, diferindo em outros aspectos que não autorizam a submissão natural

de um homem a outro. Como nos esclarece essa interessante perícopre do *De civitate Dei*:

Trata-se de prescrição da ordem natural. Assim Deus criou o homem. Domine, diz, os peixes do mar, as aves do céu e todo réptil que se move sobre a terra. Quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem [...] (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 15).

A despeito do fato da gradação ontológica que estabelece as relações de submissão, o homem sendo superior à natureza deve subjugar-la, mas nenhum homem está autorizado pela ordem natural a subjugar a outro, pois todos os homens são detentores de alma racional e essa faculdade os torna imagem e semelhança de Deus (Cf. AGOSTINHO, *De Gen. ad. litt.*, VI, 12, 21-22; *De ord.*, II, 19, 49; *De vera rel.*, 29, 53). Subjugar outro homem seria uma ação que não respeita a dignidade de um ente que é imagem e semelhança do Criador. Todavia, é inegável a existência dessa subjugação, de forma que na própria ordem política, social e econômica essa hierarquia que torna a todos desiguais em importância, se tornou algo tão natural que em certo sentido podemos afirmar que é a maneira como a própria sociedade se organiza para fazer a vida em sociedade funcional e menos caótica. Segundo o pensador, essa aparente naturalidade da submissão entre os homens é fato, e existe uma explicação: embora não faça parte da ordem natural, foi incorporado à ordem.

Assim, na compreensão do ilustre filósofo cristão, a submissão de um homem a outro não é algo naturalmente ordenado por Deus, mas algo que foi acrescentado pelo pecado, que foi o desvio original humano dos propósitos do Criador. Devido ao pecado, a ordem foi alterada, e em certo sentido desordenada, de forma que se tornou expediente comum o subjugar de um ao outro, não obstante o hiponense entende que essa corrupção à ordem foi absorvida pela ordem, e depois dessa revolução que gerou essa nova ordem inaugurada pela queda, Deus utiliza da submissão como uma das formas para punir o pecado. Como nos esclarece o pensador: “A causa primeira da servidão, é, pois o pecado, que submete um homem a outro pelo vínculo da posição social. É efeito do juízo de Deus, que é incapaz de injustiça [...]” (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 15).

A submissão acomete a todos indistintamente, inclusive aos servos de Deus, entretanto, esses cientes que essa submissão é consequência justa do pecado se conformam mais facilmente com a situação, além do fato da plena convicção de que essa existência terrena é apenas parte da jornada, pois a vida continuará de

forma perfeita e sem subjugação no pós-túmulo. Essas certezas que para o fiel são verdades inquestionáveis, a despeito do desconforto e da indignidade da submissão, trazem paz. E como a paz é fundamental para se alcançar a felicidade, mesmo em intensa subjugação gerada por uma submissão puramente social, que pode ser por quantidade de posses financeiras, status social, etnia ou raça que em específica sociedade possui maior ascensão social, etc, a consciência teológica cristã gera paz necessária para algum nível de felicidade.

Mesmo correndo o risco de certo anacronismo, podemos dizer que no aspecto supra a reflexão agostiniana no que tange à submissão favorece, mesmo indiretamente, o que está em posição de superioridade. Além disso, essa paz facilmente poderia ser chamada de conformismo, e aceitação acrítica da condição de subjugado, pois, porque perder a paz confrontando a situação de opressão se está imbuído por plena convicção de que na outra vida, que inclusive será eterna, não será subjugado por ninguém e terá todas as suas lágrimas, geradas por essa situação de certa humilhação, secas pelo próprio Deus. Essa paz tem custo altíssimo, a conformação, por todos os motivos elencados acima, com a injustiça social seja qual for sua manifestação, além de em certo sentido tornar subjugador uma espécie de parceiro de Deus, na medida em que Deus utiliza o subjugador em seu juízo ao pecado. Dessa forma, se sentir injustiçado seria aderir à falta de sabedoria em não reconhecer as consequências do pecado e o juízo divino, devendo-se na prática silenciar não só a voz do inconformismo, mas até a mais íntima voz do pensamento, sob o risco de ser injusta para com a sabedoria e perfeita justiça divina.

Outro fator que se deve considerar nessa discussão, é o fato de que Agostinho ao enxergar o assunto com o prisma teológico, pensa que apesar do sofrimento para quem é subjugado “[...] é preferível ser escravo de homem a sê-lo de paixão, pois vemos quão tiranicamente exerce seu domínio sobre o coração dos mortais a paixão de dominar, por exemplo (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 15). Nesse fragmento vemos uma reafirmação de que o subjugado deve se conformar, nisso não há nada de novo, contudo o motivo nos revela algo a mais, pois é mais fácil ter paz na submissão que na paixão de dominar. Ou seja, de forma indireta o comportamento do poderoso é descrito como uma paixão pecaminosa da qual o dominador não consegue se livrar. É como se o poder sobre os outros se tornasse um tipo de dependência, infeliz dependência por sinal, que tira a liberdade do subjugador, de forma que enquanto o subjugado consegue ser livre ao menos mentalmente, o subjugador, em sua dependência do subjugar o outro, se torna escravo de seu servo. Enquanto o subalterno, ao servir

deve obedecer com afinco e em sua servidão encontra paz independente da ação do subjugador, esse último faz do subjugar algo que o completa, necessitando do subjugar constante como complemento para o sentido de sua vida. Temos a impressão que ante as possibilidades histórico-contextuais essa foi a crítica possível, demonstrando o quão atenta contra a dignidade humana a submissão social.

No *In Epistolam Ioannis ad Parthos* Aurélio Agostinho, a despeito do contexto distinto⁴ com relação à obra anterior, nos elucida algo importante acerca do assunto em análise: “[...] alguém pediu para ter muito dinheiro. Recebeu-o, mas para mal seu. Quando não o possuía, vivia tranquilo. Apenas começou a possuí-lo e tornou-se alvo de outro mais poderoso. Acaso não foi para a sua infelicidade que foi atendido?” (AGOSTINHO, *In ep. Joan. ad Parthos* VI, 8). Sabemos que o principal fator da desigualdade social está na disparidade extrema com relação às posses dos indivíduos, de forma que não é raro percebermos a existência de pessoas que são hiper milionárias, e outras que trabalham literalmente pelo pão de cada dia, pão esse insuficiente para permitir ficar sem fome alguma. Em situações como essa, será nítida a subjugação de um ao outro, e no fragmento supra nosso pensador cristão afirma que o dinheiro não constitui condição suficiente para a felicidade por te tirar a paz, pois os que muito têm, são frequentemente alvo da cobiça de quem possui mais, visto que ao possuir muito o indivíduo mesmo sem intenção ameaça o *status quo* de quem possui mais, sem falar que alimenta a cobiça dos que possuem menos que ele.

⁴ A *De civitate Dei*, foi escrito entre os anos 413 a 427, portanto, três anos após a queda de Roma por Alarico. A obra foi escrita com o incentivo de seu amigo e irmão de fé Marcelino, e a intenção fica absolutamente clara já nos primeiros capítulos do primeiro livro (Cf. AGOSTINHO, *De civ. Dei*, I, 1-10). Após a invasão de Roma pelos Godos de Alarico, alguns ao buscar os motivos pela queda de Roma propagavam a teoria de que o abandono à fé pagã e adesão ao Cristianismo tenha influído nessa queda. Entre outros motivos alegavam que a fé cristã, ao pregar amor universal e incondicional, igualmente estendia esse amor aos inimigos, logo esse comportamento de dar a outra face da pregação do Cristo, teria enfraquecido o ânimo guerreiro dos soldados, desembocando em incapacidade militar para defender a cidade dos ataques dos bárbaros (Cf. FITZGERALD, 2018, p. 235). Nos 22 livros do *De civitate Dei* Agostinho desenvolveu apologeticamente uma interpretação da história na perspectiva da fé cristã, escrevendo a primeira teologia e filosofia da história (Cf. LEÃO, In. AGOSTINHO, 2000, p. 17). Esse percurso apológico que defenderá em resumo que Roma entrara em declínio muito antes da profissão de fé ao cristianismo, é escrito estabelecendo a comparação entre duas cidades não geográficas, mas místicas que em síntese se distinguem por dois tipos de pessoas diferenciadas pelo objeto de seu amor: “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terra; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela [...]. Naquela seus príncipes e as nações avassaladas vêm-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta servem em mútua caridade [...]” (AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XIV, 28).

Além disso, embora dificilmente esse que muito tem se preocupará com a conquista do pão de cada dia, se desassossegará com a preocupação de aumentar sempre o que tem, e de não perder o que possui, mesmo sabendo que não levará sua fortuna consigo após a morte. Nessa perspectiva, embora com recursos financeiros super abundantes quando comparados com os muito pobres, não seria um exagero afirmar que os primeiros teriam menos paz e mais preocupações que esses últimos. Além do fato, de que se uma adversidade empobreça a todos, os mais pobres estariam bem mais preparados para se adaptar, pois seria uma situação semelhante à aquela que eles já vivem, e os ricos se adaptariam à nova realidade com extrema dificuldade. Assim, a depender da perspectiva, não ter dinheiro em grande quantidade pode ser algo positivo, na medida em que permite com maior facilidade a paz de espírito que todos buscam.

Apesar do arrazoado teórico que expomos acerca do desordenamento e ordenamento da submissão na ordem divinamente orientada, o filósofo africano não vê com o mesmo olhar quando essa submissão social acontece entre os cristãos. O “Comentário à primeira Epístola de São João” é um texto fortemente orientado para o amor, a tal ponto que é dito que esse é o único sinal que distingue o fiel do frequentador de igrejas ou admirador do cristianismo:

Já o contexto do Comentário à primeira epístola de São João é o seguinte: o texto foi escrito entre 413-418, Agostinho exercia o cargo de Bispo em Hipona, e no contexto que o imbuíu na elaboração do texto foi o combate ao cisma donatista que separava as igrejas da África. O cisma donatista surge no início de século IV, liderado por Donato, por consequência da interpretação do comportamento que a igreja deveria ter como as pessoas que apostataram a fé na época da última grande perseguição romana ao cristianismo desenvolvida pelo imperador Diocleciano. Os denominados donatistas entendiam que as pessoas que apostataram a fé entregando as escrituras às autoridades romanas devido ao decreto do mencionado imperador, não deveriam ser mais aceitas como autoridades eclesiais, e seus atos eclesiais não deveriam ser autenticados pela igreja. Assim, no ano 311 um grupo de cristãos liderados por Donato, solicitou a deposição do recém escolhido bispo de Cartago, Ceciliano, afirmando que a sua ordenação não era legítima por ter sido realizada pelo bispo Félix que o grupo acusava de apostatar da fé na perseguição de Diocleciano (Cf. CAIRNS, 1995, p. 84). Por fim, como a solicitação não foi aceita, elegeram outro bispo, o Majorino, e a igreja de Cartago ficou com dois bispos um donatista e outro católico, de forma que depois da morte Marjorino, Donato o sucedeu na sede cismática (Cf. MARKUS, in: FITZGERALD, 2006, p. 440-444). Em Hipona, o cisma era especialmente difícil, pois os donatistas eram em maior número, e contavam entre seus seguidores com pessoas mais simples como agricultores e autoridades locais, que muitas vezes boicotavam os católicos, boicote esses que iriam desde a proibição de venda de pães até o aumento de dificuldade em alguns processos para os católicos (Cf. BROWN, 2005, p.172, 281), tornando a vida do seguimento defendido por Agostinho um pouco mais difícil. O cisma donatista em sua versão mais radical se tornou violento, tendo um comportamento semelhante ao terrorismo atual, por parte do grupo donatista chamado de circuncelões. O fato é que, Agostinho estava no centro desse rio de animosidade de ambos os lados, e no texto em questão defende a tese de que o amor genuíno, fruto de uma real conversão deve ultrapassar todas as barreiras, inclusive a da inimizade consequente do cisma presente no contexto. Todos devem ser incondicionalmente amados, sejam eles católicos ou donatistas.

A caridade é o único sinal que distingue os filhos de Deus dos filhos do demônio. Todos podem fazer o sinal da cruz de Cristo. Todos podem responder: amém. Todos cantarem aleluia. Todos serem batizados. Todos frequentarem as igrejas [...]. Mas os filhos de Deus não se distinguiram dos filhos do demônio a não ser pela caridade (AGOSTINHO, *In ep. Joan. ad Parthos*, V, 7).

Agostinho com certa frequência faz uso de três palavras latinas para se referir ao amor, notadamente, *dilectio*, *amor* e *caritas*. Apesar do fato de que essas palavras são utilizadas muitas vezes de forma intercambiável, no *In Epistolam Ioannis ad Parthos*, não raramente aplica sentido distinto entre *dilectio* e *amor*, sendo o primeiro aplicado às coisas superiores (Cf. AGOSTINHO, *In ep. Joan. ad Parthos* VII, 4; VIII, 5), e o segundo dependendo do contexto, pode ser usado para as coisas superiores e inferiores, logo é o que possui o uso mais extenso e indeterminado (Cf. OLIVEIRA, 1989, p. 17). Se a palavra *amor* se referir às coisas inferiores como uma comida, por exemplo, possui a intenção de significar que se gosta demasiadamente desse alimento, e quando se refere aos homens a depender do contexto se refere à fraterna benevolência (Cf. AGOSTINHO, *In ep. Joan. ad Parthos* VIII, 5). Com relação à *caritas*, é o amor superior sem dúvida, podendo ser usado intercambiavelmente com *dilectio*, entretanto, guarda em sentido uma relação muito próxima de amor entre amigos, irmãos e pais, de forma que com não pouca frequência é utilizado como amor superior e caridoso para com o próximo (Cf. SARAIVA, 2006, p. 184, 185). No fragmento citado, Agostinho jogando com as palavras e seus sentidos, utiliza *dilectio* no começo (*Dilectio ergo sola discernit inter filios Dei et filios diaboli* - A caridade é o único sinal que distingue os filhos de Deus dos filhos do demônio), e *caritas* no fim (*discernuntur filii Dei a filiis diaboli, nisi charitate* - Mas os filhos de Deus não se distinguiram dos filhos do demônio a não ser pela caridade). Devemos perceber que *dilectio* e *caritas* são utilizadas em frases diametralmente com o mesmo sentido, quase como um paralelismo em que *caritas* reforça o sentido de *dilectio*. Nos parece que a intenção do autor é ressaltar a importância do amor na vida do fiel, visto que as duas palavras latinas usadas para expressar o amor mais elevado são utilizadas no mesmo parágrafo, como se o amor caridoso ao próximo (*caritas*), fosse uma expressão do amor mais elevado (*dilectio*) usado na relação entre os homens e Deus. Ou seja, com esse paralelismo em que primeiro aparece *dilectio* e depois *caritas*, possivelmente além de ressaltar a importância do amor na vida do cristão, nas entrelinhas se afirma

que o amor ao próximo é uma expressão do amor à Deus.

Dessa forma, o amor sendo expressão de uma relação verdadeira com Deus, igualmente é segundo o texto em análise, a única evidência da verdadeira fé, e sem essa evidência, qualquer expressão de fé se constitui em mera hipocrisia. Assim, ao menos por parte do cristão que deve amar ao próximo com o amor de Deus, não lhe é permitido submeter o outro sob o risco de demonstrar que a sua fé é apenas religiosidade exterior. No restante da obra Agostinho segue essa mesma toada, utilizando imagens ilustrativas muito fortes, como a do homem que beija o rosto de alguém lhe pisando os pés com os sapatos repleto de pregos, expressando a ideia do homem que diz amar a Deus, sem possuir o devido amor para com o próximo (Cf. AGOSTINHO, *In ep. Joan. ad Parthos* X, 8).

Em suma, vimos que por motivos distintos, as relações sociais por si só não nos trarão a felicidade nas duas obras analisadas nesse artigo. Se no livro XIX do *De civitate Dei* a sociabilidade frequentemente nos tira a paz, e essa é condição de possibilidade para a felicidade, pois como podemos conceber algum conceito de felicidade que a paz de alguma forma não esteja presente? Por outro lado no *In Epistolam Ioannis ad Parthos* a ênfase é no amor, o amor bidimensional, ou seja, o amor a Deus que gera o amor ao próximo, e, por conseguinte do amor ao próximo, que é a única evidência confiável do verdadeiro amor a Deus, sem esse amor a felicidade é impossível. A despeito de ênfases teóricas distintas, percebemos coerência nessa aparente discrepância, de forma que se por um lado percebemos que a paz, que sempre procuramos mesmo em sofrimento e dor intensa, é o *pondus* da existência humana. Por outro lado, podemos concluir que essa paz almejada e buscada a qual todos tendem, só se torna plena na *dilectio*. Levando em consideração a relação entre a paz, o amor e a injustiça social, existe certa tentativa de acomodação por parte do indivíduo que sofre, pois embora ao sofrer situações injustas, como a submissão por exemplo, possa sentir sofrimento que atenta contra a sua dignidade de um ser criado à imagem e semelhança de Deus, sendo cristão ele tem plena consciência que esse nunca foi o plano original divino, mas foi um expediente consequente da queda. E para manter a paz interna que é fundamental a uma vida equilibrada, esse indivíduo aceita essa situação que pensa não poder alterar, todavia, nos questionamos: até que ponto essa situação de injustiça social devido às desigualdades sociais de diversas naturezas, são aceitas porque de fato não se podem mudar, ou não se muda por serem aceitas pelos motivos que expomos, gerando um comodismo acrítico? O fato é que embora a injustiça social, na medida em que impõe uma submissão de um

ao outro em alguma medida, medida essa a depender do tamanho da desigualdade social, é fundamentalmente contra a dignidade humana, mas tenha sido incorporada à ordem pelo juízo Divino, ao menos na relação entre os indivíduos partícipes da Cidade de Deus isso não é permitido devido à ação do amor bidimensional na vida do fiel. Logo, Agostinho era homem de seu tempo, sendo homem fortemente engajado nas questões de seu tempo, foi profundamente marcado pelo contexto histórico de sua época e pela teologia de seu tempo, de forma que todas essas marcas estão presentes de maneira indelével em seus textos, não sendo coerente cobrar um posicionamento menos conformista com relação às injustiças sociais diversas.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Parte II. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Comentário da Primeira Epístola de São João*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989.

AGUSTÍN, San. *La Ciudad de Dios*. In: Obras completas de San Agustín. Trad., introd. y notas de Jose Moran. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1958, vol. XVII, Libros XIII-XXII.

_____. *Exposición de la epístola de San Juan a los Partos*. In: Obras completas de San Agustín. Trad., introd. y notas de Jose Moran. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1959, vol. XVIII, p. 192-362.

_____. *Del Génesis a la letra*. In: Obras completas de san Agustín. ed. bilingüe. Trad, introd. Y notas de Balbino Martín. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1957. tomo XV, p. 569-1271.

_____. *Del orden*. In: Obras completas de San Agustín. 6. ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994. tomo I, p. 587-772.

_____. *De la verdadera religion*. In: Obras completas de san Agustín. ed. bilingüe. Trad, introd. y notas de Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 2011. tomo IV, p. 3-203.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universitária de

Brasília, 1997. 321p.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005. 669 p.

CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2. ed. Trad. de Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 1995.

FITZGERALD, Allan. (org.). *Agostinho através dos Tempos: uma enciclopédia*. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud e Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.

LEÃO, Emmanuel Carneiro, In: AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 5. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2000. Parte I. (Coleção Pensamento Humano).

MARKUS, Robert A. *Donato, Donatismo*. In: FITZGERALD, Allan. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006. p. 440-445.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Comentário da Primeira Epístola de São João*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 7-24.

PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 2008. liv. V, VI.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário Latino – Português*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

Pandora e O Segundo Sexo: Um diálogo entre Beauvoir e Hesíodo

Pandora and the Second Sex: A dialogue between Beauvoir and Hesiod

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira¹

Resumo: Nossa intenção, neste artigo, é apresentar uma leitura da narrativa hesiódica da criação de Pandora, a primeira mulher, analisando sob quais aspectos aparecem, na poesia arcaica grega, os traços míticos relacionados ao feminino que Simone de Beauvoir mapeia na segunda e na terceira parte do primeiro volume de *O Segundo Sexo*, intituladas *História* e *Os Mitos*. O que de próprio à condição feminina ocidental é atribuído à mulher desde Hesíodo e como? A leitura que faremos segue a estratégia do “releasing” (libertação) de autoras feministas, como Vered Kanaan, em *Pandora’s Sense*. Trata-se de libertar a imagem da primeira mulher da sua conotação negativa e das consequências opressoras que dela decorrem e mostrar como a narrativa grega sobre a criação de Pandora apresenta traços de ambiguidade e indeterminação próprias à condição humana em geral, conforme Beauvoir apresenta em *Por uma moral da ambiguidade*, traços que a tradição patriarcal revestiu de fantasias e atribuiu exclusivamente à mulher ou responsabilizou-a por eles. Vale ressaltar que não se trata de descobrir, sob o olhar masculino sobre a mulher, uma verdade mais fundamental, uma natureza do feminino. Mas de, compreendendo a construção da condição feminina de subjuço, encontrar na imagem da mulher, potências que nos permitirão transformá-la.

Palavras-chave: Feminismo. Estudos comparados. Existencialismo. Estudos clássicos. Pandora.

Abstract: Our intention, in this article, is to present a reading of the hesiodic narrative of Pandora’s creation, the first woman, analyzing under what aspects appear, in Greek archaic poetry, the mythical traits attributed to the feminine that Simone de Beauvoir scans in second and third parts of the first volume of *The Second Sex*, entitled *History* and *The Myths*. What is inherent to the Western female condition attributed to women

¹ Pesquisadora e Professora dos Cursos de Licenciatura e Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2013), pós-doutora em Filosofia pela Universidad de Buenos Aires e também pós-doutorado em Filosofia na Universidade de Coimbra.

since Hesiod and how? Our reading follows the strategy of “releasing” used by feminist authors, such as Vered Kenaan, in *Pandora’s Sense*. It is a question of liberating the image of the first woman from its negative connotation and of the oppressive consequences that result from it and showing how the Greek narrative about Pandora’s creation presents traces of ambiguity and indeterminacy, that are typical of the human condition in general, as Beauvoir presents in *The Ethics of Ambiguity*. Traits that the patriarchal tradition covered with fantasies and attributed exclusively to women or made them responsible. It is not a matter of discovering, under the masculine look on women, a more fundamental truth, a nature of the feminine. But, understanding the construction of the female condition of subjugation, find, in the image of the woman, potency that will allow us to transform her.

Keywords: Feminism. Comparative studies. Existentialism. Classical studies. Pandora.

1 Introdução

Ao refletir sobre o “segundo sexo”, ainda na década de 40 do século XX, Simone de Beauvoir (1967: 9) afirmou que a mulher não nasce mulher, torna-se mulher. Esta declaração, que ademais vale também para o homem sob a perspectiva existencialista, provocou um grande impacto na história do pensamento. A partir deste estudo, ficou cada vez mais evidente que as naturezas atribuídas aos homens e às mulheres são historicamente construídas e estão em transformação. Nas palavras de Beauvoir (1970: 87), comentando o materialismo histórico de Engels: “A humanidade não é uma espécie animal, mas uma realidade histórica”.

Nossa intenção, neste artigo, é apresentar uma leitura da narrativa hesiódica da criação de Pandora, a primeira mulher, analisando sob quais aspectos aparecem, na poesia arcaica grega, os traços míticos atribuídos ao feminino que a filósofa mapeia na segunda e na terceira parte do primeiro volume de *O Segundo Sexo* (Beauvoir, 1970: 95-329), intituladas *História* e *Os Mitos*. O que de próprio à condição feminina ocidental é atribuído à mulher desde Hesíodo e como?

Embora as referências diretas da autora francesa à Pandora sejam, nesta obra, surpreendentemente poucas, apenas quatro¹, intentamos mostrar que, no horizonte da investigação sobre “o que é uma mulher?”, aparecem diversos elementos do mito grego. Concordamos com Mary Lafer (2006: 57):

Provocando a inteligência dos estudiosos e seduzindo o imaginário dos artistas, o mito de Prometeu e Pandora é um dos mais assíduos no rico acervo da cultura ocidental; ao lado do Édipo, Aquiles e Odisseu, esses dois personagens aparecem – juntos ou separados

– reincidentemente na literatura e nas artes plásticas, ao longo dos muitos séculos que nos separam deste primeiro relato dos Erga. O fato é que quem se dedica a compreender o que os gregos entendiam do ser humano acaba sempre por se socorrer dessa fonte.

Beauvoir adverte:

Todo mito implica um Sujeito que projeta suas esperanças e seus temores num céu transcendente. As mulheres, não se colocando como Sujeito, não criaram um mito viril em que se refletissem seus projetos; elas não possuem nem religião nem poesia que lhes pertençam exclusivamente; é ainda através dos sonhos dos homens que elas sonham. São os deuses fabricados pelos homens que elas adoram. Estes forjaram para sua própria exaltação as grandes figuras viris: Hércules, Prometeu, Parsifal; no destino desses heróis a mulher tem apenas um papel secundário. (BEAUVOIR, 1970:182)

A leitura que faremos segue a estratégia do “releasing” (libertação) de autoras feministas, como Vered Kenaan, em *Pandora’s Sense*:

Designa uma leitura que contrasta com a estratégia de criticamente resistir à perspectiva masculina, que tradicionalmente governa a formação do texto antigo. A estratégia de libertar, como Patricia Salzman-Mitchell coloca (seguindo Alison Sharrock), é uma leitura que, “essencialmente permite à voz feminina falar a despeito do autor. Interpretar a voz feminina no texto do autor masculino como independente da intenção autoral do homem” (KENAAN, 2008: 4)².

Assim, trata-se de libertar a imagem da primeira mulher, escrita por Hesíodo, da sua conotação negativa e das consequências opressoras que dela decorrem e mostrar como a narrativa grega sobre a criação de Pandora apresenta traços de ambiguidade e indeterminação próprias à condição humana em geral, conforme Beauvoir (2005) apresenta em *Por uma moral da ambiguidade*. Traços que a tradição patriarcal revestiu de fantasias e atribuiu exclusivamente à mulher ou responsabilizou-a por eles. Vale ressaltar que não se pretende descobrir, sob o olhar masculino, uma verdade mais fundamental, uma natureza do feminino. Antes, compreendendo a construção da condição feminina de subjugo, encontrar, na imagem da mulher que nos formou,

² Tradução nossa do trecho: *It designates a reading that in contrasted with a strategy of critically “resisting” the masculine presuppositions that traditionally govern the formation of the ancient text. The strategy of releasing, as Patricia Salzman Mitchell puts it (following Alison Sharrock), is a reading that will “essentially allow women’s voices to speak despite the author. It is a reading of the female voice in male authored texts as independent from male authorial intentions”.*

potências que nos permitirão transformá-la.

Não seria esta, também, a intenção de Beauvoir? Embora negue a ideia de uma essência feminina, Simone compreende que não é possível negar o fato de que há mulheres (Beauvoir, 1970: 9). É, pois, analisando este lugar construído historicamente, por teorias, mitos e fatos, e só a partir dele, que se pôde, pode e poderá contestá-lo. A autora não se propõe a encontrar um saber geral sobre as mulheres, mas o sedimento existencial, o estado da educação e dos costumes, o que passa por uma investigação histórica, teórica e mitológica sobre o papel dado à mulher. Trata-se de uma espécie de ciência circunscrita, uma fenomenologia do feminino³. O interesse, portanto, não é substituir uma concepção do que seja a mulher por outra, mais adequada. Mas desvelar as tramas que constituem a subordinação consentida da mulher que, assim como impedem, podem também promover emancipação.

O artigo se divide em duas partes. Na primeira apresenta-se o mito de Prometeu e Pandora, tal como aparece em *Teogonia* (Hesíodo, 1995) e *Os Trabalhos e os Dias* (Hesíodo, 2002), mostrando sob que aspectos esta narrativa corrobora com a análise realizada por Beauvoir sobre a concepção da mulher como segundo sexo, o “Outro inessencial”. Em seguida, acompanhando a proposta de Vered Kenaan (2008), busca-se mostrar as potências guardadas na figura de Pandora, que pode representar não uma alteridade nefasta para os homens, mas a abertura, na ambiguidade própria à condição humana, que permite criação e justiça.

2 Pandora, a criação do segundo sexo

O mito de Prometeu e Pandora aparece na obra de Hesíodo, tanto na *Teogonia* (1995), vv. 507-616, quanto em *Os Trabalhos e os Dias* (2002), vv. 42-105. As duas versões se complementam e, por isso, analisamos seus versos conjuntamente. Enquanto na *Teogonia* o enfoque está no engano a que Prometeu pretende submeter Zeus, em *Os Trabalhos e os Dias* a atenção volta-se para a criação da mulher e para aquilo que ela significa para o homem, o que será a questão principal de nossa leitura.

Tal qual nos é contado no segundo poema, este mito começa com uma descrição da condição atual do homem. O poeta fala, no tempo presente, que os deuses ocultam dos mortais o que lhes é vital. Por isso o homem tem que trabalhar

³ Também o poema hesiódico *Os Trabalhos e os Dias* parte de uma situação pessoal, passa por um arcabouço mítico e por uma descrição dos trabalhos do campo, permitindo que se coloque em questão, a partir do texto, a relação entre o particular e o universal. Sobre isso cf. Oliveira (2008: 43-45).

todos os dias, sem descanso, porque lhe falta algo que está oculto. O homem é, então, aquele que age sobre uma falta, ou seja, aquele que pode, pela falta, tornar-se ativo. Hesíodo explica, então, por que se dá este ocultamento. Diz ele que Zeus, encolerizado por Prometeu tê-lo enganado, tirou o fogo dos mortais. Prometeu era um titã, filho de Jápeto. Seu nome diz *pro-métis*, aquele que vê antes, o que tem astúcia, o que se antecipa na compreensão das coisas. Seu irmão, Epimeteu, que também aparecerá no mito, é seu reverso: *epi-métis*, aquele que vê depois, o que se retarda ou compreende tardiamente (Hesíodo, 2002, vv.42-105).

Não aparece, no relato de *Os Trabalhos e os Dias*, qual foi a trama que Prometeu armou. Na *Teogonia* a descobrimos. Prometeu preparou uma oferenda para Zeus: dividiu um boi, pondo de um lado carnes gordas, cobrindo-as com a pelanca do boi; e, de outro lado, os ossos do boi cobertos de brilhante e vistosa banha. Assim, pediu que Zeus escolhesse a oferta que lhe parecesse melhor. O poderoso deus não ignorou a astúcia do titã, previu o que estaria por trás dos aparentes presentes, dizendo que a partilha de Prometeu era para um só. E aí, viu mais, viu os males que aos homens mortais deveriam ser dados. Por isso, ergueu a gordura e, encontrando os ossos, encheu-se de cólera. Negou, então, aos homens mortais a força do fogo, ocultando-o em suas entranhas. (Hesíodo, 1995: vv. 507-616).

Qual foi mesmo a ofensa, se Zeus já sabia de tudo? Prometeu tenta enganá-lo, falsificando a aparência de algo, repartindo o alimento, zeloso de um só. Esta a ofensa: Prometeu, com sua astúcia, tenta ir contra os desígnios do “pai dos deuses e dos homens”, o “grande entendimento”, como Zeus é chamado. Ludibriá-lo é, no entanto, impossível. Ele é “o raio que dirige todas as coisas”. O deus vê a ofensa do titã, apesar da cólera, como decorrência de sua natureza: “Filho de Jápeto, o mais hábil em seus desígnios, ó doce, ainda não esqueceste a dolosa arte!” (Hesíodo, 1995: vv. 560-561). Como castigo, esconde o fogo dos mortais. Prometeu recupera, no entanto, o fogo para os homens.

Zeus, então, ainda mais encolerizado, promete ao titã e aos homens vindouros um mal com o qual todos se alegrarão, mimando-o muito. A mulher, Pandora, é criada. Forjada por Hefesto, de terra e água, ela recebe um dom (*dora*) de cada deus (todos - *pân*). “A humanidade é masculina” afirma Beauvoir (1970: 10) “e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo”. Assim como na narrativa bíblica da criação de Eva, a mulher é criada, segundo Hesíodo, para o homem. Como vemos na Introdução de *O Segundo Sexo* (Beauvoir, 1970), o que instiga a reflexão é pensar como um ser humano chega a se

compreender “inessencial”, um complemento, o polo negativo de um Sujeito masculino, que é, ao mesmo tempo, o polo positivo e o neutro. Não se trata de uma relação de complementaridade recíproca. O homem parece já ser sem a mulher, a mulher não é, senão em relação ao homem.

O fabrico do corpo feminino é especialmente descrito no mito de Pandora, que tem seu caráter de artifício acentuado pelos dons que lhe são conferidos. Na mistura dos elementos naturais terra e água, o primeiro dom recebido é *audén* (linguagem humana em potência), configurando este ato a instituição de uma nova forma de comunicação que até então inexistia, como chama a atenção Marie Christine Leclerc, em *Le Parole chez Hésiode* (Leclerc, 1993:119-129). O poder da palavra dos mortais, trazido pela mulher, é enganoso. Hermes dá a Pandora o dom do discurso falsificador, Afrodite, adornos e o poder de sedução. Pandora é um belo mal, há nela uma contradição entre aparência e essência, é um produto da *techné*.

O caráter antinatural da imagem da mulher é ressaltado por Beauvoir (1970: 202):

Chega-se, pois, a esse estranho paradoxo: desejando apreender a mulher na Natureza, mas transfigurada, o homem obriga a mulher ao artifício. Ela não é *phýsis* somente mas também anti-*phýsis*; e isso não apenas nas civilizações das permanentes elétricas, da depilação com cera, como ainda no país das negras de botoque, na China, em toda parte.

A mulher não é compreendida como um ser humano pronto. Ela precisa aperfeiçoar seu corpo, produzir-se. Os adornos que constituem a figura da mulher, seus artifícios, são muitas vezes apresentados como recursos de poder que lhe são atribuídos, em troca de sua liberdade. Os tesouros falazes de sua feminilidade a aprisionam. Balzac, lembra Beauvoir, descreveu muito bem essa manobra de dominação quando aconselhou ao homem que tratasse a mulher como escrava, persuadindo-a de que é rainha.

Quem recebe Pandora dos deuses é Epimeteu que, apesar de ter sido avisado por seu irmão sobre o castigo vindouro, engana-se com a sedução da mulher. Em um vaso, que também é imagem de seu corpo, de terra e água, Pandora traz males: doenças e trabalhos, morte e sexo, ou seja, degeneração e geração, corrupção e criação. Até a criação da primeira mulher, os homens viviam como deuses, sem tarefas, sem doenças. Sua morte dava-se sem explicação, restituídos ao corpo da terra, conforme Hesíodo (2002, vv. 106 e ss.) conta na narrativa das cinco gerações,

que segue o mito de Prometeu e Pandora. O poeta faz uma analogia entre as mulheres e os zangões de uma colmeia de abelhas. Enquanto as abelhas trabalham o dia todo até o pôr-do-sol, os zangões simplesmente ficam dentro da colmeia se alimentando às custas do trabalho delas. Zeus, portanto, criou a mulher como uma maldição para os homens, que passam a ter que se esforçar para viver.

Sua reprodução também acontecia, até então, sem sexualidade. É a alteridade, na forma do feminino, que instaura diferença, sexo e morte. São males que escapam do corpo de barro e atingem os homens desde então. Em *O Segundo Sexo*, Beauvoir afirma:

Assim, o que o homem ama e detesta antes de tudo na mulher, amante ou mãe, é a imagem imóvel de seu destino animal, é a vida necessária à sua existência, mas que a condena à finitude e à morte. Desde o dia em que nasce, o homem começa a morrer, é a verdade que a mãe encarna” (BEAUVOIR, 1970: 208).

Nesse mesmo sentido:

Eva entregue a Adão para ser sua companheira perde o gênero humano; quando querem vingar-se dos homens, os deuses pagãos inventam a mulher e é a primeiras dessas criaturas, Pandora, que desencadeia todos os males de que sofre a humanidade. O Outro é a passividade em face da atividade, a diversidade que quebra a unidade, a matéria oposta à forma, a desordem que resiste à ordem. A mulher é, assim, votada ao Mal (BEAUVOIR, 2005: 101)”.

Pandora representa, então, como os outros mitos e representações sobre o feminino analisados pela pensadora francesa, a mulher como uma punição e restrição criada e enviada ao homem. Ela é a alteridade inessencial que provoca a perda da relação de proximidade com o divino. Como “segundo sexo”, a mulher secciona a ilusão de unidade entre homem e divino:

Porém mais generalizada é no homem a revolta contra sua condição carnal; ele considera-se um deus destronado; sua maldição está em ter caído de um céu luminoso e se ter formado nas trevas caóticas do ventre materno. Esse fogo, esse sopro ativo e puro em que ele aspira a se reconhecer, a mulher o mantém prisioneiro na lama da terra. Ele se desejaria necessário como uma pura Ideia, como o Um, o Todo, o Espírito Absoluto; e encontra-se encerrado em um corpo limitado, em um lugar e um tempo que não escolheu, a que não era chamado, inútil, incômodo, absurdo. A contingência carnal é a de seu próprio ser que sofre em seu desamparo, em sua injustificável gratuidade. Ela impõe-

lhe igualmente a morte. (BEAUVOIR, 1970:185)

Sedutora, porém maléfica, a mulher, como as forças da natureza, precisa ser domada, controlada, submetida. A misoginia e a estrutura de opressão patriarcal estão, portanto, justificadas.

3 A Espera como Abertura

Além dos males, diz o poema, Pandora traz a espera, que fica guardada, no fundo de seu vaso. O que é a espera que resta guardada? Mary Lafer traduz *elpís* por expectativa e não por esperança, que tradicionalmente aparece nas traduções. Ela justifica esta opção afirmando que o verbo “*elpomaí*”, do qual provém “*elpís*”, diz expectar, esperar, ou seja, fala de uma espera ambígua que espera tanto por algo de bom quanto algo de mau. A palavra esperança, no entanto, guardaria um sentido mais específico da espera, ela seria a confiança em conseguir aquilo que se deseja, ou seja, algo bom, por suposto.

Qualquer que seja o termo utilizado para a tradução de *elpís*, o importante é que fique clara a sua ambiguidade. É com esta intenção que a tradutora cita a passagem de *As Leis* de Platão 644c-d, em que o termo tem seu sentido genérico esclarecido: *elpís* fala das opiniões que concernem ao futuro; quando estas opiniões supõem que o que virá é algo de ruim, chamam-se *phóbos*, temor; quando esperam por algo de bom, chamam-se *tháros*, confiança. Fica guardada, em *elpís*, portanto, a indefinição daquilo por que se espera.

A espera é, fundamentalmente, uma abertura para o futuro, um projetar. Abrir-se para o futuro é estar em um tempo que não é sempre o mesmo, é estar em um tempo em que há o o que virá” Portanto, como diz Guimarães Rosa (1995: 73): “Esperar é reconhecer-se incompleto”. Isto porque só suporta futuro o tempo de quem pode deixar vir outro tempo, o que virá. É esta experiência de tempo que Pandora traz para os homens e que resta guardada: a experiência da incompletude, do porvir.

Pode-se interpretar esta espera como uma fuga do presente e, portanto, uma não aceitação do que é, mantida por uma ilusão acerca do que será. Nietzsche (2000), por exemplo, viu a espera cristã por outra vida como sinal da depreciação desta vida, deste mundo. De fato, a espera guarda uma dupla ambiguidade. Não apenas a indeterminação do objeto por que se espera torna-a ambígua, mas também ela mesma, enquanto abertura para o que virá, é ambígua. Isto quer dizer que, como

viu Nietzsche, em *Humano, demasiado humano* §71 (*A Esperança*), a espera pode significar abandono e negação do presente, mas, pode, ao contrário, significar sua intensificação, à medida que o que é tem sempre um sentido proveniente do que há de vir, isto é, à medida que é o futuro que orienta, realiza, perfaz o presente. Não em outro tempo, mas no tempo da espera.

A ambiguidade, que constitui a condição humana na narrativa grega, representada exemplarmente pela figura de Pandora, a primeira mulher, é, portanto, ela mesma ambígua. Pode-se lidar com ela como algo que deve ser controlado, ou como algo a ser experimentado, realizado. Em *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir, falando da possibilidade de uma moral existencialista, afirma: “Para atingir sua verdade, o homem não deve tentar dissipar a ambiguidade em seu ser, mas, ao contrário, aceitar realizá-la; ele só se encontra na medida em que consente em permanecer à distância de si mesmo” (BEAUVOIR, 2005: 18).

Se assim se experimenta a ambiguidade da espera, ela não se torna passiva ou depreciativa, mas, ao contrário, ela se torna atividade autêntica, trabalho. Novamente com Guimarães Rosa (1995: 161) pode-se dizer: “Esperar é um à-toa muito ativo”. É um “à-toa” porque é espera por algo que não se controla, pelo que não se sabe, pelo inesperado. É muito ativo porque a espera se torna ação, não uma ação por arbítrio – fazer isto ou aquilo – mas um projeto em que se engaja. “Um à-toa muito ativo” é a “espera pelo inesperado” de que nos fala Heráclito, no fragmento DK18.

Nesta perspectiva, a espera é uma grande afirmação da incompletude do que é, enquanto dado apenas. Ou seja, é aceitação de que não há sentido pronto e feito para o que é, e de que o sentido do que é sempre ainda se dará, não em um tempo que virá e será então presente, mas no tempo futuro em vista do qual este tempo é o tempo presente.

Em *O Segundo Sexo*, a ambiguidade também aparece como sendo marca do papel atribuído miticamente à mulher:

Sua ambiguidade é a da própria ideia de Outro: é a da condição humana enquanto se define na sua relação com o Outro. Já se disse: o Outro é o Mal; mas, necessário ao Bem, retorna ao Bem. É por ele que ascendo ao Todo, mas é por ele que me separo do Todo: é a porta do infinito e a medida de minha finidade. É por isso que a mulher não encarna nenhum conceito imóvel; através dela realiza-se sem cessar a passagem da esperança ao malogro, do ódio ao amor, do bem ao mal, do mal ao bem. Sob qualquer aspecto que se considere é essa ambivalência que impressiona primeiramente. (BEAUVOIR, 1970: 183)

A que isto corresponde no mito contado por Hesíodo? Qual é a relação entre o

engano, o fogo, a mulher, os males, o trabalho e a espera? A mulher, que vem como castigo pelo roubo do fogo divino, traz os males, os sofrimentos e a necessidade constante de trabalhar. A mulher abre também, com seu vaso, a possibilidade da descendência e da obra: o futuro. E isto é, ao mesmo tempo, malefício e benefício que ela traz. O homem passa a ser aquele que pode trabalhar, que pode amar, que pode procriar. Mas isto significa que o homem passa a ser aquele que deve agir, escolher. Este o belo presente de natureza ambígua que é dado como castigo: a um tempo possibilidade e necessidade.

Acabássemos com a projeção, sobre a mulher, do horror que a condição finita e sua necessidade de transcendê-la inspira no homem, substituíssemos o homem e a mulher por seres humanos, em sua condição de diferença para consigo mesmos, e não teríamos mais uma justificativa para o patriarcado, mas talvez uma compreensão existencialista da vida. A estrutura do mito: a fraude (má divisão e tentativa de engano); o primeiro castigo (ocultamento do fogo); o roubo do fogo (com tudo o que o fogo significa: a técnica, o conhecimento); e o segundo castigo: mulher (a diferença, a possibilidade de geração, a necessidade do trabalho) nos serviria, então, para compreender que a existência humana, finita e mortal, é, em sua imanência, movimento para a transcendência.

As relações poderiam ser, então, como diz Beauvoir (1970: 180), recíprocas, encontros de sujeitos que, em sua ambiguidade, ora pondo-se como sujeitos, ora como objetos, reconhecem-se no outro e se experimentam a si mesmos e ao outro como livres.

4 Considerações Finais

Se, como Beauvoir insiste,

Legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores e sábios empenharam-se em demonstrar que a condição subordinada da mulher era desejada no céu e proveitosa à terra. As religiões forjadas pelos homens refletem essa vontade de domínio: buscaram argumentos nas lendas de Eva, de Pandora, puseram a filosofia e a teologia a serviço de seus desígnios, como vimos pelas frases citadas de Aristóteles e Sto. Tomás. Desde a Antigüidade, moralistas e satíricos deleitaram-se com pintar o quadro das fraquezas femininas (BEAUVOIR, 1970: 16),

a possibilidade de reler a abertura representada pela mulher como Outro, entendendo a alteridade não mais como “inessencial” e completiva, mas como própria e

diferenciadora, não mais como castigo e perda da unidade, mas como potência e projeto, é a possibilidade de reescrever o humano, a finitude, a morte. Tudo isto é trabalho a realizar.

Desde o início de *Os Trabalhos e os Dias*, justiça e trabalho aparecem intimamente relacionados: para defender a justiça, Hesíodo (2002) discorre sobre a necessidade humana do trabalho e faz um grande elogio a este. Como se explicará, então, o fato de, no mito de Prometeu e Pandora, o trabalho ter se originado de uma ação contra a justiça de Zeus, o roubo do fogo? Como e por que o trabalho aparece como um mal? Parece-nos que, em sua ambiguidade, o trabalho relaciona-se com a espera. Por um lado, como vimos na narrativa hesiódica, com Pandora, dá-se, de forma definitiva, a ruptura entre a vida de deuses e a vida de homens. Até então, os homens viviam sem conhecer doenças, trabalhos fatigantes e outros males. Por outro lado, a obra, necessidade humana a partir de então, é o que torna possível a justiça.

Se homens e mulheres forem compreendidos como inteiramente determinados nos limites dados pelas circunstâncias históricas que os constituem, qualquer crítica ao seu modo de vida será inócua. Como transformar o que é, de início e constitutivamente, mal determinado? Se negarmos as circunstâncias históricas em nome de uma liberdade abstrata, que, através de pura decisão voluntária, poderia substituir modos de vida, falsificaremos a compreensão de nós mesmos. A partir de onde poderíamos transformar nossos modos de vida? Buscando nos sentidos que nos constituem, a abertura ao não determinado. Por isso optamos pela estratégia de reler as imagens que nos foram legadas, buscando libertar nelas potências transformadoras escondidas.

É ainda Beauvoir quem diz: “Uma vez que não logramos escapar à verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade. É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir” (BEAUVOIR, 2005: 15).

Referências

BEAUVOIR, Simone. (1970) *O Segundo Sexo*. vol I. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

_____. (1968) *O Segundo Sexo*. vol II. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

_____. (2005) *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

HESÍODO. (2002) *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras.

_____. (1995) *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras.

KENAAN, Vered. (2008) *Pandora's Senses: The Feminine Character of the Ancient Text*. Winsconsin: University Winsconsin Press.

LAFER, Mary de Camargo Neves. (2002) *Introdução a Os Trabalhos e os Dias*. São Paulo: Iluminuras.

LECLERC, Marie-Christine. (1993) *Le Parole chez Hésiode*. Paris: Les Belles Lettres.

NIETZSCHE. (2000) *Humano, Demasiado Humano*. vol I. *Um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

OLIVEIRA, Camila do E. S. P. de. (2008) *Metade vale mais que tudo: Trabalho e Terra em Hesíodo*. Rio de Janeiro: UFRJ. (Dissertação de Mestrado).

ROSA, João Guimarães. (1995) *Tutaméia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.