



Araripe

ISSN 2675-6897

REVISTA DE
FILOSOFIA



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO CARIRI

EXPEDIENTE, Volume 03, Número 01 de 2022

ISSN: 2675-6897

Universidade Federal do Cariri (UFCA)

Curso de Filosofia

Pró-reitoria de Pesquisa e Inovação

Editor Responsável

Nilo César Batista da Silva

Comissão Editorial

Nilo César Batista da Silva

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira

Valdetônio Pereira de Alencar

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 Candiottto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Guido Imaguire
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Jorge Luiz Viesenteiner
Universidade Federal do Espírito Santo

Matteo Raschiatti
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 imensa alegria apresentamos o terceiro volume de nossa revista Araripe. Os textos compilados nessa edição representam o ecletismo fruto da pluralidade de concepções e ideias características do fazer filosófico. Para os apaixonados pela reflexão filosófica e pelo conhecimento, a filosofia é um ofício inevitável. Uma longa viagem interior que a alma humana poderá percorrer sempre em busca de compreender acerca do mundo de coisas que nos circundam no cotidiano. A reflexão filosófica nasce na originalidade grega e torna-se a base para o pensamento medieval e moderno, sempre tomado pelo espanto e admiração. Conforme cita, Anderson Frezzato, em seu texto nessa edição “se de um lado a curiosidade nada ingênua fez com que as primeiras perguntas racionais fossem elaboradas, por outro, o próprio saber edificado pelo labor filosófico grego causava, no mundo conhecido espanto e admiração”. A Filosofia é um saber inesgotável e a cada vez que mergulhamos no mais profundo das questões, menos sabemos acerca da totalidade.

Os textos que esta edição apresenta transitam por diversos temas da realidade humana, que poderíamos didaticamente de forma abrangente classificá-los em três áreas enigmáticas para o conhecimento humano, dada a grandeza de cada uma, isto é, Deus, homem e mundo. Encontraremos textos que buscam refletir sobre o mistério e a existência divina, outros procuram demonstrar a desordenada natureza humana imersa na contingência e circunstâncias. A existência é, portanto, o movimento no qual o homem procura fundamentar ao seu ser injustificado no mundo, processo em que a consciência é destinada a continuar um “a mais” no mundo.

De imediato, a filosofia nos põe a pensar aquilo que se tornou mais caro a existência atual, a saber, a responsabilidade diante do mundo em que vivemos. O senso de responsabilidade no âmbito da ética social é basilar para as reflexões filosóficas nesta contemporaneidade. Lévinas (1906-1995) foi um dos grandes humanistas que se propôs a pensar uma ética da alteridade que tem como princípio

fundante o conceito de responsabilidade pelo outro, mas o outro não deve ser apenas, aquele mais próximo de nós, mas sim, o outro deve ser o lugar, os espaços que nos circundam, o mundo, a natureza como habitat das gerações. Lévinas vivenciou na própria alma os horrores de um tempo sombrio da história humana, o holocausto. Sentiu-se interpelado pelo rosto do Outro e viu-se obrigado a se tornar responsável por ele, em todas as suas dimensões. Décadas depois nos deparamos com o rosto da miséria humana em tempos atuais, também sombrios, de pós-pandemia onde suscita em nós um dever ético e através desse apelo ético exige uma resposta, porque é a minha própria humanidade que se degenera.

As realidades Deus, homem e mundo refletidas nos textos desta edição estão imbricados nas estruturas do pensamento humano. Agostinho, o filósofo de Hipona quem percebeu esta realidade de um Deus-humano ontologicamente presente na alma e para lá se dirige com o propósito de unir-se a nós.

A filosofia nos põe a pensar sobre as diversas realidades humanas e suas formas de transformação pelo ensino. Paulo Freire ao ouvir os silêncios ensurdecidos dos esfarrapados e oprimidos, construiu ao longo de sua trajetória o respeito ao saber e à cultura populares e construiu a pedagogia transformadora, crítica e libertadora. Uma pedagogia do crescimento, na qual educadores e educandos descobrem-se como seres em formação, inacabados, que num movimento constante de busca educam-se durante toda a vida. “Se o homem é o sujeito da sua própria educação, não é somente objeto dela, como sujeito inacabado não deve render-se, mas interrogar e questionar”.

Caros leitores a edição que acabamos de apresentar neste volume três pretende ser uma contribuição generosa e nobre de vários pesquisadores da História da filosofia. A eles nossa eterna gratidão pela disponibilidade em contribuir com a construção do conhecimento. A todos e todas boa leituras!

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

Sumário

ARTIGOS

- O conceito de responsabilidade na ótica de Hannah Arendt e Emmanuel Lévinas.....5**
The concept of responsibility from the perspective of Hannah Arendt and Emmanuel Lévinas
Romero Júnior Venâncio Silva
Iuri Ribeiro dos Santos
- Olhares sobre a violência: Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt e Eric Weil..20**
Readings on violence: Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt, and Eric Weil
Judikael Castelo Branco
Lara Rocha
- O papel do conhecimento de si na apologética de Pierre Charron.....46**
The role of self-knowledge in Pierre Charron's apologetics
Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani
- Res occultas: Lucrecio e o invisível.....58**
Res occultas: Lucretius and the Invisible
Marco Antonio Valentim
- Movimento como base cognoscitiva para a elaboração da Primeira Prova da existência de Deus em Tomás de Aquino.....81**
The Movement as a cognitive basis for the elaboration of the First Proof of the existence of God in Thomas Aquinas
Anderson Frezzato
- Guilherme de Ockham e o Ensino de Filosofia.....94**
William of Ockham and the Teaching of Philosophy
Willian Saraiva Borges
Cleber Duarte Coelho
- Santo Agostinho: místico ou um intelectual platônico-cristão?.....105**
Saint Augustine: mystic or a Platonic-Christian intellectual?
Antonio Pereira Júnior

Um breve estudo sobre as noções de Artes, pintura e escultura no Filebo de Platão.....128

A brief study on the notions of art, painting, and sculpture in Plato's Philebus

Lethicia Ouro de Almeida Marques de Oliveira

O Desafio da Emancipação Humana na Educação de Jovens e Adultos a Partir dos Postulados de Paulo Freire.....148

The Challenge of Human Emancipation in the Education of Young People and Adults from Paulo Freire's Postulates

Charles Lamartine de Sousa Freitas

Rosilene da Costa Bezerra Ramos

RESENHA

Amor pelo avesso: de afrodite a medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos.....164

Regiane Lorenzetti Collares

TRADUÇÃO

João Escoto Erígena, Periphyseon ou A divisão da natureza.....175

Pedro Calixto (Autor, tradutor)

Uellinton Valentim Corsi (redator)

O conceito de responsabilidade na ótica de Hannah Arendt e Emmanuel Lévinas

The concept of responsibility from the perspective of Hannah Arendt and Emmanuel Lévinas

Romero Júnior Venâncio Silva¹
Iuri Ribeiro dos Santos²

Resumo: O presente artigo reflete sobre o tema da “responsabilidade” no pensamento filosófico de Hannah Arendt (1906 - 1975) e Emmanuel Lévinas (1906 - 1995) com a intenção de demonstrar as nuances e particularidades de cada autor e ao mesmo tempo realizando uma atualização da reflexão filosófica destes dois grandes pensadores do século XX. Para Arendt, o conceito de responsabilidade perpassa tanto o aspecto pessoal quanto coletivo acentuando a dimensão da política e aparece de forma sistemática em escritos a partir do seu livro *Eichmann em Jerusalém* (1963). Já para Lévinas, o conceito de responsabilidade está intrinsecamente ligado à sua concepção de ética como filosofia primeira. Encontramos uma maior exposição deste conceito nas obras *Totalidade e Infinito* (1961), *Ética e Infinito* (1982), *Deus, a Morte e o Tempo* (1993), dentre outras. Ele tem por objetivo tirar a primazia da ontologia e assim propor um novo paradigma para o agir humano. Segundo Lévinas, a exterioridade do rosto manifesta-se quando o outro olha para mim, torno-me responsável por ele, de tal maneira que, mesmo tendo que assumir responsabilidade a seu respeito, a sua responsabilidade incumbe-me, ou seja, o rosto do outro me interpela, me prende em sua ética da responsabilidade. Podemos afirmar que há uma aproximação entre o pensamento de Hannah Arendt e Emmanuel Lévinas, na concordância de ambos, no fato de que não deve haver uma supervalorização do ‘eu’, mas a centralidade deve estar acentuada na alteridade, quer no cuidado com o mundo (Arendt), quer no cuidado com o Outro (Lévinas).

Palavras-chave: Alteridade. Ética. Rosto. Responsabilidade.

¹ Formação em Teologia e Filosofia. Doutor em Filosofia, Professor no departamento de Filosofia da UFS e no PPGFIL/UFS. E-mail: romerovenancioufs@gmail.com

² Formação em Filosofia e Teologia, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Professor de filosofia e teologia no Instituto arquidiocesano de Aracaju. E-mail: irstob@hotmail.com

Abstract: This article reflects on the theme of “responsibility” in the philosophical thought of Hannah Arendt (1906 - 1975) and Emmanuel Lévinas (1906 - 1995) with the intention of demonstrating the nuances and particularities of each author and, at the same time, updating the reflection philosophy of these two great thinkers of the 20th century. For Arendt, the concept of responsibility permeates both the personal and collective aspects, accentuating the dimension of politics and appears systematically in writings from her book *Eichmann in Jerusalem* (1963). To Lévinas, the concept of responsibility is intrinsically linked to his conception of ethics as a first philosophy. We found a greater exposition of this concept in the works, *totality and infinite* (1961), *Ethics and Infinite* (1982), *God, Death and Time* (1993), among others. It aims to take the primacy of ontology and thus propose a new paradigm for human action. According to Lévinas, the exteriority of the face is manifested when the other looks at me, I become responsible for him, in such a way that, even having to assume responsibility for him, his responsibility falls to me, that is, the face on the other, he challenges me, holds me in his ethics of responsibility. We can say that there is an approximation between the thinking of Hannah Arendt and Emmanuel Lévinas, in the agreement of both, in the fact that there should not be an overvaluation of the 'I', but the centrality must be accentuated in alterity, whether in caring for the world (Arendt), or in caring for the Other (Lévinas).

Keywords: Alterity. Ethic. Face. Responsibility.

1 Introdução

Este ensaio tem como objetivo refletir sobre o tema da “responsabilidade” no pensamento filosófico de Hannah Arendt (1906 - 1975) e Emmanuel Lévinas (1906 - 1995) no intuito de destacar as nuances e particularidades de cada autor e ao mesmo tempo realizando uma atualização da reflexão filosófica destes dois grandes pensadores do século XX.

O estudo sobre o conceito de responsabilidade a partir dos autores se justifica pela aproximação de ambos, cuja preocupação com o mundo e o senso de responsabilidade ética e social é basilar em suas reflexões filosóficas. É interessante ressaltar que os dois autores são contemporâneos, viveram praticamente num mesmo ambiente nos primeiros anos de sua produção intelectual (Alemanha do início do século XX), entre aspas podemos dizer que inicialmente fizeram parte do mesmo círculo intelectual, dos chamados “filhos de Heidegger”, não obstante haja depois alguns distanciamentos. Também tem em comum a formação religiosa, ambos são judeus. Quanto ao aspecto pessoal, cada um vivenciou os horrores das

duas grandes guerras³. Cada um a seu modo, viu o surgimento do nazismo, com o 3º *Reich*⁴ proposto por Adolf Hitler ao ascender na Alemanha na década de 30 e a situação agravada nos primeiros anos da década de 40. Este é o contexto histórico que será o pano de fundo das reflexões existenciais e filosóficas de cada um dos nossos autores.

Inicialmente percebemos que cada um tem seu viés reflexivo, Arendt ao longo de seus escritos busca exercitar o pensamento na esfera política que não deixa de ter uma sustentação na ética da responsabilidade e Lévinas, por sua vez, tem como proposta fundamental a ética como filosofia primeira. A sua ética da alteridade tem como princípio fundante o conceito de responsabilidade. O rosto do Outro me interpela e torno-me responsável por ele, em todas as suas dimensões.

Portanto, primeiramente exporemos o pensamento de Hannah Arendt e suas nuances sobre a responsabilidade, posteriormente o pensamento de Lévinas e concluiremos tentando mostrar as convergências e/ou divergências conceituais dos dois autores quanto ao tema proposto neste ensaio.

2 A responsabilidade segundo Hannah Arendt

A reflexão sobre a temática da responsabilidade pessoal e coletiva aparece de forma sistemática nos escritos de Hannah Arendt a partir do seu livro *Eichmann em Jerusalém* (1963), depois deste, podemos encontrar vários textos tais como: *Organized Guild and universal Responsibility*, *The deputy: Guild by Silence?*, *Personal Responsibility under Dictatorship*, *Moral Responsibility under Totalitarian Dictatorship*, *Colletive Responsibility e Intellectuals and Responsibility*, todos estes ensaios, artigos, palestras, cursos, conferências, seminários e textos encomendados para jornais/revistas, foram reunidos em uma obra póstuma chamada

³ Hannah e Lévinas vivenciaram a Primeira Guerra Mundial ainda crianças. O último teve que fugir da Lituânia para Ucrânia com sua família. A experiência da Segunda Guerra Mundial para os dois foi traumática: Hannah sobreviveu porque conseguiu emigrar para os Estados Unidos; Lévinas, mesmo sendo judeu, mas como era naturalizado francês, foi preso, levado ao campo de concentração, mas sobreviveu.

⁴ O termo Reich significa literalmente Império. Numa breve síntese podemos compreender: o 1º Reich teve seu auge no século X, durante o Sacro Império Romano Germânico e iniciado no Império Carolíngio; O 2º Reich foi pensado ao longo da era Bismarck no século XIX, oriundo do desejo de unificar os 37 reinos da Alemanha em uma só nação, o que ocorreu em 1871; E sobre o 3º Reich, o termo foi utilizado por Hitler e incorporado ao nazismo após a tomada do poder em 1933 com pretensões políticas e pautado na tradição imperial alemã. Não foi mais utilizado após a derrota do país na 2ª Guerra Mundial. (AZEVEDO, 1999, p. 386).

Responsabilidade e Julgamento editada por Jerome Kohn em 2000 e traduzida e publicada no Brasil em 2004.

Ao falar de responsabilidade na ótica arendtiana temos que situá-la dentro da perspectiva política, sendo assim, ela concebe a responsabilidade em sua dimensão pessoal (individual) e coletiva (política). Segundo Bethânia Assy, o tema da responsabilidade pessoal está vinculada a concepção arendtiana da *vita contemplativa* explanada nos três níveis distintos de *A Vida do Espírito* – o pensar, querer e o julgar – na qual a indagação ética nos conduz à alteridade, ao(s) outro(s) com quem queremos ou suportamos conviver. A partir disto, torna possível identificar “três níveis de responsabilidade pessoal: responsabilidade de pensar e de escolher a si mesmo; a responsabilidade de julgar e de escolher nossos exemplos; e a responsabilidade para com a durabilidade do mundo, expressa por meio da consistência de nossas ações”⁵.

O primeiro nível está inserido no âmbito do pensar. Quando falamos de “pensamento” estamos nos referindo a nossa capacidade de refletir e também o fato de que estamos condenados a viver com nós mesmos. Aqui a responsabilidade pessoal é marcada pelas nossas escolhas e que devemos assumir (responder) por cada uma delas. O segundo nível é o do julgar no qual a questão da responsabilidade pessoal está diretamente ligada a escolha de exemplos que orientem as nossas ações; cada pessoa tem seu referencial de conduta, tem seu modelo de moralidade e que busca pautar suas escolhas a partir deste modelo. O terceiro nível é o da responsabilidade pessoal para com a durabilidade do mundo. Segundo Assy, aqui a noção de consistência é o que conecta a pessoa ao mundo através de seu agir. Ligada a esta responsabilidade pessoal Arendt propõe o conceito de “*amor mundi*” que significa “o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele”⁶.

Segundo Arendt deve-se contrapor a “responsabilidade pessoal” à responsabilidade política dos governos: “[...] ‘Responsabilidade pessoal’. Esse termo deve ser compreendido em contraste com a responsabilidade política que todo governo assume pelas proezas e malfeitorias de seu predecessor, e toda nação pelas proezas e malfeitorias do passado”⁷.

Mas, ao mesmo tempo em que concebe essa responsabilidade política dos Governos, ela atribui um sentido metafórico: somente metaforicamente poderíamos

⁵ ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva Instituto Norberto Bobbio, 2015, p, 35.

⁶ ASSY, 2015, p.31

⁷ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Maria Eichenberg. Introdução de Bethânia Assy. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.89.

sentir culpados por atos que não praticamos. Arendt afirma ser errado sentir culpa sem ter feito nada específico, do mesmo modo que seria errado sentir isenção de toda a culpa quando se é culpado de alguma coisa⁸.

Foi a partir do julgamento de Adolf Eichmann⁹, no Tribunal de Jerusalém, quando Arendt fez a cobertura em 1961, como correspondente da revista *The New Yorker*, que percebemos dois grandes saltos no pensamento da nossa autora: 1) já está presente no subtítulo do texto publicado, “*Um relato sobre a banalidade do mal*”; aqui podemos perceber o quanto ela é impactada diante de dos relatos dos horrores da guerra e principalmente a análise das respostas e reações de Eichmann perante todas as acusações; 2) Também com certeza muda o modo de pensar de Hannah Arendt quando ela aprofunda o conceito de responsabilidade pessoal em detrimento da responsabilidade política. As respostas de Eichmann perante as acusações de seus crimes contra os judeus condenados a morrer na câmara de gás era que ele apenas cumpria ordens, era mais um dente da engrenagem do sistema político. Com certeza, essa manobra pode até ser válida para a ciência política, no entanto, Arendt não a aceita. Para ela, o sistema deve ser imputado, tanto do ponto de vista moral quanto legal, não eximindo assim a culpa/responsabilidade pessoal de seus agentes.

Em seu ensaio *Responsabilidade pessoal sobre a ditadura*, Arendt retoma algumas questões já apresentadas em *Eichmann em Jerusalém* tais como: quando desaparecem todos os parâmetros sociais e morais, como saber o que é o bem e o mal, o que é certo e o que é errado? Por outra parte, qual é o meu lugar para julgar e minha responsabilidade numa burocracia em que eu sou um dente de engrenagem¹⁰? Responde Arendt dizendo que “a burocracia é infelizmente o mando

⁸ Machado, 2016, p. 93.

⁹ Era filho de Karl Adolf e Maria Eichmann, uma família de classe média. Foi empregado de uma Companhia de Óleo a Vácuo na Áustria. Convidado por um amigo, o advogado Ernst Kaltenbrunner, entrou para o partido comunista em abril de 1932, tinha 26 anos. Eichmann insatisfeito com o trabalho de mero vendedor percebeu que ao aderir o movimento do nazismo teria a oportunidade de construir uma carreira e não por convicção às ideias do partido. Eichmann não concluiu os estudos secundários. Em 1933 entrou para SS, inicialmente no posto de soldado e depois em 1941 alcançando a chefia da seção B-4, em Berlim, na Central de segurança do Reich. No dia 11 de maio de 1960 Adolf Karl Eichmann, foi preso por agentes de Israel na cidade de Buenos Aires, na Argentina, onde vivia desde 1950, com o nome de Ricardo Klement. Ele foi levado para ser julgado em Jerusalém. Eichmann foi um dos principais responsáveis pelo transporte de judeus para os campos de extermínio do Terceiro Reich. (SEREJO, 2018, p. 56 – 57).

¹⁰ Segundo Arendt, “quando descrevemos um sistema político – seu funcionamento, as relações entre os vários ramos do governo, o funcionamento das imensas maquinarias burocráticas [...] -, é inevitável falarmos de todas as pessoas usadas pelo sistema em termos de dentes da engrenagem e rodas que mantêm a administração em andamento. Cada dente da engrenagem, isto é, cada pessoa, deve ser descartável sem mudar o sistema, uma pressuposição subjacente a todas as burocracias, a todo serviço público e a todas as funções propriamente ditas. Esse é o ponto de vista

de ninguém e, por essa mesma razão, talvez a forma menos humana e mais cruel dos governos”¹¹. No entanto, colocar a responsabilidade pessoal sobre a ditadura, colocando-a no sistema governamental, não exime a responsabilidade pessoal de cada indivíduo nos atos e crimes cometidos contra a humanidade.

A outra dimensão da responsabilidade, na ótica de Hannah Arendt, é a *coletiva*, que comumente ela associa ao termo *política*, delineando assim uma responsabilidade política. Esta tem uma forte ligação com a comunidade havendo assim desdobramentos tanto no campo da ética quanto na política. De acordo com Priscila Normando,

*a responsabilidade possui caráter temporal e político, na medida em que sempre vivemos e morremos vinculados a algum tipo de comunidade. Desde o momento em que pertencemos a uma comunidade, somos vicariamente e coletivamente responsáveis por atos, acontecimentos e ações dentro do grupo no qual estamos inseridos. É a pertença ao coletivo o que determina a dimensão da responsabilidade que temos*¹².

Para abordar a problemática em torno da responsabilidade coletiva, Hannah Arendt toma como base dois exemplos principais: “Alemanha depois do nazismo” e “a questão racial dos Estados Unidos com os liberais”. No entanto, é mister distinguir dois conceitos: culpa e responsabilidade. Nestes dois exemplos a culpa está relacionada ao que foi realizado no passado, aos atos que foram praticados anteriormente e que homem se quer imputar a culpabilidade; mas a questão da responsabilidade indica o futuro, as intenções e as potencialidades de que alguém torne-se responsável pelos crimes, atos hediondos praticados no passado. No exemplo dos Estados Unidos e os liberais não tem como culpabilizar o sistema da escravidão do passado, apenas empenhar-se pela reparação dos danos causados. Já no exemplo da Alemanha ainda era possível imputar a culpabilidade a alguém, entretanto, a ideia era que todo o povo alemão devesse responsabilizar-se pelos efeitos catastróficos produzidos pelo nazismo.

O mais interessante que é a partir da reflexão e análise destes dois exemplos que fará com que Arendt comece a pensar a responsabilidade coletiva pelo viés político distanciando-se dos aspectos legais e morais. Não obstante, para ela estes dois últimos tem sua importância e relevância, “eles sempre se referem à pessoa e ao que a pessoa fez. No caso de uma organização política ou criminosa, mesmo

da ciência política [...]. Nesse ponto, é realmente verdade o que todos os réus nos julgamentos dos pós-guerra disseram para se desculpar: se eu não tivesse feito isso, outra pessoa poderia ter feito e o faria”. (ARENDR, 2004, p. 91-92).

¹¹ Ibidem, p. 94.

¹² NORMANDO, 2012, p. 60.

afirmando ser um dente de engrenagem [...]. Mesmo assim é um caso de culpa e não de responsabilidade”¹³.

Este tema da responsabilidade coletiva também está latente no ensaio *Responsabilidade Coletiva*, que foi escrito para participar do debate promovido pela *Associação Americana de Filosofia (American Philosophical Association)*, em dezembro de 1968, juntamente com Robert Paul Wolff. O motivo principal é que, alguns dias antes do debate, o filósofo do direito Joel Feinberg, tinha publicado um artigo *Collective Responsibility* no *Journal of Philosophy*. Assim para debater os argumentos de Feinberg Hannah Arendt escreve um ensaio com o mesmo título de Feinberg.

Segundo Lincoln Serejo, em sua tese de doutorado sobre a *Responsabilidade moral e política em Hannah Arendt*, afirma que:

O artigo de Joel Feinberg, “Collective responsibility” (1968), que trata da taxonomia da responsabilidade coletiva, é uma contribuição valiosa para a exploração de questões relativas à culpabilidade dos grupos e seus membros e apresenta quatro diferentes modalidades de responsabilidade: 1) Grupos inteiros podem ser responsabilizados mesmo que nem todos os seus membros cometeram algum erro; 2) Um grupo pode ser responsabilizado por ter contribuído em parte com um erro; 3) Cada grupo possui o mesmo grau de culpa no erro cometido; 4) Mesmo que nenhum componente do grupo tenha cometido erros, todos serão responsabilizados. Essa última modalidade de responsabilidade coletiva de Feinberg apresenta uma versão da responsabilidade que tem gerado debate substancialmente maior do que as outras três¹⁴.

Para o jurista, a responsabilidade coletiva não só expressa solidariedade, mas também a fortalece, sendo que um grupo tem solidariedade à medida que seus membros têm interesse mútuo e laços de afeição. Em seu artigo “*Collective Responsibility*”, ele cita alguns exemplos para ilustrar sua concepção de responsabilidade coletiva vicária: da hierarquia militar e de empresas de seguro¹⁵.

No entanto, para Arendt não podemos sentir culpados pelos atos cometidos por nossos antepassados ou por outros. Pois, o mais importante é que quando todos são culpados, no fundo no fundo ninguém o é, acaba-se por não punir quem realmente cometeu o crime.

Para concluir esta primeira parte de nosso esboço, seguimos o entendimento de Normando que afirma, a responsabilidade política (coletiva) é uma noção utilizada por Arendt na tentativa de, a partir de sua separação da culpa moral e/ou

¹³ ARENDT, 2004, p. 214.

¹⁴ SEREJO, 2018, p. 21.

¹⁵ *Ibidem*, p. 29.

legal, solucionar os casos em que as considerações morais e políticas, as condutas morais e políticas, entram em conflito. Não interessa se o cidadão é bom ou mal e sim se a sua conduta é boa ou ruim para o mundo em que vive. “No centro do interesse está o 'mundo', e não o 'eu'”¹⁶.

3 A responsabilidade segundo Emmanuel Lévinas

O conceito de responsabilidade de Lévinas está intrinsecamente ligado à sua concepção de ética como filosofia primeira. Encontramos uma maior exposição deste conceito nas obras *Totalidade e Infinito* (1961), *Ética e Infinito* (1982), *Deus, a Morte e o Tempo* (1993), dentre outras. Lévinas com este conceito de ética como filosofia primeira, tem por objetivo tirar a primazia da ontologia heideggeriana e assim propor um novo paradigma para o agir humano. Assim, segundo Guimarães,

A ética de Levinas é distinta: é dotada de uma dimensão metafísica que nos dá a pensar o próprio humano. É o humano enquanto humano, pensado como responsabilidade absoluta ou responsabilidade incondicional. Esta responsabilidade não predica o humano, não é uma qualidade do humano, ela é a própria humanidade. É uma responsabilidade que emerge e se manifesta evidenciando o ser humano na sua inteireza, na sua eticidade – na sua humanidade. O homem não pode fugir à sua própria humanidade e, como tal, não pode fugir à sua responsabilidade. Estamos assim perante uma responsabilidade Meta-ética¹⁷.

Lévinas, em *Ética e Infinito*, define o que ele entende por *responsabilidade* “como responsabilidade por outrem, ou seja, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto”¹⁸. Mais à frente continua dizendo que o eu torna-se responsável à medida que suporta o outrem, pois a minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me¹⁹.

Neste conceito temos um termo que é muito caro para filosofia levinasiana que é o de “rosto”. Quando o outro olha para mim, torno-me responsável por ele, de tal maneira que sem mesmo tendo que assumir responsabilidade a seu respeito, a sua responsabilidade incumbe-me, ou seja, o rosto do outro me interpela, me prende em sua ética da responsabilidade. Também é evidenciado por ele a importância que

¹⁶ NORMANDO, 2012, p. 61.

¹⁷ GUIMARÃES, 2012, p. 163.

¹⁸ Levinas, 2000, p. 87.

¹⁹ Ibidem., pp. 92-93.

a responsabilidade tem para com a liberdade, chegando a afirmar que a própria liberdade seria impossível sem a responsabilidade.

Perante esta afirmação, é muito interessante a reflexão de Hutchens,

A oposição entre liberdade e responsabilidade, então, não gera uma questão de alternativas exclusivas, um “ou/ou” e sim uma questão de prioridade e subordinação. Por último, para Lévinas *a responsabilidade é primordial porque podemos descobrir nossa liberdade para nós mesmos só se as responsabilidades exigirem isso de nós. Não poderíamos ser livres a não ser que as responsabilidades nos dessem oportunidades para o sermos e não poderíamos ser responsáveis se não tivéssemos a agência volitiva livre para desempenhar a responsabilidade. A liberdade pode ser necessária para a ética, mas uma ética da ética só é satisfeita quando a condição anterior de responsabilidade foi explorada e reconhecida.*²⁰

Não concordo com Hutchens que haja uma oposição entre liberdade e responsabilidade, entretanto, há um entrelaçamento e uma mútua dependência. Pois, à medida que torno-me responsável pelo Outro sou mais livre ainda, como ele mesmo disse acima, “*Não poderíamos ser livres a não ser que as responsabilidades nos dessem oportunidades para o sermos e não poderíamos ser responsáveis se não tivéssemos a agência volitiva livre para desempenhar a responsabilidade.*” Isto, corrobora com nossa interpretação do pensamento levinasiano.

Além deste tema da liberdade e responsabilidade é de suma importância percebermos a relevância da questão do *rostos* e da *substituição*, como estes se relacionam com a temática em discussão.

O tema do *rostos* é abordado na Secção III de *Totalidade e Infinito*, com o título: *Rosto e Exterioridade*. Na subdivisão desta parte, o autor reflete sobre: rostos e infinito, rostos e ética, rostos e razão. Para a maioria dos comentadores de Lévinas esta temática está diretamente conectada com a subjetividade e com a alteridade. De acordo com Luciene M. Ribeiro, o rostos suscita e através do apelo ético exige uma resposta, tudo isso dentro da relação com o sujeito onde o outro se apresenta em sua majestuosidade. “Quanto mais o *rostos* se expõe em precariedade e pobreza, mais impõe obediência e obrigação para o sujeito. Isto constitui a subjetividade do sujeito e dessa forma começa a transparecer a assimetria da relação ética”²¹.

Entre a subjetividade e a alteridade há inúmeras diferenças, entretanto não podem ser reduzidas a simples características de ambas, mas devem colaborar para que haja uma verdadeira relação eu[mesmo] – outro. A realização da subjetividade se dá no fato de que há uma diferença absoluta: o outro é sempre absolutamente

²⁰ HUTCHENS, 2009, p. 35.

²¹ RIBEIRO, 2015, p. 88.

outro! Assim, na relação entre o face a face emana um distanciamento entre o outro e as responsabilidades assumidas pelo sujeito²².

Na concepção de Lévinas,

a intimação exalta a singularidade, precisamente, porque se dirige a uma responsabilidade infinita. O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade atual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que se cumprem. Quanto melhor cumpro o meu dever, tanto menos direitos tenho; quanto mais justo sou, mais culpado sou.²³

Com isso, tomamos consciência do apelo humano no qual a subjetividade é constituída infinitamente como responsabilidade. O sujeito porta dentro de si o peso da culpa e assume como responsável antes mesmo de conhecer outrem e de fazer qualquer tipo de ponderação perante o seu chamado à responsabilidade por outrem. “Sempre que o outro se aproxima como *rostro* que fala e corpo que pede o sujeito já se encontra em débito diante dele. Quanto mais ele responde, mas responsabilidades contrai. Dessa maneira, a dinâmica da relação ética se torna infinita e a subjetividade se institui dessa dinâmica ética”²⁴. Continuando este modo de pensar, vê-se que o *rostro* do outro *im-põe* e convoca o sujeito para a relação. Ao mesmo tempo, essa convocação faz com que a subjetividade se sinta necessária para realizar a justiça. A incumbência da responsabilidade, nesse sentido, ultrapassa o limite sancionado por uma lei moral fundada no sujeito autônomo²⁵, tal como concebe Kant.

Já para Levinas, o agir ético tem como origem a heteronomia, de modo que a alteridade do *rostro* que investe a subjetividade de responsabilidade e de liberdade. Por isso, é que a incumbência de responsabilidade não advém de uma máxima da autonomia. No fundo, o que temos é a constituição da subjetividade como privilégio ético ou como *eleição*. A respeito deste aspecto da subjetividade vivenciada na responsabilidade como eleição quem bem tratou disto foi Poirié²⁶.

²² Ibidem., p. 89.

²³ LEVINAS apud RIBEIRO, 2015, p. 89.

²⁴ RIBEIRO, 2015, p. 89.

²⁵ É preciso esclarecer que há um distanciamento entre Levinas e a filosofia de Kant no que concerne às articulações sobre a moralidade. Em Kant, a obediência à lei moral é ditada pela razão como princípio universal para o agir moral (RIBEIRO, 2015, p. 91).

²⁶ Perguntado sobre este aspecto da responsabilidade como eleição, Levinas responde: “No momento em que sou responsável pelo outro, eu sou único. Eu sou único enquanto insubstituível, enquanto que eleito para responder por ele. Responsabilidade vivenciada como eleição. O responsável não podendo passar o pelo recebido e sua função a algum outro; eticamente, a responsabilidade é irrecusável. O eu responsável é insubstituível, não intercambiável, a ele é ordenada a unicidade.”

Por fim, associado ao tema da responsabilidade também está a questão da substituição na ética da alteridade. Como se dá esta substituição? Posso assumir as dores, sofrimentos do outro e padecer em seu lugar? Qual é o verdadeiro sentido e papel que Lévinas atribui ao tema da substituição?²⁷

Em primeiro lugar, quem melhor entendeu nos premiou com uma definição do que é a substituição na ótica levinasiana foi Luiz Carlos Susin, em sua obra *O homem messiânico*, quando nos diz que a substituição,

Trata-se literalmente de uma in-stituição da subjetividade **sob** o outro, e não uma ocupação do lugar do outro. A substituição que toma o lugar do outro, para nosso autor, só é possível dentro de um sistema com simetria e troca de papéis, no modo de inflação de ser: eu me torno **mais** a ponto de ocupar o lugar do outro, ou o outro se torna **menos**, obrigando-me a tomar o seu lugar para o *conatus essendi* do sistema. [...] Concentra-se na formula “substituição-do-um-para-o-outro” onde novamente o “para” indica o modo de substituição. Ao invés de ocupar o lugar do outro, no “para” trata-se de **fazer o serviço do outro**, de tal modo que, sem nome e autoridade própria, vazio de si mesmo **se é**, por definição, servo de quem e a quem se substitui, sob o seu nome e sua autoridade²⁸.

O aspecto mais interessante abordado pelo autor nesta definição é o da *diaconia*, ou seja, quando o eu se propõe a tomar o lugar do outro, não deve ser para substituí-lo ontologicamente, mas pelo contrário, o eu continua sendo que é, e ao tomar o lugar do outro é no sentido de serviço, “fazer o serviço do outro”. Nesta dimensão é bastante perceptível a influência da concepção bíblica veterotestamentária do “servo sofredor” elaborado pelo profeta Isaías.

Podemos compreender e aplicar este aspecto na realidade humana quando se busca distanciar de uma atitude egolátrica em detrimento da alteridade. Pensar, em primeira mão, no bem do outro, buscar servir ao outro como este “servo de quem e a quem se substitui”, colocando-se sempre na pele do outro. Se realmente as pessoas fossem capazes de aplicar este simples princípio da alteridade: “coloca-te no lugar do outro” ou até mesmo poderíamos aqui recordar a “regra de ouro” bíblica “tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas”²⁹.

Com certeza, se nos conscientizarmos disto, poderemos vivenciar o princípio da responsabilidade levinasiano em sua autenticidade. Na relação ética da subjetividade o outro é sempre infinito, nunca vou poder abarcá-lo por inteiro, ou

²⁷ Quem nos oferece prováveis clarificações sobre estas questões é Marcelo Luiz Pelizzoli em sua obra Lévinas: a reconstrução da subjetividade. EDPCURS, 2002.

²⁸ SUSIN, 1984, p. 378 (grifos do autor).

²⁹ Mt 7,12: “Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis” (VULGATA).

contê-lo; no entanto se o eu assume o seu papel de responsável, levando em conta a unicidade [o ser único de cada outro] não querendo suplantar o outro, mas acolher e cuidar certamente teremos uma vivência ética com profundidade e acima de tudo uma subjetividade que se deixa reger pelo princípio da alteridade e não da egolatria tornando a vida mais bela e feliz.

Um aspecto interessante da responsabilidade que podemos explorar mais é o do *cuidado*, da *acolhida* do outro, tal como ele é. Recordo-me do clássico de Antoine de Saint-Exupéry, *O Pequeno Príncipe*, quando no diálogo de despedida a raposa diz ao pequeno Príncipe que “só se vê bem com o coração. O essencial é invisível aos olhos. É o tempo que você perdeu com a sua rosa ... que torna sua rosa tão importante. Você se torna responsável para sempre por aquilo que cativa”³⁰.

Creio que o pensamento levinasiano não destoa de Exupéry, a nossa responsabilidade é para sempre diante de tudo que cativamos e aqui cativar significa “criar laços”, sentir-se responsável pelo outro. Muitas vezes esquece-se do que é essencial de verdade para que se tenha uma vida íntegra e feliz. O conselho da raposa “só se vê bem com o coração. O essencial é invisível aos olhos”, é muitas vezes tomado com trivialidade, banalmente, apenas como frase de efeito ou de um status em alguma rede social. Mas não se busca compreender o seu real e profundo significado dentro do contexto das relações humanas. Estas relações devem ser pautadas por um princípio ético que nos faça ver realmente o que é mais essencial na vida e acima de tudo valorizarmos o que descobrimos neste essencial. Mais uma vez, o que importa aqui não é a exterioridade (*rosto enquanto face a face*), mas deve ser colocado em destaque a *interioridade*. Devemos valorizar o interior das pessoas, não julgar o que pelo que vestem, pelo que tem em posses/bens materiais. O que deve estar em evidência é o “Ser”, quem realmente somos, nosso caráter, nossos valores, princípios pelos quais pautamos o nosso agir.

4 Considerações finais

Apresentamos neste ensaio o conceito de responsabilidade na ótica de Hannah Arendt e de Emmanuel Lévinas. Podemos dizer a *grosso modo* que o véis ético é o ponto de unidade na concepção de ambos. Arendt apresenta a responsabilidade tanto pessoal como coletiva tendo por base uma ética que acentua primordialmente o contexto político em que viveu que durante o período da segunda guerra quer do pós-guerra e do modo mais próximo da visão política americana. Neste contexto, ela expõe seu pensamento pautado num princípio da ética da

³⁰ SAINT-EXUPÉRY, 2017, p. 33.

responsabilidade que segundo Assy, “essa ética da visibilidade abre a possibilidade de reproblematicar o *páthos* entre o self e o mundo comum, entre consciência e experiência – os pilares da inspiração de uma nova simbologia ética na política”³¹.

Já para Emmanuel Lévinas o conceito de responsabilidade está diretamente ligado a ética da alteridade. De tal forma que, é na subjetividade que se manifesta esse chamado a todos os sujeitos para que não se eximam de assumir a sua responsabilidade pelo outro de modo único, onde ninguém, a não ser você mesmo, deve cuidar e preservar a identidade do outro, pois o rosto do outro me interpela. Segundo Luciane Ribeiro, “o rosto em sua transcendência e santidade (separado) desperta no sujeito o acolhimento da invocação do cuidado. A alteridade convoca o sujeito para a relação ética. Essa invocação é inviolável!”³².

Refletindo sobre a atualidade deste tema, percebi algo que no cotidiano vivenciamos com frequência, na questão das “fotografias selfs”, o interessante é perceber a leitura de pano de fundo que podemos fazer do Eu [self] que tira a foto, este é quem mais aparece, é quem tem mais destaque, isso mostra como a preocupação hodierna está marcada pela centralidade do Mesmo [Eu], fonte da crítica levinasiana enquanto o Outro aparece num segundo plano, ao fundo, mas o mais importante é o meu rosto, que aparece que é visualizado por primeiro.

A crítica a essa nova “onda tecnológica”, é no sentido que devemos colocar o Eu no seu devido lugar, em contraponto com o a primazia da alteridade em nossas relações, em nossas atitudes cotidianas. Pensar na alteridade é a via que possibilita a vivência de experiências onde o centro da existência não seja o Eu, mas deve-se ter sempre presente a dimensão do “nós” com ênfase no Outro. Este Outro é um ser infinito, totalmente diferente do meu Eu, mas que em seu rosto me convida a acolher, me impele a responsabilidade do cuidado, não acentuando a carência, mas a diaconia, o serviço que presto ao outro, ao me colocar em seu lugar.

Referências

ARENDDT, Hannah. *A condição Humana*. Tradução Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13ª ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. Bras. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

³¹ ASSY, 2015, p. 37.

³² RIBEIRO, 2015, 93.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Maria Eichenberg. Introdução de Bethânia Assy. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva / Instituto Norberto Bobbio, 2015.

AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

BÍBLIA VULGATA. Biblioteca de Autores Cristãos, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

HUTCHENS, Benjamin C. *Compreender Lévinas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

KOHN, Jerome. Introduction. Arendt, Hannah, *Judgment and Responsibility*. KOHN, Jerome (ed.). New York: Schocken, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Entre Nós. Ensaio sobre a alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. *Deus, a Morte e o Tempo*. Tradução Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2015.

_____. *Totalidade e Infinito*. Tradução José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2018.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. *A Relação ao Outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PIVATTO, Pergentino Stéfano. *A nova proposta Ética de Emmanuel Levinas*. Cadernos da FAFIMC, n.13. Viamão/RS, 1995.

_____. (org.) *Ética: Crise & Perspectivas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RIBEIRO, Luciane Martins. *A subjetividade e o outro. ética da responsabilidade em Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

SCHIO, Sonia Maria. *Hannah Arendt: História e Liberdade: da Ação à Reflexão*. 2ª

ed, Porto Alegre, RS: Clarinete, 2012.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *O Pequeno Príncipe*. Tradução Luiz Miguel Duarte. 2ª. Ed. São Paulo: Paulus, 2017.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*. Porto Alegre: EST/Vozes; 1984.

Dissertações, teses e artigos acadêmicos

AMARAL, Juliana Scherdien. *Hannah Arendt: Política e Responsabilidade do “Homem de Massa”*. 2017. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Pelotas/RS, 2017.

MACHADO, Flávia Stringari. *A Responsabilidade do Sujeito do Direito a partir de Hannah Arendt*. 2016. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica, Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI), Itajaí/SC, 2016.

NORMANDO, Priscila Cavalcante. *Responsabilidade Política: um conceito a partir da obra de Hannah Arendt*, 2012. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Humanas, Universidade de Brasília (UnB), Brasília/DF, 2012.

SEREJO, Lincoln Sales. *Responsabilidade Moral e Política em Hannah Arendt*, 2018. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo/RS, 2018.

TIZZO, Fabiano Miranda do Nascimento. *Hannah Arendt: Política e Responsabilidade no Julgamento de Eichemann*. 2015. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2015.

GUIMARÃES, Anabela de Jesus. *Da Responsabilidade Infinita. Uma visão sobre o Código Deontológico da Associação Portuguesa de Gestores do Património Cultural*. In: **Millenium**, 42 (janeiro/junho). 2012, pp. 161-173.

SCHIO, Sonia Maria. *A Ética da Responsabilidade em Hannah Arendt e Jonas*. In: **Revista Dissertatio**, UFPel, n. 32, p. 157-174, 2010.

TIZZO, Fabiano. *Responsabilidade e Culpa Alemã: um diálogo entre Hannah Arendt e Karl Jaspers*. In: **Revista Lumen**, São Paulo, n. 2, p. 30-42, Novembro/2016.

Olhares sobre a violência: Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt e Eric Weil

Readings on violence: Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt, and Eric Weil

Judikael Castelo Branco¹
Lara Rocha²

Resumo: Este artigo aborda a violência a partir de três perspectivas filosóficas distintas: o existencialismo de Jean-Paul Sartre, o pensamento político de Hannah Arendt e a lógica da filosofia de Eric Weil. A relevância do tema se destaca por sua triste atualidade e os três autores relacionados testemunham alguns dos caminhos escolhidos pela filosofia contemporânea para lidar com um desafio absolutamente incontornável.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre. Hannah Arendt. Eric Weil. Filosofia. Violência.

Abstract: This article approaches violence from three distinct philosophical perspectives: Jean-Paul Sartre's existentialism, Hannah Arendt's political thought, and Eric Weil's logic of philosophy. The relevance of the theme stands out for its sad actuality, and the three related authors bear witness to some of the paths chosen by contemporary philosophy to deal with an inescapable challenge.

Keywords: Jean-Paul Sartre. Hannah Arendt. Eric Weil. Philosophy. Violence.

1 Introdução

Como o título ilumina, este artigo aborda a violência a partir de três perspectivas filosóficas distintas: o existencialismo de Jean-Paul Sartre, o pensamento político de Hannah Arendt e a lógica da filosofia de Eric Weil. A relevância do tema se destaca por sua triste atualidade e os três autores relacionados testemunham como a filosofia do século passado lidou com um desafio

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará UFC /Université de Lille (França). Professor adjunto da Universidade Federal de Tocantins (UFT). E-mail: judikael.castelo@mail.uft.edu.br

² Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC).

absolutamente incontornável para quem se ocupou em “pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 12014, p. 6).

A escolha de Sartre, Arendt e Weil não é fortuita. Os três não só compartilharam o mesmo tempo histórico e experimentaram, de modos distintos, os efeitos do “evangelho da pureza da violência” (WEIL, 1987a, p. 16), mas também se preocuparam em compreendê-la como problema.

Sartre se dedica ao tema em muitas ocasiões, mas é o seu prefácio para o livro de Franz Fanon, *Les damnés de la terre* (cf. SARTRE, 2002), que chama a atenção de Arendt. Com efeito, a autora reserva passagens importantes de *On violence* aos argumentos sartrianos. No caso de Weil, a violência é sabidamente o problema capital da sua filosofia; na realidade, a violência constitui, para ele, a cifra de toda filosofia pós-hegeliana e sobretudo pós-hitleriana. Sobre a obra de Sartre, Weil registra algumas impressões em cartas para Georges Bataille e em artigos diversos sobre a atualidade da filosofia francesa.³ No entanto, esses dados mais contingentes servem apenas para a curiosidade histórico-biográfica e só muito tangencialmente nos ajudam a sustentar a leitura que propomos. Dito de outro modo, interessa-nos não tanto as relações entre eles quanto a visão que cada um deles articula sobre a mesma questão.

O objetivo último deste artigo quer superar a mera leitura estrutural dos autores comentados, antes, deseja tirar proveito dos aparatos conceituais elaborados por Sartre, Arendt e Weil para continuar – alguns vezes com eles, outras contra eles – lidando com a violência como problema filosófico.

Por fim, vale lembrar as palavras de Arendt quando diz que “ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos”, ao que acrescenta: “à primeira vista, é surpreende que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial” (ARENDR, 2009, p, 23). Para responder a isso, a nosso ver, devemos ainda observar o fato de que a violência é sempre um desafio à questão do sentido, o que, para nós, demanda um esforço especial, porquanto entendemos que “a violência é a matéria-prima da atualidade” (MULLER, 2007, p. 11).

³ Sobre a impressões de Weil em torno do escrito sartriano *Matérialisme et révolution*, ver a carta de Weil a Georges Bataille de 26 de junho de 1946 (BATAILLE; WEIL, 2014, p. 68-71). Já no que concerne à apreciação de Weil sobre a filosofia francesa, particularmente acerca do existencialismo, cf. WEIL, 1993, p. 91-102; ver ainda BERNARDO, 2005.

2 Jean-Paul Sartre: o universo da violência

Se Sartre trata com frequência do tema, apenas em *Cahiers pour une morale* ele lida diretamente com o problema, tomando-o no horizonte no qual descreve a condição humana em termos que sugerem a violência como seu componente constitutivo.⁴ Grosso modo, podemos dizer que, na obra sartriana, o espaço dado à violência resulta tanto das exigências do contexto histórico-social do autor, quanto do aprofundamento do seu próprio pensamento.⁵

Em linhas gerais, no autor, a existência é compreendida como “náusea” insuperável, e o homem, cujo modo de ser é consciência e liberdade, vive em constante distanciamento de si e das coisas e, mesmo envolvido pelo Ser, falta-lhe “ser” próprio em seu interior, em sua consciência. É nesse quadro, mais precisamente na consciência que toma da sua condição, que ele se depara com o “nada” que em todo projeto procura preencher, pois, como ele afirma, “o homem primeiramente é nada” (SARTRE, 1996, p. 29). O homem é, então, o ser que “não é jamais aquele que é”, pelo menos não no mesmo modo de uma pedra ser uma pedra, mas o é na forma de ter de ser, de se encarregar ativamente com o que é, conferindo a si mesmo um fundamento. A existência é, portanto, o movimento no qual o homem procura fundamentar ao seu ser injustificado no mundo, processo em que a consciência é destinada a continuar um “a mais”: porquanto nenhuma razão poderá lhe dar o fundamento que a natureza já não provê.

Com efeito, na terceira parte de *L'être et néant*, as relações interpessoais são descritas como uma dinâmica essencialmente conflituosa, na qual a violência aparece como componente constitutivo. De fato, na descrição sartriana, quando diferentes consciências se encontram, golpeiam-se e transformam-se mutuamente, cada uma tornando a outra um objeto. Em outros termos, a consciência que, para si, é sempre sujeito, vê-se coisificada. Toda consciência é cristalizada pelo olhar alheio naquilo que ela é em um instante preciso e recebe de fora um determinado modo do ser que se torna, para o outro e para ela mesma, uma qualidade sua. Disso resulta que “para obter uma verdade qualquer sobre mim, é necessário que eu passe pelo outro. O outro é indispensável à minha existência” (SARTRE, 1996, p. 59).

⁴ Acerca da moral em Sartre, ver o sempre importante texto de Francis Jeason (1965), precisamente intitulado *Le problème morale et la pensée de Sartre*. O livro é fundamental também pelo prefácio assinado pelo filósofo ali analisado.

⁵ Cf. CASTELO BRANCO (2013) e SANTONI (2003). Ver também ARON (1975), interessado particularmente em *Critique de la Raison Dialectique*, e VERSTRATEN (1972), concentrando sobre o tema no teatro político sartriano.

Essa objetivação do nosso modo de ser imediato se dá às custas de uma expropriação; o nosso mundo nos chega como redemoinho do olhar dos outros e nós nos reencontramos como “objetos” no seu mundo: “eu me vejo, porque alguém me vê” (SARTRE, 2003, p. 335). Ficamos, assim, obrigados a reagir para recuperar a nossa autonomia e restabelecer a prioridade da própria vontade, é o que fazemos assimilando a liberdade alheia, isto é, transformando o outro num objeto do nosso próprio mundo, degradando-o de liberdade à coisa. Essas alternativas esgotam as possibilidades nos confrontos com o outro. Trata-se da descrição de um estado “fundamental” que, uma vez interiorizado, torna-se o fundo a partir do qual se mostram as diferentes figuras de violência.

O outro só pode dar um fundamento ao nosso ser se for livre, se o seu modo de ser for diferente do das coisas; mas, justamente por ser livre, nada poderá obrigá-lo a se tornar um meio para qualquer projeto. A violência surge, então, da não realização do desejo de que o outro se torne livremente o que queremos que ele seja. Desse modo, o mecanismo da análise sartriana é simples e diz, em suma, que toda manifestação de violência remonta, fundamentalmente, à oposição entre o para-si e o em-si, entre a consciência e o ser, oposição na qual a consciência, que não aceita a injustificabilidade da própria presença no mundo, procura um modo para conferir a si mesma a “necessidade” que não tem, e o faz atribuindo-se os caracteres do ser. Mas como isso é impossível, porque “ser” e “consciência” são radicalmente distintos, a tentativa desemboca sempre em condutas violentas com as quais se busca ocultar o caráter de fundo da condição humana.

À medida que a reflexão se dirige para as condições antropológicas da opressão, aparece, nos *Cahiers pour une morale*, uma forma de abordagem que acrescenta uma dimensão nova àquela desenvolvida em *L'être et le néant*. Nos *Cahiers*, há violência porque o homem interioriza uma situação de partida originalmente violenta. A violência é sempre o efeito da opressão originária que o homem sofre na própria condição diante da natureza. Assim, a natureza é tomada como o outro do qual o homem depende, e no confronto com ela se produz a primeira relação de opressão mais tarde transferida para o Chefe e para o Estado.

De modo geral, nos *Cahiers*, Sartre procura uma “inversão” ou mesmo uma “conversão” existencial que, a partir das situações descritas em *L'être et le néant*, mostrasse outro olhar sobre a existência. A moral ao redor da qual giram as análises dos *Cahiers* se constitui numa conversão global do próprio modo de ser implicado, primeiramente, na aceitação da gratuidade da existência e da impossibilidade de justificá-la; depois, na aceitação da multiplicidade dos projetos que se desencontram ou que se encontram no mundo; na descoberta do outro como antagonista, mas também como aquele que se coloca ao lado da minha liberdade, que me dá o seu

ser a fim de que eu o faça existir como tal; por último, na transformação da ação solitária num projeto comum capaz de superar o antagonismo originário das consciências.

Todavia, essas análises sugerem que a esse projeto de conversão se opõe uma forma de inércia natural da liberdade que não se compreende a partir dessas possibilidades morais, autênticas, mas sempre no seu oposto inautêntico, de modo que o mundo que poderia ser da liberdade transforma-se no mundo da violência, da alienação e da opressão que acompanham as vicissitudes humanas. É desse modo que a violência se torna questão central tanto na história da humanidade quanto na experiência cotidiana dos sujeitos.

Em torno dessas questões gravitam as reflexões de Sartre, especialmente aquelas que se voltam para a constatação de que num mundo em que há violência, a moral se torna impossível, porque cada um justifica a própria violência a partir da violência alheia, de modo que esta espiral pode se prolongar *ad infinitum*: o violento se apresenta sempre como “quem não começou”, a primeira violência é sempre o outro a cometê-la.

Nesse contexto, Sartre retoma o problema das relações interpessoais abordando diretamente três aspectos da violência que se combinam conforme o domínio e a finalidade da sua manifestação. Em primeiro lugar, há o *universo da violência*, isto é, a concepção do mundo no qual a violência é, a um só tempo, meio e fim, e que desemboca numa “moral da força”. A seguir, a *violência na História*, perspectiva própria de quem defende uma ideia como meio para impô-la. Por fim, a *contra-violência*, que se afirma como o único meio para se libertar da opressão.

O que se coloca em questão é o esclarecimento do fenômeno da violência a partir da relação que o sujeito violento tem com o Ser, com os outros e consigo mesmo. Com efeito, nesse sujeito, a violência surge como a tentativa de tratar o outro de uma só vez como coisa e como liberdade. É esse esforço que acompanha todas as relações de recíproca negação nas quais os concernidos se transformam mutuamente em objeto. É também o componente “ontológico” da violência, implícito nos fatores sociais, históricos e antropológicos que compõem os diferentes “fenômenos da violência”. Logo, mesmo aparecendo numa determinada situação social, a violência está sempre na concepção das relações entre os homens e entre o homem e o mundo. Dessa forma, ela se distingue da força, pois, enquanto desta última se considera o caráter instrumental, aquela é significativa, isto é, traz uma determinada concepção de homem e de mundo. Essa “ideologia da violência”, ou moral da força, aparece claramente quando a violência, deixando de se esconder na

aparência instrumental da força, se mostra como meio para afirmar a si mesma no universo da violência.

A violência é “certo tipo de afirmação do homem” (SARTRE, 1983, p. 181) e para abordá-la não basta apresentá-la como agressividade, bestialidade ou irracionalidade, predicativos que podem ser considerados ínsitos animal homem. Ao contrário, a violência se torna inteligível se considerarmos que na sua base está sempre a liberdade, ou seja, quando compreendemos que a escolha violenta é uma escolha da liberdade. O violento decide alcançar o seu escopo por qualquer meio, escolhe algo em detrimento de todo o resto. Ele se distingue, então, pelo caráter absoluto do seu projeto e pela confiança irrestrita que coloca no próprio objetivo.

Do mesmo jeito, a violência encerra uma forma de compreender a relação que o homem instaura com o mundo. Diante do objetivo fixado pelo sujeito violento, o universo e tudo o que ele contém aparecem como “não essenciais”, sacrificáveis, quer dizer, como obstáculos a separá-lo de seu fim. Eis por que a sua ação típica é a destruição. Criar significa levar em conta o mundo e os outros na realização do próprio projeto, compor as coisas, adequar-se às leis, enquanto na destruição, o violento engendra uma relação unívoca, instantânea e irrepitível com o ente cuja anulação ele provoca.

Com as suas razões, o sujeito violento nega a condição humana, particularmente o mundo dos homens, entendido como reino das mediações, já que quer tudo imediatamente. Por isso ele nega o raciocínio e, destruindo o objeto ou rejeitando a própria situação, destrói simbolicamente o outro homem. Pensar em si mesmo como pura liberdade significa rejeitar o fato de que a liberdade de cada um deve prestar contas à liberdade de todos os outros.

A violência é tomada dentro de um projeto fundamental, a escolha originária de si e a relação com o Ser que caracteriza o ser-no-mundo do violento. Essa “psicanálise do violento” serve de propedêutica existencial ao esclarecimento da questão e prepara as análises sucessivas, instituindo o âmbito do qual se constituirão as implicações sociais e históricas da violência. O autor completa a sua reflexão estendendo-a às causas da alienação e da opressão. A descrição das diversas modalidades nas quais uma consciência pode se endereçar a outra evidenciam a presença da violência sempre que duas liberdades se encontram em planos diferentes, pois uma sabe o que a outra ignora, ou pode fazer o que a outra não pode. Há opressão e violência quando uma liberdade se põe como limite da outra, condição onipresente, a partir do momento em que toda liberdade encontra numa outra liberdade a sua contestação. A condição de partida não pode ser

eliminada: eis por que Sartre inicia sempre do conflito. A moral, quando se dá, aparece depois.

Desse modo, surge a relação de opressão na qual uma vontade oprime a outra simplesmente pela da sua presença, opressão que pode se manifestar num sistema de valores ou num conjunto de bens acessíveis a uns e não a outros. Para Sartre, são formas de opressão a infância, a estupidez e a feminilidade como categorias sociais, todas as situações nas quais a liberdade adota um sistema axiológico que a aprisiona, e sem condições de adotar outro sistema a não ser por uma rebelião radical. Mas rebelião significa ainda violência, também se violência de reação ou contra-violência.

Desse círculo não se sai facilmente, porque todos são opressores na medida em que são oprimidos, e quem oprime em nome de um sistema de valores é também escravo. É preciso que oprimido e opressor se libertem ao mesmo tempo, pois só assim suas liberdades deixariam de ser mutuamente excludentes. O fato é que essa possibilidade continua muito remota e isso não só pela falta de harmonia pré-estabelecida entre os projetos, mas sobretudo porque, desfeita a opressão, permanece sempre o contexto que a gerou. Por isso, a violência com que o rebelde pretende se libertar do seu jugo, mesmo sendo contra-violência, está destinada ao fracasso. Ele destrói coisas e homens, mata e é morto, enquanto a sua ação se dá como negação dos mesmos valores que pretendia afirmar: o violento se situa sempre do lado do mal. Se o fim da sua ação é a instituição de relações humanas entre os homens, vale lembrar que a violência não pode nunca ser o meio apropriado para este fim. O oprimido é obrigado, pela situação, a recorrer à violência, mas este recurso o condena e o liberta ao mesmo tempo, pois o recurso à violência perpetua o círculo que faz dela uma possibilidade constante do homem, perpetua a afirmação da libertação.

Para sair do impasse não se pode esquecer que violência e contra violência afirmam duas constelações opostas de valores. A primeira, criando seu universo, é sempre a negação de relações humanas simétricas e paritárias enquanto afirmação da superioridade do Ser sobre o homem, do valor da hierarquia, da força como instrumento da verdade, acompanhada pela moral da força. A segunda, mesmo se manifestando em forma análoga à primeira, se afirma contra a opressão sofrida e pela necessidade de um mundo no qual ao homem seja permitido ser homem. Isso sublinha uma diferença de caráter moral. É importante entender que na perspectiva sartriana o rebelde tem direito à violência.⁶

⁶ “Se eu posso fazer leva do meu direito, rejeito discutir, sofrer: eu recorro à força (recorro à polícia ou à greve). Eu não tomo nenhuma desculpa em consideração: destruo o estado de coisas. A violência

A própria existência do direito é sinal de uma situação na qual as relações de força estão consolidadas em formas jurídicas: o direito é sempre algo que alguém concede a alguém, se existissem relações concretas e paritárias entre os indivíduos, não haveria necessidade de apelar ao direito. É impossível que o revolucionário não viole as regras vigentes do direito e da moral, pois ele visa uma situação na qual não haja mais necessidade dessas regras e dessas leis.

A contra-violência é, então, a expressão de uma contradição vivida e insustentável, e ao mesmo tempo o início da sua solução. Diferentemente da situação fechada do violento, a do rebelde é dialética enquanto nega o que o nega, e através da negação pretende fazer uma afirmação. Em uma situação de opressão como escravidão, miséria, dependência e fome, o rebelde age como elemento libertador na medida em que anima em quem experimentou essa contradição o livre desapego da sua liberdade. Nenhuma forma de violência é justificável, se por justificção entendemos o argumento lógico-jurídico que revele a sua justeza, mas a violência pode, em muitos casos, ser inevitável. Há situações em que a liberdade é impossível, mas porque ela não pode ser impossível, vemos o testemunho da sua impossibilidade no ato destruidor que afirma, destruindo o que encontra diante de si, a impossibilidade de se afirmar de outro modo. “A situação quer que a verdadeira moral humana nasça neste ato isolado, puramente individual, de violência puramente negativa” (SARTRE, 1983, p. 412).

3 Hannah Arendt: sobre violência e as relações de poder

A base existencial da análise sartriana não é suficiente para a compreensão filosófica sobre o fenômeno da violência e pede, por questão de coerência, o esforço de compreensão de como ela se desvela no âmbito político, espaço no qual a violência perigosamente se perpetuou na história até alcançar contornos dramáticos no século XX. Por si, essa perspectiva lança luzes sobre a dinâmica do conflito entre *Gewalt* e *Gegengewalt*, entre a violência de quem oprime e a oposição de quem pretende resistir à violência inicial, de onde se concluiu que o poder coincide com o exercício da dominação violenta, ou mesmo com o seu monopólio.

Porém, essa linha não é a única leitura possível das relações entre poder e violência. Acentuando o caráter instrumental da segunda, podemos pensar que ela

jamais poderá ser outra coisa senão um direito que se afirma contra todas as formas de organização do universo: os soldados violentos, os inimigos, as mulheres ou os civis, os antissemitas atacam as lojas dos judeus, os racistas lincham negros obscenos e criminosos. Toda violência se apresenta como a recuperação de um direito e reciprocamente todo direito que seja defendido inexoravelmente tem já em si um embrião de violência” (SARTRE, 1983, p. 185).

representa apenas um dos diversos meios à disposição do poder, e não apenas o elemento que o define e o constitui. Essa tendência à distinção entre estes campos pode ser encontrada tanto em quem pretende absolver o poder da acusação de ser sempre, por sua própria natureza, coercitivo, quanto em quem evidencia a sua capacidade onipersuasiva. Nota-se que estas duas posturas pressupõem uma distinção essencial entre poder e violência sobre a base de uma interpretação rigidamente instrumental desta última.

Aqui se insere o pensamento de Arendt sobre o tema. Um dos traços fundamentais que caracteriza a conceitualização arendtiana é a rejeição da conexão ou da sobreposição entre *potestas* e *violentia*. Para a autora, a confusão entre esses conceitos tem duas matrizes distintas. A primeira é teórica e remete à interpretação do Estado como instrumento de opressão, o detentor legítimo dos incrementos violentos, e à concepção da lei típica da tradição judaico-cristã. A segunda é histórica e parte da situação determinada por eventos como o Holocausto e pelo advento de instrumentos de destruição em larga escala que podem eliminar a vida sobre a Terra. Para Arendt, este último elemento solapou a relação tradicional entre meios e fins. Assim, a possibilidade de uma tragédia nuclear é só o exemplo mais claro desse limite, pois à utilização de armas nucleares não se pode mais propor nenhuma finalidade. “O desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição ou justificar seu uso efetivo no conflito armado” (ARENDR, 2009, p. 17).⁷

Diante dessa situação, a reflexão filosófica tradicional parece inadequada, já que nela a atenção recai sobre a continuidade, sobre o que se considera preceder a violência e o que se vê ameaçado por esta. Entretanto, os eventos contemporâneos demonstram o contrário, a ponto de sugerir não apenas uma reinterpretação teórica, mas uma reviravolta do que foi posto em Clausewitz: a paz é o único fim possível da guerra; deste modo, uma guerra nuclear não poderia representar a continuação da política por outros meios, já que seu fim não é a paz, mas o extermínio. Logo, o século XX produziu uma “inversão nas relações entre poder e violência” (ARENDR, 2009, p. 25) que impõe aos estudiosos da política retirar a violência do rol dos fenômenos marginais para, ao contrário, lançar luzes sobre ela.

⁷ “A própria substância da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, cuja principal característica, quando aplicada aos negócios humanos, foi sempre a de que o fim corre o perigo de ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo. Visto que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito frequentemente de mais relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos” (ARENDR, 2009, p. 18).

Frente a tão radical alteração não é mais possível analisar a violência como uma supérflua derivação do poder, como a mera capacidade dos indivíduos de impor aos outros a sua vontade e as suas opiniões, já que ela se desvelou, no século descrito, como uma ameaça à própria permanência do mundo, do poder e da política (RIBEIRO, 2020). Assim, ao esquema que legitima a contra-violência como resposta à violência exercida por aqueles que se encontram no comando das instituições públicas, Arendt contrapõe a experiência da *polis* grega e da *civitas* romana como exemplos de uma concepção do poder e da lei que não se fundam na relação comando-obediência e no exercício da pura coerção, mas baseada no consenso do povo, que confere poder às instituições, e no consenso que valida as leis.

Para se esquivar da redução equivocada entre poder e violência, Arendt fundamenta uma acurada distinção entre conceitos que são sobrepostos pela tradição do pensamento político: poder, vigor, força, autoridade e violência. Em base à proposta, *poder* indica a “habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em consenso” (ARENDR, 2009, p. 60), o que demonstra que ele “nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido” (ARENDR, 2009, p. 60). Ao contrário, o *vigor* “de modo inequívoco, designa um objeto ou entidade individual” (ARENDR, 2009, p. 61) é propriedade intrínseca a um objeto e a uma pessoa, que pode se manifestar a outras coisas e pessoas, sem depender destas. O termo *força* “indica a energia liberada por movimentos físicos ou sociais” (ARENDR, 2009, p. 61). É neste sentido que se fala de força da natureza.

Já a *autoridade* consiste no “reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam” (ARENDR, 2009, p. 62), um reconhecimento que não necessita nem de coerção, nem de persuasão, mas que remonta à fundação – seu exemplo paradigmático é o Senado Romano. A *autoritas*, nessa leitura, “deu ao mundo a permanência e a durabilidade que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais” (ARENDR, 2016, p. 131)⁸. Por fim, a *violência* “distingue-se por seu caráter instrumental” (ARENDR, 2009, p. 63). Ela guarda semelhanças com o vigor – já que seus instrumentos podem multiplicar o vigor individual, tornando-o, independente de compleição física, alguém potencialmente

⁸ Como exemplo da estabilidade dada pela autoridade, cita a fundação das constituições: “a autoridade de uma constituição não é produto da força ou da violência de seus elaboradores [...]. Consiste, antes, na disposição por parte de todos os interessados em tratar este evento (a fundação) e este corpo de lei (a constituição), ao invés de qualquer um dos outros atos e propostas que possam surgir de tempos em tempos, como o ponto de partida e o ponto de referência para todas as políticas subsequentes. E eles devem fazer isso [...] porque reconhecem que deve haver tal ponto de referência” (WALDRON in VILLA, 2000, p. 2012-213)

destrutivo, mas é antinômica ao poder, com o qual se encontra numa relação inversamente proporcional. Nesse trabalho de ressignificação lexical e de distinção conceitual, mais indispensável e urgente é a distinção entre poder e violência.⁹

A comprovação dessa tese pode ser obtida na investigação sobre as revoluções, já que elas só possuem o espaço necessário para irromper quando o consenso sobre o que legitima e assegura o poder de um governo já se encontra diminuído – nesse ponto, pode-se recorrer a outro conceito anteriormente destacado: as revoluções são possíveis sempre que a autoridade de um determinado corpo político sofreu um processo contínuo de diluição, e não a partir de um movimento arbitrário de dominação (ARENDR, 2018). Ao contrário, as revoluções modernas, ao desembocarem com facilidade em terror, demonstram cabalmente o potencial destrutivo – e autodestrutivo – da substituição do poder pela violência.

Além disso, o exemplo das revoluções demonstra que reduzir os fenômenos políticos à coação conduz à percepção de que a política se restringe a questão de *quem domina quem*, o que, na ótica arendtiana, deturpa os eventos e nubla a investigação sobre eles. Desse ponto de vista, o essencial está na compreensão de que a violência é um meio, e por isso carece de justificação, enquanto o poder é um fim em si que não precisa ser justificado, embora deva expor a sua própria legitimidade. Também aqui os termos utilizados pela autora em sua distinção conceitual não são casuais, pois a justificativa implica a referência a um fim externo projetado no futuro, enquanto a legitimação é um apelo ao passado, ao consenso originário que deu origem àquela forma de poder:

o poder é de fato a essência de todo governo, e não a violência. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. É aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada. O fim da guerra – fim tomado em seu duplo sentido – é a paz ou a vitória; mas para a questão ‘e qual é o fim da paz?’ não há resposta. A paz é um absoluto, mesmo se na história registrada os períodos de guerra quase sempre superam os períodos de paz. O poder está na mesma categoria; ele é, como se diz, ‘um fim em si mesmo’ (ARENDR, 2009, p. 68).

⁹ Todas essas formas não existem em estado puro e se encontram sempre num grau de combinação: “é particularmente tentador pensar o poder em termos de comando e obediência e assim equiparar poder e violência. Na discussão daquilo que, de fato, é apenas um dos casos especiais do poder – isto é, o poder de governo. Visto que nas relações internacionais, tanto quanto nos assuntos domésticos, a violência aparece como o último recurso para conservar intacta a estrutura de poder contra contestadores individuais – o inimigo externo, o criminoso nativo –, de fato é como se a violência fosse o pré-requisito do poder, e o poder, nada mais do que uma fachada, a luva de pelica que ou esconde a mão de ferro ou mostrará ser um tigre de papel. Observando-se a questão mais de perto, entretanto, essa noção perde muito de sua plausibilidade” (ARENDR, 2009, p. 64).

Posto que o poder é um fim em si mesmo, enquanto a violência é sempre um instrumento, deve-se concluir que ele é o fundamento da política. Sendo assim, pode-se identificar porque Arendt contrapõe poder e violência, fundamentando-os como polos antinômicos: enquanto o primeiro se vincula ao campo político, deliberativo e contingencial, ao mundo que se estabelece quando os homens aparecem uns para os outros para discutir sobre o que os *inter-essa*, a segunda começa exatamente onde termina este campo da ação e do discurso – na violência o comum acordo, *radix* do poder, é completamente dispensável, posto que o que a assegura são seus incrementos. “Politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (ARENDDT, 2009, p. 73). Por isso, contrapor-se à violência equivale a entrar em confronto não com homens, mas com seus artefatos. “A violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder” (ARENDDT, 2009, p. 70).

Desse modo, é possível compreender que se a violência prevalece é porque o consenso, como base do poder, já se desintegrou, permitindo o surgimento de uma *hysteron proteron* entre meios e fins, entre violência e poder. “Onde a violência não mais está escorada e restringida pelo poder, a tão conhecida inversão no cálculo dos meios e dos fins faz-se presente. Os meios, os meios da destruição, agora determinam o fim – com a consequência de que o fim será a destruição de todo o poder” (ARENDDT, 2009, p. 72).

Essa afirmação exige rever pelo menos dois pressupostos tradicionais. De um lado, pode-se afirmar que entre violência e poder não há proporção direta, mas uma relação inversamente proporcional¹⁰, pois “toda diminuição no poder é um convite à violência” (ARENDDT, 2009, p. 108). Partindo deste horizonte de reflexão, Herzog (2016) aponta que poder e violência, em Arendt, são categorias distintas, de modo que o primeiro é central na fenomenologia da *vita activa* fundamentada pela autora e na própria existência da política enquanto a segunda é essencialmente *instrumental*.

Esta é a razão pela qual Arendt, ao contrário de Sartre, avalia negativamente a contra-violência, pois a violência é um meio. Porém, é essencial que os fins sejam representados por objetivos breves, para evitar não apenas consequências

¹⁰ “Politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desaparecimento do poder. Isso implica ser incorreto pensar o oposto da violência como a não-violência; falar de um poder não violento é de fato redundante. A violência pode destruir o poder; ela é absolutamente incapaz de criá-lo” (ARENDDT, 2009, p. 73-74).

incontroláveis, bem como o risco de inversão da relação meio-fim, com a primazia do primeiro sobre o segundo.¹¹ A violência se torna uma alternativa ao enfraquecimento do poder, tanto para quem o detém, na medida em que sente diminuir o consenso, quanto para quem pretende contrapor-se. Porém, não há violência fundadora: ela é improdutiva, não dá início a nada, “não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso” (ARENDR, 2009, p. 99). O único escopo ao seu alcance é a dramatização das tensões ou das injustiças, tornando-as mais evidentes. Partindo deste horizonte de reflexão, Kateb (2000) afirma que nem a política, nem seus meios podem advir da violência, enquanto a política, ao contrário, se origina do consenso e da relação entre os homens, espaço que a violência, ao se afirmar, tende a diluir.

Podemos agora destacar alguns elementos da rejeição de Arendt à violência estrutural: a violência é essencialmente antipolítica, silêncio vazio e estéril, antagônica à política, exercida sempre na pluralidade de vozes do mundo comum. Assim, considerá-la capaz de combater e de refazer estruturas políticas é o desdobramento de um equívoco de aspecto hegeliano, quer dizer, da confiança irrestrita no poder dialético da negação. Nesse caso, a violência seria a única possibilidade de interromper o curso histórico.

As investigações arendtianas sobre a violência possuem atualidade incontestada, especialmente se tomadas a partir de duas leituras principais. A primeira aponta para o perigo ínsito a relegar imensos contingentes humanos a condições de pobreza extrema, pois, para Arendt, estas podem promover a desumanização destes indivíduos: “O perigo é que uma civilização global, universalmente correlata, possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são as condições de selvageria” (ARENDR, 2011, p. 336). A pobreza, na ótica arendtiana, tanto mantém os homens sob o ditame absoluto de seus corpos quanto, por outro lado, os aprisiona em um estado de invisibilidade constante, pois “a maldição da pobreza consiste mais na obscuridade do que na escassez” (ARENDR, 2013, p. 104). Este contexto de desumanização dos homens, relegados à completa ignomínia, possibilita que a violência seja um recurso cada vez mais utilizado por estes indivíduos abandonados à sua própria necessidade e destituídos qualquer comunidade política que lhe

¹¹ “O perigo da violência, mesmo se ela se move conscientemente dentro de uma estrutura não extremista de objetivos de curto prazo, sempre será o de que os meios se sobrepõem ao fim. Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. A ação é irreversível, e um retorno ao *status quo* em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (ARENDR, 2009, p. 100-101).

assegure o espaço profícuo para participação e para a garantia de seus direitos básicos.

Por outro lado, Arendt arrazoa que quanto maior é a burocratização das instituições públicas, maior a glorificação da violência: na ausência de espaços em que os homens possam agir e deliberar, a esfera pública é diluída e, com isso, os atos violentos despontam como os elos antipolíticos que vinculam os homens massificados, solitários e carentes de participação. Nada parece mais característico do mundo atual, marcado pela radical impossibilidade de agir politicamente – ação que fica restrita aos gabinetes dos especialistas –, do que essa tendência a utilizar a violência para resolver questões sociais, políticas e econômicas. Arendtianamente, nada pode ser mais perigoso – e protototalitário – do que essa equiparação.

4 Eric Weil: a violência como chave de compreensão da filosofia

A violência – que em Sartre e em Arendt aparece como corolário de outras questões – é, em Weil, o problema verdadeiramente fundamental da filosofia; considerada tanto como questão para a filosofia quanto como questão filosófica, de fato, isto é, como problema a ser compreendido e como condição para se pensar a própria possibilidade de compreensão.¹²

No ponto de partida da reflexão weiliana está a afirmação do homem como ser razoável, “como o ser que é isto que não é e que não é isto que é” (WEIL, 1996a, p. 5). Não é o caso definir para fixar uma essência, pois “o homem que ele não é uma vez por todas, que não pode se tornar uma coisa, um objeto dado, que não pode realizar-se senão sob a condição de não se esquecer de que lhe é real da realidade das coisas” (WEIL, 1996a, p. 6).

Se o homem se define como animal racional, isso não significa que disponha da razão, mas que deve dispor dela para ser homem plenamente. Portanto, a razão não é um dado, o homem deve ascender a ela, à igualdade universalmente reconhecida, fim de um progresso que se identifica com a história, ou seja, de um progresso para o universal que não “é jamais dado, mas que deve ser buscado em cada momento na luta contra isto que se opõe a ele” (WEIL, 2003, p. 74). Na política, isso se traduz no caminho para a construção de um mundo em que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade de todos e em que o homem será isto que é de mais grande sobre a terra para o homem, desenvolvimento em

¹² As pesquisas sobre a violência em Weil já constituem uma extensa bibliografia, aqui nós nos limitamos a remeter aos estudos de CAILLOIS (1978 e 1984); NODARI (2017); PERINE (2011) e SOARES (2019).

vista da construção de um mundo em que a razão seja a inspiração de todos os seres humanos.

Trata-se de pensar o homem que se quer razoável, que deseja se libertar tanto da necessidade como do desejo, transformando-se em um homem plenamente. Eis porque nega o dado imediato, diz não e produz o que ainda não é, o que sem ele não seria. Ser razoável, portanto, significa essencialmente “ser capaz de realizar a própria negatividade, não só dizer não a isto que é, mas produzir disto que é aquilo que ainda não se é, um novo objeto, um novo procedimento, todos e dois libertos disto que era a opacidade na coisa e no mudo de transformar-se oferecidos pela natureza” (WEIL, 1996a, p. 9).

Para o que nos interessa, a negatividade é a condição natural do homem, ou seja, a violência se mostra como “a possibilidade realizada em primeiro lugar” (WEIL, 1996a, p. 69) e mesmo a “essência do indivíduo enquanto tal” (WEIL, 1996a, p. 54). Isso significa que o homem não apenas é em primeiro lugar violento, mas que permanece violento e pode, na sua liberdade, sê-lo sempre. Trata-se da “violência pura”, isto é, livre e conscientemente escolhida. Mas a reflexão registrou também que a violência em si irreduzível no homem, não o é em relação à razão enquanto “não é a essência do homem” (WEIL, 1996a, p. 54) por tê-la submetido e transformado, compreendendo-a por meio da razão e em vista da razão. Se o homem tivesse certeza de que a brutalidade da sua natureza não pudesse ser submetida ao domínio da razão, não teria sentido seu empenho em vista da realização deste mesmo domínio. Os homens da razão seriam loucos e a própria história a sucessão de loucuras humanas. Mas esses homens ainda não desaparecem, pois só em um mundo em que a razão ainda se mostra, pode sempre surgir homens empenhados na sua absoluta realização. Desse modo, a opção pela violência – enquanto possibilidade sempre presente – é sempre um perigo real, enquanto não se realizar um mundo absolutamente razoável no qual a violência seja inteiramente informada pela razão. Então, a oposição entre discurso e violência é apenas aparentemente irreduzível, pois, no fundo, a violência é suscetível de ser compreendida e vencida pelo discurso razoável.

Se violência e razão são duas *possibilidades* para o homem, há filosofia porque o homem *quer* filosofar e coloca a existência de um sentido e a possibilidade de um discurso coerente e razoável.

O início do filosofar pressupõe a escolha livre que o homem não pode demonstrar. Trata-se de uma escolha inteiramente livre, por isso a escolha do homem da razão é uma escolha a-razional ou mesmo pré-razional; escolha absurda enquanto “o absurdo se define em relação ao sensato que existe só no discurso:

essa é o princípio absoluto, o princípio que compreende, mas ao qual é vão aplicar a idéia de compreensão” (WEIL, 1996a, p. 61), o fundamento infundado que funda o discurso, toda compreensão, que para ser tal é universalmente comunicável.

A escolha é compreendida pelo discurso realizado, o que compreende que esta escolha é sempre realizada e que as escolhas posteriores derivam da “escolha primeira, aquela entre violência e discurso – escolha primeira, porque é anterior a todo discurso pelo discurso mesmo, se quer compreender-se” (WEIL, 1996a, p. 59). A escolha foi feita no momento em que se efetuou o salto da certeza à discussão, quando os homens de uma comunidade decidiram renunciaram ao uso da violência e de regularam as suas controvérsias por meio da discussão.

Que a razão seja uma possibilidade do homem aparece no fato de que “o homem pode e pode certamente ser razoável, ao menos querer ser razoável” (WEIL, 1996a, p. 57). Mas se trata de uma possibilidade e não de uma necessidade. A história revela no pensamento filosófico que a razão não é um *Faktum* e que o acesso a ela pressupõe e remete a uma escolha anterior contra a violência.

Ora, se o problema do homem é ascender à razão, então, esse acesso nasce e se constitui na violência contra a violência, na história contra a violência que lhe precede no seu violento impor-se e que esses tendem a nadificar por meio da razão e em vista da razão, em vista da realização de um mundo da não-violência e sob a senhoria da razão que é “o ponto de partida como a tarefa da filosofia” (WEIL, 1996a, p. 59). Mas a realização deste escopo não exclui o uso da violência, pois nada garante que isso se realize sem o emprego da violência “é aliás provável que não se alcance nunca se se esquece a possibilidade da violência, ou o fato que em certos momentos essa pode ser nobre e justa” (WEIL, 1996b, p. 233).

A violência, em certos momentos, pode ser justa, mas se trata sempre de uma violência entendida como o “meio necessário para criar um estado da não-violência” (WEIL, 1996a, p. 59). A vida do homem só terá um conteúdo autenticamente humano a partir do momento em que essa segunda violência “voltada contra a violência primeira” (WEIL, 1996a, p. 59), contra a violência que nega todo sentido, “o absurdo no estado puro” (WEIL, 1996b, p. 233), que recusa a se deixar informar pela razão. Nisso, o uso da violência se mostra inevitável, pois “somente a violência pode combater a violência”.

O violento não distingue entre “a liberdade que é razão e o arbítrio que é violência” (WEIL, 1996b, p. 189), ele é violento e basta: “ele é negatividade no meio disto que o nega” (WEIL, 1996a, p. 58). Certamente ele não é mudo, pois luta, sofre e se exprime, mas não quer escolher na sua verdade total isto que deve dominar ou sofrer: ele não preocupa em compreender. Eis por que a violência, como outra

possibilidade do homem, aparece sob essa forma só a nós que falamos, “dentro do nosso discurso, que não é violento, mas voltado inteiramente à compreensão” (WEIL, 1996a, p. 58) da violência no seu fundo. O violento não quer compreender e por isso não aceita nem pode aceitar o diálogo para não colocar à prova da discussão o próprio fim imediato.

Para ele, a própria ideia de uma coerência absoluta reconhecida e válida para todos é sem sentido. De resto, se ele fizesse distinções, reconheceria que algumas coisas são importantes e outras não, mas terminaria sustentando ou renunciando à violência, muito ocupado em separar o necessário do contingente. “É o nosso modo de ver que faz do violento um homem da consciência reflexiva em si mesma, e que se pergunta o que quer no fundo” (WEIL, 1996a, p. 58). Na realidade, o violento não quer nada. O que nos parece como o essencial da sua existência, para ele se exprime no silêncio da razão e na rejeição de “toda *theoria*, de toda visão e de toda tentativa de uma visão única do conjunto” (WEIL, 1996a, p. 58). Contra o violento não há outro caminho senão o uso da violência guiada pela razão em vista da realização de um mundo da não violência, que “provém da violência e permanece seu fim” (WEIL, 1996b, p. 233). O uso da violência-meio aparece não só necessário como também legítimo.

Historicamente, só com Hegel o pensamento ocidental chega ao discurso absolutamente coerente, no qual se realiza a coincidência absoluta entre Ser e Razão por isto “que todos os fatos, inclusive o fato chamado homem, são fatos da Razão e são fundados sobre o Ser, que outro não é senão a razão determinando-se na sua liberdade” (WEIL, 1996a, p. 50). A filosofia toma consciência de ser um discurso absolutamente coerente que compreende tudo e a si mesma: o pensamento pensa o outro e a si. Não apenas. Mas toma consciência que o saber absoluto se mostra como a categoria mesma da filosofia.

E, porém, este discurso totalmente coerente e desenvolvido se põe como término e fechamento da história. Em e com esse “a história terminou, pois se tornou completamente compreensível, enquanto todos os discursos particulares, também os menos coerentes, inclusive o grito da violência, o se tornaram, ou, se se preferir (o que é o mesmo), essa é compreensível, porque terminou: a história terminou o seu porque encontrou o que procurava, a coincidência do Ser com a certeza da liberdade, e porque compreendeu que essa é que, de negação e discurso particular em negação discurso particular, produzir essa reconciliação” (WEIL, 1996a, p. 54-55).

Não há dúvida de que Hegel represente um ponto decisivo para a filosofia e para a compreensão da história. Nele, a violência não é expulsa do discurso, mas

reconhecida positivamente, compreendida como mola da ação que move a história e, por consequência, a filosofia. E com a violência compreendida, compreendeu-se no saber absoluto também o indivíduo e, ao mesmo tempo, as suas negações e revoltas contra o discurso absolutamente coerente.

Mas a violência se torna menos violência aos olhos de quem trabalha e sofre, morre e mata, por ter sido compreendida no saber absoluto? E o mundo foi realmente transformado em um mundo de liberdade, um mundo humano em que o homem objetivamente livre vive na segurança que a razão lhe abre como presença na certeza do agir? Em um mundo da razão efetivamente realizada que garanta o *contentamento* do indivíduo, a todos os indivíduos que vivam nas instituições razoáveis produzidas pela sua práxis transformadora na história?

Na realidade, há sabedoria para Hegel, mas é aquela que se localiza inteiramente no discurso do homem, não do indivíduo humano que não foge da violência. De fato, o discurso totalmente desenvolvido não realizou o *contentamento* para o indivíduo, pois não realizou o desaparecimento da violência da vida do homem.

A história terminada no e com o discurso absolutamente coerente hegeliano, não se fechou. O discurso coerente é sim o fim da história, mas da história que é a sua, “daquela história sema a qual não seria e que se compreende apenas nisto como sensata” (WEIL, 1996a, p. 83). Em outras palavras, trata-se do fim da história da razão hegeliana, não da razão do homem *tout court* que ainda espera a sua efetiva e completa realização.

Depois de Hegel é possível a rejeição da filosofia, a escolha da não filosofia como anti-filosofia oposta ao discurso absolutamente coerente e apenas a esse. Eis por que a violência se torna um problema para a filosofia, é o seu outro que a rejeita e ao mesmo tempo a condição mesma de existência da filosofia, e da razão. “A violência é um problema para a filosofia, a filosofia não é um problema para a violência” (WEIL, 1996a, p. 58). Paradoxalmente, a violência termina por ter um sentido apenas para a filosofia, que é por natureza rejeição da violência.

Compreender a rejeição do discurso absolutamente coerente é compreender a própria violência, a “violência pura” que se opõe como possibilidade efetiva do homem ao discurso filosófico. Pura é a violência com conhecimento de causa, não simplesmente fora da filosofia, mas contra ela. A reflexão sobre essa rejeição nas categorias da “Obra” e do “Finito” recolocou em movimento a história da filosofia, como história, como filosofia do sentido, descobrindo que o desrazoável é apenas “insensato em si”, mas não para a filosofia que descobre o sentido da violência como “negação universal e absoluta do universal e do absoluto” (WEIL, 1996a, p. 346):

“toda violência concreta possui um sentido para a razão” (WEIL, 1996a, p. 54). Compreendendo a violência, a filosofia se coloca como contra-violência, como meio tecnicamente necessário em um mundo que continua sob a lei da violência, voltado contra a violência primeira, em vista da realização de um estado de não-violência. A consequência é que a violência não é irreduzível, ou o é apenas de modo aparente.

Mas o filósofo pode mesmo ficar seguro da própria razão? É esta a pergunta que o corrói. Ele se coloca diante da alternativa de “uma vida irracional ou razoável e o fim da sua existência, é para a morte que ele se decidirá (WEIL, 1996a, p. 19). Ele aspira à visão, à teoria, sabendo que só assim poderá alcançar a satisfação, que por isso pensa a violência e se opõe a ela, combatendo-a em vista da construção de um mundo da não violência. Desse ponto de vista, ele não foge do perigo, embora tenha “medo disto que não é razão nele e vive com este medo, e tudo isto que faz, diz e pensa, é destinado a eliminar ou a atenuar este medo”.

O filósofo olha e teme em si “a animalidade de ser vivente” que pode sempre o impedir de continuar a filosofar. E isso porque é homem, não sábio. É verdade que ele está disposto “a morrer antes que sacrificar a razão; mas esta decisão validade hoje, tomada ontem, será capaz de colocá-la em ação o dia indeterminado da prova?”; “Não será corroído (pela paixão) dentro antes de encontrar-se face a face com a violência externa?” (WEIL, 1996a, p. 20).

Na realidade, o filósofo não pode nunca estar inteiramente seguro da sua razão enquanto não se realiza um mundo razoável no qual “a negatividade e o desejo contribuam a construir uma forma de vida na qual o homem, os homens sejam ao reparo da violência, e o seu caráter seja formado ou transformado de modo que o indivíduo não seja mais levado para a paixão, mas para a razão” (WEIL, 1996a, p. 20). Isso não nega que o desejo de buscar a razão e o *contentamento* seja mais que legítimo, mesmo se o “filósofo poderá viver sem o medo do medo” apenas e quando “a razão terá penetrado toda a existência do homem e da humanidade” (WEIL, 1996a, p. 20). De resto, só a razão pode conceder o *contentamento*, pois ela é o *contentamento*, mesmo se isso só for possível através da violência. De outro modo, o homem “permanece animal mesmo sendo razoável”. Significa que ele continua potencialmente violento, e que a violência é sempre possível. Eis porque não devemos nunca nos comportar como se a violência não existisse, é preciso encará-la, enfrentá-la no plano da realidade na qual ela se apresenta como o que resiste a ameaça e que só pode ser negado com os meios a natureza nos oferece. Não basta apelar à razão para afirmar a dignidade humana: esta “deve provar-se na existência de todos os dias” (WEIL, 1996a, p. 20). De fato, a violência no homem não é a única, um mundo inteiramente razoável, está longe de ser realizado, e

constitui ainda uma tarefa para o homem, se quiser ser homem, isto é, liberdade existente.

Não se trata apenas de violência externa ou da primeira violência, dominada e vencida, mas da violência exercida pela “segunda natureza”, a sociedade historicamente construída pelo homem. De fato, o homem já “faz parte de um sistema que não é mais aquele da natureza primitiva, mas o de uma natureza segunda, que ele construiu e, que agora o engloba” (WEIL, 1987b, p. 28). Ora, o sistema da sociedade moderna, “racional, calculadora, materialista” (WEIL, 1991b, p. 385), tirou o homem da necessidade imediata e o lhe permitiu dominar a natureza, o libertou da animalidade individual, mas, ao mesmo tempo, o esvaziou, desnaturando-o e reduzindo-o ao “posto de objeto útil e de mercadoria dotada de preço” (WEIL, 1996a, p. 79). Essa segunda natureza, isto é, a organização social da qual o homem se orgulha “se revela tão absurda quanto a primeira”, pois longe de elevar as “suas pulsões, ela o reprime” (WEIL, 1987b, p. 29). Em outros termos, a sociedade não libertou o homem, se é verdade que “toda libertação do homem é libertação para uma vida sensata, livre poética de construir um mundo no qual o homem possa não apenas viver, mas viver dando um sentido à sua liberdade, finalmente tornada possível” (WEIL, 1987b, p. 29).

A sociedade moderna universalizou o homem por meio da educação à racionalidade, fazendo-o um ser “pensante”, isto é, calculista. Mas é também verdade que essa não permite colocar a questão do sentido da própria existência. Ela “deixa ao indivíduo o tempo de divertir-se como lhe apraz... mas no fundo faz nada, não pode fazer nada, pois ele pensa, ele diz um mundo, o seu mundo, as si mesmo no seu mundo – a menos que não se satisfaça de jogos privados e inofensivos, pois situados fora e sob a universalidade do racional, não acima deste puro racional. Essa instrui, informa, forma, mas não educa: este não é um afazer seu” (WEIL, 1987b, p. 29).

A racionalidade em e por si mesma é privada de sentido, incapaz de compreender e compreender-se e não está em condições de colocar a questão do sentido. A ciência, livre de toda consideração de valor, presta ao homem imensos serviços procurando-lhe riquezas, confortos e construindo o principal suporte da sua vida econômica, social e política, mas é incapaz de estabelecer e de justificar os valores, também o seu valor, enquanto se sabe que a vida é orientada pelos valores. Essa, que penetrou nossa vida, nosso ambiente natural e social, e continua a fazê-lo, “não possui nenhum meio para nos dizer o que devemos fazer” (WEIL, 1991a, p. 288). De outro modo, a ciência não permite que o homem se compreenda e compreenda o mundo, que descubra um sentido para o mundo e para a vida. Ou seja, as ciências consideram o homem como objeto, por isso têm o conhecimento,

não a compreensão do mundo, e não podem fornecer justificativas para as decisões da ordem dos valores.

A civilização da ciência e da técnica se transforma numa potência desumana, violenta e insensata, e exerce brutalmente o seu poder sobre o homem que se vê cada vez mais provido da abundância de bens e de meios tecnologicamente sofisticados. Mas essa civilização desconhece fins e valores que iluminem o uso específico e pacífico desses meios.

A tese de Weil convida a repensar a impositação tradicional da questão central da filosofia e a uma nova consciência da realidade: o outro da verdade não é o erro, mas a violência, a rejeição da verdade, do sentido, da coerência, a escolha do ato negador, da linguagem incoerente, do discurso “técnico” que serve sem se perguntar para quê, o silêncio, a expressão do sentimento pessoal e que se quer pessoal. Disto resulta que o problema em primeiro plano não é a questão da verdade – na sua elaboração exclusivamente teórica –, mas o da violência como fato negador de tudo, inclusive da verdade.

Weil põe o problema de uma interrogação paradoxal, possível apenas ao filósofo que quer compreender tudo, inclusive o sentido da violência. Paradoxal porque o violento não se coloca o problema do sentido, enquanto o filósofo busca justamente um sentido que a violência-fato não tem. É ele que, agindo dentro de uma história de violência, quer, ao mesmo tempo, tomar distância para compreendê-la e orientá-la.

Weil duvida do “poder” absoluto da razão. Para ele, o pensamento alcançou o seu mais cume no sistema hegeliano no qual o discurso absolutamente coerente se realiza, no qual a negação é assumida e superada no devir da razão e a oposição entre discurso e violência é definitivamente compreendida: “a violência não é mais expulsa do discurso, essa não é mais simplesmente condenada: é compreendida nisto que é positivamente, o meio sem o qual não haveria movimento” (WEIL, 1996a, p. 55). Mas a história, pós-hegeliana, impôs de novo ao pensamento a real possibilidade do homem que escolhe não ser razoável, que se revolta contra o discurso absolutamente coerente.

Na *Logique de la philosophie*, as categorias “Obra” (o homem da experiência nazista) e “Finito” (o homem dos vários existencialismos, que em nome dos direitos legítimos do indivíduo, rejeita tanto a violência total quanto o discurso coerente) representam a tomada de consciência de duas atitudes que têm a ver diretamente com a violência: a primeira enquanto expressão da violência ativa, a segunda como violência passiva.

Descrevendo o homem da “Obra”, Weil pensa em todos os heróis da violência histórica, nas ideologias que a exaltaram, nos numerosos artífices de violência. Do ponto de vista do filósofo, a radical insuficiência de tal atitude está sobretudo no fato de que ela constitui um abandono da razão. O homem violento encarna o não pensar, o simples viver e fazer no mundo. Naturalmente, quem se opõe ao discurso fala, mas, para este sujeito, falar não é mais o que conta: trata-se de ser apesar do discurso, da escolha do particular contra o universal, da afirmação do sentimento individual; trata-se, em última instância, de dominar. Nisso, a “obra” se diferencia da ação que é, ao contrário, realização política da vontade de razão.

Na *Philosophie politique*, Weil traça as linhas da ação para reduzir a violência irracional em direção ao assentimento da razão. O Estado aparece como organização da luta e, dentro dele, o papel do filósofo é o de educador: ajudar a discernir a ação razoável para que não se caia no delírio da “obra”.

Aqui Weil se distancia de Hegel: o “outro” da razão não é superado ao ser compreendido, a possibilidade alternativa da violência é assumida como contínua realidade, sempre presente, ao menos como possibilidade. A um resultado parecido conduz também a análise do homem do finito que encarna, para Weil, a atitude da violência sofrida, visível sobretudo em alguns discursos existencialistas que espelham a consciência da violência.

Qual a contribuição de Weil? Pode-se dizer que a sua contribuição está em mostrar uma possibilidade alternativa, seja à violência ativa (o ativismo da obra), seja ao desespero da violência sofrida (a consciência do finito), em uma ação razoável e em uma filosofia do sentido. Trata-se de propor mais uma vez a rejeição da violência através da escolha da razão, mas não na perspectiva hegeliana que concilia toda negatividade como momento positivo do devir da razão para sua absolutização, e sim compreender a violência como possibilidade sempre presente. Aqui o problema da filosofia aparece como problema de opção fundamenta entre violência e filosofia, e não como problema de verdade.

Toma corpo uma diferente forma de pôr o problema: não mais a *adaequatio intellectus ad rem*, mas a questão de *adaequatio hominis ad ad intellectum* (WEIL, 1996a, p. 66), ou seja, a escolha da razão por parte do homem concreto, escolha de compreensão pelo discurso coerente. Mais uma vez, essa não é um *Faktum*, mas uma possibilidade, uma aspiração, ainda que a mais elevada e humana: “o homem enquanto se declara razoável, não fala de um fato e não pretende falar de um fato, mas exprime o último desejo, o desejo de ser livre, não uma necessidade, mas um desejo”. Antes da escolha da razão o homem é essencialmente necessidade, desejo individual, violência. Com a escolha da razão tem início o caminho para o universal.

Nem todos os homens tomam essa decisão, mas aqueles que a têm coragem de fazê-la podem dizer-se filósofos, pois “o filósofo é o homem em *statu nascenti*, o sábio nascente, o animal negador que acabará por negar a animalidade em si” (WEIL, 1996a, p. 11). Nesse sentido, a filosofia é o dizer de um indivíduo concreto que, mesmo podendo permanecer na situação de violência, se decidiu livremente pela via da razão, por compreender a sua situação e a sua mesma compreensão, o particular e a partir do universal, o finito a partir do infinito (WEIL, 1996a, p. 67).

A escolha da razão é ao mesmo tempo refutação da violência, seja da violência originária seja da que nasce como rejeição-revolta contra a filosofia e contra o discurso coerente que essa procura articular. Mas essa não é senão uma possibilidade e como tal aparece apenas à reflexão que quer compreender: “possibilidade essa não é senão para nós que falamos, dentro do nosso discurso que não é violento, mas é inteiramente voltado para a compreensão de uma coerência absoluta, de uma verdade totalmente revelada, é privada de sentido” (WEIL, 1996a, p. 58). Paradoxalmente, a violência só tem sentido para o discurso filosófico que ela rejeita. A possibilidade da “anti-filosofia” revela a filosofia para si mesma. Esta não pode ser colocada no plano das ciências cuja verdade se dá em torno dos seus objetos e dos seus métodos.

Realizar o sentido do mundo através do discurso! Um discurso que permite agir e compreender o que é o agir e o sentido da ação. Eis o programa que, segundo Weil, a filosofia deve assumir para si. Aqui podemos pôr a questão da verdade e da relação entre verdade e violência. O que torna possível o discurso que quer compreender, ou seja, perscrutar o real e o seu sentido, no seu desenvolvimento? O que pode impedir e frustrar essa escuta, esse desvelamento, numa palavra, o discurso compreensivo? Essa compreensão da violência como possibilidade alternativa à razão, não absorvida em um devir otimista que a justifica à medida que contribui para impulsionar o desenvolvimento dialético da razão, mas a deixa intacta na sua ameaçadora presença, tem como resultado a consciência da precariedade da razão. Resultado importante por poder contribuir para tornar mais humildes os modernos senhores da natureza e da história que, pela agressividade do trabalho e pela eficácia da organização, querem sempre mais estender o próprio domínio.

5 Considerações finais

Ler os textos de Sartre, Arendt e Weil sobre a violência é um exercício que se mostra absolutamente válido ao esforço de compreensão do nosso tempo. Com efeito, passadas décadas da redação dos trabalhos desses autores, todos eles conscientemente inseridos no próprio contexto, não ressentimos em nada a

passagem do tempo, antes o contrário, os fenômenos atuais de violência revestem de triste atualidade a reflexão que propõem, cada um segundo a própria perspectiva. Evidentemente, o cenário geopolítico se transformou radicalmente e com a sua transformação um risco novo se abateu sobre nós: acreditarmos que as promessas de paz que acompanhavam os discursos dos entusiastas da globalização e da vitória das democracias liberais (haja vista Francis Fukuyama) finalmente superaríamos os efeitos da violência. Contudo, passadas as guerras que marcaram o século passado, o ciclo infernal e desumanizante continua a devastar tanto no plano coletivo quanto naquele subjetivo (como diria Fanon) os sem pátria, sem terra, sem casa, sem trabalho, sem documentos, sem direitos... A lista é imensa e abordá-la quer do ponto de vista “materialista”, preocupados com as relações de poder, quer daquele “existencialista”, mais atentos à “aventura subjetiva”, deve sempre nos levar a pensar nas condições necessárias à construção de um futuro político, porque, ao fim e ao cabo, a violência diz sempre respeito à nossa vida coletiva.

Referências

ARENDDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M. W. Barbosa. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDDT, H. *Liberdade para ser livre*. Trad. P. Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDDT, H. *Sobre a revolução*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ARENDDT, H. *Sobre a violência*. Trad. A. Duarte. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARON, R. *History and Dialectic of violence*. An analysis of Sartre's *Critique de la raison dialectique*. Oxford: Blackwell, 1975.

BATAILLE, G.; WEIL, E. *À en-tête de Critique*. *Correspondance, 1946-1951*. Édition établie par S. Patron. Paris: Lignes, 2014.

BERNARDO, L. M. Liberdade ou satisfação: a crítica de Eric Weil ao existencialismo. In: REIMÃO, C. (Org.). *Jean-Paul Sartre, uma cultura da alteridade: filosofia e literatura*. Lisboa: UNL, 2005, p. 277-290.

CAILLOIS, R. La violence pure est-elle demoniaque? In: *Actualité d'Eric Weil*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 53-76.

CASTELO BRANCO, J. Violência entre ontologia e história na filosofia de Jean-Paul Sartre. *Kinesis* v. 5, n. 10 (2013), p. 288-304.

HERZOG, A. The concept of violence in the work of Hannah Arendt. *Continental Philosophy Review*. N. 50, p. 165-179, 2017.

JEASON, F. *Le problème morale et la pensée de Sartre*. Paris: Du Seuil, 1965.

KATEB, G. Political action: its nature and advantages. In: VILLA, Dana R. (Org.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MULLER, J-M. *O princípio da não-violência*. Trad. I. Polegato. São Paulo: Palas Athena, 2007.

PERINE, M. *Filosofia e violência*. São Paulo: Loyola, 2011.

RIBEIRO, K. P. Violência e poder em Hannah Arendt. *Cadernos Arendt*, v. 1, n. 1, p. 1-10.

SANTONI, R. *Sartre on violence: curiously ambivalente*. Pennsylvania State University Press, 2003.

SARTRE, J.-P. "Préface à l'édition de 1961". In: FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte, 2002, p. 17-36.

SARTRE, J.-P. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1985.

SOARES, D. Instrução e mal radical em Eric Weil. *Perspectivas*, v. 4, n. 1 (2019), p. 72-85.

VERSTRATEN, P. *Violence et éthique*. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre. Paris: Gallimard, 1972.

WALDRON, J. Arendt's constitutional politics. In: VILLA, D. R. (Org.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WEIL, E. *Essais et conférences 1*. Paris: Vrin, 1991a.

WEIL, E. *Essais et conférences 1*. Paris: Vrin, 1991b.

WEIL, E. L'avenir de la philosophie. *In*: QUILLIEN, J. (Ed.) *Cahiers Eric Weil 1*. Lille: PUL, 1987a, p. 9-22.

WEIL, E. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1996a.

WEIL, E. *Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1996b.

WEIL, E. Violence et langage. *In*: QUILLIEN, J. (Ed.) *Cahiers Eric Weil 1*. Lille: PUL, 1987b, p. 23-32.

O papel do conhecimento de si na apologética de Pierre Charron

The role of self-knowledge in Pierre Charron's apologetics

Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani¹

Resumo: No presente artigo pretendemos esmiuçar o papel do conhecimento de si no *Les Trois Vérités* de Pierre Charron. Por tratar-se de um autor ainda pouco conhecido em nosso país, iniciaremos nosso estudo com uma pequena biografia sua. Isto feito, procederemos a uma análise do status do autoconhecimento nos *Ensaíos* de Michel de Montaigne, mais para demarcar as diferenças do que para assinalar as continuidades existentes entre os dois autores. Na sequência, exporemos a concepção de conhecimento de si charroniana tal como trabalhada no *De la Sagesse*. Finalmente, dedicar-nos-emos à análise do terceiro capítulo do *Les Trois Vérités*, onde Charron investiga as causas que levam alguns indivíduos ao ateísmo para, deste modo, libertá-los das amarras que os impedem de abraçar a fé.

Palavras-chave: Charron. Montaigne. Conhecimento de si. Apologética.

Abstract: In this article we intend to detail the role of self-knowledge in Pierre Charron's *Les Trois Vérités*. Since the author is relatively unknown in our country, we will start our study with a short biography. Thereafter, we will proceed with an analysis regarding the status of self-knowledge in Michel de Montaigne's *Essays*, for purposes of highlighting the differences rather than the existing commonalities between the two authors. Subsequently, we will present the Charronian conception of self-knowledge as discussed in *De la Sagesse*. Finally, we will turn to the analysis of the third chapter of *Les Trois Vérités*, in which Charron investigates the causes leading some individuals to atheism aiming to set them free from the shackles preventing them from embracing the faith.

Keywords: Charron. Montaigne. self-knowledge. Apologetics. *Les Trois Vérités*.

¹ Pós-doutorando em Filosofia pelo LABÔ/PUC-SP, mestre e doutor em Filosofia pela FFLCH-USP. Coordenador e professor do curso de pós-graduação em Ética e Filosofia Política da Faculdade Paulo VI (Mogi das Cruzes – SP), coordenador do Núcleo de Apologética e Ateísmo do Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da Fundação São Paulo/PUC-SP – LABÔ e membro do Núcleo de Estudos Agostinianos do Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da Fundação São Paulo/PUC-SP – LABÔ. E-mail: zorgoborim@hotmail.com

1 Quem é Pierre Charron?

Por tratar-se, aqui, de um autor ainda bastante desconhecido em nosso país, iniciaremos o presente artigo colocando o leitor a par de algumas linhas gerais da vida e da obra de Pierre Charron. Nascido em Paris no ano de 1541, Pierre Charron foi o rebento promissor de uma família de livreiros. Estudou inicialmente na Universidade de Paris e, em 1571, tornar-se-ia doutor em direito canônico e civil pela Universidade de Orleans e de Bourges. Como registra seu correspondente e biógrafo Gabriel Michel de la Rochemaillet, por essa época “estando de retorno a Paris, (...) foi advogado na Corte do Parlamento, onde frequentou ordinariamente o *Barreau*, que confessou ser a mais bela e proveitosa Escola do Mundo, não perdendo nenhuma das audiências públicas”².

Apesar de sua habilidade com as palavras, Charron acabou se desgostando da profissão que escolhera por notar que a falta de conhecidos e protetores tornaria seu sucesso quase impossível. Abandona-se, assim, ao estudo da Patrística e dos Doutores da Igreja. Não demoraria muito para Charron tornar-se padre e - por conta de sua notável eloquência -, um pregador bastante disputado por inúmeros bispos e prelados. Em 1576 vai para Bordeaux, onde mora por mais de uma década e é convidado para se tornar Predicador ordinário da Rainha de Navarra. Lá também viria a conhecer Michel de Montaigne. Sobre esta relação, La Rochemaillet conta-nos que Charron

viveu muito familiarmente com Michel de Montaigne, cavaleiro da ordem do Rei, autor do livro intitulado *Ensaíos*, do qual fazia um maravilhoso caso; o senhor de Montaigne o amava com uma afeição recíproca, e tendo morrido, em seu testamento permitiu-lhe portar, após seu falecimento, as armas de sua nobre família, já que não havia deixado nenhum filho homem³.

O período mais intenso da vida de Charron se daria entre 1588 e 1603 (ano de sua morte). Envolve-se com a Liga, tem seu pedido para ingressar em uma ordem monástica recusado, prega em várias cidades francesas e escreve suas quatro obras: *Les Trois Vérités* (cuja primeira edição data de 1593), *De La Sagesse* (publicado em 1601 e em 1603), *Petit Traité de la Sagesse* (uma espécie de resumo apologético do *De la Sagesse*, publicado um ano após o lançamento deste) e *Discours Chrestiens* (publicado em sua integralidade apenas em 1604).

² ROCHEMAILLET, L. *Éloge Véritable de Pierre Charron*. In: CHARRON, P. *Oeuvres*. Tome I. Genève: Slatkine Reprints, 1970, p.i.

³ *Ibid.*, p.ii-iii.

A obra que traria fama a Pierre Charron seria o *De la Sagesse*. No referido livro, o autor condensa uma antropologia razoavelmente pessimista (de sotaque agostiniano) com toda cultura humanista que recebera na Faculdade de Paris e que sorvera nos *Ensaio*s montaignianos. Mistura curiosa, sem dúvidas, mas certamente interessante. Afinal, se, no primeiro livro do *De la Sagesse*, Charron - à moda do bispo de Hipona - põe-se a rebaixar o ser humano, dedicando páginas e páginas à descrição de nossa *Vanidade* (cap.3), *Fraqueza* (cap.4), *Inconstância* (cap.5), *Miséria* (cap.6) e *Presunção* (cap.7), no segundo e terceiro livros da obra Charron traça todo um programa para que o homem alcance a virtude – programa, este, que não contempla, em momento algum, a Religião.

O fato de o *De la Sagesse* poder ser lido como uma espécie de “manual” do ateu virtuoso não passou despercebido à época, o que tornaria o escrito de Pierre Charron uma leitura obrigatória de todos os *libertinos* do grande século da Razão. A bem da verdade, ainda há quem veja em Charron um impávido baluarte do laicismo. Se não, vejamos:

Procura-se em vão, no calhamaço de oitocentas e noventa e seis páginas que é o *De la Sagesse*, considerações sobre o pecado original, o erro, o inferno, a danação ou a cólera de Deus. Ou então a condenação da sexualidade, a desconsideração do corpo (...). Sem Deus travestido de bicho-papão, a moral volta a ser o que nunca deveria ter deixado de ser: uma proposição de regras de boa conduta visando uma intersubjetividade passiva e jubilosa. O trabalho do amigo de Montaigne contribui poderosamente para isso⁴.

Ora, é inegável que - como seu próprio autor confessa – o *De la Sagesse* não visa “instruir para o claustro e para a vida conciliar”, pretendendo, antes, instruir “para a vida civil” e formar “um homem para o mundo, ou seja, para a Sabedoria humana e não divina”⁵. Isto, entretanto, não nos autoriza a considerar Charron um precursor da irreligião que medraria nas gerações que o sucederam – e que tanto barulho faria nos séculos XVIII e XIX. Pierre Charron é, antes de tudo, um cristão e um apologeta da religião cristã: tanto do ponto de vista cronológico quanto do ponto de vista lógico. Além de seu *Les Trois Vérités* anteceder, em quase uma década, o *De la Sagesse*, Charron é claro ao declarar que a Sabedoria (humana) de que se trata nesta última obra não se encontra no mesmo patamar da Sabedoria Divina, “a mais sublime e mais excelente”⁶, que é “tratada em minha primeira verdade”⁷ – isto é, na primeira parte do *Les Trois Vérités*, à qual voltaremos mais adiante.

⁴ ONFRAY, M. *Contra-história da filosofia: libertinos barrocos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p.64.

⁵ CHARRON, P. *Pequeno Tratado da Sabedoria*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p.11.

⁶ *Ibid.*, p.8.

⁷ *Ibid.*, p.9.

Por mais que uma leitura rápida ou tendenciosa (como a de Michel Onfray) possa identificar em Pierre Charron algo como um pai espiritual dos *philosophes*, isto não passa de um mal-entendido ocasionado pela descontextualização de algumas de suas teses. Ora, outro mal-entendido que, não raro, vitima a obra charroniana nasce de uma aproximação apressada - e exagerada - do *De la Sagesse* aos *Ensaíos* de Montaigne. Como se verá na sequência, há diferenças cruciais entre os dois livros: tal como o estatuto conferido pelos autores ao *conhecimento de si*.

2 O conhecimento de si nos *Ensaíos*

Digamos logo de saída: o conhecimento de si é a mais alta meta e o fim último dos *Ensaíos*. A respeito disto, vejamos o que Montaigne tem a nos dizer nas linhas iniciais do ensaio intitulado *De Demócrito e Heráclito*:

O julgamento é uma ferramenta para todos os assuntos, e se imiscui em todo lugar. Por causa disto, nos ensaios que faço aqui, emprego nisso toda espécie de ocasião. Se é um assunto de que não entendo nada, por isso mesmo ensaio-o, sondando o vau bem de longe; e depois, achando-o fundo demais para meu tamanho, mantenho-me na margem; e este reconhecimento de não poder atravessar é um traço de seu efeito, e mesmo um dos quais mais se envaidece. Em um assunto vão e sem valor, ensaio ver se ele (meu julgamento) encontrará com que lhe dar corpo, e com que o apoiar e escorar. Por vezes, passeio-o por um assunto nobre e bastante repisado, no qual nada terá de si mesmo, estando o caminho tão trilhado e batido que ele só pode caminhar sobre as pegadas de outros. Então faz seu jogo escolhendo o caminho que lhe parece melhor e, entre mil veredas, diz que esta ou aquela foi melhor escolhida. Deixo a própria fortuna me fornecer os assuntos, já que me são igualmente bons. Mas nunca me proponho a apresentá-los inteiros e a fundo; de mil pontos de vista que cada um tem, tomo o que mais me agrada: e o agarro preferencialmente por um ângulo extraordinário e fantástico; escolheria outros mais ricos e mais plenos, se tivesse algum outro fim proposto além do que aquele que tenho. Toda ação é própria para nos fazer conhecer⁸.

Os *Ensaíos* definitivamente não se tornaram célebres pelos temas que neles são abordados. A diversidade dos costumes, as imposturas dos prestígios sociais, o poder alienante das paixões, as virtudes, os vícios: tudo isto já havia sido visitado e revisitado pelos Antigos e pelos contemporâneos de Michel de Montaigne. Isto, todavia, não faz do livro em questão uma obra “genérica”. É digno de nota que, enquanto outros grandes autores humanistas como Marsílio Ficino e Pico de la Mirandola visavam, sobretudo, elaborar sínteses entre o cristianismo e a filosofia

⁸ MONTAIGNE, M. *Les Essais*. I, 50. Bordeaux: Société des Bibliophiles de Guyenne, 1870 (edição de 1580), p.252-253.

grega, Montaigne se comprazia em brincar com as tensões da cultura de sua época, as quais não tentava resolver, mas sim avivar. Não é à toa que, apesar de alinhar-se ao ceticismo de modo aberto apenas no ensaio intitulado *Apologia de Raimond Sebond*, a obra montaigniana pode ser tida, em sua totalidade, como parte integrante da tradição pirrônica: ali a pesquisa vale mais do que a resposta, preterindo-se o achado em prol da busca⁹.

Pois bem. Outra peculiaridade notável da obra de Montaigne é precisamente aquilo que, há pouco, ressaltamos como sendo seu alvo precípuo: o conhecimento de si. Mas não nos enganemos. O autoconhecimento de que se trata nos *Ensaio*s não é o do homem em geral – ainda que, por vezes, assistamos Montaigne desnudando as vaidades humanas com uma profundidade que antecipa a dos grandes moralistas franceses¹⁰. Não. O objeto de investigação de Montaigne é tão somente ele próprio.

Como o trecho acima transcrito já apontava, Montaigne põe seu espírito em marcha apenas para, ao vê-lo trabalhar, melhor conhecê-lo. Deste modo, não consideramos descabida a análise de André Tournon, quando este afirma que ocorre nos *Ensaio*s uma espécie de “redução fenomenológica” - onde pouco ou nada importam os objetos, mas sim o sujeito que sobre eles se debruça¹¹. Com efeito, no ensaio *Dos livros*, Montaigne retoma o tema do autoconhecimento nos seguintes termos: “Quem estiver em busca de ciência, que procure onde ela se aloja. Não há nada que eu professe mais: aqui estão minhas fantasias, pelas quais não pretendo dar a conhecer as coisas, mas eu mesmo”.¹²

Pode-se dizer, pois, que os *Ensaio*s não são, em sua essência, senão isto: um autorretrato de Montaigne¹³. Enquanto os grandes pintores renascentistas se esforçavam para representar a si próprios em suas telas, o autor dos *Ensaio*s tentava (re)conhecer-se em suas reflexões. Desta maneira, não deve nos espantar que Montaigne, por vezes, se contradiga: quando o alvo é o autoconhecimento, a tomada de consciência de nossas contradições é tão boa quanto a tomada de consciência de nossas verdades claras e distintas. Assim, que não se procure nos *Ensaio*s qualquer proposta ou projeto de “reforma do homem interior”. Tal obra, em que pese sua abrangência e estonteante erudição, não passa da materialização da

⁹ Sobre isto, conferir: TOURNON, A. *Montaigne*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p.109-129.

¹⁰ Conferir, por exemplo, os ensaios “De nossos ódios e afeições” (I,iii), “Dos mentirosos” (I, ix) e “Da vaidade” (III, ix).

¹¹ Cf. TOURNON, A. *Montaigne*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p.114.

¹² MONTAIGNE, M. *Les Essais*. I, 50. Bordeaux: Société des Bibliophiles de Guyenne, 1870 (edição de 1580), p. 340.

¹³ Montaigne, inclusive, chega a dedicar todo um capítulo para a descrição de suas qualidades intelectuais, morais e físicas (!). Sobre isto, conferir o ensaio “Da presunção” (II,xvii).

busca do conhecimento de si empreendida por um indivíduo concreto: Michel de Montaigne.

3 O conhecimento de si no *De la Sagesse*

Já dissemos que o estatuto conferido ao conhecimento de si é um aspecto que alonginqua os Ensaios montaignianos e o *De la Sagesse*. Dissemos também que o conhecimento de si é o fulcro da obra de Montaigne. Deste modo, estaríamos sugerindo que tal conhecimento não exerce uma posição central no livro de Charron? Na verdade, não. Vejamos:

O conselho mais divino e excelente, a melhor e mais útil admoestação de todas, mas também a mais mal praticada de todas, é a recomendação de se estudar e aprender a se conhecer: é o fundamento da sabedoria e o encaminhamento a todo bem. Não há maior loucura que ser atento e diligente no conhecimento de todas outras coisas e negligenciar (o conhecimento de) si mesmo: a verdadeira ciência e o estudo do homem é o homem. (...) O homem está tão obrigado a se estudar e se conhecer quanto lhe é natural pensar e estar próximo de si próprio. A natureza nos impõe esta obrigação. (...) Ir adiante e esquecer-se de si é algo desnaturado e injusto¹⁴.

Neste trecho da introdução ao livro primeiro do *De la Sagesse*, Charron deixa claro que o conhecimento de si é indissociável da sabedoria. Em suas palavras, o autoconhecimento é o fundamento mesmo da sabedoria - que, por sua vez, é o tema (e título) do livro que ora analisamos. Montaigne e Charron estão, pois, igualmente interessados no conhecimento de si. Perceba-se, no entanto, que ambos os autores não o compreendem da mesma maneira. Enquanto Michel de Montaigne visa conhecer a si próprio, Pierre Charron esforça-se para fazer uma “pintura geral do homem” – expressão que dá título ao segundo capítulo do *De la Sagesse*.

Charron certamente não ignora que todos temos nossas peculiaridades e idiossincrasias, fazendo questão de frisar que o conhecimento do homem pelo homem depende, principalmente, da auto-observação¹⁵. Contudo, enquanto

¹⁴ CHARRON, P. *De la Sagesse*. Paris: FB Editions, 1891, p.7-8.

¹⁵ “O conhecimento de si (coisa muito difícil e rara, assim como se desconhecer é muito fácil), não se adquire por meio dos outros, quer dizer, por comparação, medida ou exemplo de outros. (...) Menos ainda pelas palavras e julgamentos destes, que geralmente visam agradar, desleais e medrosos, nem por qualquer ato singular, que às vezes realizamos sem pensar, estimulados por alguma ocasião nova e rara, que será mais um golpe do acaso ou um efeito resultante de um entusiasmo extraordinário do que uma produção verdadeiramente nossa”. CHARRON, P. *De la Sagesse*. Paris: FB Editions, 1891, p.10. É digno de nota, aqui, que, se Charron não recomenda que tentemos nos conhecer a partir daqueles com os quais convivemos, isto se dá não porque sejamos todos intrinsecamente diferentes, mas por conta da incontornável falsidade da vida social, onde só se

Montaigne parece se perder nos pequenos detalhes de suas disposições e opiniões pessoais e passageiras, Charron vê em nossas particularidades variações pontuais de uma melodia universal - de uma natureza humana onipresente que, quando bem compreendida, se estabelece como via de acesso para o conhecimento de seu Criador.

Pelo conhecimento de si o homem chega mais facilmente e melhor ao conhecimento de Deus do que por qualquer outro meio, quer porque ele encontra em si mais o que conhecer, mais marcas e traços da divindade do que em todo o resto que poderia conhecer, quer porque ele pode melhor sentir e saber o que ocorre em si do que o que ocorre em qualquer outra coisa. Eis porque estava gravado em letras de ouro no templo de Apolo, Deus (segundo os pagãos) da ciência e da luz, a sentença “conhece-te a ti mesmo” - como se fosse uma saudação e uma advertência de Deus a todos, significando que para ter acesso à divindade e entrar em seu templo é necessário conhecer-se. Quem não se conhece será rejeitado¹⁶.

Impossível não nos lembrarmos, neste ponto, de santo Agostinho e de sua tese (desenvolvida com maestria no livro II do *De libero arbitrio* - ainda que não apenas lá) de que o homem deve procurar a divindade, sobretudo, em si mesmo. Aqui, todavia, não se trata de examinar as demonstrações da existência de Deus propostas por Charron ou mesmo pelo Doutor da Graça. Importa-nos, antes, fixar, de uma vez por todas, que, em Charron, o autoconhecimento não é uma meta em si - como ocorria em Montaigne. Nunca podemos perder de vista que, se “o trabalho de Montaigne é uma obra de arte autoconsciente, escrita para encantar e agradar o leitor”¹⁷, o *De la Sagesse* se coloca como um espelho perante aqueles que o apreciam – os quais, uma vez mais conhecidos de si próprios, talvez se tornem aptos (esta é a esperança do autor) para seguir os conselhos que ocupam o resto do livro.

Conclui-se, pois, que, em Pierre Charron o autoconhecimento, por mais importante que seja, sempre está a serviço de algo. No *De la Sagesse*, o conhecimento de si, contemplado no livro I, servirá de condição *sine qua non* para a consecução da Sabedoria humana, tratada em detalhes nos livros II e III da mesma obra. Por outro lado, no *Les Trois Vérités*, o autoconhecimento mostrar-se-á fundamental para a superação do ateísmo. Ora, a defesa desta última tese é exatamente o foco das linhas que se seguem.

mostra e se fala aquilo que permitem as mais baixas paixões.

¹⁶ CHARRON, P. *De la Sagesse*. Paris: FB Editions, 1891, p.8.

¹⁷ KOGEL, R. Pierre Charron. Genève: Librairie Droz, 1972, p.40.

4 O conhecimento de si como meio de superação do ateísmo no *Les Trois Vérités*

Primeira obra de Pierre Charron, o *Les Trois Vérités* foi inicialmente idealizado para servir de resposta ao *Traité de l'Église* (1578), do huguenote Philippe Duplessis-Mornay. O livro de Charron, portanto, nasce como parte integrante de uma polêmica interna à cristandade. Não obstante, sensivelmente incomodado com o ateísmo e o “pluralismo” emergentes em sua época, o autor resolve aumentar o escopo de sua obra, juntando a ela outras duas partes ou “verdades”:

Considerando isto e levando em conta minha pequena capacidade, para responder a tal mal, me encarreguei de tentar provar, uma após a outra, três proposições, como três grandes verdades, e três graus de construção e estabelecimento da religião verdadeira e certa, contra todos seus inimigos. A primeira, que deve haver - e há - uma religião admissível por todos e por cada um dos homens. A segunda, que de tantas religiões que há no mundo, que existiram e que podem existir, a Cristã é a única verdadeira, e isto contra todas as religiões bastardas de infiéis, descrentes, Idólatras, Judeus, Maometanos. Estas duas primeiras proposições serão tratadas por meios humanos, e que estão ao alcance de todos, pois outros meios particulares não seriam apropriados entre seus adversários. A terceira, que de todas as crenças e religiões que estão na Cristandade, a Católica Romana é a melhor, o que vai contra todos os Heréticos e Cismáticos¹⁸.

Isto posto, digamos duas palavras a respeito da primeira parte do *Les Trois Vérités*. De modo geral, pode-se dizer que as duas metas centrais da parte inicial do livro são: i) a demonstração de que há mais motivos para se acreditar na existência de Deus do que para negá-la; e ii) a demonstração da existência da Providência divina. É evidente que, ao longo de suas páginas, alguns outros tópicos são trazidos à baila – os quais, apesar de “acessórios”, são tratados com notável profundidade, como, por exemplo, a defesa da teologia negativa e do ceticismo¹⁹ (levada a cabo no capítulo 5, intitulado *Discurso sobre o conhecimento de Deus*²⁰).

¹⁸ CHARRON, P. *Les Trois Vérités*. Genève: Slatkine Reprints, 1970, p.2. Atualmente, procedemos à tradução integral da primeira parte (ou “verdade”) da citada obra junto ao programa de pós-doutorado do LABÔ-PUC/SP.

¹⁹ A relação de Pierre Charron com o ceticismo não é fácil de compreender e requer, por si só, um estudo a parte. Adiantamos, no entanto, que, se, por um lado, Charron não se considera um cético (ou pirrônico), ele, por outro lado, endossa os argumentos dessa corrente de pensamento. Ao que parece, a grande discordância de Charron com os “pirrônianos perfeitos” (para retomar, aqui, uma expressão de Pascal) gira em torno da suspensão do juízo. Enquanto estes, na ausência de certezas absolutas, recomendam a *epoché*, Charron sustenta que há assuntos demasiadamente importantes para “deixarmos de lado” somente porque não são passíveis de um conhecimento perfeito.

²⁰ Cf. CHARRON, P. *Les Trois Vérités*. Genève: Slatkine Reprints, 1970, p.11-21.

Debruçar-nos-emos, doravante, sobre o capítulo 3 da parte I do *Les Trois Vérités*, intitulado *Ateus e Irreligiosos: três espécies e suas cinco causas*²¹. Primeiramente, atentemo-nos para o fato de que, no século XVI, o termo “ateu” era bastante polissêmico. Se não, vejamos:

Aqui escreve-se contra todos Ateístas e irreligiosos, dos quais parece haver três tipos. Os primeiros negam categoricamente a Deidade, e por meio de discursos querem estabelecer que não há nenhum Deus; são propriamente ditos Ateus, gente sem Deus. (...) A segunda espécie de ateus, não sendo resolutos na negação da Divindade como os primeiros, também não a afirmam. À moda dos Acadêmicos e Pirronianos, que fazem profissão de perpetuamente duvidar de todas as coisas, não se atêm a nenhum partido, porque, dizem eles, a verdade não se pode encontrar, não sendo o homem capaz dela, havendo razões e aparências em todos os lados. (...) A terceira espécie não consiste em um Ateísmo total, mas em Irreligião, na qual parece se reconhecer alguma Deidade primeira e causa soberana: mas onde se a crê inútil, sem providência ou cuidado conosco ou com este mundo²².

Revelador, o texto constitui um documento histórico nada desprezível. À época de Pierre Charron, tanto os *ateus* propriamente ditos (primeira “espécie” de ateu) quanto os que viriam a ser classificados como *agnósticos* e *deístas* (respectivamente, segunda e terceira “espécies” de ateu) eram considerados, sem mais, como “ateus” – isto é, pessoas sem Deus. O que mais nos interessa, entretanto, é a breve catalogação das causas que levam ao ateísmo proposta por Charron. Nossa tese é a de que o filósofo se dá ao trabalho de esmiuçar os motivos que levam certos homens ao ateísmo justamente para, ao confrontá-los com os motores de suas escolhas, libertá-los das travas que os separam de Deus. Aqui, como mais tarde em Blaise Pascal (autor sobejamente influenciado pela leitura do *Les Trois Vérités*), o conhecimento de si está a serviço do arrependimento e da conversão.

Como primeira causa do ateísmo o filósofo lista as deficiências cognitivas e a “presunção da ciência humana”. Por um lado, Charron sustenta que alguém severamente prejudicado em sua capacidade de conhecer não pode crer em Deus, já que a crença sempre pressupõe certo nível de compreensão daquilo em que se acredita. Trata-se, claro está, de um ateísmo involuntário.

Pour outro lado, todavia, há aqueles que dão as costas voluntariamente à divindade por se crerem sábios demais para aceitar os dogmas da Religião. Estes indivíduos fazem profissão de “negar e rebater com uma imprudência temerária tudo

²¹ CHARRON, P. *Les Trois Vérités*. Genève: Slatkine Reprints, 1970, p.5-8.

²² CHARRON, P. *Les Trois Vérités*. Genève: Slatkine Reprints, 1970, p.5-7.

o que não se lhes põe nas mãos por demonstração evidente. (...) Pensam que são e que se mostram muito hábeis por crerem e aceitarem tão pouco quanto conseguem”²³. Ora, como Charron aponta no capítulo 5 do *Les Trois Vérités* (e como Montaigne já havia assinalado na *Apologia de Raimond Sebond*), o humano não é capaz de qualquer verdade inelutável, de modo que pedir à fé provas apodíticas de seu conteúdo é demandar o impossível. Baixemos, pois, nossas expectativas para, desta maneira, quem sabe, salvarmos nossas almas²⁴.

A segunda causa do ateísmo, diz Charron, é a depravação da alma. O homem desviado e pervertido, sabendo que muitas são suas faltas, esforça-se para não crer na existência de um Juiz. “(Há) também a alma malnascida, ou desnaturada, cristalizada em maldade e crueldade, que procura impunidade, pois ela não quer estar sujeita nem prestar contas: sobretudo a um poder tão alto e absoluto. E, assim, ela nega sua existência, pois é fácil crer naquilo que queremos”²⁵. Frisemos, de passagem, a tese de matriz cética que, neste ponto, é endossada por Charron: nossos juízos são servos de nossas paixões, de modo que estas não precisam se esforçar muito para turvar nossas opiniões.

A terceira causa do ateísmo, de acordo com nosso filósofo, consiste na perplexidade frente ao mal existente no mundo – perplexidade, aliás, que desde há muito preocupa os escritores de *teodiceias*. Alguns homens, acreditando que as dores e sofrimentos da vida são incompatíveis com a existência de um Ser onipotente, onisciente e todo-bondoso, simplesmente preferem crer que tudo é fruto do cego acaso. “Há também a alma que não consegue entender a administração e os negócios de Deus, e que encontra, a seu ver, muitas absurdidades no desenrolar e no governo deste mundo, muitas dificuldades que não pode resolver, chegando à conclusão de que não há nem Deus nem um mestre governador: mas que tudo se dá como pode se dar”²⁶.

A quarta causa do ateísmo, por sua vez, seria aquilo que, com alguma liberdade, pode ser chamado de “oração não correspondida”. O problema, segundo Charron, é que nem sempre Deus responde a nossas orações de modo que

²³ Ibid., p.8.

²⁴ “Tais almas ou são totalmente bestiais e brutais, pois as bestas não conhecem Deus, ou são afligidas pela presunção da ciência humana, embriagadas com opiniões absurdas, adquiridas geralmente por meio de sutilidades e obstinações sofisticadas e heréticas – estas últimas, verdadeiros caminhos para o ateísmo. Porque todas essas pessoas têm esse mal gênio de negar e rebater com uma imprudência temerária tudo o que não se lhes põe nas mãos por demonstração evidente, chocando-se contra tudo sem jamais reconhecer boa-fé nem se render à razão: pensam que são e que se mostram muito hábeis por crerem e aceitarem tão pouco quanto conseguem” CHARRON, P. *Les Trois Vérités*. Genève: Slatkine Reprints, 1970, p.7-8.

²⁵ CHARRON, P. *Les Trois Vérités*. Genève: Slatkine Reprints, 1970, p.8.

²⁶ Ibid., p.8.

podemos perceber que fomos ouvidos. Os caminhos do Senhor são tortuosos, o que pode ser ocasião de queda para muitos. “Há também aquelas almas que, por terem batido à porta e solicitado Deus por votos e orações e que, por não terem percebido os frutos e os efeitos do que fizeram, se impacientam e se irritam, dizendo que não há ninguém escutando”²⁷.

Finalmente, Charron refere-se à quinta causa do ateísmo nos seguintes termos: “Há ainda outras almas, que, por verem as coisas naturais se desenrolarem de maneira constante sempre e há tanto tempo (donde deveriam formular uma conjectura e tirar um argumento a favor existência de um sapientíssimo autor), julgam não terem estas outro mestre e superintendente senão si próprias”²⁸. Quer parecer-nos que estamos, aqui, nos antípodas da terceira causa do ateísmo supra listada. Se, como vimos, há homens que se negam a crer em Deus por conta das imperfeições do mundo, Charron nos revela agora que há indivíduos que negam a divindade precisamente por ficarem extasiados com constância da natureza que, a seu ver, de tão perfeita, prescindiria de um Criador. De fato, é bastante estreita a via que leva até Deus, não sendo poucos os indivíduos que se extraviam em uma de suas margens - que, embora opostas, desbocam na mesma perdição.

Eis exposta, de maneira sucinta, a catalogação charroniana das causas que levam ao ateísmo. Sustentamos que, por meio dela, Pierre Charron visa levar seu leitor – particularmente seus leitores ateus – a um maior conhecimento de si e, quiçá, à conversão. Como pretendemos ter apontado, o processo de autoconhecimento posto em marcha no *Les Trois Vérités* não é uma atividade ociosa (como talvez se possa afirmar do que ocorre nos *Ensaíos* de Montaigne), nem tampouco uma tarefa propedêutica para o recebimento posterior de uma sabedoria humana (a exemplo do que se passa no *De la Sagesse*). Ao invés disso, em sua obra apologética, Charron parece apostar que, uma vez revelados – e desmistificados – os motivos que, porventura, tenham afastado seu leitor da verdadeira fé, este aceite abraçá-la de bom grado. O conhecimento de si – ou melhor, a compreensão das próprias faltas – é um fator imprescindível para a aceitação e recebimento da Verdade.

²⁷ Ibid., p.8.

²⁸ Ibid., p.8.

Referências

- ADAM, M. *Études sur Pierre Charron*. Bordeaux: Presses Universitaires, 1991.
- CHARRON, P. *Oeuvres*. Tome I. Genève: Slatkine Reprints, 1970.
- _____. *Les Trois Vérités*. Genève: Slatkine Reprints, 1970.
- _____. *De la Sagesse*. Paris: FB Editions, 1891.
- _____. *Pequeno Tratado da Sabedoria*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- KOGEL, R. *Pierre Charron*. Genève: Librairie Droz, 1972.
- LOQUE, F. *Ceticismo e religião no início da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012.
- MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Bordeaux: Société des Bibliophiles de Guyenne, 1870.
- _____. *Ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras/Penguin, 2010.
- ONFRAY, M. *Contra-história da filosofia: libertinos barrocos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- TOURNON, A. *Montaigne*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

Res occultas: Lucrécio e o invisível

Res occultas: Lucretius and the Invisible

Marco Antonio Valentim¹

Resumo: O ensaio trata do problema da invisibilidade da matéria e do vazio em *De rerum natura*. Como é possível a Lucrécio sustentar, por um lado, que o ânimo é material e que o conhecimento é sensível, e, por outro, que os primórdios das coisas, bem como o vazio e os simulacros dos corpos, são invisíveis e, no limite, inacessíveis aos sentidos? O problema é desenvolvido mediante um comentário ao texto de Lucrécio que retoma criticamente a interpretação de Deleuze em *Lógica do sentido*, com foco na relação entre o caráter oculto da natureza e a diferença de velocidade entre, de um lado, sentidos e pensamento e, de outro, simulacros e corpos. A partir disso, o ensaio tira conclusões a respeito da natureza do discurso de Lucrécio sobre a natureza das coisas.

Palavras-chave: Natureza. Sentido. Invisibilidade. Velocidade. Noite.

Abstract: The essay addresses the problem of the invisibility of matter and void in *De rerum natura*. How is it possible for Lucretius to maintain, on the one hand, that the soul is material and that knowledge is sensible, and, on the other, that the beginnings of things, as well as the void and the simulacra of bodies, are invisible and ultimately inaccessible to the senses? The problem is developed through a commentary on Lucretius' text that critically resumes Deleuze's interpretation in *Logic of Sense*, focusing on the relationship between the occult character of nature and the difference in speed between senses and thought, and simulacra and bodies. From this, the essay draws conclusions about the nature of Lucretius' discourse on the nature of things.

Keywords: Nature. Sense. Invisibility. Velocity. Night.

¹ Doutor em Filosofia, Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná. E-mail: mavalentim@gmail.com.

1 *Duplex natura*

“A matéria existe na forma de pequenas partículas”: tal é o título com que Bailey (1910, p. 24) apresenta o tema principal dos versos 265-328 do Livro I de *De rerum natura*.² No entanto, em vista do texto literal de Lucrecio, o título designa melhor uma consequência do argumento, imediatamente anterior, acerca da eternidade dos *primordia rerum*, do seu “concílio” e do seu “discórdio” enquanto condições da generatividade material (DRN I, 146-264). Em vez da afirmação da particularidade da matéria,³ o que se encontra nos referidos versos é um corolário que justifica, por meio de uma profusão de testemunhos oriundos dos sentidos, a invisibilidade “sensível” dos corpos primordiais. Trata-se da relação problemática entre corpo e visão, mais precisamente, do fato paradoxal de que “existem nas coisas” (*esse in rebus*) “corpos invisíveis” (*corpora nec posse videri*):⁴

Vamos agora: já que ensinei que uma coisa não pode ser criada do nada, ou pra lá as nascidas voltarem, para que não desconfies, talvez, das coisas que digo, por não poderem, aos olhos, discernir-se os primórdios, é necessário, portanto, que confesses que aceitas existirem nas coisas corpos que são invisíveis. Força incitada do vento, de início, verbera o oceano e arruína os ingentes navios e as nuvens dissolve, vez por outra o vasto tornado, correndo nos campos arborizados desmonta os magnos montes supremos e em rajadas silvícias vexa-os: assim enfurece com acre frêmito o vento, em murmúrio minaz enlouquece. Há, sem dúvida, corpos de vento invisíveis que varrem mares, as terras também, e até mesmo as nuvens celestes para, então, subitamente, os raptarem com redemoinho; nem de outro modo fluem, propagando massacres como quando de súbito a mole natura da água em abundante torrente, aumentada de grandes

² A não ser quando assinalado, cita-se o texto de Lucrecio sempre na tradução bilíngue, recentemente lançada no Brasil, de Rodrigo Tadeu Gonçalves, que adota os mesmos títulos e marcadores de seção empregados por Bailey (LUCRÉCIO, 2021, p. 463). Nas citações, emprega-se a convenção estabelecida para *De rerum natura*: DRN Livro, versos.

³ E há uma razão profunda para tanto: “Lucrecio rejeitou inteiramente a noção de que as coisas emergiam de partículas discretas. Crer no contrário é distorcer os significados originais do texto latino, bem como o enorme aparato poético que Lucrecio convocou para descrever o fluir, o girar, o dobrar e o tecer do fluxo da matéria. [...] O ser não é recortado em partículas discretas, mas composto de fluxos, dobras e tramas contínuas. As ‘coisas’ discretas (*rerum*) são compostas de fluxos corpóreos (*corpora*) que se movem juntos (*conflux*) e se dobram sobre si (*nexus*) em um entrelaçado (*contextum*). Para Lucrecio, as coisas emergem e têm seu ser de maneira interna e imanente ao fluxo da matéria em movimento. A discretude é um produto do movimento contínuo, sem cortes, indiviso, e não o contrário” (NAIL, 2018, p. 11).

⁴ Em nota marginal ao texto de Lucrecio, Rouse faz a seguinte enumeração para resumir o argumento contido naqueles versos: “vento, odor, calor, frio, som, vapor d’água, partículas de metal desgastado, partículas de corpos vivos que crescem e perecem” (LUCRETIUS, 1992, p. 25-29). Por sua vez, reconstruindo a estrutura de *capitula* de *De rerum natura* a partir dos manuscritos mais antigos, Butterfield chega a uma enumeração na qual a particularidade da matéria não é sequer mencionada: “corpos que não são visíveis”, “do vento”, “do odor, do calor, do frio e da voz”, “vestes úmidas e secas”, “do anel no dedo e outros” (BUTTERFIELD, 2018, p. 274-275).

borrascas, de altos montes pelo grande decurso da água junta os fragmentos e os arbustos todos das selvas; nem podem pontes valorosas da vinda da água tolerar a súbita força: assim, a torrente corre com valorosa violência em massas enormes causa de estrago sonoro e sob as ondas revolve grandes rochas e tudo rui no caminho das ondas. Dessa forma, então, as rajadas de vento se levam elas que, tal como válido rio avançam adiante pra qualquer parte, causando destruição e ruína, em constante ímpeto e, às vezes, com vértice torto tomam as coisas de assalto com furacão violento. Pois inda e ainda existem os corpos não vistos do vento, já que em feitio e maneira parecem emular até mesmo grandes rios, estes que têm manifestos os corpos. E, além disso os vários odores das coisas sentimos, não discernimos, contudo, jamais alcançando as narinas, nem enxergamos o quente calor nem o frio podemos usurpar com os olhos, nem costumamos ver vozes; é necessário, contudo, que essas coisas consistam de natureza corpórea, se nos impelem os sentidos. Nada a não ser um corpo pode tocar, ser tocado. Se, então, na praia batida de ondas as vestes forem suspensas, se umidificam; no sol, elas secam. Não se vê de que modo a umidade da água penetra, nem de que modo com o calor fugiria de novo. Em pequenas partes, portanto, a umidade dispersa coisas que os olhos não podem ver de forma nenhuma. Com muitos anos do sol que passam e voltam, decerto, pelo uso no dedo o anel atenua-se embaixo, tal como queda das gotas escava os rochedos, e os dentes dos arados de ferro em segredo decrescem nos campos, e os pavimentos das ruas, pelas passadas do vulgo vemos desgastarem-se, e nos portais das cidades as estátuas de bronze mostram as mãos desgastadas pelos toques frequentes das saudações de quem passa. Tudo isso vemos diminuir pelo atrito. Mas quais corpos primevos descolam a cada momento, ínvia natureza nos impede de vermos. Finalmente, o que quer que a natura e os dias às coisas atribuam, as fazendo crescer paulatinas, a acuidade dos olhos contemplar nunca pode; nem todavia de tudo que idade ou pobreza envelhece, nem das rochas ao lado do mar pelo sal desgastadas, nunca poderás discernir o que perdem aos poucos. A natura assim gere as coisas com corpos não vistos (DRN I, 265-328).

O argumento de Lucrecio tem pelo menos cinco passos: (i) os olhos não “discernem” os primórdios; (ii) “existem nas coisas corpos que são invisíveis”; (iii) “nada a não ser um corpo pode tocar, ser tocado”; (iv) a natureza é “ínvia” (*invida*, inacessível) à vista; (v) a natureza “gere as coisas com corpos não vistos”. Do primeiro ao quinto passo, o desenvolvimento é entremeado por uma série de imagens exemplares, um catálogo não exaustivo de invisíveis: os ventos, os odores, o calor e o frio, as vozes e, por fim, os corpos que se “descolam” das coisas levando-as ao desgaste. Isso tudo “os olhos não podem ver de forma nenhuma”, muito embora seus efeitos se façam sentir incontestavelmente. E, “se nos impelem os sentidos”, é necessário que sejam corpos em movimento, porque “nada a não ser um corpo pode tocar, ser tocado”. Fora de nós e em nós, o ambiente cósmico é constituído por elementos e processos corpóreos inacessíveis à visão mas manifestos a outros modos de sentir o toque incessante dos corpos. Trata-se nada

menos que da própria maneira pela qual a natureza “gere” todas as coisas: “com corpos não vistos”.

Mais além, o invisível pervade toda a matéria sob a “forma” informe do vazio (*inane, vacuum*), como a outra face oculta da natureza. A natureza é “dúplice”, pois “consta de duas coisas muito dissímiles” (*duplex natura duarum / dissimiles rerum longe*): matéria e vazio. Tal duplicidade consiste no seu caráter mais fundamental, pois o movimento clinâmico dos corpos – ou seja, a sua declinação originária, da qual resulta a potência generativa das coisas (DRN II, 216-293)⁵ – engendra fluxos de matéria através do vazio. O vazio envolve e pervade a matéria; a matéria atravessa e engloba o vazio. *Natura* é sua mistura (*mixtum*):

E a natureza não se mantém por todos os lados comprimida; pois existe nas coisas vazio. Isso em muitas coisas pra ti será útil saber e não deixará que, errante, sempre duvides e inquiras sobre a soma das coisas ou duvides dos ditos. Há, assim, o vazio, local intacto e vacante. Se não houvesse, por nenhuma razão poderiam vir a mover-se as coisas; pois o ofício dos corpos, impedir e obstar, dessa forma, jamais para as coisas existiria. Nada avançaria, portanto, já que nada daria início ao ceder seu espaço. Mas pelos mares e terras e espaços sublimes celestes muitas coisas de muitos modos e causas mover-se discernimos diante dos olhos que, sem o vazio, não só seriam privadas de seu movimento inquieto, mas sequer poderiam nascer de nenhuma maneira, já que a matéria em tudo compacta repousaria. Mais: ainda que sólidas consideremos as coisas, perceberás pelo exposto que elas são rarefeitas. Pelas cavernas e rochas emana constante das águas líquido humor, pranteando constante na forma de gotas. E o alimento dissipa nos corpos de todas espécies. Crescem arbustos e brotam frutos em época certa, pois o alimento por tudo e desde as imas raízes, pelos troncos e ramos todos é difundido. Entre as paredes e os claustros das casas movem-se as vozes, tudo atravessam, e o rígido frio penetra nos ossos. Se não houvesse vazio, por onde iriam os corpos transitar? De nenhuma maneira tais feitos verias. Como, também, percebemos que algumas coisas superam outras em peso, sendo em nada maiores as formas? Pois se num aglomerado de lã há um tanto de corpo quanto há no tanto de chumbo, teriam idêntico peso, pois é ofício do corpo tudo oprimir para baixo, quando, ao contrário, ter peso algum é natureza do inane. Logo, o que é grande, mas igualmente mais leve parece, não te espantes, declara-nos que há em si mais vazio. Mas o que é mais pesado predica pra si ter mais corpo e possuir por dentro de si muito menos de vácuo. Pois, em nada te espantes: existe o que vimos buscando com a razão, misturado com as coisas, chamado vazio (DRN I, 329-369).

Lucrécio explica a existência do vazio a partir de sua força dinâmica: o vazio faz com que os corpos se movam. Duplamente condicionado por matéria e vazio, o

⁵ “Tal é o *clinamen*. O *clinamen* ou declinação não tem nada a ver com um movimento oblíquo que viria por acaso modificar uma queda vertical. Ele está presente todo o tempo: ele não é um movimento secundário, nem uma determinação secundária do movimento [...] O *clinamen* é a determinação original da direção do movimento do átomo” (DELEUZE, 2003, p. 276).

movimento aparece sob uma profusão de tipos: avanço, nascimento, emanção, fluência, dissipação, crescimento, difusão, propagação, atravessamento, transição, resistência, etc. Todas eles requerem a mistura de corpos e “espaços” nas coisas. Logo, não menos que da matéria, a multiplicidade e a visibilidade das coisas dependem do invisível “inane”: “Se não houvesse vazio, por onde iriam os corpos / transitar? De nenhuma maneira tais feitos verias [videres]” (DRN I, 356-357). Incorpóreo, ele é ainda “mais” invisível que a matéria primordial. E, contudo, não fosse o vácuo,

nunca a chama do amor pela bela Helena de Troia no coração de Alexandre teria se insinuado, acendendo os claros certames da guerra selvagem; nem, escondido dos troianos, o lígneo cavalo inflamaria Pérgamo em parto noturno de gregos; (DRN I, 473-477).

O exemplo não é fortuito. Lucrécio, poeta romano, considera que, sem o vazio, o seu mundo, o mundo chamado Roma, nunca teria surgido. Sem a “chama do amor” (*amore ignis*) despertada por Helena no coração de Páris (*Alexandri Phrygio*), Enéias não teria chegado, em busca de refúgio, às praias de Itália, para desposar a nativa Lavínia. O que poderia ser tão expressivo do espírito “venusiano” de Lucrécio (NAIL, 2018, p. 21-38) que a explicação do vazio incorpóreo a partir de uma chama amorosa, um corpo incandescente? A natureza movente e generativa abre para si mesma espaços, “poros”, em corpos “compactos”, fechados (NAIL, 2018, p. 83-100). Dispondo-os às “conexões” e aos “encontros” (DRN I, 633), ela impede a depleção e a inércia do cosmos. O coração inflamado de Páris é como a “ferida de amor” (*vulnere amoris*) evocada no início do Livro I, graças à qual Marte é “derrotado” por Vênus (DRN I, 29-40; NAIL, 2018, p. 45-50). Através dessas aberturas vacantes, Vênus e Helena infiltram-se em Marte e Páris, submetendo-os à volúpia. A diferença está na qualidade elemental do fluxo e na consequência da sua infiltração: no caso de Vênus, ele é hídrico, aplacando a belicosidade de Marte; no caso de Helena, é ígneo, impelindo à paixão avassaladora e à guerra cruel. Vênus hídrica e Helena ígnea encarnam a ambivalência, criadora e destruidora, da *voluptas* enquanto força cosmogônica (DRN I, 1-20).

Ao comentar a relação entre os quatro elementos na descrição das grandes conflagrações atmosféricas e terrestres feita por Lucrécio no Livro VI, Serres salienta a força desviante da água e do fogo em contraste com a força constante do outro par:

O equilíbrio supõe uma invariância própria ou uma relação de equivalência. No quaternário elemental, a terra e o ar são bastante estáveis por si mesmos, respetivamente, e definidos assim por Lucrécio: retomam o que dão, e inversamente. O reservatório prevalece sobre a circulação e talvez a troca

sobre a produção. Eles não variam senão por invariância, em estreitos limites. A instância, aí, tende para a constância. É toda outra coisa para o fogo e a água. Sempre em desequilíbrio, em crescimento ou decrescimento. O incêndio espalha-se como a inundação, propaga-se como uma torrente, e vai para a extinção tão rápido quanto a enchente se retira. Estio ou lareira em cinzas, dilúvio ou fornalha súbita, excessos-limite atingidos pelo desaprumo, com uma rapidez fulgurante. O fluxo, aqui, prevalece sobre o estoque. Os membros máximos estão em estabilidade ou em instabilidade extremas (SERRES, 2003, p. 100-101).

A imagem do encontro entre água e fogo é recorrente em *De rerum natura*, a ponto de firmar-se como paradigma cosmológico: “correntes e turbulências” (SERRES, 2003). Para Lucrécio, processos “caóticos”, inclusive catastróficos, são fluxos materiais exponencialmente generativos. É o que evidenciam os versos do Livro I em louvor a Empédocles. O poeta romano apresenta o seu outro mestre grego referindo o fato de este ter nascido em terra agrigentina, paisagem intensamente venusiana. Do choque cataclísmico de maremoto e vulcão despontam frutos divinos:

Devastadora Caríbdis ali e os ribombos do Etna ameaçam de novo reunir as chamas da ira e novamente expulsar das fauces os fogos eruptos, céus ferindo com a força de fulgurantes flamejos. Mesmo que ali nos pareça magnífico em muitas maneiras e admirável às gentes humanas, destino gozoso, rica de bens, e em muito munida em varões valorosos, nada, contudo, ali houve de mais preclaro que ele, nem mais sagrado, jamais se mostrou, mais mirífico ou caro. Pois, dessa forma, os poemas que saem de seu peito divino vociferantes expõem suas descobertas preclaras, tanto que mal se parece de estirpe humana criado (DRN I, 722-733).

A exemplo dos poemas de Empédocles *peri phýseos*, os versos de Lucrécio são animados pelo desejo de uma expansão potencial, tão insólita quanto concreta, do horizonte cosmológico, para além das “muralhas do mundo”:

Pois o ânimo busca a razão, já que a soma do espaço é infinita pra fora, pra além das muralhas do mundo, e o que existe ali aonde busca enxergar nossa mente, para onde projeta-se e voa o ânimo, livre (DRN II, 1043-1047).

Pois, uma vez que a tua razão, dessa mente divina, vociferando, explica a natureza das coisas, fogem terrores do ânimo, e as muralhas do mundo abrem-se, e tudo eu vejo movendo-se ao longo do inane (DRN III, 14-17).

Louvada e performada por Lucrécio, a semidivindade de Empédocles parece residir na capacidade anímica de fundir-se com os elementos primordiais das coisas a ponto de estes virem à palavra em versos. Mas, jamais apenas sublime, tal expansão fusional provoca uma perturbação monstruosa do ânimo, que entra em

torvelinho: “E em seu corpo inteiro sentiu um povo invisível e discorde, ávido por separar-se” (SCHWOB, 2011, p. 76). Essa vertigem anímica irrompe, por exemplo, nos versos finais do Livro I, quando Lucrécio imagina a queda catastrófica das “muralhas do mundo”, versos assim traduzidos por Antonio José de Lima Leitão:

Que tudo enfim os Ceos em roda abrangem, verdadeiras muralhas do universo, para o poder centrifugo das chamas N’algum repente não romper passagem para fora dos terminos do mundo, outras porções após de si levando; Que, dado isso, do ceo muros e raios lá do alto sobre nós desabariam, de sob os pés se nos abriera a terra, e os cadáveres nossos dissolvidos, com as ruínas do ceo e terra envoltos, se abismariam no profundo vácuo; Que, dada esta catástrofe tremenda, do que existiu mais nada restaria que os primitivos átomos sem uso, e o vacuo fora universal deserto (DRN I, 1102-1110; LUCRÉCIO, 1851, p. 51).⁶

De súbito, o invisível se anuncia através de tudo o que vemos. A superfície compacta e opaca do mundo se torna estranhamente porosa e translúcida. As coisas revelam outra fundura, invisível e corporeamente abissal. Sentimos que trevas mais espessas que as da noite sem lua acompanham a luz que banha a terra. Olhamos para o sol e deparamos com um buraco negro. Cegos e videntes, flutuamos em meio à radiante escuridão do cosmos. Tudo “se abre vastamente ao imenso profundo” (DRN I, 957).

2 *Sensus*

Todavia, à explicação e descrição da experiência cósmica subjaz um problema do qual depende a consistência filosófica da cosmologia de Lucrécio. Se o escopo da visibilidade se limita às coisas “mortais em corpo” (DRN I, 232), como se poderia saber algo a respeito das coisas invisíveis e, sobretudo, da existência imortal da matéria invisível dos corpos? Como se saberia do vazio, essa outra “parte infinita” de *natura* (DRN I, 1008-1013)? Se invisibilidade equivale a impercetibilidade e insensibilidade, em que outras “razões”, fora as sensações, pode apoiar-se a cosmologia lucreciana? A inacessibilidade radical dos primórdios ao *sensus* não contradiz a sua materialidade? Ou, apesar de tudo, seriam eles “imateriais”, talvez mesmo ideais? Seria o espírito de Lucrécio, malgrado o seu próprio discurso, um espectro de Platão?! Eis o problema.

Tentemos formulá-lo com base no Livro I de *De rerum natura*. Mais adiante, Lucrécio diz acerca da existência “oculta” da matéria e do vazio:

⁶ O tema cosmológico das “muralhas do mundo” é dos mais importantes em *De rerum natura*: cf. DRN I, 73, 1102; II, 1045, 1144; III, 16; V, 119, 371, 454, 1213-1214 (“até quando as muralhas / do nosso mundo aguentarão o desgaste dos motos”).

como é autoevidente, toda a natura consiste de duas coisas: pois há os corpos e há o vazio em que eles ficam e onde se movem por todos os lados. Que o corpo existe, pelas comuns sensações deduzimos, se, quanto a isso, não prevalece a fé bem fundada, nada haverá que possamos, quanto às coisas ocultas [*occultis rebus*], confirmar, então, com a razão do ânimo [*animi ratione*] arguto (DRN I, 419-425).

Logo, pra além do vazio e dos corpos, nenhuma terceira natureza por si pode haver entre a soma das coisas: ou a coisa se apresenta aos nossos sentidos, ou com a razão do ânimo pode ser concebida (DRN I, 445-449).

Nos dois trechos, entra em jogo o que, em um sentido platônico, se chamaria de sensível (*aisthetón*) e inteligível (*noetón*), mas que Lucrecio, de maneira bem menos opositiva, denomina “sensação” (*sensus*) e “razão do ânimo” (*ratio animi*). O primeiro trecho traz duas afirmações: (i) que a razão do ânimo depende inteiramente das “comuns sensações”, bem como da “fé” nelas confiada; ou seja, que toda razão só faz confirmar a sensação; e (ii) que a existência dos corpos é “deduzida” das sensações; ou seja, que os corpos primordiais, apesar de invisíveis, são de algum outro modo sensíveis. Mas como se sente o invisível? De que espécie de sensação se trata? Dos sentidos ou de outra “sensibilidade”? O segundo trecho formula uma alternativa: ou a coisa “cai sob o sentido” (*sub sensus cadat*), ou é “apanhada” (*apisci*) pela razão. Ao invés da dependência da razão em relação à sensação, evidencia-se uma disjunção entre elas. Mas, para Lucrecio, essa disjunção jamais poderia ser confundida com uma separação, visto que o próprio ânimo é material, feito de corpos. Ainda assim, há uma discrepância entre os dois trechos: enquanto no primeiro se afirma que tudo é sensível, no segundo a experiência “sensífera” (DRN III, 177-322) parece exceder a dos sentidos. Ou será que tal discrepância se resolve com o reconhecimento de que o excedente corresponde a uma sensibilidade possivelmente outra, uma hipotética sensação do invisível?

Poder-se-ia contestar a legitimidade dessas indagações com base, por exemplo, nos seguintes versos do Livro II:

Já as coisas que vemos sentirem, é necessário que admitamos, então, que todas possuem princípios insensíveis. Nem o que é manifesto o refuta, nem contra isso combate; ao contrário, há fatos sabidos que nos conduzem pela mão, nos induzem à crença que de insensíveis [*insensilibus*], afirmo, os seres vivos são feitos (DRN II, 865-870).

Neste contexto específico, Lucrecio pretende demonstrar que “o sensível pode vir do insensível” (DRN II, 930) precisamente no caso da emergência dos “sentidos dos animados” (*sensus animantum*; DRN II, 880-881) a partir de corpos primordiais, por sua vez, “insensíveis” na medida em que não se determinam em

função dos mesmos sentidos. Os primórdios não são seres vivos minúsculos. Conforme a hipótese deleuziana tomada como ponto de partida, a passagem é crucial para entender de que maneira a vida pode surgir da matéria. Mas o problema que se levanta é outro: saber como é possível conceber a existência e o movimento dos primórdios, se por meio da sensibilidade ou de alguma outra capacidade anímica, de natureza diversa (puramente intelectual?). Outro problema ainda é o da sensibilidade da própria matéria dos corpos ou, em termos de cosmologia contemporânea, o da “sensibilidade” dos sistemas físicos: se e como eles se comportam, interna e externamente, em resposta ao que acontece no ambiente cósmico de que participam (PRIGOGINE; STENGERS, 1992, p. 62-71). Tal sensibilidade seria de outra natureza que a dos “sentidos dos animados”, uma sensibilidade primordial, material antes que anímica; trata-se da sciência da matéria. Logo, embora estejam relacionados em certo nível, os dois problemas – (i) é possível sentir os primórdios? (ii) os primórdios sentem? – não devem confundidos.

Feita essa ressalva em favor do primeiro problema, é bastante expressiva, em vista de sua melhor formulação, a tradução de Leitão para aqueles mesmos versos (DRN I, 265-270):

Provei que não produz o nada os entes, E que os entes ao nada não reverterem. Mas se és propenso a desconfiar das provas Porque invisíveis são os elementos; Repara que a razão percebe corpos onde nem os vislumbra a aguda vista (LUCRÉCIO, 1851, p. 14).

A versão de Gonçalves é mais literal; frente a ela, a de Leitão soa especulativa. Mas essa especulação é interessante, senão mesmo elucidativa. Ela sugere: é preciso não tomar o invisível como inexistente, pois, inacessível à visão e aos demais sentidos, ele não deixa por isso de ser diferentemente sensível: “Repara que a razão percebe corpos / Onde nem os vislumbra a aguda vista”. Razão e visão consistiriam assim em diferentes modos de sensibilidade. Haveria sensação racional, como há sensação visual, auditiva, tátil, afetiva, imaginativa, onírica, etc. Complexo sensível multimodal, o ânimo seria tão múltiplo quanto são as “coisas” que pode sentir, sejam corpos e imagens, clinâmens e turbilhões, primórdios e simulacros, matéria e vazio – em suma, a natureza. Tudo o que se sente é natureza. *Natura* não é supra-, mas sim super-sensível.

No Livro I, há mais dois trechos relevantes para sustentar essa hipótese abstrusa. Neles, Lucrécio argumenta em favor da existência dos primórdios como partes, extremidades e limites “mínimos” de todas as coisas que são formadas pelo “concílio” dos corpos. Se comparamos os trechos entre si, a sensibilidade dos

primórdios apresenta-se como equívoca, sendo afirmada em sentidos completamente diversos:

Então, já que existem picos extremos nos corpos que por nossos sentidos não podem ser percebidos, não te espantes se cada um dos picos existe sem partes, e que consta da menor natureza e que nunca tenha se separado e nem pode depois separar-se, já que ele mesmo é parte de um outro, una e primeira, donde uns e outros parelhos, partes suas em ordem, em condensada fileira preenchem do corpo a natura; como não podem por si sós existir, eles devem aderir de tal forma que nunca seriam dispersos. São, dessa forma, os primórdios de sólida simplicidade, que consistem de mínimas partes, densas, unidas, não condensadas pela união ou concílio das partes mas, de outro lado, potentes, de eterna simplicidade, donde nada nem se dissolve, nem diminui-se, como concede a natura, conservando as sementes. Mais: além disso, se não houvesse o mínimo, todos corpos parvíssimos constariam de partes infindas, já que a metade da parte sempre teria outra parte, outra metade, e assim coisa alguma teria limite. Como, então, separamos o mínimo e a soma das coisas? Não haveria distância; pois sendo a soma das coisas infinita, contudo, as mais ínfimas da mesma forma deveriam constar por seu lado de partes infindas. Já que a vera razão não concede que o ânimo creia nessa hipótese, é mister confessares, vencido, que haja as coisas preditas que constem de parte nenhuma e da menor natureza. Como tais coisas existem deverás aceitar que são sólidas tal como eternas. Finalmente se a dissolver-se em mínimas partes coagisse a criadora natura a todas as coisas, nada seria capaz de criar a partir delas mesmas, pois as coisas que não são aumentadas por partes, não são capazes de ter geradora matéria que devem, várias conexões, vários pesos e chagas, encontros, movimentos pelos quais são geradas as coisas (DRN I, 599-634).

Primeiramente, por defenderem que o moto das coisas há sem inane e aceitarem que as coisas moles e raras, ares e sol e as chuvas e terras, feras e frutos, podem existir sem mistura do inane em seus corpos; mais, então, que não há totalmente limite ao cortar-se para os corpos defendem, nem pausa aos processos de quebra, nem, além disso, que exista algo de mínimo às coisas; entretanto, podemos ver que há um extremo limite pra cada coisa e que mínimo aos nossos sentidos parece, tal que se possa daí discernir que o que ver não se pode, deve também ter limites extremos, o mínimo a eles (DRN I, 742-752).

No primeiro trecho, Lucrécio adverte que a imperceptibilidade dos “picos extremos” dos corpos aos “nossos” sentidos não depõe contra sua existência mínima: sem partes, inseparável, particular (“parte de um outro”), coletiva (“não podem por si sós constar”), nunca dispersa, eternamente sólida e simples. Então, identifica os picos aos primórdios como sementes das coisas, mas afirmando paradoxalmente que eles mesmos consistem de “mínimas partes, densas, unidas, não condensadas pela união ou concílio das partes”, como se sua “eterna simplicidade” fosse estruturalmente complexa. A seguir, Lucrécio rejeita a possibilidade da existência de corpos que constassem de “partes infindas”: nesse

caso, “coisa alguma teria limite”. Daí a pergunta: “Como, então, separamos o mínimo e a soma das coisas?”. Esta separação, jamais contestada, tem por bases a experiência sensível da distância espacial entre os corpos e a da geração material das coisas: suas “conexões, pesos e chagas, encontros e movimentos”.

No segundo trecho, Lucrecio reitera a mesma argumentação, só que voltando-a contra Heráclito, Empédocles e Anaxágoras (DRN I, 635-920): primeiramente, pelo fato de negarem a “constância” do vazio, sem o qual nada poderia mover-se; em segundo lugar, pelo fato de recusarem haver limites mínimos para os corpos. Mais importante é que, encerrando o argumento, Lucrecio o fundamenta espantosamente em uma experiência sensível dos limites mínimos e extremos das coisas: uma sensibilidade expandida, capaz de ver não só o que aos olhos é manifesto, mas também o que lhes é, por natureza, oculto. Um “sexto sentido”? Retomemos os versos desconcertantes, com atenção aos verbos que designam visibilidade e compreensibilidade: “podemos ver [*videamus*] que há um extremo limite / pra cada coisa e que mínimo aos nossos sentidos parece [*videtur*], / tal que se possa daí discernir [*conicere*] que o que ver [*cernere*] não se pode / deve também ter limites extremos, o mínimo a eles” (DRN I, 749-752).

Como lidar com esse argumento tão denso quanto paradoxal? Temos por tarefa compreender dois paradoxos cosmológicos: (i) os primórdios são “sem partes” mas, ao mesmo tempo, consistem de “mínimas partes, densas, unidas, / não condensadas pela união ou concílio das partes” (DRN I, 610-611); e (ii) “vemos” (*videamus*) nas coisas limites extremos, que, aos nossos sentidos, “se mostram” (*videtur*) mínimos, mas, ao mesmo tempo, só podemos “discerni”-los (*conicere*) uma vez que não podemos “vê”-los (*cernere*). Donde a dupla questão: mínimos, o primórdio tem ou não partes? Invisíveis, os primórdios são ou não sensíveis?

3 *Natura clandestina*

Quanto ao primeiro paradoxo, temos que, considerados em relação às coisas compostas, os primórdios são simples; mas, considerados em relação ao vazio infinito, mostram-se complexos. A “eternidade simplicidade” dos primórdios é estruturalmente complexa. Mas em que poderia consistir uma complexidade que não admite o concílio nem o dissídio? Se fossem absolutamente simples, os primórdios não seriam finitos em número nem determinados em forma: ao contrário, seriam completamente homogêneos, condenados a gerar sempre as mesmas coisas, a mesma coisa. Assim, Lucrecio afirma a diversidade originária dos primórdios contra

o “monismo” de Heráclito (DRN I, 635-704): se fossem todos partículas ígneas, habitaríamos um mundo feito de chamas e nada mais, um mundo de fogo. A esse “super delírio” (*perdelirium*; DRN I, 692) o poeta opõe os seus próprios versos como performance semiótica da heterogeneidade dinâmica dos primórdios:

Como penso, a verdade é assim: certos corpos existem cuja união, moto, ordem, forma, posicionamento, fazem o fogo, e, mudada sua ordem, mudam a natura igualmente, sem ser parecidos com fogo ou com outro corpo que possa enviar outros corpos aos nossos sentidos ou tocar nosso tato através de sua chegada (DRN I, 684-699).

Antes, é necessário que, na geração, os primórdios possam exibir natureza secreta e invisível, de tal modo que nada apareça que obste ou impeça cada coisa criada de ser de sua própria maneira (DRN I, 778-781).

E por que não supor que certos corpos possuem tal natureza que, se por acaso criarem o fogo, possam, os mesmos, tirando um pouco e um pouco crescendo, ordem mudada e o moto, criar as auras dos ares, tal que todas as coisas em outras pudessem verter-se? (DRN I, 798-802).

Pois, não há dúvida: somos nutridos e alimentados por certas coisas, e, de seu lado, os outros por outras. Certo, uma vez que de múltiplos modos muitos primórdios a muitas coisas comuns se misturam a muitas das coisas, fato é que a diversidade se nutre de coisas diversas. E amiúde é de grande importância saber dos primórdios qual posição ocupam e com que outros se liguem, quais movimentos se dão entre si e recebem dos outros; pois os mesmos céu, mar, terras, sol e os rios constituem, e as árvores, grãos e os seres vivos, mas só quando misturam-se e movem-se em várias maneiras. Mais ainda: em diversos lugares, nos meus próprios versos vê-se elementos muitos comuns a muitos dos verbos, mas ainda assim é mister que admitas que versos e verbos são dissonantes entre si em som e sentido. Tanto podem elementos, mudadas apenas as ordens. Os que são os primórdios das coisas possuem mais meios de fazer com que todas as múltiplas coisas existam (DRN I, 812-829).

Falou-se em diversidade originária e heterogeneidade dinâmica dos primórdios. Os quatro trechos selecionados incidem todos nesses dois pontos, que poderíamos resumir, por ora, com a noção de complexidade primordial. No primeiro, Lucrécio afirma que, por sua “união, moto, ordem, forma e posicionamento”, os primórdios “mudam a natura” das coisas. No segundo, que a “natureza secreta e invisível” dos primórdios – a sua “natureza clandestina e oculta” (*naturam clandestinam caecamque*; DRN I, 779) – é o que garante a “maneira própria” de cada coisa. No terceiro, que a natureza é capaz de criar as coisas e transmutá-las (por exemplo, passando do fogo ao ar) graças à mudança de ordem e movimento. E, no último, que os primórdios são a razão da multiplicidade epifânica das coisas: “de múltiplos modos muitos primórdios / a muitas coisas comuns se misturam a muitas

das coisas” (*multa modis communia multis / multarum rerum in rebus primordia mixta*) (DRN I, 814-815). A sua multiplicidade é modal, numérica e, sobretudo, móvel, pois os primórdios “constituem” de fato todos os seres, sejam inanimados ou animados, “mas só quando misturam-se e movem-se em várias maneiras” (DRN I, 822). Fatores de máxima discretude, a “eterna simplicidade” e a “eterna solidez” dos primórdios são afirmadas apenas em função da sua capacidade de moverem-se e assim mudarem a ordem das coisas, fatores de transformação contínua. Não se compreende jamais “um” primórdio em repouso discreto, mas sempre muitos primórdios em fluxo contínuo; mais que por sua simplicidade essencial, eles se definem por sua complexidade dinâmica. Logo, faz sentido afirmar, ao mesmo tempo, que os primórdios são simples, sem “partes infindas”, e complexos, por consistirem de “mínimas partes, densas, unidas, / não condensadas pela união ou concílio das partes”. Pois as “mínimas partes densas” dos primórdios são a razão da diversidade e da heterogeneidade que demonstram enquanto princípios móveis e moventes: “fato é que a diversidade se nutre de coisas diversas” (DRN I, 816).

Com efeito, o paradoxo se sustenta justamente nessa mobilidade intrínseca: “Não é surpresa: nenhum descanso pode ser dado / para os corpos dos princípios, pois não há fundo / onde pudessem confluír ou ali fazer sua sede” (DRN I, 992-993). Somente se abstraímos os primórdios do seu “sempre em assíduo moto” (DRN I, 995) é que o paradoxo decai em contradição. Se os paradoxos são móveis do pensamento, uma cosmologia do movimento, movendo-se e sabendo-se em movimento, será sempre paradoxal, pois se encontra materialmente engajada no movimento “assíduo”, “sem descanso”, da natureza. Afinal, o próprio pensar não é senão um modo de mover-se, de tocar e ser tocado.

Aproximamo-nos assim do segundo paradoxo mencionado, o da invisibilidade sensível dos primórdios. Como se poderia ter qualquer experiência ou mesmo notícia dos primórdios se são invisíveis ou mesmo inacessíveis aos nossos sentidos? A pergunta se reforça com duas teses principais de *De rerum natura*: (i) que, sem prejuízo de sua potência e complexidade próprias, o espírito é plenamente material (DRN III, 94-416); (ii) e que, enquanto movimentos corpóreos, toda intencionalidade e conhecimento são originariamente sensíveis: “Apelaremos a quê, afinal? O que a nós é mais certo / do que os próprios sentidos que apartam o vero do falso?” (DRN I, 699-700). *Sensus* é tudo de que se dispõe para experimentar o que quer que seja, do prazer e da dor mais concretos e pungentes à imagem e ao pensamento mais sutis e suaves:

Descobrirás primeiro que o conceito de vero vem dos sentidos e que eles não podem ser enganados. Pois o que deve acolher maior fé e certeza é aquilo que por conta própria permite a vitória à verdade. Que poderá ter

mais fé, afinal, do que os nossos sentidos? Pode depor a razão decorrente de falso sentido contra os sentidos, se ela toda provém dos sentidos? Se eles não são verdadeiros, toda razão será falsa (DRN IV, 478-485).

Não somente a razão ruiria: a vida, de todo, entraria em colapso, ao não crermos em nossos sentidos para evitar precipícios e outros locais desse tipo de que se deve fugir, e seguir os caminhos contrários (DRN IV, 507-510).

Todavia, pouco antes, Lucrécio dizia:

Nem sobre isso admitimos que em nada falham os olhos. Pois é deles saber onde ficam a luz e a sombra; mas se se trata da mesma luz ou se é outra, ou se a sombra é a mesma que foi há pouco ou é outra que passa, ou se talvez o que ocorre é como o que há pouco dissemos, só à razão do ânimo cabe tal discernimento, pois os olhos sozinhos não veem a natura das coisas (DRN IV, 379-385).

E assim o paradoxo se intensifica: à razão, e não aos sentidos, cabe o discernimento da natureza das coisas; mas ela provém toda dos sentidos, sem o que ruiria por completo. Ora, se o próprio “conceito” da verdade “vem dos sentidos”, não é necessário que a “verdadeira” natureza das coisas seja ela também sensível ou, como se propôs, super-sensível?

4 Celeritas

Deleuze elabora para esse paradoxo uma “solução” bastante problemática:

O átomo é aquilo que deve ser pensado, aquilo que não pode ser senão pensado. O átomo é para o pensamento o que o objeto sensível é para os sentidos: o objeto que se destina essencialmente ao pensamento, objeto que se dá ao pensar, da mesma forma como o objeto sensível se dá aos sentidos. O átomo é a realidade absoluta daquilo que é pensado, como o objeto sensível, a realidade absoluta daquilo que é percebido. Que o átomo não seja sensível e nem o possa ser, que ele seja essencialmente oculto, é o efeito de sua própria natureza e não da imperfeição de nossa sensibilidade. Em primeiro lugar, o método epicuriano é um método de analogia: o objeto sensível é dotado de partes sensíveis, mas há um mínimo sensível que representa a menor parte do objeto; da mesma forma, o átomo é dotado de partes pensadas, mas há um mínimo pensado que representa a menor parte do átomo. O átomo indivisível é formado de *minima* pensados, como o objeto divisível é composto de *minima* sensíveis. Em segundo lugar, o método epicuriano é um método de passagem ou de transição: guiado pela analogia, se passará do sensível ao pensado e do pensado ao sensível por transições, paulatinamente, à medida que o sensível se decompõe e se compõe. Passa-se do análogo noético ao análogo sensível, e inversamente, por uma série de graus concebidos e estabelecidos a partir de um procedimento de exaustão (DELEUZE, 2003, p. 275).

Observe-se, em primeiro lugar, que a interpretação deleuziana se caracteriza por uma orientação metafísica explicitamente espinosana (*clinamen* como “uma espécie de *conatus*”, distinção essencial entre pensamento e matéria, “crítica do falso infinito”, “desmistificação dos mitos”, etc.) e, mais ainda, por pressupor que o venusianismo de Lucrecio não seria senão uma versão “poética” da doutrina atomista de Epicuro. Os primórdios, corpos em fluxo clinâmico, convertem-se em “átomos”, compreendidos como “realidades absolutas”.⁷ Mais problemático, Deleuze opera cortes “analógicos” entre corpo (“átomo”) e coisa (“objeto sensível”), e entre razão (“pensamento”) e sensação (“sensibilidade”). Os primórdios estariam para o pensamento assim como as coisas estão para os sentidos. Mas, como acabamos de atestar lendo os versos de Lucrecio, o corte não se verifica, pois “a razão provém toda dos sentidos” (*quae tota ab sensibus orta est*) (DRN IV, 484). O sentido dessa proveniência é originário: a razão se “origina” dos sentidos. Nenhuma analogia se faz necessária, portanto, para justificar o que, segundo Deleuze, seria a invisibilidade inteligível dos primórdios, a ter por correlato a visibilidade sensível das coisas – aquilo que, com base no texto lucreciano, seria melhor expresso com a noção paradoxal de invisibilidade sensível dos primórdios. Que “os olhos sozinhos não vejam a natura das coisas” (DRN IV, 385) não implica que esta seja acessível somente à razão, suposta como faculdade anímica de outro tipo que a sensibilidade. A conexão significativa entre primórdios e razões é ela próprio material, um *nexus* entre corpos de diversas magnitudes e naturezas.

Contudo, sem deixar de ser problemática frente ao texto de Lucrecio, a interpretação analógica de Deleuze oferece uma pista promissora, capaz de permitir fazer sentido da supersensibilidade da natureza, ou seja, entender como o invisível pode ser sensível e, somente por isso, “inteligível”:

Epicuro emprega para o simulacro a mesma fórmula que para o átomo (embora não no mesmo sentido): ele vai “tão rápido quanto o pensamento”. É que, em virtude da analogia, há *um mínimo de tempo sensível* não menos que um mínimo de tempo pensável. Ora, da mesma forma como a declinação do átomo se faz num tempo menor que o tempo pensável, embora ela já esteja lá no menor tempo que se possa pensar, assim também a emissão dos simulacros se fez num tempo menor que o mínimo de tempo sensível, embora eles já estejam no menor tempo que se possa sentir, e nos pareçam estar ainda no objeto quando nos atingem (DELEUZE, 2003, p. 281).

⁷ Para a crítica da assimilação conceitual dos primórdios de Lucrecio aos átomos de Epicuro, cf. NAIL, 2018, p. 8-12.

A ideia de que “a declinação do átomo se faz num tempo menor que o tempo pensável” Deleuze extrai de Epicuro: “De acordo com a natureza do átomo, o mínimo de tempo contínuo remete à apreensão do pensamento. Ele exprime o pensamento mais rápido e mais curto: o átomo se move ‘tão rápido quanto o pensamento’” (DELEUZE, 2003, p. 276). Ele observa que Epicuro não afirma tanto uma equivalência de velocidade, e sim que os átomos são mais rápidos do que o pensamento. É o que lemos na *Carta a Heródoto* (46-47), referida por Deleuze, acerca dos corpos e simulacros que deles se desprendem:

Se o deslocamento ocorre no vazio sem que nada lhes faça resistência, [os simulacros] realizam qualquer percurso imaginável em um tempo inconcebível. Pois são a resistência e a não-resistência que tomam o aspecto de lentidão e de velocidade. Por certo, um mesmo corpo que se desloca não chega, em intervalos de tempo considerados pela razão, a mais de um lugar simultaneamente, visto ser isso impensável. Em um intervalo de tempo perceptível, chegando esse corpo até nós não importa de onde no infinito, não seria do lugar a partir do qual concebemos o deslocamento. De todo modo, haverá aqui semelhança a uma resistência, mesmo se há pouco admitimos que a velocidade do deslocamento seja tal qual uma não-resistência. Esse é um elemento útil de reter (EPICURO, 2020, p. 96-97).

Enigmático, mas muito útil: pois significa que, apesar de virtualmente “inconcebível” e “impensável”, o movimento dos átomos se faz sentir graças à distância e à resistência dos corpos. Enquanto corpo, o próprio ânimo resiste ao movimento atômico. O conhecimento da “natureza das coisas” pela “razão do ânimo” resulta do contato, por “resistência e não-resistência”, choque e desvio, concílio e discórdia, entre corpos que se movem diferentemente. A diferença entre natureza e ânimo é de velocidade (*celeritas*). Só assim faz sentido afirmar, no sentido da hipótese materialista de Deleuze acerca do “tempo musical”, que “a matéria é mais complexa que a vida, e que a vida é uma simplificação da matéria” (DELEUZE, 2018, p. 243).

Essa hipótese filosófica encontra sustento nos seguintes versos dos Livros II, III e IV:

(não te espantes) [os primórdios] devem exceler em mobilidade e viajarem mais velozes que as luzes solares e transcorrer muitas vezes a mesma distância no mesmo tempo em que levam fulgores do sol a cobrir todo o mundo (DRN II, 161-164).

Nada parece ocorrer mais rápido que algo que a mente para si configura e faz que aconteça ela própria. O ânimo, então, é capaz de agitar-se mais velozmente que outra coisa qualquer que pareça mover-se ante aos olhos. Mas, uma vez que é tão móvel, deve ser feito de corpos extremamente minúsculos e extremamente redondos, para que possam mover-se com o

menor dos impulsos (DRN III, 182-188).

Pois, inda e ainda, se deve saber que a natura da mente e da ânima deve constar de sementes maximamente pequenininhas, pois, ao fugir, peso algum ela leva. Nem por isso essa natura será reputada simples. Pois certa aura tênue deserta os que morrem mista ao vapor, que, por sua vez, o ar traz consigo. Nem há calor ao qual não haja um ar misturado.

Como possui rarefeita natura, será necessário que haja muitos primórdios de ar movendo-se nele (DRN III, 228-236).

Pois não vês que devem ir mais rápido e longe e transcorrer um múltiplice espaço num mesmo intervalo temporal que o que dizem que as luzes do sol são capazes? Isto também nos parece um exemplo da velocidade dos simulacros das coisas levados por célere moto: quando se olha pro céu através de um espelho nas águas de imediato os astros serenos do céu estrelado correspondem na água, como os luzeiros do mundo. Já não vês, então, que a imagem, num ínfimo tempo, cai, vem das orlas do éter, e chega nas orlas terrestres? (DRN IV, 206-215).

Sutil e mínimo em corpo, o ânimo é mais veloz do que as coisas que, graças à sua corpuscularidade e rotundidade (DRN III, 186-187), ele pode sentir e conhecer; contudo, composto e mortal em corpo, é lento na relação com os primórdios e seus simulacros. Essa dupla diferença de velocidade explica que as coisas sejam quase sempre visíveis, acessíveis aos sentidos, e que os primórdios, por sua vez, sejam sempre invisíveis, a eles inacessíveis. Mas isso não significa que, invisíveis, os primórdios sejam de todo “insensíveis”, refratários em absoluto ao *sensus*, pois o ânimo só sente ao ser por eles afetado e excedido. Efeito de choque dinâmico, tal experiência consistiria, antes, em uma espécie de protossensibilidade: “Pois não vês?” (*quone vides?*), “Já não vês?” (*iamne vides?*). A avalanche descomunal dos primórdios e dos simulacros, dos corpos e das imagens, atropela o ânimo, constituindo o que costumamos chamar de mundo – essa estreita região cósmica, entre a terra e o céu, abrangida pelos nossos sentidos e na qual como que flutuamos: “[Simulacros e primórdios] se encontram em toda parte; não cessamos de nos banhar neles, de sermos atingidos por eles como por fluxos de ondas” (DELEUZE, 2003, p. 282). Contudo, apenas por sermos atropelados pelos corpos e acoçados por suas imagens é que podemos experimentar animicamente a imensidão extramundana do cosmos: “Eis que a vívida veia da alma venceu e ainda [*ergo vivida vis animi perciviti, et extra*] / foi além das flamejantes muralhas do mundo [*processit longe flammantia moenia mundi*] / toda a imensidão viajou em espírito e mente [*atque omne immensum peragravit mente animoque*]” (DRN I, 72-74).

É o que diz Lucrécio de Epicuro, mas também o que seus versos ensejam a respeito de todo corpo “sensível”. A noção de que o conhecimento da natureza das

coisas se deve à constituição dinâmica do ânimo pela própria natureza implica que a vontade herda dos primórdios a espontaneidade desviante, imprevisível e generativa – “eles volitam por conta própria [*sponte sua*] e em moto perpétuo”, de modo que “as coisas po[ssam] criar-se por eles” (DRN III, 33-34) –, a qual lhe permite resistir e avançar em outra direção:

Pois é mister que também reconheças que, quanto às sementes há uma causa pra além dos choques e pesos pros motos, causa de onde deriva pra nós tal inata potência, como já vimos que nada pode do nada formar-se. Pois o peso previne que tudo se faça por golpes, como por força de fora. Se a mente em si mesma não é forçada por dentro no modo de agir quanto a tudo, nem se deixa vencer, às ações e paixões constringida, isso se dá pelo exíguo cliname dos próprios princípios, sem direção fixada no espaço ou tempo bem fixo (DRN II, 284-293).

Versos desde sempre escandalosos, como sugere Hadot:

Se sua alma e seu intelecto são formados de átomos materiais movidos por um movimento sempre previsível, como poderia o homem ser livre? A solução consistirá em admitir que é exatamente nos átomos que se situa um princípio de espontaneidade interna, que não é senão essa possibilidade de desviar-se de sua trajetória, o que dá, assim, um fundamento à liberdade do querer e a torna possível. [...] Inútil acrescentar que, desde a Antiguidade até nossos dias, esse desvio sem causa, esse abandono do determinismo sempre escandalizou os historiadores da filosofia (HADOT, 2014, p. 177-178).

O escândalo vem de que Lucrécio afirma que a vontade humana é, sim, espontânea, mas tão-somente sob a condição de que a matéria dos corpos também o seja, tanto em suas instâncias (mundos e coisas) quanto em seus princípios (primórdios e corpos) – ou seja, como resume Calvino, sob a condição da “paridade entre tudo o que existe”:

De rerum natura, de Lucrécio, é a primeira grande obra poética em que o conhecimento do mundo se transforma em dissolução da compacidade do mundo, na percepção do que é infinitamente minúsculo, móvel e leve. Lucrécio quer escrever o poema da matéria, mas nos adverte, desde logo, que a verdadeira realidade dessa matéria se compõe de corpúsculos invisíveis. É o poeta da concreção física, entendida em sua substância permanente e imutável, mas a primeira coisa que nos diz é que o vácuo é tão concreto quanto os corpos sólidos. A principal preocupação de Lucrécio, pode-se dizer, é evitar que o peso da matéria nos esmague. No momento de estabelecer as rigorosas leis mecânicas que determinam todos os acontecimentos, ele sente a necessidade de permitir que os átomos se desviem imprevisivelmente da linha reta, de modo a garantir tanto a liberdade da matéria quanto a dos seres humanos. A poesia do invisível, a poesia das infinitas potencialidades imprevisíveis, assim como a poesia do nada, nascem de um poeta que não nutre qualquer dúvida quanto ao

caráter físico do mundo (CALVINO, 1990, p. 25, 20-21).

5 *Caeca nox*

Disso tudo, conclui-se que a invisibilidade sensível da natureza tem um duplo fundamento: (i) a ultrapassagem irrefreável dos pensamentos, mais rápidos que as coisas, pelos primórdios e pelos simulacros, mais velozes que “as luzes do sol”; e (ii) a agência imanente e espontânea dos primórdios e dos simulacros que constituem e invadem o ânimo. Estrondo supra-anímico e arrebatamento supersensível – será isso o pensamento (ou a vontade)? Será a misteriosa natureza pré-elemental, quase primordial, que compõe o ânimo, e para a qual Lucrécio não encontra nome?

Já descobriu-se que a natura do ânimo é tripla, mas pra criar sensação tais partes não são o bastante, pois a mente não permite que elas produzam motos sensíferos e o que quer que a mente revolva. Mas a essas também é mister uma quarta natura acrescentar, uma que é totalmente carente de nome. Não há nada que seja mais móvel ou tênue que ela, nem de elementos que sejam mais diminutos e leves, é a primeira a impelir pelos membros sensíferos motos. É a primeira a mover-se, formada de formas pequenas, logo o calor e o cego poder do vento recebem os movimentos, depois o ar, e tudo então põe-se em movimento, o sangue se agita e as vísceras sentem tudo, e depois é levado ao osso e, por fim, à medula, seja o sentido, o prazer, ou seja um ardor negativo (DRN III, 237-251).

Em vez de um sentido a mais, um “sexto sentido”, Lucrécio refere uma “quarta natura”, que, no entanto, é “a primeira a mover-se”. O pensamento seria então algo como um sentido mínimo: o mais próximo possível das origens mas, ainda assim, infinitamente atrasado. Experiência “sensífera” fundamental, tal atraso irremediável constitui a razão pela qual a natureza nos surge sempre “invisível e secreta” – *res occultas*. A natureza das coisas é oculta porque se move em velocidade máxima, virtualmente infinita, ultrapassando e assim impulsionando (DRN III, 188) a velocidade aquiliana, quase infinita, do pensamento. *Natura* é uma turba oceânica de tartarugas!

Contrapusemos à interpretação de Deleuze a respeito da relação entre átomo e pensamento, com o seu próprio auxílio na compreensão da dinâmica material dessa relação, uma interpretação, para usar de novo o léxico deleuziano, “intensiva” da mesma: entre pensamento e natureza, não há corte analógico, mas nexos clínicos. Não fosse certa alienação cosmológica já ancestral, a questão acerca de como a razão do ânimo pode conhecer a natureza das coisas jamais se colocaria, pois, uma vez que os primórdios são espontâneos, as razões são elas mesmas primordiais.

Isso nos leva de volta ao segmento de *De rerum natura*, citado mais acima, sobre a heterogeneidade dinâmica dos primórdios, no qual Lucrécio apresenta os seus versos como animados pela mesma dinâmica heterogenética com que os primórdios geram e multiplicam as coisas:

Mais ainda: em diversos lugares, nos meus próprios versos vê elementos muitos comuns a muitos dos verbos, mas ainda assim é mister que admitas que versos e verbos são dissonantes entre si em som e sentido. Tanto podem elementos, mudadas apenas as ordens. Os que são os primórdios das coisas possuem mais meios de fazer com que todas as múltiplas coisas existam (DRN I, 823-829).

Uma combinatória de “elementos comuns” e limitados produz inúmeras variações “dissonantes entre si em som e sentido”, assim como o movimento diferencial dos primórdios, limitados em número e forma, geram complexos infinitamente variáveis, tanto em número quanto em forma. Ou talvez, como especula, Serres, as coisas sejam, como se possível, ainda mais complexas. Afinal de contas, “os que são os primórdios das coisas possuem mais meios” (DRN I, 828):

Os átomos são letras ou são como as letras. Seu entrelaçamento constitui o tecido dos corpos, da mesma maneira como, entre si, as letras formam palavras, lacunas, frases e textos. A velha discussão sobre o número finito, indefinido ou infinito dos elementos originais reproduz-se para o alfabeto. O conjunto das letras diferenciadas permanece finito, e suas combinações são, com omissão e repetição, em número infinito. Mas é possível pretender, sem muito errar, para os átomos da linguagem como para as letras da matéria, que tal elemento, aqui colocado ou situado em tal vizinhança, não continua o mesmo, se colocado alhures e em um contexto ou uma contextura diferentes (SERRES, 2003, p. 219).

Essa hipotética complexidade suplementar (“pretender, sem muito errar”) resulta consistente com a orientação da cosmologia de Lucrécio: por força do seu movimento espontâneo e imprevisível, bem como da causalidade multisseriada e da multiplicidade pluridimensional daí decorrentes, os primórdios teriam sua natureza incessantemente alterada, em número e forma – algo que, contudo, Lucrécio recusa no que se refere à origem das espécies vivas (DRN I, 584-598). Em todo o caso, trata-se de bem mais que uma homologia estrutural entre palavras e corpos: a linguagem humana é uma instância efetiva da natureza, e nunca o contrário. O poeta romano “reconstrói a fisicalidade do mundo por meio da impalpável poeira das palavras”, “identificando-se assim com a natureza comum a todas as coisas” (CALVINO, 1990, p. 138). O discurso *De rerum natura* é o movimento *de rerum Natura*.

Mas era a isso também que nos conduzia a hipótese lucreciana de Deleuze, formulada a partir do tempo musical⁸ e estendida ao pensamento filosófico:

Em filosofia, também abandonamos o acoplamento tradicional entre uma matéria pensável indiferenciada e formas de pensamento do tipo categorias ou grandes conceitos. Tentamos trabalhar com materiais de pensamento muito elaborados, para tornar pensáveis forças que não o são por si mesmas. É a mesma coisa para a música, quando ela elabora um material sonoro para tornar audíveis forças que não o são por si mesmas. Em música, não se trata mais de um ouvido absoluto, mas de um *ouvido impossível* que pode ser colocado em qualquer um, ocorrer brevemente a qualquer um. Em filosofia, não se trata mais de um pensamento absoluto, tal como a filosofia clássica quis encarná-lo, mas de um *pensamento impossível*, isto é, da elaboração de um material que torna pensáveis forças que não o são por si mesmas (DELEUZE, 2018, p. 243).

Ora, tornar audíveis e pensáveis “forças que não o são por si mesmas” não é o que busca Lucrecio com seus versos, tornando visíveis e pensáveis forças cósmicas que, em virtude de sua potência “molecular”, são invisíveis e ocultas?

mas a tua virtude e a compensadora volúpia da tua suave amizade a executar os labores persuadem e induzem à vigília nas noites serenas a procurar que palavras e versos por fim eu emprego pra revelar à tua mente a claridade das luzes com as quais pudesses ver as coisas ocultas (DRN I, 140-145).

Essas coisas conhecerás com pequenos esforços; pois uma coisa após outra clareia, e nem noite escura arrancará o caminho de ti, impedindo que escrutes a natureza; assim iluminam as coisas às coisas (DRN I, 1114-1117).

Ita res accendent lumina rebus... Como entender o verso final do Livro I? Significa que “os fatos falam por si”, ou que as coisas têm luz própria? Trata-se de evidências mentais ou de luminescências astrais? Seja como for, não menos que o vazio invisível, a “noite escura” (*caeca nox*) jamais poderá ser dissipada. “Bem sei que tudo é obscuro” (DRN I, 922).⁹ As razões de Lucrecio são versos e sombras.

⁸ “De uma certa maneira, a música clássica europeia poderia ser definida na relação entre um material auditivo bruto e uma forma sonora que selecionava, que retirava algo desse material. [...] O que, ao contrário disso, se assiste na música atual é o nascimento de um material sonoro que não é mais, de modo algum, uma matéria simples ou indiferenciada, mas um material muito elaborado, muito complexo; e esse material não será mais subordinado a uma forma sonora, pois não terá necessidade disso: ele estará encarregado, por sua conta, de tornar sonoras ou audíveis *forças* que, por elas mesmas, não o são, e as diferenças entre essas forças. [...] Talvez um dos primeiros casos mais marcantes seja o *Diálogo entre o vento e o mar*, de Debussy” (DELEUZE, 2018, p. 242).

⁹ Tradução de Agostinho da Silva (LUCRÉCIO, 1980, p. 42).

Referências

- BUTTERFIELD, David. **The Early Textual History of Lucretius' *De rerum natura***. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- CALVINO, Italo. **Seis propostas para o próximo milênio**. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DELEUZE, Gilles. Lucrécio e o simulacro. In: G. Deleuze. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, p. 273-288, 2003.
- _____. O tempo musical. In: G. Deleuze. **Cartas e outros textos**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, p. 239-243, 2018.
- EPICURO. Carta a Heródoto. In: Epicuro. **Cartas & Máximas principais: "Como um deus entre os homens"**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, p. 91-109, 2020.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- LUCRÉCIO. **A natureza das coisas**. Tomos I e II. Tradução de Antonio José de Lima Leitão. Lisboa: Typographia de Jorge Ferreira de Mattos, 1851-53.
- _____. **Da natureza**. Tradução e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.
- _____. **Sobre a natureza das coisas**. Tradução, notas e paratextos de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- LUCRETIUS. **On the Nature of Things**. Translated by Cyril Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1910.
- _____. **On the Nature of Things**. Translated by W. H. D. Rouse. Loeb Classical Library. Cambridge, London: Harvard University Press, 1992.
- NAIL, Thomas. **Lucretius I: An Ontology of Motion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **Entre o tempo e a eternidade**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SCHWOB, Marcel. Lucrécio poeta. In: M. Schwob. **Vidas imaginárias**. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Hedra, p. 74-78, 2011.

SERRES, Michel. **O nascimento da física no texto de Lucrecio: correntes e turbulências.** Tradução de Péricles Trevisan. São Paulo: Editora UNESP; São Carlos: EdUFSCAR, 2003.

Movimento como base cognoscitiva para a elaboração da Primeira Prova da existência de Deus em Tomás de Aquino

The Movement as a cognitive basis for the elaboration of the First Proof of the existence of God in Thomas Aquinas

Anderson Frezzato¹

Resumo: Durante a história da Filosofia foram elaboradas muitas provas da existência de Deus. Este artigo visa abordar o pensamento de Tomás de Aquino na elaboração da sua Primeira Prova da existência de Deus, descritas na *Suma Theologia* e na *Suma contra os Gentios*. Para tanto, Tomás vai buscar na filosofia antiga, mormente em Aristóteles, recebendo e atualizando as argumentações sobre o Motor Imóvel aristotélico presente nas obras *Física* e *Metafísica*. Ambos concordam que existe movimento nas coisas sensíveis. Esta certeza advém justamente das experiências dos sentidos, ou seja, da empiria. Tomás aceita a noção de que os seres se movem. O movimento é singularmente a passagem da potência ao ato. No entanto, Tomás foi buscar a causa desse movimento que nas suas argumentações é o Motor Imóvel, isto é, Deus. No fundo, o tomismo, em relação ao aristotelismo, pode ser apresentado como continuidade e diálogo: objetivo, coerente e científico.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Aristóteles. Movimento. Deus.

Abstract: During the history of Philosophy many proofs of the existence of God were elaborated. This article aims to address the thinking of Thomas Aquinas in the elaboration of his First Proof of the existence of God, described in *Summa Theologia* and *Summa against the Gentiles*. To do so, Tomás seeks in ancient philosophy, especially in Aristotle, receiving and updating the arguments about the Aristotelian Motor Property present in the works *Physics* and *Metaphysics*. Both agree that there is movement in sensitive things. This certainty comes precisely from the experiences of the senses, that is, from empiricism. Thomas accepts the notion that beings move and, with movement that is singularly the passage from power to act. However, Tomás went looking for the cause of this movement, which in his arguments is the

¹ Formação em Teologia e Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas PUC Campinas SP. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUCSP. E-mail: afrezzato@gmail.com

Motor Property, that is, God. Basically, Thomism, in relation to Aristotelianism, can be presented as continuity and dialogue: objective, coherent and scientific.

Keywords: Tomás de Aquino. Aristotle. Movement. God.

1 Introdução

Os mais renomados estudiosos da filosofia não são capazes de negar que faz parte de todo o labor filosófico, mais propriamente da Teodiceia, debruçar-se sobre o intangível. Ao longo do percurso da História da Filosofia, as questões em torno da Metafísica foram levantadas por aqueles racionais que iam à busca do fundamento de todas as coisas e por religiosos que procuravam na arché divina o fundamento e sentido para tudo. Dentre todos os modos de especulação, a Escolástica e o pensamento nesse período desenvolvido, século XII ao XIV, apoiou-se nesta senda investigativa, ao mesmo tempo tremenda e esperançosa, em obter proposições, que se tornaram conteúdo, válida perante os anseios filosóficos e religiosos da época e que influenciaram o pensamento religioso ocidental.

Através do resgate das obras de Aristóteles, notadamente pelo interesse e entusiasmo de Averróis², se conseguiu fincar possibilidades de alçar por outros pensadores, especialmente na espera das especulações teológicas, uma construção sistemática desejosa de unir os prolegômenos da razão às assertivas da fé cristã, sustentadas, no caso de nosso artigo, por Tomás de Aquino. Consciente da importância de oferecer à especulação teológica uma base sólida que ao mesmo tempo proporcionaria condição de diálogo com as demais ciências, Tomás de Aquino, lançando mão do pensamento aristotélico, vai à busca de elaborar provas da existência de Deus. Para tanto recusa todo afeto, apelo religioso, escrúpulos, atividade catequética, para tão somente buscar pensar a existência divina à luz da razão.

Tomás de Aquino, não desprezando de modo algum o conhecimento sensível, empírico, pretenderá através das experiências sensíveis elaborar prova da existência de Deus. Salta aos olhos de Tomás, a certeza de que no mundo, nas coisas matérias que se transformam, existe um movimento, seja de elevação ou queda, aperfeiçoamento ou danação, crescimento ou diminuição. Ao se deparar com os Livros da *Física* e da *Metafísica* de Aristóteles, Tomás percebe que o filósofo

² É possível aprofundar no assunto da retomada da filosofia de Aristóteles por Averróis, destaque o artigo: BITTAR, Eduardo. O aristotelismo e o pensamento árabe: Averróis e a recepção de Aristóteles no mundo medieval. In: Revista Portuguesa de História do Livro, n. 24. Lisboa. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874.

antigo havia constatado o mesmo, em suas considerações na cosmologia pautada no movimento de Ato e Potencia, e começa a dialogar com ele, oferecendo o seu contributo original à teoria aristotélica do movimento do Primeiro Motor.

É justamente frente à teoria aristotélica do movimento e de sua utilização por Tomás de Aquino que se encontra a proposta deste artigo. Pretendemos analisar a aplicação da teoria do movimento do Primeiro Motor aristotélico na formulação da primeira via das provas da existência de Deus construída por Tomás. Ao mesmo tempo em que ressaltaremos a originalidade do referido teólogo em seu tempo quando retoma a cosmologia antiga de Aristóteles elaborando uma teoria do conhecimento basilarmente construída na demonstração e não na intuição.

Para tanto utilizaremos como referencial teórico o Livro da *Física* e da *Metafísica* de Aristóteles e, de Tomás de Aquino a *Suma contra os Gentios* e a *Suma Theologica*. No que se refere para este último, as partes sobre a teoria dos movimentos. Ademais, é possibilitado em todo o desenvolvimento do artigo diálogo com comentadores e contemporâneos pensadores que se interessaram pelo mesmo assunto. Isso trará condições de maior cientificidade às ideias apresentadas. O artigo, assim, se divide duas partes para seu desenvolvimento. Na primeira parte é retomado o pensamento aristotélico sobre o movimento; em seguida, a sua aplicação por Tomas de Aquino, na Teodiceia cristã.

2 Aristóteles e o movimento a partir das obras *Física* e da *Metafísica*

A Filosofia, frente a outros modos de pensamento, nasce na originalidade grega e tão logo causa espanto e admiração. Se de um lado a curiosidade nada ingênua fez com que as primeiras perguntas racionais fossem elaboradas, por outro, o próprio saber edificado pelo labor filosófico grego causava, no mundo conhecido espanto e admiração. A Filosofia, então, se caracteriza como, salvaguardados todos os seus percursos de desenvolvimento, como um saber inovador que não possuía nenhuma analogia com outro tipo de saber, de modo a colocá-la, pelo menos qualitativamente, em pé de igualdade.

A partir de todas as mudanças geopolítica que aconteceram na Península Grega, por volta de 1600 a.C, no Período Homérico, dentre as quais a descentralização política oriunda da destruição de diversas cidades-estados, o fim do poder aristocrata, abertura para o comércio e dos portos de navegação, um fenômeno cultural surge visando buscar maior abertura e influência cultural, bem como uma sociedade justa edificada no pensamento racional: se trata, do helenismo. Nesse ponto, a sabedoria se torna grande aliada para os intentos gregos

de elaborarem uma estrutura lógico-racional que pudesse ao mesmo tempo explicar a realidade, contribuísse também, para organizar a sociedade. Os primeiros pensadores que deram um passo para além das explicações míticas, encontraram na natureza, mas propriamente com a análise cosmológica, uma segurança especulativa. Não foram poucos os personagens que se dedicaram ao exame da natureza e da organização do cosmos. Podemos citar a escola jônica, com Tales de Mileto, os pitagóricos, os eleatas, físicos (Cf. ALMEIDA, 2005, p. 5).

À alçada destes, Aristóteles, na *Metafísica* e a *Física*, desvinculou-se do pensamento de Platão, assaz suprassensível, para fincar-se na certeza de que é possível através do estudo dos fenômenos da natureza, chegar às certezas metafísicas. Se para Platão, o mundo é *mímeses*³, ou seja, imitação imperfeita do Mundo das Ideias, para Aristóteles, a realidade abriga uma sabedoria e ordenamento perfeitos. Aristóteles admite a realidade existente como *ente* e acredita na capacidade humana de os sentidos captar a realidade, mesmo que necessite purificá-las pelo uso da razão. De todo modo, para o filósofo em questão, é possível através da razão, basilarmente apoiada na empiria, principalmente nos movimentos (*kínesis-metábole*), chegar a constituição de um conhecimento verdadeiro (Cf. HIRSCHBERGER, 1969, p. 33).

“posto que a natureza é um princípio do movimento e da natureza, e nosso estudo versa sobre a natureza, não podemos deixar de investigar o que é o movimento; porque se ignorássemos o que é, necessariamente ignoraríamos a natureza” (ARISTÓTELES, FÍSICA II, 220b).

Nesse sentido, duas obras são destacadas como referenciais teóricas para o estudo do movimento em Aristóteles: a *Física* e a *Metafísica*. Essas duas obras são caracterizadas como acromáticas, ou seja, são escritas com a finalidade de serem instrumentos de aula de Aristóteles frente a seus discípulos no Liceu que fundara em Atenas, dedicado a Apolo Lício (Cf. WERMANN; MACHADO, 2016, p. 10). As referidas obras foram reunidas por Andrônico de Rodes e a união delas se pode formar um *Corpus Aristotelicum*, que são as principais contribuições de Aristóteles sobre a lógica, física, metafísica, ética, estética. Tanto a Física quanto a Metafísica foram organizadas em forma de livros (BITTAR, 2003, p. 54).

Tanto os livros da *Física* quanto os da *Metafísica* estão caçados nas especulações cosmológicas e pertencem a estrutura do saber teórico, ou seja, procuram ser ciência, instrumento de saber, em si. A *Física* é composta por oito

³ Para Platão, as coisas existentes são imitações do Mundo das Ideias. A palavra grega *mimesis* é utilizada por Platão para justamente afirmar que tudo o que existe é imperfeito e imitação das ideias perfeitas do mundo das Ideias.

livros. Os quatro primeiros ratam das coisas materiais e os outros quatro versam sobre o movimento e suas causas últimas. Para Bittar, esta divisão não é especialmente objetiva uma vez que em toda a obra se trata dos diversos tipos de movimento, especialmente da passagem da potência ao ato (2003, p. 368). No entanto, é preciso considerar que a *Física* é um tratado anterior ao da *Metafísica*, pelo fato de Aristóteles considerar primeiramente, na especulação, o conhecimento real, lógico e cronológico para depois se abrir para a especulações atemporais (BITTAR, 2003, p. 405). Já a obra *Metafísica* é composta por cerca de quatorze livros cujo assunto principal desenvolvido é o ser com os princípios, causa e atributos. Reporta ao Motor Imóvel como o princípio do movimento, sem causalidade, materialidade e temporalidade.

Todo conhecimento está condicionado, para Aristóteles, à percepção sensível. Não se admite nenhum tipo de conhecimento inato. O Estagirita⁴ faz essa opção para sua teoria do conhecimento: não há desprezo pelas informações da realidade adquiridas por meio dos sentidos que deverão ser pela razão, organizados (Cf. RIRSCHBERGER, 1969, p. 191). À base desse pressuposto de orientação cognoscitiva, tem-se que o exame do mundo sensível permite inferir que há uma mudança, transformação contínua na realidade, ou seja, existe um movimento integrados na vida natural. Na *Física*, no Livro III, Aristóteles afirma de modo contundente que não se pode continuar sua filosofia, sem que se admita esse movimento presente no mundo físico (Cf. CAMPOS; RICARDO, 2012, p. 2). Uma coisa é e depois não é mais; determinada coisa pode ser e agora se tornou. O movimento de transformação, ao qual é chamado de Potência e Ato, no mundo sensível está condicionado ao tempo e ao espaço, categorias fundamentais para o conhecimento e para a percepção humanas (Cf. COVAL, 2000, p. 127). “Conhecemos o tempo quando determinamos o movimento utilizando o anterior e o posterior; e dizemos que o tempo passou quando sentimos o anterior e o posterior no movimento” (ARISTÓTELES, FÍSICA IV, 219).

Algo tem a Potência de ser transformada em algo final como Ato. O Ato é, então, a realização final das potencialidades de algo. O que não podemos deixar de tornar claro é que a Potência e Ato jamais se encontram, pois entre ambos há a distância do movimento. Para Aristóteles, esse movimento tem uma causa, não sendo nem o Potencia nem o Ato o próprio movimento, mas a condição formal de atuação do movimento. O movimento deve iniciar a transformação em vista da realização da Potência natural no Ato natural. Esse movimento tem uma origem, ou seja, ele é provocado por outro. Para o filósofo, que há um agente motor, que não se

⁴ Refere-se a quem nasce em Estagira. Aristóteles nasceu nesta referida cidade antiga grega.

move, mas faz mover outro. Há pelo menos quatro tipos de movimentos: a) a mutação: que é a geração e corrupção da substância; b) a alteração: que é a mutação segundo a qualidade; c) aumento e diminuição: que é a mutação segundo a quantidade; d) a translação: mutação segundo o lugar (Cf. BITTAR, 2003, p. 422).

Todo movimento apontado na *Física* é “resultante da atuação de um corpo motriz sobre outro sensível de modo a produzir a modificação” (BITTAR, 2003, p. 412). Apoiado nesse raciocínio o filósofo afirma que “tudo o que está em movimento tem que ser movido por algo” (FÍSICA, VII, 214b) e embora o corpo não tenha em si o movimento ou a condição de movimentar-se como causa eficiente, é movido por outro e “assim sucessivamente até que terá que haver um Primeiro Motor” (FÍSICA, VII, 242a). No mesmo Livro VII, Aristóteles, depois de ter chagado a conclusão do movimento no tempo e no espaço, admite a existência atemporal do movimento através de sua ideia do Motor Imóvel que é na mesma condição, atemporal e não localizado no espaço, o Primeiro Motor. O Primeiro Motor move, sem ser movido, sendo Ato Puro, atrai as coisas em sua dinâmica de transformação de Potência a Ato (Cf. FRAILE, 1982, p. 510).

Na *Metafísica*, Aristóteles estuda o movimento de um modo mais pormenorizado enquanto o ser e seus princípios. O estudo do movimento na *Física* é oriundo da experiência, na *Metafísica* o mesmo ocorre. O filósofo vai examinar o movimento sob quatro pontos de vistas: *ousía* (substância), *formé* (forma), *ylé* (matéria) e *dynamis* (movimento). Como se pode constatar na natureza, os seres são muitos e diversos entre si, por isso, é necessário encontrar um eixo unificador para o múltiplo que é a substância. A substância é o elemento único conjugado com outros dois, a matéria e a forma. A matéria está em potência de assumir o ato através da forma de manifestação do ser. O movimento, então, é a passagem da potência ao ato: na primeira condição se entra a capacidade de realização, evidência de incompletude e imperfeição, já no ato, é a potência realizada, acabada, perfeita. Esse movimento de passagem de imperfeição para a perfeição é de atração exercida pelo Primeiro Motor. Movimento, aqui, não mecânico, mas quantitativo e qualitativo (METAFÍSICA VII, 107b).

Com um caminho ascendente na *Metafísica*, Aristóteles chega a conclusão da existência do Primeiro Motor, haja vista haver no tempo e no espaço o movimento das substâncias. Para ele, o a razão da evidência do movimento promove outra certeza. A de que para que haja movimento é necessário haver uma substância imóvel, que não esteja imersa no movimento de fruição e transformação (*hilemorfismo*). Seja ato, Puro Ato. Assim, o filósofo afirma que “é preciso existir a substância que não seja potência, mas sim sempre ato” (METAFÍSICA, XII, 219b). De todo modo, quer na *Física* quanto na *Metafísica*, tudo o que está sob influência

do movimento, muda em substância, quantidade, qualidade e lugar. O Ato Puro basta a si mesmo, possui sua vida como pensamento e acaba sendo chamado por Aristóteles de *Théos* (Cf. RAFAEL, 2005, p. 4).

3 Tomás de Aquino e a primeira prova da existência de Deus à luz de Aristóteles

Tomás de Aquino era filho do conde Landolfo de Aquino. Nasceu em 1224 em Tocca Secca, no reino de Nápoles. Foi educado no Montecassino pelo abade Sinibaldo, seu tio paterno. Em 1244 entrou para a ordem dos Dominicanos e em 1257, juntamente com São Boaventura, conquistou o título de mestre em Teologia, podendo ensiná-la publicamente. Suas obras principais são: *Comentário sobre as Sentenças* (1254-1256), *A Suma Theologica* (1266-1272 e não concluída), a *Suma contra Gentiles* (1258-1264), Opúsculos filosóficos (1254-1270) – *De occultis operationibus naturae*; *De motu coris*; *De ente et essentia*; *Comentário sobre Aristóteles* (1268-1272). Dentre todas as sínteses filosóficas e teológicas do século XIII, a síntese tomista pode ser caracterizada pelo equilíbrio, coesão e harmonia. Tal equilíbrio, afirma Campos está justificado principalmente na união entre o caráter empírico do aristotelismo com a metafísica tradicional (Cf. CAMPOS, 1989, p. 18).

Não é por demais deixar claro que no pensamento de Tomás de Aquino não existe uma pretensão de satisfazer-se por um ecletismo filosófico. Nesse ponto, Tomás é bem categórico: ele vai buscar na filosofia de Aristóteles os princípios para sustentar seu raciocínio teológico. Brian Devis afirma que a intenção de Tomás de Aquino não é fazer uma apologia de Deus, nem mesmo que seu pensamento seja usado como catequese. O desejo primeiro era fundamentar a ideia de que tudo no mundo, principalmente o ser humano, depende para sua existência, de uma causa, que na questão é Deus (Cf. DEVIS op. cit. IZÍDIO, 2013, p. 25).

No escopo do desenvolvimento da teoria do conhecimento unida à Teodiceia, o Aquinate⁵ admite que nada existe na inteligência que não tenha passado pela mediação dos sentidos. Será nessa perspectiva racional que são elaboradas as cinco provas da existência de Deus expostas com todos os argumentos na *Suma contra os Gentios* e parte na *Suma Theologica*. Como proposta metodológica, não iremos abordar todas as vias, mas somente a Primeira Via⁶. A primeira via é o argumento do Primeiro Motor. Tanto numa obra quanto em outra, Tomás de Aquino,

⁵ Referência a Tomás de Aquino.

⁶ Podemos encontrar mais precisamente o desenvolvimento dos argumentos da Primeira Prova da Existência de Deus na *Suma Theologica*, na Questão II, Artigo III, e na *Suma contra os Gentios*, no Livro I, Capítulo XIII.

à luz do aristotelismo, afirma que a existência do movimento⁷ advinda pela percepção dos sentidos, sendo tudo o que se move é movido por outro. Como o movimento não pode ser infinito e a causa de si mesmo, há um Motor Imóvel que move sem ser movido que é Deus. É justamente com a frase: “tudo aquilo que é movido, é movido por outro”, que se inicia o Capítulo XIII, do Livro I, da *Suma contra os Gentios* (Cf. IZÍDIO, 2011, p. 2).

Diferentemente de Santo Anselmo e seu apriorismo, Tomás, através da percepção da passagem das coisas de potência para o ato, de modo a posteriori constrói sua cosmologia teórica. De certo, a primeira prova considera que tudo o que se move é movido por outro através de sucessões de movimentos que explicam o vir-a-ser das coisas. O movimento deixa explícito a contingências dos seres. Cada movimento não poderá ser levado ao infinito (Cf. *SUMA THEOLOGICA*, I, Q II, A III), senão tudo o que existe deixará de existir (Cf. CAMPOS, 2016, p. 44). Das palavras de Tomás tem-se:

“O testemunho dos sentidos atesta que há algo que se move. Um ser recebe, pois, o movimento de outro. Agora sim, este motor se move em outro. Se move, temos que há necessariamente um motor imóvel. E a este chamamos de Deus. Como é impossível seguir infinitamente e indefinidamente temos que admitir um motor imóvel” (*SUMA THEOLOGICA*, Q II, A III).

Ao examinarmos o argumento temos que para Tomás essa é a prova mais clara. É evidente e demonstrável que as coisas mudam, uma vez que os sentidos não estão alheios a esta percepção. No entanto, Campos alerta que fazer referência a Deus como o Primeiro Motor não deve abrir espaço a considerar, de modo numérico, que exista o Segundo e o Terceiro e assim por diante. Não se trata de uma sequência de existência que alude a possível existência de mais que um Deus. O Primeiro Motor é totalmente diverso aos demais, não sendo em nada semelhante ao movimento. A ação do Primeiro Motor é movimentar, sem ser movido, por isso permanece inalterado e imutável. Nenhum dos outros motores que são imóveis, pelo fato de estarem justapostos potência e ato (Cf. CAMPOS, 2016, p. 44).

Ademais a estas considerações, o argumento tomista da prova da existência de Deus pode ser estruturado nas seguintes proposições: 1) percebe-se que no mundo os seres não movidos; 2) tudo o que se move é movido por outro; 3) que o movimento consiste em ser a passagem da potência para o ato; 3) a um motor que move, sem ser movido; 4) tal motor não pode ser, ao mesmo tempo, ato e potência;

⁷ Assim escreve Tomás, na *Suma Theologica* I, 2,3 “nossos sentidos nos atestam, com toda a certeza, que neste mundo algumas coisas se movem”.

5) não se pode considerar sob a mesma perspectiva que haja um motor e um movido; 6) os motores e movidos não podem prosseguir indefinidamente. 7) conclui-se que há um primeiro motor e este é o Motor Imóvel. Mesmo havendo clareza nas proposições, Tomás afirma que nesta primeira prova existem duas proposições que exigem a necessidade de serem provadas, porque são tidas como as linhas condutoras do argumento. A saber: tudo o que move é movido por outro; e os seres motores e movidos não podem prosseguir indefinidamente (Cf. *SUMA CONTRA OS GENTIOS*, L I, Cap. XII).

Atribuindo a Aristóteles o nome de “O Filósofo”, o pensador medieval vai a busca da filosofia do pensador antigo para argumentar e elaborar a estrutura de pensamento. Então, para Tomás se um ser se move a si próprio é necessário que tenha contido em si mesmo o princípio do movimento. Caso não fosse desse modo, seria movido por outro. Também é essencial que aquele que se move a si mesmo não se deve pelo fato do trabalho de suas partes, como por exemplo, um animal que se move pelo trabalho de suas partes. Com efeito o ser que se que supõe movimento é movido (Cf. *SUMA CONTRA OS GENTIOS*, L I, Cap. XII). Se algo está em repouso e logo começa a se movimentar por impulso de um motor, e que, por conseguinte, leva pelo menos um segundo para o movimento, este último entrará em repouso quando o primeiro se estagnar pois o movimento não pertence a nenhum dos dois. Logo, o ser que suponha como movido por si mesmo, na realidade não se move, enquanto o que se move é necessariamente movido por outro. É impossível que algo seja motriz e movente ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto (Cf. *SUMA THEOLOGICA*, QII, AII).

Tomás de Aquino lembra que no livro *Física*, Livro VIII, no capítulo primeiro, Aristóteles afirma que a certeza de há movimento na realidade dá condições de afirmar que nem sempre ouve tal movimento, pois inerente à realidade, não pode ser gerado pela contingência. O movimento foi iniciado por algo que não é contingente. Nesse sentido Tomás induz que algo que seja movido por acidente não pode ser movido por si mesmo, seu movimento acidental necessariamente depende de outro. É certo que qualquer ser movido de forma violenta por sua natureza não tem o princípio do movimento. Tudo o que se move e enquanto, tanto Aristóteles e Tomás de Aquino concordam que está se falando da passagem da potência para o ato. Qualquer ser que está em deslocamento, seja substancial ou mecânico está tendendo o encontro de sua perfeição atraído pelo Ato Puro. Nunca é demais lembrar que ato e potência só são possíveis sob pontos de vistas diversos (Cf. *FÍSICA*, L 5, Cap. 8, 257q).

Para a segunda proposição a ser demonstrada, de que motores e movidos não há que se procederem indefinidamente (Cf. *SUMA CONTRA OS GENTIOS*, L 1,

Cap. XIII), Tomás tem bem certo de que é impossível retornar ao infinito as séries das coisas em movimento, sejam elas as motrizes ou as movidas. Todo corpo que se move, movimenta-se, sendo assim, tal corpo finito, seu movimento é finito no tempo. O movimento em determinado período cessará, o que fará com que o movido recaia em repouso. Logo, não é possível que haja movimento que possam ser lançados ao infinito. “Se houver moventes infinitamente, não haverá Primeiro Motor, mas somente moventes intermediários, que não se moveriam e não moveriam nada que existe no mundo” (IZIDO, 2011, p. 3).

Também uma outra razão argumentativa pode ser colocada em demonstração: o Primeiro Motor é imóvel ou tem move-se a si mesmo. Tomás lembra que alguns seres corruptíveis possuem o movimento em si, como um peixe que se desloca na água pela força de sua calda. No entanto, nos seres corruptíveis o movimento é gerado por eles mesmos, mas não são infinitos, porque o movimento cessa com a corrupção, ou seja, a morte. O movimento cessa, porque a causa do movimento já não existe mais. Bem, por isso não pode ser entendido que o Primeiro Motor se move a si mesmo, pois no Primeiro Motor não há potência para realização em Ato e o movimento não modifica sua existência nem é condição de substância de sua natureza. Tomás, então afirma que o argumento se baseia no princípio do movimento. Isso significa que o Motor Imóvel é o princípio do movimento, sem ser misturado com ele. Movimenta sem ser movido (Cf. *SUMA CONTRA OS GENTIOS*, L I, Cap. XIII). É como uma criança que sopra a chama de uma vela: há o movimento de deslocamento do ar, a chama é apagada e a criança que soprou continua no mesmo lugar e nas mesmas condições, apenas provocando o movimento. O vento produzido não move a criança, mas move o ar que apaga a chama.

Fica bem nítido que, quer na *Suma Theologica*, quer na *Suma contra os Gentios*, que as noções de Motor Imóvel em Tomás de Aquino e Aristóteles se convergem. Tomás vai chamar esse Motor Imóvel de Deus. De toda maneira para que Tomás possa chamar e apropriar Deus como sendo Motor Imóvel este deve ter todas as características que o filósofo antigo oferece ao seu Moto Imóvel: uno, eterno e imutável. O conceito de potência que Tomás resgata de Aristóteles é para ambos enquanto algo que se deve realizar traz, mesmo que implícito, a noção de imperfeição. Todo ser que não realizou plenamente o movimento realizando-se em ato procura movimentar-se em direção do Motor Imóvel que é perfeito. É atraído em direção a algo superior, divino. Tomás assim conclui que não se pode proceder indefinidamente, sendo necessário chegar a uma primeira causa que se chama Deus (Cf. *SUMA CONTRA OS GENTIOS*, L I, Cap. XIII).

4 Considerações finais

Tomás de Aquino, grande teólogo e filósofo cristão, não perdeu sua atualidade. Mesmo sendo possível determinar a distância histórica de Tomás com o tempo presente, não é possível acreditar que o pensamento de Tomás permanece no passado. Pelo contrário, o pensamento de do filósofo escolástico, em sua originalidade, resgata e atualiza o pensamento de Aristóteles e o repropõe ao formular a Primeira Prova da existência de Deus. Esta Primeira Prova, assunto de nossa pesquisa, possui seu desenvolvimento estruturado no pensamento aristotélico do movimento, cuja existência empírica é atesta pelos sentidos.

O filósofo escolástico, em sua aventura especulativa, procurou sustentar que nada está na inteligência que não possua entrada pelos sentidos. Resgatando Aristóteles, Tomás formula sua famosa via para a afirmação da existência de Deus por meio do movimento: para ele, no mundo sensível, tudo está movimento, seja de modo qualitativo, quantitativo ou de lugar. É certo, como vimos que, utilizando a *Física* e a *Metafísica* aristotélica, o Aquinate corrobora a ideia do Estagirita de que os seres se movem. Se, se movem, é preciso ir buscar a causa de movimento. Em outras palavras, tudo o que muda é movido por outro, ou seja, é levado da potência ao ato.

De modo geral, as coisas se movem a partir de dois tipos de movimento: o mecânico e o substancial. O mecânico, é abordado com mais propriedade nos estudos físicos e é caracterizado como um movimento de atração por forças motrizes sensíveis que levam as coisas a realizarem a potência para chegar ao ato; já o movimento substancial, tomado particularmente nos estudos metafísicos, é realizado como atração e desejo de perfeição, fazendo a potência se realizar em ato. No fundo, os dois tipos de movimento têm a especificidade de serem um movimento de desejo amoroso de se assemelharem ao Primeiro Motor e, na perspectiva cristã, as criaturas tendem a serem atraídas para Deus, na busca de perfeição.

A pertinência do raciocínio de Tomás está na recepção e atualização de parte da filosofia da natureza de Aristóteles, refletida e amadureça sob a égide do pensamento cristão. Não se pode jamais esquecer que todo escopo filosófico e teológico de Tomás está dentro do caminho de sistematização da fé cristã que se aproxima da razão como aliada e estrutura basilar. Foi nosso desejo ressaltar a contribuição racional incidente na procura da elaboração cognoscitiva das Provas da existência de Deus, em Tomás, mormente a Primeira Via, a Via do Movimento. Enfim, este artigo procura lançar base para novos aprofundamentos. Não esgotando o assunto, deseja ser provocação para novos estudos.

Referências

- AQUINO, Tomás de. *Suma Theologica*. 4. ed. Trad. Alexandre Correria. Campinas: Ecclesiae, 2016.
- AQUINO, Tomás de. *Suma contra os Gentios*. Trad. De Odilão de Souza. Caxias do Sul: Sulinas, 1990.
- AQUINO, Tomás de. *O Ente e Essência*. 2. Ed. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2005.
- ALMEIDA, Aires. Filosofia e ciências da natureza. In: *Revista crítica na Rede*, 2005. Disponível em: https://criticanarede.com/filos_fileciencia.html. Acesso em 9 de setembro de 2020.
- ARISTÓTELES. *Física*. Porto Alegre: Globo, 1969.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Globo, 1969.
- BITTAR, Eduardo. *Curso de Filosofia Aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. São Paulo: Monole, 2003.
- CAMPOS, Sávio Laet de Barros. *As Provas da Existência de Deus em Tomás de Aquino*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- COVAL, Fabiano Stein. A concepção aristotélica de Deus a partir das relações entre os livros VII da Física e XII da Metafísica. In: *Revista Reflexão*. Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia. Ano XXV, n. 78, Campinas: Puc-Campinas, 2000. Disponível em: www.seer.sis.puc-campinas.edu.br/index.php/reflexão. Acesso em 10 de setembro de 2020.
- FRAILE, Guillermo. *História de la Filosofia*. v.1. Madrid: La Editora Católica, 1982. (Biblioteca de Autores Cristianos).
- HIRSCHBERGER, Joanes. *História da Filosofia na Antiguidade*. São Paulo: Herde, 1969.
- IZIDIO, Camila de Souza. A Prova da Existência de Deus pela via do movimento em São Tomás de Aquino. In: *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*. Universidade Estadual de Maringá. Maringá, p. 1-6, 2011. Disponível em: www.ppe.uem.br/jeam/anais/pdf/post. Acesso em 8 de setembro de 2020.
- IZIDIO, Camila de Souza. A demonstração da existência de Deus através do conhecimento sensível em Tomás de Aquino. In: *Revista Eletrônica de Filosofia*

Cognitio-Estudos. v. 10, n. 1, 2013, p. 034-043. Disponível em:
www.pucsp.br/pragmatismo. Acesso em 10 de setembro de 2020.

PORTO, C.M. A física de Aristóteles: uma construção ingênua? In. *Revista Brasileira de Ensino de Física*. v. 31, n. 4, p. 4601-4608, 2009. Disponível em:
www.sbfisica.org.br. Acesso em 9 de setembro de 2020.

RAFAEL, Auro José da Silva. *O Primeiro Motor no Livro XII da Metafísica de Aristóteles*, 2017. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/348868125/O-primeiro-motor-no-livro-XII-da-metafisica-de-Aristoteles-Auro-Jose-da-Silva-Rafael-pdf>. Acesso em 8 de setembro de 2020.

WERMAM, José Aúfeu; MACHADO, Fabrício Fonseca. Uma aproximação da academia de Platão, o Liceu de Aristóteles e as Universidades. In. *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*. v. 8, n. 19. p. 1-17. Porto Alegre. Disponível em:
www.theoria.com.br/edicao19. Acesso em 9 de setembro de 2020.

Guilherme de Ockham e o Ensino de Filosofia¹

William of Ockham and the Teaching of Philosophy

Willian Saraiva Borges²
Cleber Duarte Coelho³

Resumo: Este artigo objetiva sustentar a hipótese de que sob o procedimento metodológico-filosófico assumido por Guilherme de Ockham em suas *Oito questões*, subjaz, de forma velada, uma possível metodologia de ensino de Filosofia, a qual poderia representar uma significativa diretriz frente às atuais discussões concernentes ao ensino de Filosofia na Educação Básica. Nesse sentido, buscaremos estabelecer algumas aproximações, ainda que breves, entre o pensamento de Ockham e a nova *Base Nacional Comum Curricular* (BNCC), homologada em 2018, sobretudo no que se refere às competências a serem desenvolvidas, no Ensino Médio, na área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Palavras-chave: Guilherme de Ockham. Ensino de Filosofia. BNCC.

Abstract: This article aims to support the hypothesis that under the methodological and philosophical procedure assumed by William of Ockham in his *Eight Questions*, underlies, in a veiled way, a possible methodology for teaching of Philosophy, which could represent a significant guideline in the face of current discussions concerning to the teaching of Philosophy in Basic Education. In this sense, we will seek to establish some approximations, albeit brief, between the thinking of Ockham and the new *National Common Curricular Base* (BNCC), approved in 2018, especially with regard to the skills to be developed, in High School, in area of Applied Human and Social Sciences.

Keywords: William of Ockham. Teaching of Philosophy. BNCC.

¹ Parte deste estudo já foi anteriormente publicada como capítulo de livro. Conferir: BORGES, William Saraiva. *Uma metodologia de ensino de Filosofia subjacente às Obras Políticas de Guilherme de Ockham*. In: BORGES, William Saraiva; STREFLING, Sérgio Ricardo (Orgs.). *Parvae Notitiae de Medio Aevo: Estudos de Filosofia Medieval*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, pp. 185-203.

² Doutorando em Filosofia pela UFPel. Professor Substituto de Filosofia no IFSul – Campus Pelotas.

³ Doutor em Filosofia pela UFSC. Professor do Departamento de Metodologia de Ensino da UFSC.

1 Introdução

Embora Guilherme de Ockham (1284-1347) não tenha escrito nenhuma obra em que aborde, de modo explícito, questões referentes ao ensino de Filosofia, o *modus philosophandi*⁴ adotado por ele, particularmente nas *Oito questões sobre o poder do papa*, contém, de maneira subjacente, uma metodologia de ensino de Filosofia. Assim sendo, procuraremos sustentar a hipótese de que sob o procedimento metodológico-filosófico assumido pelo *Venerabilis Inceptor*, em suas *Oito questões*, subjaz, de forma velada, uma possível metodologia de ensino de Filosofia, a qual poderia representar uma significativa diretriz frente às atuais discussões concernentes ao ensino de Filosofia na Educação Básica⁵. Nesse sentido, buscaremos estabelecer algumas aproximações, ainda que breves, entre o pensamento de Guilherme de Ockham e a nova *Base Nacional Comum Curricular* (BNCC), homologada em 2018, sobretudo no que se refere às competências a serem desenvolvidas, no Ensino Médio, na área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Para que se possa compreender o *modus philosophandi* de Ockham, antes de analisar sua *Opera Política*, é necessário discorrer rapidamente sobre o método escolástico de ensino, o qual, em grande medida, orientou o *Venerabilis Inceptor* na redação seus escritos. Com efeito, o ponto alto do procedimento de ensino escolástico eram as disputas (*disputationes* ou *discussiones*). Havia, fundamentalmente, dois tipos de *disputatio*: a *Disputatio Ordinaria*, realizada semanalmente, e a *Disputatio de Quodlibet*, ou *Disputatio Sollemnis*, que tinha lugar duas vezes ao ano, por ocasião da Páscoa e do Natal.

A *Disputatio Ordinaria* ocorria aos sábados e versava sobre os temas estudados durante a semana. Compunha-se de quatro passos: 1) o *magister* propunha uma tese problemática a ser debatida; 2) os *discipuli defendentes* (ou *respondentes*) realizavam a defesa da tese em questão expondo argumentos a favor dela; 3) os *discipuli oppositores* (ou *obiicientes*) apresentavam objeções à tese em pauta argumentando contra ela; 4) por fim, o *magister* apresentava sua *determinatio*

⁴ Por *modus philosophandi* (singular) ou *modi philosophandi* (plural), respectivamente, modo de filosofar e modos de filosofar, entendemos o(s) procedimento(s) e/ou paradigma(s) metodológico-filosófico(s) assumido(s) por Guilherme de Ockham em sua *Opera Política*. José Antônio de C. R. de Souza usa a expressão *modus procedendi* (SOUZA, *Ockham e a origem da sua análise sobre a noção de plenitudo potestatis*, p. 138).

⁵ O problema acerca do ensino de Filosofia na Educação Básica consiste, sobretudo, na aporia entre (1) ensinar a História da Filosofia (seja de forma cronológica, seja através de temas filosóficos) ou (2) ensinar a própria Filosofia, isto é, ensinar a filosofar. Sobre os desdobramentos contemporâneos desse dilema, o qual tem sua gênese, tradicionalmente, remontada a Kant e a Hegel, conferir vasta e atual bibliografia arrolada nas referências, ao fim deste ensaio.

(a *determinatio magistri*), isto é, propunha uma solução (*solutio*) à disputa que se formara. De fato, “didaticamente, obedecia-se ao seguinte esquema, na *disputatio*: exposição, argumentos a favor dela, argumentos contrários a ela e, finalmente, a solução do mestre pela *determinatio (solutio)*”⁶. Não raro, essas *disputationes* eram redigidas (*reportationes*), corrigidas (*ordinationes*) e publicadas sob o título de *Quaestiones Disputatae*.

A *Disputatio de Quodlibet*, que se realizava de forma bianual, era reservada aos *magistri*. Eles se submentiam a responder perguntas sobre todo e qualquer assunto filosófico e/ou teológico (daí a expressão, *de quodlibet*, literalmente, “a respeito de qualquer coisa”). A redação dessas *disputationes de quodlibet* originaram muitas obras denominadas *Quodlibetalia* ou *Quaestiones Quodlibetales*. Ockham, por sua vez, se submeteu às *disputationes de quodlibet*, ao menos, por sete vezes, das quais se originou a extensa obra denominada *Quodlibeta Septem*. Cada uma das sete *quaestiones quodlibetales* está subdivida em diversas subquestões, que somadas, totalizam o surpreendente número de 170 questões “a respeito de qualquer coisa”⁷.

2 O *modus philosophandi* das *Octo quaestiones*

Como visto, a metodologia de ensino predominante nas universidades e escolas medievais se caracterizava pela disputa entre os defensores de duas ou mais teses adversárias, as quais, depois de expostas e fundamentadas, recebiam um parecer final dos *magistri* que, mediante uma *determinatio* ou *solutio*, determinavam qual das teses deveria ser assumida ou, mesmo, propunham uma nova tese que suplantaria as que haviam sido apresentadas. Trata-se do padrão acadêmico de argumentação empregado pelos filósofos escolásticos: as questões “são analisadas sob todos os ângulos possíveis, com argumentos pró e contra e, ao final, de um lado é proposta uma *determinatio* ou resposta conclusiva para cada problema apresentado e, de outro, são refutados os argumentos alegados a favor das opiniões contrárias”⁸. Além disso, tal procedimento metodológico também impregnava as obras escritas, pois o mesmo movimento disputativo e resolutivo era adotado na redação dos textos produzidos pelos pensadores desse período (como é o caso paradigmático das mencionadas *quaestiones quodlibetales* ou, ainda, da célebre *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino).

⁶ ULLMANN, *A universidade medieval*, p. 66.

⁷ Conferir: OCKHAM, *Quodlibeta Septem (Opera Theologica*, vol. 9).

⁸ SOUZA, *As relações de poder na Idade Média Tardia*, p. 104.

Nas *Oito questões sobre o poder do papa*, contudo, observa-se uma peculiaridade, *prima facie*, bastante intrigante. Nessa obra, Guilherme de Ockham expõe diferentes teses defendidas por seus contemporâneos e apresenta os argumentos mediante os quais tais opiniões são sustentadas, entretanto, não assume explicitamente nenhuma delas⁹. Assim se expressa o próprio *Venerabilis Inceptor* no prólogo às *Oito questões*:

Com efeito, assumirei o papel daquele que expõe a questão e examinarei muitíssimas vezes as opiniões contrárias, não só aquelas das quais discordo, mas também aquelas com as quais concordo, sem, no entanto, nunca deixar transparecer a minha própria convicção.¹⁰

E mais adiante, discorrendo sobre a primeira questão discutida nas *Octo quaestiones*, afirma: “[...] nesse opúsculo decidi externar apenas as opiniões de outrem”¹¹. Naturalmente, esse aspecto bastante peculiar não passaria despercebido aos especialistas e comentadores que têm interpretado as obras do *Venerabilis Inceptor*. Segundo Ghisalberti, nas *Octo quaestiones*, Ockham se limitou a “apresentar numerosas soluções, aquelas todas que possuem um certo crédito, sem manifestar por qual delas ele se inclina, declarando-se convencido de contribuir de tal modo para o crescimento e a difusão da verdade”¹². Conforme Souza, “convém notar, diferentemente de como agiam os *magistri* de então, o *Menorita Inglês* explicitamente não propôs uma *solutio* ou *determinatio* para cada um dos problemas discutidos ao final das próprias *quaestiones principales*”¹³.

Uma breve análise da estrutura da primeira questão das *Octo quaestiones* é suficiente para elucidar o *modus philosophandi* empregado por Ockham nessa obra. Ora, nessa questão “[...] em primeiro lugar, se discute se o supremo poder espiritual e o supremo poder temporal, dadas as suas naturezas, diferem entre si, por oposição, de maneira que, formal e simultaneamente não possam estar nas mãos duma mesma pessoa”¹⁴. Em resposta a tal problema, no capítulo 1, é apresentada a primeira opinião, contendo cinco argumentos contrários à *plenitudo potestatis*

⁹ Tal procedimento também pode ser percebido no *Dialogus*: “[...] no *Dialogus*, como um todo, e no *Octo quaestiones*, conquanto as tenha igualmente exposto [suas ideias], o fez à maneira acadêmico-escolástica, sob a forma de um debate, em que também foram apresentadas e discutidas as teses contrárias à sua [...]” (SOUZA, *Introdução*, in OCKHAM, *Obras Políticas*, p. 13). Conferir, ainda: SOUZA, *Ockham e a origem da sua análise sobre a noção de plenitudo potestatis*, pp. 136-139.

¹⁰ OCKHAM, *Oito questões*, prólogo, trad. Souza, p. 19.

¹¹ OCKHAM, *Oito questões*, questão I, cap. 5, trad. Souza, p. 38.

¹² GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, p. 272.

¹³ SOUZA, *Introdução*, in OCKHAM, *Oito questões*, p. 11.

¹⁴ OCKHAM, *Oito questões*, questão I, cap. 1, trad. Souza, p. 21.

papalis (plenitude do poder papal)¹⁵. No capítulo 2 é apresentada a segunda opinião que está fundamentada em nove argumentos favoráveis à plenitude do poder papal. O capítulo 3 contém a terceira opinião, opinião intermediária, mas favorável à plenitude do poder, e a continuação desta terceira opinião (intermediária), no capítulo 4, se revela contrária à plenitude do poder dos pontífices.

No capítulo 5, favorável à *plenitudo potestatis* e paralelo ao capítulo 18, tem-se a resposta dos defensores da terceira opinião aos cinco argumentos do capítulo 1. Do capítulo 6 ao capítulo 17, todos com argumentação contrária à *plenitudo potestatis*, Ockham apresenta respostas dos defensores da terceira opinião aos nove argumentos contidos no capítulo 2. No capítulo 18, paralelo ao capítulo 5, tem-se uma resposta geral dos defensores da terceira opinião aos cinco argumentos do capítulo 1. No capítulo 19 Ockham apresenta respostas aos argumentos apresentados no capítulo 4, no qual se expôs a terceira opinião que é contrária à segunda. Por fim, no capítulo 20, são apresentadas as respostas dos defensores da primeira opinião aos argumentos dos capítulos 2 e 3¹⁶.

Nas *Octo quaestiones*, Ockham se vale de um procedimento metodológico *sui generis* se comparado ao que, ordinariamente, era empregado pelos escolásticos. Com efeito, o que se percebe nessa obra do *Venerabilis Inceptor* é, tão somente, a primeira parte da *disputatio*, isto é, a apresentação de diferentes teses, algumas extremas e outras intermediárias, não havendo, contudo, uma *determinatio* final, mas apenas a discussão dessas teses entre si. Desse modo, o paradigma metodológico-filosófico das *Octo quaestiones* poderia ser definido como um *modus philosophandi sine determinatione*, isto é, um procedimento disputativo sem a propositura de uma solução ao final da disputa.

3 Uma metodologia ockhamiana: o ensino de Filosofia *sine determinatione* e a BNCC

Pelo que foi exposto, percebe-se nitidamente que, nas *Oito questões sobre o poder do papa*, existe um diferenciado paradigma metodológico-filosófico (que aqui denominamos *modus philosophandi*), a saber: o arrolar *sine determinatione* de opiniões filosóficas. Com efeito, o *modus philosophandi sine determinatione* nada mais é do que a própria História da Filosofia, isto é, a apresentação de diferentes

¹⁵ Trata-se em uma doutrina bíblico-teológica, segundo a qual “o papa possui a plenitude do poder nas esferas espiritual e temporal, de tal modo que pode fazer tudo o que quiser, desde que não seja expressamente contra a lei divina nem contra o direito natural, embora possa ser contra o direito dos povos, o direito civil e o canônico” (OCKHAM, *Oito questões*, questão I, cap. 2, trad. Souza, p. 23).

¹⁶ Conferir: OCKHAM, *Oito questões*, questão I, trad. Souza, pp. 21-97.

possibilidades de resolução a um dado problema sem, no entanto, a adoção categórica de uma determinada resposta como solução definitiva.

No ensino de Filosofia, havendo um problema filosófico (clássico ou cotidiano) a ser resolvido, recorreremos à História da Filosofia, revisando tudo quanto tenha sido dito em relação ao problema em pauta pelos inúmeros filósofos que viveram (ou ainda vivem). Com efeito, arrolar diferentes opiniões a respeito de um problema que se está investigando, isto é, realizar uma ampla revisão de tudo quanto foi dito, ao longo do tempo e em diferentes lugares, por distintos pensadores, muitos deles divergentes entre si, nada mais é do que fazer História da Filosofia. Trata-se, efetivamente, de considerar todas as contribuições teóricas e práticas que foram formuladas por aqueles que viveram e pensaram antes de nós.

Todavia, essa revisão das teorias elaboradas pelos incontáveis filósofos deve ser empreendida, inicialmente, *sine determinatione*, isto é, sem que o aluno, o professor e/ou o filósofo determine de imediato qual seja e qual não seja a correta, a mais adequada ou a mais consistente. Nesse procedimento, portanto, não se deve assumir nem rechaçar apressadamente nenhuma posição; é preciso, antes, compreendê-las *sine determinatione*, ou seja, é preciso que se faça uma revisão sem pressa e sem preconceitos, simplesmente mapeando e acolhendo, por assim dizer, todas as possíveis soluções que forem encontradas.

No *Dialogus*, obra em que o *Venerabilis Inceptor* procede similarmente, vemos, já no prólogo, a seguinte menção acerca da finalidade e da relevância de tal *modus philosophandi*:

Com efeito, não somente a asserção e a explanação das verdades, mas também os argumentos persuasivos, embora sofisticos, cavilosos e fantásticos, muitas vezes, ocasionalmente, contribuem para o surgimento, a explicitação e a exaltação da verdade, porque através deles os estudiosos exercitam sua inteligência e, por meio da irracionalidade dos mesmos, a verdade oposta brilha mais claramente, pois, do confronto entre dados contrários postos lado a lado, ela surge mais facilmente, resplandece na luz e, igualmente ainda, por intermédio do questionamento, do confronto de ideias e do debate e das respostas aos argumentos contrários, a verdade torna-se mais lúcida.¹⁷

Esse método tão peculiar do qual Ockham se valia, parece encontrar alguns ecos na nova *Base Nacional Comum Curricular* (BNCC) do Ensino Médio, homologada em 2018. A nova BNCC nos apresenta, em suas diretrizes para o Ensino Médio, a importância de que os estudantes tenham uma boa capacidade de abstração e argumentação, exercendo a dúvida sistemática, algo que é

¹⁷ OCKHAM, *Terceira Parte do Diálogo*, tratado II, prólogo, trad. Souza, pp. 344-345.

imprescindível à atividade filosófica. A BNCC, além disso, também parece conter implicitamente a metodologia *sine determinatione* de Ockham, uma vez que a referida legislação propõe que os jovens saibam analisar argumentos favoráveis e contrários a uma determinada tese, examinando-os de modo crítico e não dogmático, formulando hipóteses e admitindo a possibilidade de diferentes respostas para uma mesma questão:

De posse desses instrumentos, espera-se que os jovens elaborem hipóteses e argumentos com base na seleção e na sistematização de dados, obtidos em fontes confiáveis e sólidas. A elaboração de uma hipótese é um passo importante tanto para a construção do diálogo como para a investigação científica, pois coloca em prática a dúvida sistemática – entendida como questionamento e autoquestionamento, conduta contrária à crença em verdades absolutas.¹⁸

Ressaltamos aqui essa proximidade que identificamos entre o método *sine determinatione* de Ockham e a nova BNCC para evidenciar também o quanto esse modelo de ensino pode auxiliar o estudante na construção da cidadania e do pensamento autônomo, porque quanto mais o discente estiver apto a pensar sobre diversos conceitos a partir de diferentes perspectivas, mais aumentará sua capacidade argumentativa diante dos complexos problemas da vida. Assim sendo, o ensino de Filosofia poderia se afastar da mera reprodução daquilo que já está posto, transformando-se, em sala de aula, numa disciplina que se conduz didaticamente muito mais pela dúvida, pela argumentação e pela hipótese, do que pela resposta pronta à pergunta pronta. Desse modo, novamente enfatizamos, o método ockhamiano *sine determinatione* se harmoniza perfeitamente com a nova BNCC:

Considerando as aprendizagens a ser garantidas aos jovens do Ensino Médio, a BNCC da área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas está organizada de modo a tematizar e problematizar algumas categorias da área, fundamentais à formação dos estudantes: Tempo e Espaço; Territórios e Fronteiras; Indivíduo, Natureza, Sociedade, Cultura e Ética; e Política e Trabalho. Cada uma delas pode ser desdobrada em outras ou ainda analisada à luz das especificidades de cada região brasileira, de seu território, da sua história e da sua cultura.¹⁹

4 Considerações finais

Essa perspectiva de ensino de Filosofia, que procuramos depreender da *Octo quaestiones* de Guilherme de Ockham, não é uma inovação nem uma descoberta revolucionária, mas apenas mais uma tentativa de legitimação e de fundamentação

¹⁸ Base Nacional Comum Curricular (BNCC), p. 562.

¹⁹ Base Nacional Comum Curricular (BNCC), p. 562.

de um procedimento que, frequentemente, já vem sendo teorizado e aplicado por muitos professores e filósofos, qual seja, apropriar-se do cabedal filosófico desenvolvido pelos filósofos e, a partir deste, organizar e elaborar o próprio pensamento.

Um bom exemplo é a “didática filosófica” proposta por Silvio Gallo, ou melhor, seus “quatro passos didáticos” para o ensino de Filosofia: “sensibilização”, “problematização”, “investigação” e “conceitualização”²⁰. Todavia, a metodologia ockhamiana que estamos aqui propondo, em face à sua similaridade com os passos didáticos de Gallo, não perde sua originalidade nem retira o mérito da didática de Gallo. Ao contrário, nossa proposta metodológico-filosófica corrobora o trabalho de Gallo e este, igualmente, oferece maior sustentação ao nosso arrazoado.

Com efeito, ao reconhecer *sine determinatione* o pensamento de autores de diferentes tempos e lugares, investigando o que eles pensaram a respeito de um dado problema, o especulador está em condições de agir conforme aquilo que propõe na nova BNCC. Desse modo, quando lemos uma das competências específicas a serem desenvolvidas na área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, percebemos a intrínseca e direta relação entre o método *sine determinatione* de Ockham e aquilo que um professor de Humanidades (no nosso caso, um professor de Filosofia) deve buscar:

Analisar processos políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais nos âmbitos local, regional, nacional e mundial em diferentes tempos, a partir da pluralidade de procedimentos epistemológicos, científicos e tecnológicos, de modo a compreender e posicionar-se criticamente em relação a eles, considerando diferentes pontos de vista e tomando decisões baseadas em argumentos e fontes de natureza científica.²¹

Se a Filosofia é, em última instância, investigação, o método *sine determinatione*, utilizado por Guilherme de Ockham, no século XIV, no contexto da universidade medieval, se apresenta, para o nosso atual contexto, como uma produtiva e eficiente metodologia investigativa: uma prática didático-pedagógica que amplia a capacidade argumentativa dos discentes (e inclusive dos docentes), uma vez que pensar a partir de diferentes ângulos ou pontos de vista é fundamentalmente um ofício filosófico.

²⁰ Conferir: GALLO, *Filosofia na Educação Básica: uma propedêutica à paciência do conceito*, pp. 389-401; GALLO, *Metodologia do ensino de Filosofia: uma didática para o Ensino Médio*, pp. 94-98.

²¹ *Base Nacional Comum Curricular (BNCC)*, p. 571.

Referências

OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Oito questões sobre o poder do papa**. Tradução de José Antônio de C. R. de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 2002.

_____. *Pode um príncipe*. Tradução de José Antônio de C. R. de Souza. In: **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, pp. 79-141.

_____. *Quodlibeta Septem*. Editado por Joseph C. Wey. In: **Opera Theologica**. Volume 9. New York: Saint Bonaventure University, 1980.

_____. *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*. Tradução de José Antônio de C. R. de Souza. In: **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, pp. 170-254.

_____. **Terceira Parte do Diálogo**. Tradução, introdução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 (em verdade, 2016).

_____. *Tratado contra Benedito [livro VII]*. Tradução de José Antônio de C. R. de Souza. In: **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, pp. 25-71.

Estudos:

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de. *Fundamento teórico-metodológico do ensino de Filosofia*. In: **Educação em Revista**, Marília, v. 12, n. 1, 2011, pp. 39-50.

BORGES, William Saraiva. *Uma metodologia de ensino de Filosofia subjacente às Obras Políticas de Guilherme de Ockham*. In: BORGES, William Saraiva; STREFLING, Sérgio Ricardo (Orgs.). **Parvae Notitiae de Medio Aevo: Estudos de Filosofia Medieval**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, pp. 185-203.

BRASIL – Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Disponível em:

http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_sit e.pdf. Acesso em: 05 de julho de 2021.

CERLETTI, Alejandro. *Enseñanza filosófica: notas para la construcción de un campo problemático*. In: **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 22, n. 44, 2008, pp. 43-54.

_____; KOHAN, Walter Omar. **A Filosofia no Ensino Médio: caminhos para pensar seu sentido**. Brasília: UNB, 1999.

FÁVERO, Altair Alberto; RAUBER, Jaime; KOHAN, Walter Omar (Orgs.). **Um olhar sobre o ensino de Filosofia**. Ijuí: UNIJUI, 2002.

GALLO, Silvio. *Filosofia na Educação Básica: uma propedêutica à paciência do conceito*. In: RIBAS, Maria Alice Coelho *et al.* (Orgs.). **Filosofia e Ensino: a Filosofia na escola**. Ijuí: UNIJUI, 2005, pp. 389-401.

_____. **Metodologia do ensino de Filosofia: uma didática para o Ensino Médio**. Campinas: Papirus, 2014.

_____; DANELON, Márcio; CORNELLI, Gabriele (Orgs.). **Ensino de Filosofia: teoria e prática**. Ijuí: UNIJUI, 2004.

_____, KOHAN, Walter Omar (Orgs.). **Filosofia no Ensino Médio**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

GHEDIN, Evandro. **Ensino de Filosofia no Ensino Médio**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GONÇALVES, Rita de Athayde. *Considerações sobre o ensino de Filosofia como um problema filosófico*. In: GONÇALVES, Rita de Athayde; RIBAS, Maria Alice Coelho; CENCI, Márcio Paulo (Orgs.). **Filosofia e interfaces: 50 anos do Curso de Filosofia da UNIFRA**. Santa Maria: UNIFRA, 2010, pp. 39-56.

HORN, Geraldo Balduino. **Ensinar Filosofia: pressupostos teóricos e metodológicos**. Ijuí: UNIJUI, 2009.

MURCHO, Desidério. *A natureza da Filosofia e o seu ensino*. In: **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 22, n. 44, 2008, pp. 79-99.

OBIOLS, Guillermo. **Uma introdução ao ensino de Filosofia**. Ijuí: UNIJUI, 2002.

RAMOS, Cesar Augusto. *Aprender a filosofar ou aprender a filosofia: Kant ou Hegel?* In: **Transformação**, Marília, v. 30, n. 2, 2007, pp. 197-217.

RODRIGO, Lidia Maria. **Filosofia em sala de aula: teoria e prática para o Ensino Médio**. Campinas: Autores Associados, 2009.

SOUZA, Draiton Gonzaga de; SARDI, Sérgio Augusto; CARBONARA, Vanderlei (Orgs.). **Filosofia e Sociedade: perspectivas para o ensino de Filosofia**. Ijuí: UNIJUI, 2007.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST; Porto: FLUP, 2010.

_____. *Introdução*. In: OCKHAM, Guilherme de. **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, pp. 11-24; 75-78; 145-149; 165-169.

_____. *Introdução*. In: OCKHAM, Guilherme de. **Oito questões sobre o poder do papa**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 2002, pp. 7-17.

_____. *Ockham e a origem da sua análise sobre a noção de plenitudo potestatis*. In: D'AMICO, Claudia; TURSI, Antonio (Eds.). **Studium Philosophiae: textos en homenaje a Silvia Magnavacca**. Buenos Aires: Rthesis, 2014, pp. 136-151.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **A universidade medieval**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

Santo Agostinho: místico ou um intelectual platônico-cristão?

Saint Augustine: mystic or a Platonic-Christian intellectual?

Antonio Pereira Júnior¹

Resumo: A mística é um fenômeno presente em quase todas as grandes religiões do mundo. No cristianismo, esta manifestação pode ser notada já nos textos Sagrados do Novo Testamento: desde os relatos que envolveram os eventos da vida de Jesus às visões escatológicas de João no livro do Apocalipse. Posteriormente, podemos encontrar registros de misticidade no grande movimento dos Pais da Igreja conhecido como Patrística, se estendendo por toda Idade Média, até alcançar os dias de hoje. Todavia, alguns pesquisadores da antiguidade tardia, procuraram enquadrar o grande nome da Patrística, Santo Agostinho, como o pai da mística católica. Outrossim, Agostinho é sumamente conhecido como um grande teólogo, filósofo ou mesmo como um gênio intelectual-platônico-cristão investigador da Verdade; sendo, porém, bastante diminuto, o número de pesquisadores que se propõe a verificar se, de fato, há ou não razões, para que ele seja contado entre os grandes místicos da Igreja. O presente ensaio traz à tona esta polêmica discussão, com o intuito de elucidar o problema que ora se levanta: podemos considerar Santo Agostinho um místico ou apenas um grande nome da filosofia/teologia cristã? Isto posto, para responder a referida questão-problema, nos propomos investigar os principais acontecimentos da vida de Agostinho, bem como, os principais textos de sua obra, a fim de comprovar algum resquício de misticidade, seja em sua vida ou mesmo em suas investigações acerca da Verdade.

Palavras-chave: Mística. Patrística. Santo Agostinho. Antiguidade-tardia. Verdade.

Abstract: Mystique is a phenomenon present in almost all the great religions of the world. In Christianity, this manifestation can be seen already in the New Testament: from the accounts that involved the events of Jesus' life to the eschatological visions of John in the book of Revelation. Later, we can find records of mysticism in the great movement of the Fathers of the Church known as Patristic, extending throughout the Middle Ages, until reaching the present day. However, some researchers of late

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Pernambuco, professor da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte.

antiquity, tried to frame the great name of Patristic, Saint Augustine, as the father of the Catholic mystic. Furthermore, Augustine is widely known as a great theologian, philosopher or even as an intellectual-Platonic-Christian genius investigating the Truth; nevertheless being quite small the number of researchers proposing to verify whether, in fact, there are reasons or not for Him to be considered among the great mystics of the Church. The present essay brings up this controversial discussion, in order to elucidate the problem that now arises: can we consider Saint Augustine a mystic or just a great name in Christian philosophy / theology? That said, to answer that question-problem we propose to investigate the main events of Augustine's life, as well as the main texts of his work, in order to prove some trace of mysticism, either in his life or in his investigations about the Truth.

Keywords: Mystic. Patristic. Saint Augustine. Late antiquity. Truth.

1 Introdução

A mística é um fenômeno presente em praticamente todas as grandes religiões do mundo oriental e ocidental, a saber, o hinduísmo, budismo, islamismo, judaísmo e o cristianismo. Todavia, o sentido que a “mística” assume hoje, isto é, proposta de uma reflexão sobre a relação da criatura com o seu Criador, só começou a ser usado por volta dos séculos IV e V, mais especificamente, nos escritos de Pseudo-Dionísio, Areopagita.

No cristianismo, esta manifestação pode ser notada já no Novo Testamento, desde os relatos que envolveram os eventos da vida de Jesus – batismo no Jordão, a transfiguração no monte Tabor, às visões escatológicas de João no Livro do Apocalipse e, ainda, a misteriosa visão do apóstolo Paulo no caminho de Damasco.

Posteriormente, nos primeiros séculos da era cristã, no grande movimento dos Padres da Igreja, conhecido como a Patrística já podemos encontrar registros de textos com características místicas, isso se estendeu por toda Idade Média, até alcançar os nossos dias. Estudos recentes, provocados por pesquisadores agostinianos situaram Santo Agostinho como o fundador da mística cristã.

Todavia, como se sabe, o Hiponense é sumamente conhecido, especialmente entre o meio acadêmico, como teólogo, o filósofo latino de um grande gênio intelectual-platônico-cristão, investigador da Verdade; sendo bastante diminuto, o número de pesquisadores que se propõe a verificar se, de fato, há ou não razões, para que o Santo Doutor seja contado entre os grandes místicos da Igreja, como por exemplo: São Francisco de Assis, São João da Cruz, Santa Tereza de Ávila e tantos outros.

Este ensaio visa trazer à tona a discussão em atribuir ao Hiponense a figura de místico, portanto com o intuito de contribuir e trazer um pequeno rasgo de luz à questão: podemos considerar Santo Agostinho um místico da nascente do cristianismo, ou apenas um grande nome da filosofia/teologia cristã? Para Agostino Trapè, esta discussão, tem sua origem na acepção que o termo “mística” assume: “trata-se de saber se nessa noção, há lugar para a visão intelectualista ou não, isto é, se intelectualismo e misticismo, esquemas filosóficos e contemplação infusa excluem-se mutuamente ou podem convergir” (TRAPÈ, 2018, p. 381).

Seguindo este raciocínio, grosso modo, procuramos estruturar nossa pesquisa em duas partes: uma destinada à investigação da origem e sentido do termo mística; e outra, destinada à verificação de relatos de possíveis casos de manifestações místicas na vida do ilustre Filósofo Africano.

Dessarte, cada tópico deste ensaio constitui-se como que uma espécie de “etapa” de um processo metodológico-investigativo, que visa o esclarecimento da questão-problema proposta para este estudo. Assim, na primeira parte, procurar-se-á compreender os diversos significados que o termo mística assumiu ao longo da sua história, para que, a partir deste levantamento teórico-conceitual, se tenha condições de identificar marcas distintivas da mística cristã, aspectos peculiares que sinalizem para a manifestação do fenômeno místico.

Na segunda parte, será realizada uma busca investigativa nos relatos de possíveis casos de manifestações místicas em Santo Agostinho. Caso seja identificada alguma ocorrência, esta será confrontada com os conceitos e caracteres da mística elencados no tópico anterior, a fim de identificar se tais acontecimentos, podem ser ou não, reconhecidos como manifestações místicas no Bispo de Hipona e assim, poder determinar a legitimidade ou não de sua misticidade.

2 Aspectos conceituais da origem e sentido filosófico do termo “mística”

A palavra mística (*μυστική*) tem sua origem no termo grego *μυστηριον* (secreto, oculto, mistério), o que nos remete à ideia de “algo incompreensível ou cujo significado é obscuro ou oculto” (ABBAGNANO, 2012, p. 783). O termo era empregado na Grécia antiga para designar tanto o contato de uma pessoa com o sagrado, como também, com o inteligível-transcendente.

Com isso, o uso do termo não ficava restrito apenas aos aspectos que envolvia a mística religiosidade grega, mas também aos aspectos intelectivos-rationais da sua filosofia, quase sempre composta por conteúdos e pensamentos de difícil acesso e compreensão, ajustando-se assim ao conceito supra apresentado.

Plotino fundamentando seu método na dialética platônica, estabelece um percurso intelectual-intuitivo semelhante ao do filósofo ateniense, que parte do sensível ao inteligível. É sem dúvida nenhuma – dada a forte influência espiritualista de sua época –, uma experiência interior de purificação da alma, que encontrará o seu termo na união místico-racional com o Uno.

Ora, já que não eram dois, mas o próprio vidente era um com o objeto visto (não tanto visto quanto “unido”), quem tornou-se tal quando se fundiu com Ele, se caso conseguisse recordar-se teria consigo uma imagem Dele. (...) esse tal, porém, já era Uno (...) não havia nem mesmo razão discursiva nem qualquer pensamento nem, afinal, ele mesmo, se é necessário falar assim. Mas como arrebatado e inspirado ele entrou tranquilamente na solidão e num estado que não sofre mais abalos nem se afasta mais do ser do Uno, nem gira mais em torno de si, mas permanece estático, como transformado na própria imobilidade. Plotino (*apud* REALE, 2012, p. 124-125).

Adentrando na dimensão da espiritualidade Cristã-Católica, os chamados Pais da Igreja viram na filosofia neoplatônica a possibilidade de uma explicação racional para as várias questões de ordem doutrinária da nova religião que surgia. Com isso, aporias como o conhecimento de Deus e da alma humana; o destino onto-teleológico do homem e sua união mística com seu Princípio (*θεοσις*) fundamentada nos textos sacro-escriturísticos – “Vós sois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo” (Salmos 81, 6) –, passaram a ser questões abordadas sob a ótica da filosofia neoplatônica:

A patrística desenvolveu a doutrina da divinização ao se confrontar com o misticismo helenístico-oriental. Nos séculos II e III o pensamento cristão encontrou a filosofia neoplatônica, a qual, ainda que sendo filosofia semi-religiosa bastante confusa, envolveu os que procuravam o misterioso e o oculto. Ela, ensinando a natureza ilusória de todas as coisas temporais e a existência de um Deus absoluto, o Um incondicionado, o qual pode ser conhecido no êxtase e na contemplação, estimulava os “instintos místicos” do homem. (...) Os Padres encontraram nela o fundamento natural para mística. Os Padres do deserto, com os *Apoftegmatas*² reforçaram de modo determinante a ideia de a mística ser um fato natural, acabamento normal da vida da graça. Del Gênio (2003, p. 708).

Assim, já na perspectiva cristã, encontramos um conceito de *mística* bem mais próximo do entendimento e da compreensão geral que hodiernamente se nos apresenta: “mística é a parte da ciência espiritual que tem por objeto próprio a teoria e a prática da vida contemplativa” (TANQUEREY, 1961, p. 06). Nesta definição,

² *Apoftegmatas* (αποφθεγματος): significa literalmente “sentença”, “preceito”. O vocábulo foi usado para designar o conjunto de breves sentenças dos antigos Padres do deserto. Geralmente esses adágios narravam episódios da vida ascética daqueles monges ou traziam incutidos em suas poucas palavras ensinamentos de sua regra e doutrina.

temos a mística agora, sendo abordada sob a perspectiva teológica, mas, ainda assim, como um conceito que pode ser elucidado sob a ótica fenomenológica da filosofia, uma vez que a contemplação se aplica tanto aos aspectos espirituais-teológicos, quanto filosóficos-rationais.

Para efeito elucidativo, cabe ressaltar que a contemplação, segundo o teólogo Antonio Royo Marin (2008), pode se dar de duas formas: a natural, que acontece nas ordens sensível, imaginativa e intelectual (ou, filosófica); e, a sobrenatural que embora, também ocorra em nível intelectual, diferencia-se da primeira, pelo grau de perfeição das visões e pela ação extraordinária de Deus, representada geralmente, pela presença de uma Luz incorpórea no intelecto, a qual propicia o desvelamento da realidade inteligível, bem como, o contato íntimo da alma com a Verdade Ontológica.

Nesse sentido, Royo Marin, ao definir a contemplação infusa, explica: “A contemplação cristã, sobrenatural ou infusa, tem sido definida de várias formas ao longo dos séculos, porém, todas convergem para um mesmo ponto: é uma admirável suspensão do entendimento diante do esplendor da verdade sobrenatural”³ (MARIN, 2008, p. 684, tradução nossa).

Na definição, destacamos dois importantes pontos que caracterizam a contemplação infusa como um fenômeno místico-sobrenatural: a suspensão das operações anímicas do entendimento ou intelecto, ficando este embevecido diante da presença da Luz da Verdade e, portanto, entregue à ação divina; e a menção à Luz incorpórea, implícita no termo “esplendor da Verdade” que condiz com a narrativa experiencial de vários místicos contemplativos, os quais afirmam terem tido contato com forte luminosidade no interior de sua própria alma. Destarte, assim escreve o grande místico São João da Cruz (1947, p. 66) em seu poema “Chama de Amor viva: “Oh lâmpadas de brilhantes! / Em cujos resplendores / As profundas cavernas do sentido, / Escuro e cego d’antes, / Com estranhos primores / Calor e luz junto ao seu Querido!”

Isto posto, numa perspectiva mais objetiva e pragmática, podemos considerar a mística como uma experiência íntima do indivíduo com o inteligível-transcendente que pode levá-lo a um estado de êxtase profundo. Um transpor o sensível para tocar aquilo que o ultrapassa – isto é, o Inteligível-Sagrado –, aquilo que supera a sua própria imanência no mundo que o envolve.

³ La contemplación cristiana, sobrenatural o infusa, ha sido definida con muy variadas fórmulas a través de los siglos, pero todas ellas coinciden en lo fundamental; se trata de una suspensión admirativa del entendimiento ante el esplendor de la verdad sobrenatural

Êxtase (gr.: *εκστασις*), por sua vez, significa arrebatamento, encantamento, exultação, torpor. É um estado de elevação intelectual-espiritual em que a pessoa passa por uma espécie de *contemplação* de uma realidade inteligível, em que ela permanece, temporariamente, absorta e imersa numa esfera de espiritualidade intensa, onde os seus sentidos exteriores são como que suprimidos por meio desta *união extática* da alma com Deus, que coloca o indivíduo diante do Sagrado que se descortina à sua frente.

Assim, para Nicola Abbagnano (2012), o fenômeno místico foi abordado por diversas correntes filosóficas, especialmente pelos neoplatônicos. Segundo o autor:

Filon caracterizava o êxtase como 'uma transformação da inteligência' uma transformação que não é realizada pela própria inteligência, mas diretamente por Deus (...). Plotino caracteriza o êxtase como uma supressão da alteridade entre aquele que vê e a coisa vista, e como identificação total e entusiástica da alma com Deus. "Não é mais uma visão", diz ele, "mas um modo diferente de ver: êxtase é simplificação e doação de si mesmo, desejo de contato, repouso e compreensão de conjunção" (ABBAGNANO, 2012, p. 486).

Em especial, nos chama a atenção o entendimento do Alexandrino acerca do êxtase, que nos apresenta este fenômeno como uma espécie de *metanoia* que ocorre no interior da alma humana, uma transformação cuja origem não se encontra no intelecto, mas na própria Deidade. Fato que põe em relevo a ideia de que as visões intelectivas da alma não necessariamente serão frutos de processos naturais da mente, mas que podem sim, ser atuações do próprio Deus no intelecto do Ser criado.

Já entre os cristãos medievais, encontramos ainda em Abbagnano:

Bernardo de Claraval (séc. XI) entende o êxtase, chamando-o também de *excessus mentis* e considerando-o supremo grau da contemplação, em que a alma se une a Deus assim como uma gota d'água que cai no vinho se dissolve e adquire o sabor e a cor do vinho (*De dilligendo Deo*, 11, 28) (...) e São Boaventura, por sua vez, vê no êxtase a elevação acima de si mesmo, até a fonte do amor supra-intelectual. É um estado de *douta ignorância*, no qual a obscuridade dos poderes cognitivos se transforma em luz sobrenatural (Breviloquio V, 6) (ABBAGNANO, 2012, p. 486).

Com isso, temos em Abbagnano, duas abordagens de pensamento acerca do êxtase, a neoplatônica e a cristã-medieval, e, apesar das diferenças de espiritualidade presente nestas duas correntes filosófica e teológica (pagã e cristã), pode-se perceber perfeitamente certo grau de similaridade em ambos os pensamentos, ou seja, um e outro, considerando o êxtase como uma espécie de união mística da alma com a Divindade.

3 Caracteres distintivos do fenômeno místico

Com base nas definições apresentadas, podemos agora destacar algumas características do fenômeno místico. Primeiramente, o fenômeno místico é interior. Isto é, acontece na interioridade do ser, em sua íntima Pátria. Se, através do fenômeno místico, um mundo completamente espiritual se desvela ao homem, deve ser também através da sua parte espiritual (no homem interior), que este contato deve acontecer. Assim, é preciso um caminhar para dentro de si, para o centro de sua alma, para que o homem interior possa “enxergar”, “alcançar” e “tocar” o Sagrado, e ali, nesse “espaço” próprio da sua alma, contemplar a Verdade, agora desvelada.

Na contemplação atua Deus sobretudo no que os místicos chamam *a fina ponta da alma, o cimo da alma, o cimo da vontade ou o fundo íntimo da alma*. O que se deve entender por essas expressões, é tudo o que há de mais elevado na inteligência e na vontade; é a inteligência, não enquanto raciocina, senão enquanto percebe a verdade por meio de um simples olhar, sob o influxo dos dons superiores de entendimento e sapiência (TANQUEREY, 1961, p.662).

Em segundo lugar, a mística exige desprendimento. Isto significa que ela reclama o abandono das coisas sensíveis. Na experiência mística, o supracensível se revela ao homem e ele pode conhecer de forma muito mais límpida e clara uma fração daquilo que lhe transcende. Todavia, para que isso ocorra, se faz necessário a purificação da alma e o desprendimento de tudo que é sensível. Stinissen, comentador do grande místico João da Cruz, acrescenta:

Enquanto no nível dos sentidos, tudo vai bem, não existe uma procura mais profunda e você se acomoda; mas quando se descobre que aí nada se encontra, pode acontecer que você se volva para uma camada mais profunda dentro de você mesmo: o espírito. Tanto mais que, a partir do centro de sua alma, você percebe uma força que o atrai para regiões mais profundas. (STINISSEN, 2006, p.14).

Assim, não se pode atingir o que é eterno imutável se se permanece preso ao que é efêmero e transitório. A inclinação ao mundo sensível, na verdade, constitui obstáculo para vida mística, uma vez que, o amor desenfreado ao corpóreo, conduz ao desequilíbrio da Ordem estabelecida por Deus, levando, gradativamente, a alma a esquecer-se daquilo que realmente é relevante, sejam: as coisas eternas, invisíveis e espirituais.

Outra característica a ser destacada é que a mística é relação. Isto significa que não é uma experiência solitária do homem, antes, é mutualidade. Envolve relacionamento da alma com Deus, de modo que esta relação só pode ser de Amor. Um convívio íntimo onde Amado e amante se envolvem num círculo místico de amor que culmina no que Tereza de Ávila denominou de *Matrimônio espiritual* da alma com Deus. “Talvez seja isso que Paulo quis dizer quando escreveu que ‘quem se une ao Senhor torna-se com ele um só espírito’, referindo-se a esse soberano matrimônio espiritual que pressupõe a união de Sua Majestade à alma” (SANTA TEREZA, 2019, p. 213).

A mística é ainda, incursão. Incursão tanto no que se refere ao sentido (espiritual) de *invasão*, *ocupação* e *conquista* – neste caso, da alma propriamente dita –, quanto no sentido de *caminho* que conduz a Deus. O primeiro sentido, pode nos parecer um tanto estranho, afinal Deus não “invade” o coração de ninguém sem o seu devido consentimento. Ele não interfere no livre-arbítrio do homem. Entretanto, o que acontece, nestes casos, é o que a Teologia Mística vai denominar de *arroubamento* (fenômeno místico que acontece no êxtase).

No arroubamento, Deus “apodera-se da alma com *impetuosidade* e *violência*, a tal ponto que não se lhe pode resistir” (TANQUEREY, 1961, p. 699). Apesar dos termos “invasão”, “ocupação” e “conquista” – citados no parágrafo anterior – trazer em seu cerne a ideia de imposição, austeridade ou mesmo violação da vontade humana, não é precisamente isso que acontece. Aqui, a alma se permite ser invadida e dominada por Deus. Deus é Amor⁴, e não é próprio do Amor ferir, portanto, Ele não gera perigo algum à alma, como bem afirma a Doutora Mística ao se referir a suas experiências sobrenaturais: “esta oração não prejudica a saúde, por dilatada que seja; (...) antes, por enferma que estivesse, ficava muito melhor. Mas que mal pode fazer tão grande bem?”⁵ (SANTA TEREZA, 1961, p. 135).

Deste modo, se a teologia mística se utiliza de termos fortes e incisivos, como os que lemos na definição supra, é para ressaltar o propósito firme de Deus no processo de divinização do homem (θεοσις).

O segundo sentido de incursão, se refere a “caminho”. Incursão também pode significar caminho, trajetória, jornada. Assim, aplicado ao fenômeno místico, isto deve ser entendido no sentido de que a mística é um meio utilizado por Deus para conduzir a alma de forma direta até Ele mesmo, fazendo com isso, o homem experienciar já nessa vida, aquilo que será vivido em plenitude na eternidade.

⁴ I Jo 4, 8

⁵ Grifo nosso.

Por fim, a última característica que destacamos da Mística é que ela é conhecimento sem mediação dos sentidos. Sabe-se que todo conhecimento que apreendemos nesta realidade provém dos sentidos que funcionam como veículos condutores de informação do mundo exterior para o nosso interior. Todavia, na experiência mística, uma outra realidade se desvela, uma realidade distinta da que conhecemos pelos meios convencionais, uma realidade onde os sentidos não alcançam nem a compreendem.

Mais uma vez Tereza de Ávila, em narrativa sobre a sua experiência mística, escreve em seu “Livro da vida”:

Os olhos se lhe cerram involuntariamente, ou, se os conserva abertos, nada enxerga; se lê, não acerta com as letras, nem quase atina em reconhecê-las; vê os caracteres, mas, como o entendimento não ajuda, não consegue ler, ainda que queira. Ouve, mas não entende o que ouve; de modo que os sentidos de nada lhes servem, senão para a não deixarem totalmente a seu prazer e assim a estorvarem⁶. (SANTA TEREZA, 1961, p.134-135).

Assim, com a suspensão do sentidos e, ficando o contato com esta realidade suprassensível, apenas via inteligência, um novo tipo de conhecimento é comunicado ao homem sem que este passe, necessariamente, pelas vias sensoriais, aliás, nestes casos, os sentidos lhe são inúteis, uma vez que seus mecanismos são insuficientes para apreender o objeto da realidade espiritual. Com isso, o conhecimento transmitido via fenômeno místico se apresenta como um conhecimento *puro e essencial*, que repousa na alma humana, sem a necessidade de captação pelos órgãos sensitivos. Em outras palavras, o que acontece no interior da alma humana é a ação comunicante e direta de Deus no intelecto humano.

4 Intelectualismo ou misticidade em Santo Agostinho?

A partir deste ponto, passaremos a identificar nas fontes agostinianas primárias, vestígios de misticidade que testemunhem alguma participação contundente e efetiva de Santo Agostinho, em fenômenos místicos propriamente ditos. Caso seja identificada alguma ocorrência hipotética, esta será confrontada com os conceitos de mística e suas características apresentadas anteriormente, bem como, com fenômenos místicos já testemunhados em outras personalidades da mística cristã. O intuito é saber se as supostas ocorrências identificadas na vida do Doutor da Graça estão em consonância ou não com o fenômeno de natureza mística.

⁶ *Ibidem*.

Para isso, seguiremos sugestão do teólogo Robert E. Wright acerca de onde encontrar vestígios de misticidade em Santo Agostinho: “As principais fontes da mística agostiniana são de dois tipos: o relato pessoal, que faz, principalmente em suas *Conf.*, e o comentário teológico, em outro de seus textos” (WRIGHT, 2018, p. 672). Dito isto, passemos à diante.

5 Fontes e relatos de “aparentes” eventos místicos

É inegável a influência de Santo Agostinho na história da filosofia/teologia e, há de destacar também o influxo de suas teorias sobre a própria mística medieval. Todavia, como bem afirma Wright: “quanto à mística do próprio Agostinho, essa é uma questão mais complexa e mais problemática” (WRIGHT, 2018, 672).

Talvez, a grande dificuldade desta questão resida no fato de que Agostinho jamais tenha se voltado à esta temática de modo específico e sistematizado. Isto porque a preocupação do Bispo de Hipona sempre esteve voltada para dois encargos específicos: como padre e pastor, pretendia oferecer uma explicação racional e satisfatória da fé católica aos seus paroquianos e, mesmo, às autoridades eclesiásticas da Igreja Católica que tanto lhe recorriam; e, como teólogo e filósofo, pretendia debater e refutar as heresias e controvérsias do seu tempo.

Dessa forma, o tema jamais aparece em seus escritos, pelo menos não em forma de tópico a ser debatido. Todavia, a natureza de determinados acontecimentos envolvendo o Santo Doutor deixa transparecer a possibilidade de manifestações místicas em sua vida. Isto é atestado através de suas obras, não somente na narrativa dos eventos em si, mas, sobretudo, na carga e no teor místico-espiritual que os seus textos trazem consigo.

Assim, ao ler Santo Agostinho, temos de nos lembrar primeiramente, que, o conhecimento ali exposto não é um conhecimento “puramente teórico, mas experimental, afetivo, beatificante” (TRAPÈ, 2018, p. 414). Em outras palavras, ao ditar a sua obra, Agostinho estava descrevendo a sua experiência com o Transcendente, e as palavras que dali brotavam estavam repletas de ardor, comoção e espanto. Isto podemos perceber nesta belíssima passagem das *Confissões* (VII, x, 16):

Em seguida aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vos tornastes meu auxílio. Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo homem, nem era do mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com sua grandeza.

Não era nada disto, mas outra coisa, muito diferente de todas estas. Essa luz não permanecia sobre o meu espírito como o azeite em cima da água, ou como o céu sobre a terra, mas muito mais elevada, pois Ela própria me criou e eu sou-lhe inferior, porque fui criado por Ela. (SANTO AGOSTINHO, 2004, p. 185, 186).

A forma como o Santo Doutor descreve sua experiência com esta Luz sobrenatural, nos põe diante de alguns *indicadores* que sinalizam para a possível presença de manifestação mística. São eles: a evidente interioridade agostiniana; a necessidade de um guia ao penetrar as vias interiores da alma; a natureza da visão em si e da própria Luz imutável; o contato com o Ser imanente-transcendente e, por fim, a dificuldade de expressar o sobrenatural.

a) Quanto a interioridade. O primeiro apontamento, remete ao primeiro caractere distintivo do fenômeno místico apresentado no tópico anterior, a mística é interior. O Santo Doutor percebe que Deus está ontologicamente presente na alma humana e para lá se dirige com o propósito de encontrá-Lo. Mister se faz notar que o interior da alma é também considerado pelos teólogos e místicos como o *locus* da manifestação misteriosa no homem, conforme lemos no poema “Chama de amor viva” de São João da Cruz: “Oh chama de amor viva! / que ternamente feres / da minha alma no centro mais profundo!” (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1947, p. 09). Como é evidente na citação, é do centro da alma que Deus age misteriosamente no homem, pois, quanto mais interior, mais pura e transparente é ação de Deus no homem.

Assim, é para este mesmo “lugar” que Santo Agostinho se encaminha, penetrando os recintos mais diversos e desconhecidos de sua alma, até encontrar-se com Àquela misteriosa Luz descrita em suas *Confissões*. Dessa forma, aquilo que o aclamado Bispo deixou registrado em seus escritos é fruto de tudo que ele viveu em sua interioridade. Não é uma teoria filosófico-teológica meramente racional. Ali, em sua doutrina da interioridade, encontramos o registro de uma experiência íntima e profunda com Deus: “Vós porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu Ser”⁷ (SANTO AGOSTINHO, 2004, p. 88).

b) Quanto a necessidade de ser guiado interiormente. Ao se falar que mística é incursão (caminho), tratou-se do fato de que a alma é guiada por Deus até Ele mesmo. Agostinho faz questão de destacar que o caminho percorrido até o interior da alma, só será possível, se auxiliado por Deus. A questão é que, sendo a alma humana *substantia incorporea* tão desconhecida ao homem, penetrar em suas instâncias sozinho é ficar estático e imóvel, cego, numa escuridão inacessível. São

⁷ Conf. III, vi, 11.

João da Cruz, em explicação ao seu poema “Chama de amor viva”, confirma: “Advertindo, pois, a alma, que neste negócio [isto é, na união mística com Deus] é Deus o principal agente e *moço de cego*⁸ que a há-de guiar pela mão onde ela não saberia ir⁹, que é às coisas sobrenaturais” (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1947, p. 71).

Tal como Santo Agostinho em suas *Confissões*, o Doutor Místico em “Chama”, alerta para o fato de que ao traçar para alma um *iter* de retorno a Si-mesmo, Deus não abandona sua criatura, não a deixa perdida a mercê do acaso ou entregue a sua própria sorte em “terreno desconhecido”. Ao contrário, Ele percorre este trajeto ao seu lado, de modo ativo, conduzindo-a em cada avanço ascético em Sua direção.

c) Quanto a natureza da visão em si e da própria Luz imutável. As características, tanto da visão quanto da Luz descrita por Agostinho, parecem ser de origem suprassensível, com características muito semelhante às visões místicas de Santa Tereza de Ávila, muito embora o teor e o contexto destas visões sejam diferentes. Porém, nos interessa agora verificar a compatibilidade dos eventos encontrados na vida de Santo Agostinho com aqueles tidos como fenômenos de natureza mística, como é o caso daqueles ocorridos com Tereza de Ávila. Assim, encontramos em *Livro da vida*:

Esta visão ainda que imaginária, nunca a percebi com os olhos corporais, nem tão pouco alguma outra, senão com os olhos da alma. (...) o mesmo digo da claridade em que se vê esta formosura tão divina. É luz tão diferente da que há na terra, que a claridade do sol nos parece apagada, em comparação com aquele fulgor esplêndido que se representa em nossa vista. Quem a viu uma vez não quisera mais abrir os olhos. É como contemplar uma água muito límpida que desliza sobre cristal e reverbera o sol; e olhar depois outra muito turva que corre por cima da terra em dia de grande nevoeiro. Não é que se veja o sol, nem semelhança de luz solar; mas, em suma, é luz que se mostra verdadeira, e a deste mundo como coisa artificial. Luz que não conhece noite; brilha sempre e nada pode ofuscar. (...) não pretendo declarar como esta luz tão forte pode imprimir-se no sentido interior, nem como a inteligência recebe imagem tão clara que Jesus Cristo parece verdadeiramente estar ali. Pertence isto aos letrados. (SANTA TEREZA DE ÁVIDA, 1961, p. 217, 218, 219).

Como se percebe, há uma incrível semelhança entre ambas as visões. Primeiramente, em relação à natureza da visão em si. Aqui, tanto Agostinho quanto Tereza relatam que estas visões não se dão por meio dos sentidos exteriores. Estas apresentam-se como visões de natureza intelectivas-espirituais. Cabe frisar que

⁸ “Moço de cego” é uma antiga expressão usada para designar o ofício do rapaz que tinha a incumbência de guiar o cego mendicante pelas ruas da cidade.

⁹ Grifo nosso.

apesar destas visões ocorrerem no intelecto, elas não podem ser fruto da imaginação humana, visto que a densidade e o teor do conteúdo que as envolve ultrapassam o próprio entendimento humano.

Em relação à Luz imutável, há, mais uma vez aqui, perfeita consonância entre as descrições. Para efeito de análise comparativa, classificamos nesta Luz quatro vertentes: quanto ao *meio*, *intensidade*, *aspecto* e *natureza*.

Quanto ao *meio*, em ambos os casos, esta Luz só pode ser vista por intermédio do sentido interior, isto é, pelos olhos interiores da alma. A visão externa dos sentidos não lhe alcança e, nada pode fazer neste tipo de visão. Em relação a *intensidade*, Agostinho a ela se refere como que de uma grandeza tamanha que envolvia tudo a sua volta; Santa Tereza apenas lhe altera o termo (fulgor esplêndido) preservando o mesmo sentido. No tocante ao *aspecto*, Agostinho e Tereza mais uma vez são concordes ao afirmarem ser uma Luz diferente de tudo já visto e percebido neste mundo. Por fim, quanto a sua *natureza*, para ambos, se trata de uma Luz sobrenatural e divina que transcende a malha do mundo sensível.

d) Quanto ao contato com o Ser imanente-transcendente. O itinerário percorrido por Santo Agostinho da exterioridade à interioridade o põe em contato direto com a Luz imutável e, conseqüentemente, com o transcendente. Um contato de amor, movido pelo Amor! Foi o amor pela Verdade que impeliu o Santo Doutor a voltar-se para o seu interior e ansiar, tão ardentemente, este encontro.

Sentimento análogo, encontramos em João da Cruz. O Doutor Místico compara a ânsia do encontro da alma com Deus com a espera pelo encontro de dois amantes enamorados, onde um – a alma amante –, súplica veementemente à “Eterna Chama” pela antecipação de sua união mística com seu Amado: “Pois já não és esquiva, / acaba já, se queres; / rompe a teia de encontro tão jucundo” (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1947, p. 09).

A mesma aspiração é também percebida nos versos das *Confissões* (VII, x, 16), onde nosso Pensador, ao se dirigir à Luz imutável, cita: “Quem conhece a Verdade conhece a Luz imutável, e quem a conhece, conhece a Eternidade. O Amor conhece-a! Ó Verdade eterna, Amor verdadeiro, Eternidade adorável! Vós sois o meu Deus, por Vós suspiro noite e dia. Quando pela primeira vez Vos conheci”¹⁰. (SANTO AGOSTINHO, 2004, p. 186).

Com isso, o suspirar apaixonado de Agostinho pela Imutável Luz da Verdade não se diferencia da forma pela qual o Doutor Místico encerra seu poema: “Que manso e amoroso / acordas em meu seio / Onde tu só secretamente moras: / nesse

¹⁰ Grifo nosso.

aspirar gozoso / de bem e Glória cheio / quão delicadamente me enamoras!” (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1947, p. 09). E aqui, nos deparamos, mais uma vez, com relatos de encontros místicos de duas personalidades distantes temporalmente um do outro, mas cujas experiências com o Ser imanente-transcendente, podem ser consideradas *substancialmente* semelhantes.

e) Quanto a dificuldade de expressar o sobrenatural. Uma das grandes dificuldades encontradas pelos místicos para relatar suas experiências, está nas limitações próprias da linguagem para exprimir aquilo que é vivido na esfera espiritual. Assim, mesmo para Agostinho, exímio na arte da oratória e da eloquência, tal dificuldade deixa se transparecer no verso “Não era nada disto, mas outra coisa, muito diferente de todas estas” (SANTO AGOSTINHO, 2004, p. 185, 186). Note que as palavras parecem não ser suficientes para descrever a divina visão, dado que, nada nesta realidade consegue exprimir aquilo que, por natureza, ultrapassa o mundo sensível.

A exposição analítica-comparativa destes indicadores com os conceitos que a mística vem recebendo ao longo da sua história, juntamente com os seus principais caracteres, e ainda, associando-os a eventos místicos reconhecidamente autênticos, nos ofereceu de antemão um rápido vislumbre dos rumos que este ensaio vem tomando. Todavia, com o intuito de evitar precipitações no processo investigativo da pesquisa, cabe ainda apurar acuradamente o problema da misticidade em Agostinho em outros de seus escritos, onde o Santo Doutor teoriza de modo mais específico, sobre alguns aspectos relacionados às visões intelectivas que ocorrem no interior da alma humana.

6 Visão, Contemplação e êxtase em Santo Agostinho: o comentário teológico

O método dialético de busca da Verdade de Santo Agostinho, tal-qualmente em Platão, nos remete para o inteligível-suprassensível. É um método ascensional, um caminho que o homem deve trilhar, via interioridade, até o seu Princípio Ontológico: “E eis que agora, após termos exercitado nossa inteligência nas coisas inferiores, o quanto foi necessário ou talvez mais do que necessário, queremos elevar-nos à contemplação da soberana Trindade, que é Deus” (SANTO AGOSTINHO, 1984, p. 492).

Nesta citação de *A Trindade*, nosso Filósofo chama a atenção para o fato de que o mundo sensível não é o destino definitivo do homem, muito embora ele se mostre atraído e se detenha em demasia nas coisas sensíveis. É para o mundo inteligível que ele deve se voltar, para ali *contemplar* a Verdade, que se encontra,

não espacialmente mas ontologicamente, acima de sua própria razão, de todo Ser e de toda e qualquer realidade existente; e, o *locus* onde este encontro ontológico acontece é no intelecto humano.

Podemos perceber esta ascensão dialética também em outras de suas obras, como por exemplo, no *Comentário literal ao Gênesis*, onde o Santo Doutor, ao explicar sobre os três tipos de visões presentes no homem, destaca: “estas [visões] devem ser consideradas uma a uma em separado, a fim de que a razão se eleve das coisas inferiores às superiores” (SANTO AGOSTINHO, 2005, p. 452).

Segundo nosso Pensador, a primeira visão é a *corporal* ou sensível. Por meio desta, vemos as coisas e toda realidade que nos circunda. A segunda visão é a *visão espiritual*. Com ela vemos as coisas incorpóreas, as *imagens* – verdadeiras ou fictícias – impressas no espírito, como por exemplo, a imagem de um objeto conhecido, mas que não se encontra diante dos nossos olhos sensíveis, ou, a imagem de um objeto desconhecido que apenas se tem a ideia de como seja tal objeto. E, por fim, a mais nobre e elevada das três visões, a *visão intelectual* ou *inteligível*, por meio da qual se contempla a Verdade Eterna.

Se referindo a esta nobre visão, Agostinho cita:

Além disso, se, assim como foi arrebatado dos sentidos do corpo para estar nestas imagens dos corpos, que são vistas pelo espírito, **assim também é arrebatado das mesmas imagens para ser transportado para aquela região das realidades intelectuais ou inteligíveis, onde se percebe a verdade evidente sem qualquer imagem de corpo, mas não ofuscada pelas névoas das opiniões falsas.** Ali as faculdades da alma não atuam nem se fadigam. (...) **Ali a única e total virtude da alma consiste em amar o que se vê, a suprema felicidade reside em possuir o que se ama.** De fato, ali se bebe a vida feliz em sua fonte de onde algo é aspergido para esta vida humana (...) **Ali, se vê o esplendor do Senhor, não por uma visão envolvendo os significados, ou corporal, como foi vista no monte Sinai, ou espiritual, como a que viu Isaías, ou João no Apocalipse; mas pela visão, não mediante figuras, de acordo com a possibilidade da mente humana, segundo a graça de Deus que a assume para poder falar boca a boca aquele que Deus fez digno desse colóquio¹¹; não a boca do corpo, mas da mente.** (SANTO AGOSTINHO, 2005, p. 481, 482).

É extraordinária a experiência descrita por Santo Agostinho neste profícuo fragmento. Nele podemos observar duas importantes contribuições para o presente ensaio. A primeira refere-se àquilo que ele nos apresenta como “arrebatamento”, o qual se dá por meio da visão intelectual, que eleva a alma ao mundo inteligível-espiritual, morada e habitação da própria Verdade no interior do homem. Ora,

¹¹ Grifo nosso.

conforme exposto nos tópicos anteriores, o *arrebatamento* é uma das características marcantes da mística cristã. A narrativa de Agostinho neste recorte, parece, à primeira vista, preencher todas as condições para enquadrar sua experiência naquelas já consideradas, de antemão, como sendo de natureza mística.

Na segunda contribuição, o teor místico-espiritual da visão descrita pelo Bispo de *Hippo*, salta aos olhos do entendimento. Agostinho se utiliza de expressões como, “amar o que se vê”, “esplendor do senhor” e colóquios “boca a boca” com Deus, de forma tão surpreendente que nos leva a assentir o teor místico que envolve a narrativa deste evento fenomênico. Em relação a primeira expressão, Agostinho põe em relevo o fato de que a visão intelectualiza a alma numa atmosfera relacional de amor, semelhante àquele *matrimônio espiritual* encontrado nos textos místicos de Tereza e João da Cruz, deixando transparecer a presença de misticidade desta visão.

A segunda expressão, põe o leitor diante da *Magnificentia Dei*. Através da visão intelectualiza, Santo Agostinho parece ter tido contato com o fulgor da Verdade que se faz Presença no íntimo de sua alma. Contudo, é uma visão misteriosa, diametralmente oposta e distinta daquela que comumente experienciamos no mundo sensível e mesmo aquelas classificadas pelo próprio Agostinho como “visões imaginativas”, exatamente por ser indispensável, neste tipo de visão, a ação direta da Divindade.

Por fim, ressaltamos o divino diálogo mencionado na citação, onde Deus se comunica de forma direta com a alma humana. Não através de linguagem verbal ou por meio de algum sinal/signo sensível, mas através de uma linguagem sobrenatural puramente espiritual, que acontece no interior da alma humana, mais especificamente no intelecto. Aliás, em relação a esta forma inteligível de comunicação, a linguagem comum – dada as limitações que lhe são próprias –, pouco pode fazer para exprimi-la, uma vez que a pureza das “coisas” desta realidade, superam em elevadíssimo grau a realidade sensível, densa e escura sombra daquela realidade primeira.

Com isso, destacamos o caráter ascético-ascensional do método dialético de Agostinho. Com ele, o indivíduo percorre as vias interiores da alma e, paulatinamente, vai se elevando racional e espiritualmente, das realidades inferiores às superiores, até o ponto em que a razão encontra o seu limite máximo de ascensão. Neste ponto, a alma nada pode fazer. É Deus quem atua de modo silencioso na alma humana, por meio d’Aquele Luz imutável, que na verdade é Ele próprio, se comunicando e revelando os mistérios da realidade inteligível ao homem. Esta é a Doutrina da Iluminação Divina de Santo Agostinho.

Em relação a misticidade da iluminação divina de Agostinho, cabe esclarecer que todos os homens, naturalmente, têm acesso às verdades eternas presentes no intelecto humano sem o incurso de qualquer fenômeno místico, porém, o *modo* como o Santo Doutor teve acesso ao processo de apreensão do conhecimento inteligível – o qual é descrito com tamanha precisão no recorte supracitado –, este sim, traz consigo robustas características de atividades místicas.

Mister se faz notar, que a conversão do nosso Pensador o insere num modo de vida ascética que prepara o seu espírito para contemplação das realidades inteligíveis-espirituais. Tal preparação envolve a prática das virtudes em detrimento dos vícios antes cultivados. Dessa forma, a alma entra nesse processo de purificação, e assim, cada vez mais “leve”, vai se elevando e adentrando nas densas áreas daquela região mencionada na citação, onde ocorre, por meio deste tipo de visão (intelectiva) a contemplação da Verdade.

Ressaltamos, que a *contemplação infusa* nos foi apresentada por Marin (2008), como uma suspensão do entendimento diante do Luz da Verdade. Nesta linha de pensamento, encontramos uma perfeita referência às visões intelectivas de Agostinho.

É notório o grau de semelhança entre o conceito apresentado e a citação agostiniana. Ambas se alinham perfeitamente, sendo fácil associar a visão intelectiva citada pelo Hiponense com a manifestação do fenômeno místico-contemplativo citado por Marin. Todavia, há ainda de se considerar, que a contemplação nem sempre se manifesta da mesma forma. Algumas vezes se dá por meio do processo de *iluminação do entendimento* – no caso das visões intelectivas de Agostinho –, outras vezes pela inflamação da própria vontade. Porém, todas com o propósito teleológico de conduzir a alma à união místico-espiritual com Deus.

Outra ponto a ser observado, refere-se ao fato de que a contemplação pode levar à manifestação de outro fenômeno místico: o êxtase. Conforme menção anterior, São Bernardo de Claraval considerava o êxtase como o mais alto grau de contemplação da alma, denominando-o de *excessus mentis*.

Destarte, uma vez absorta na visão intelectiva, a alma progrediria, cada vez mais, em graus de espiritualidade, mergulhado na densidade própria deste tipo de visão, até que, sem se dar conta, seria tomada por um estado de torpor, envolta a uma atmosfera mística de elevada grandeza espiritual, que faria com que alma, neste estado, não anelasse outra coisa senão aquela antiga e sempre nova Beleza, poeticamente citada nas *Confissões* do Santo Doutor.

Santo Agostinho descreve em sua “autobiografia”, uma impressionante experiência vivida ao lado de sua mãe, Santa Mônica, na cidade portuária de Óstia. Dado o elevado grau de densidade espiritual desta narrativa, é quase que unânime entre os pesquisadores de Santo Agostinho, considerarem este evento como uma clara manifestação do êxtase nestas duas amorosas almas: mãe e filho contemplando a Verdade!

Assim, em nota explicativa ao episódio de Óstia, os tradutores Santos e Pina escrevem:

Este capítulo é um dos mais célebres das Confissões. Notabiliza-se pela arte descritiva, pela análise psicológica genial e intuição do Transcendente. Trata um assunto da mais alta mística: o êxtase. Faz-nos vislumbrar um mundo de silêncio e de gozo para além do tempo e da fantasia dos sentidos. (SANTOS; PINA 2004, p. 244).

Neste breve apontamento, os tradutores põem em relevo dois elementos importantes acerca deste evento descrito por Agostinho.

O primeiro, refere-se a visão de Óstia como uma intuição do Transcendente. Etimologicamente, intuição provém do verbo latino *intuire*, formado pela preposição “in” (dentro) com o verbo “*tueri*” (ver, olhar atentamente, contemplar). Nesse sentido, *intuição* pode ser entendido como um “olha interior” da alma que, associado ao termo “*transcendente*” na citação supra, juntamente com a carga filosófica que o próprio termo traz consigo, remete a ideia de “uma visão real e direta de Deus e do Sagrado através do intelecto”. Nesse sentido, a visão intelectual em questão, parece se alinhar perfeitamente com a noção de *contemplação infusa* adotado pela teologia mística.

No segundo apontamento que ora destacamos, os autores – seguindo a opinião comum entre pesquisadores agostinianos –, reconheceram em tal evento, um caso real da manifestação mística na vida de Santo Agostinho. Apesar do relato trazer consigo fortes indícios de misticidade, e tudo levar a crer que, de fato, se trata de um caso de êxtase, cabe investigá-lo acuradamente à luz da metodologia proposta por este ensaio. Dada a relevância deste texto para nossa pesquisa, apresentamo-lo quase em sua íntegra. Ouçamos as palavras do próprio Agostinho:

Próximo já do dia em que ela ia sair desta vida – dia que Vós conheceis e nós ignorávamos –, sucedeu segundo creio por disposição de vossos secretos desígnios, que nos encontrássemos sozinhos, ela e eu, apoiados a uma janela cuja vista dava para o jardim interior da casa onde morávamos. Em Óstia, na foz do Tibre, onde, apartados da multidão, após o cansaço duma longa viagem, retemperávamos as forças para embarcarmos. (...) Na presença da Verdade, que sois Vós, alvitávamos qual seria a vida eterna

dos santos que 'nunca os olhos viram, nunca o ouvido ouviu, nem o coração do homem imaginou. Sim, os lábios do nosso coração abriam-se ansiosos para a corrente celeste da nossa fonte, a fonte da Vida, que está em Vós, para que aspergidos segundo a nossa capacidade, pudéssemos de algum modo pensar num assunto tão transcendente.

(...) Elevando-nos em afetos mais ardentes por essa felicidade, divagamos gradualmente por todas as coisas corporais até ao próprio céu, donde o sol, a lua e as estrelas iluminam a terra.

Subíamos ainda mais em espírito, meditando, falando e admirando as Vossas obras. Chegamos às nossas almas e passamos por elas para atingir essa região de inesgotável abundância, onde apascentais eternamente Israel com o pastio da verdade. Ali a vida é a própria Sabedoria, por Quem tudo foi criado, tudo o que existiu e o que há de existir, sem que ela própria se crie a si mesma, pois existe como sempre foi e como sempre será. Antes, não há nela 'ter sido', nem 'haver de ser', pois simplesmente 'é', por ser eterna. Enquanto assim falávamos, anelantes pela Sabedoria atingimo-la momentaneamente num vislumbre completo do nosso coração. Suspiramos e deixamos lá agarradas as primícias de nosso espírito. Voltamos ao vão ruído dos nossos lábios, onde a palavra começa e acaba. Se esta contemplação continuasse e se todas as outras visões de ordem muito diferente cessassem, se unicamente esta arrebatasse a alma e a absorvesse, de modo que a vida eterna fosse semelhante a este vislumbre intuitivo – a visão beatífica – pelo qual suspiramos, não seria isto a realização do “entra no gozo do teu Senhor”? (SANTO AGOSTINHO, 2004, p. 244, 245, 247).

No texto, é possível identificar alguns aspectos relevantes desta experiência, que podem auxiliar no processo investigativo da pesquisa: Agostinho já se encontrava diante da Verdade antes mesmo da efetivação do possível fenômeno místico (êxtase); percebe-se um movimento dialético-ascensional da alma em direção ao inteligível-transcendente; e, o contato íntimo e inesperado de Agostinho e Mônica com a Divina Sabedoria.

“Na presença da Verdade, que sois Vós, alvitávamos qual seria a vida eterna dos santos”¹². Tal assertiva, nos leva a considerar o fato, já antes mencionado, de que a mística requer relacionamento prévio com Deus. Com isso, a partir desta relação de amizade e benevolência, o contato íntimo da alma com a Verdade vai progredindo de grau em grau, até atingir o seu ápice na união metafísica da alma com Deus. Este caráter ascético-relacional põe o evento de Óstia no caminho dos fenômenos místicos, propriamente dito.

“Divagamos gradualmente por todas as coisas corporais (...) Chegamos às nossas almas e passamos por elas para atingir essa região de inesgotável

¹² Conf. IX, x, 23.

*abundância*¹³. No segundo aspecto, percebemos a nítida presença do “método” dialético-ascensional de Santo Agostinho. A visão de Agostinho e Mônica, inicia-se com uma meditação frugal acerca da vida dos santos e vai progredindo paulatinamente, das coisas sensíveis às inteligíveis, das corpóreas às incorpóreas, seguindo sempre essa ordem. É possível perceber também neste evento, os três tipos de visões apresentadas por Agostinho, as quais tratamos no início deste tópico. A visão corpórea, representada pela contemplação das obras criadas (céu, sol, lua e estrelas); a visão espiritual, representada pela meditação imaginativa acerca da vida eterna dos santos; e a visão intelectual, por meio da qual o Santo Doutor contempla a própria Sabedoria.

*“Enquanto assim falávamos, anelantes pela Sabedoria atingimo-la momentaneamente num vislumbre completo do nosso coração”*¹⁴. Por meio desta visão intelectual-sobrenatural, Agostinho atinge a Sabedoria, que para ele é a própria Verdade. A visão é descrita por ele mesmo, como um “vislumbre intuitivo” da Sabedoria. Algo tão íntimo e profundo que, dado ao grau de espiritualidade e pureza da visão – diferente de tudo que foi vivido e experienciado no mundo sensível –, o leva a considerar esta experiência, como algo muito semelhante à visão beatífica dos santos.

Todos estes elementos que acabamos de apresentar fazem da visão de Óstia, o acontecimento da vida de Santo Agostinho que talvez mais se assemelhe a um caso de manifestação mística, o êxtase. Todavia, não se deve desconsiderar a importância dos demais casos apresentados neste estudo, sejam: a visão intelectual-sobrenatural de Agostinho, sua impressionante experiência com a Luz imutável, bem como, a contemplação da Verdade no íntimo de sua alma. Todos estes eventos, foram analisados e confrontados com os conceitos e características que o fenômeno místico assumiu ao longo da sua história; além disso, foram também postos em paralelo com alguns dos principais casos que a teologia mística considera como autênticos, mostrando-se em consonância em todos estes pontos.

7 Considerações finais

Comprovar se Santo Agostinho foi ou não um pensador místico, mostrou ser tarefa árdua. Primeiramente, devido a impossibilidade, por parte da própria Teologia Mística, de observar o fenômeno místico em si, isolá-lo e estudá-lo minuciosamente,

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

para daí se ter condições de determinar, com exatidão, se um fenômeno pode ou não ser classificado como sendo, de fato, de natureza mística ou sobrenatural.

Diante deste impasse, surgiu a segunda dificuldade, encontrar um método que pudesse minimizar os impactos do fator “subjetividade” neste ensaio, uma vez que o problema pesquisacional ora posto exigia de nossa parte, uma resposta objetiva, imparcial e satisfatória. Assim, pensamos numa metodologia que pudesse, ao mesmo tempo, aproximar e confrontar os acontecimentos da vida de Santo Agostinho, supostamente tidos como sobrenaturais, com aquilo que a Teologia vem registrando, ao longo dos séculos, acerca do fenômeno místico. Um método que, diante das limitações circunstanciais aqui apresentadas, se mostrou bastante satisfatório e eficiente.

Em linhas gerais, os eventos da vida de Santo Agostinho, isolados para estudo nesta pesquisa, foram basicamente três: a sua experiência com a Luz imutável, a visão intelectual e o “êxtase” de Óstia. Destes três acontecimentos, desdobraram-se em análise: o arrebatamento dos sentidos, o vislumbre intuitivo da Verdade no mundo inteligível e a contemplação infusa.

Primeiramente, em relação ao contato com a Luz inteligível. Tomando como base, o livro VII das *Confissões* (VII, x, 16) – onde Agostinho relata a visão de certa Luz imutável –, conseguimos extrair cinco indicadores que demonstravam indícios de misticidade. Foram eles: a interioridade agostiniana; a necessidade de um guia ao penetrar as dimensões obscuras da alma; a natureza da visão em si e da própria Luz imutável; o contato com o Ser imanente-transcendente; e, a inefabilidade da visão. Após meticulosa análise comparativa, todos estes indicadores mostraram-se compatíveis e em perfeita consonância com os conceitos e características atribuídos ao fenômeno místico, bem como, com as experiências de outras personalidades reconhecidamente místicas, a exemplo de São João da Cruz e Santa Tereza de Ávila.

Dando seguimento à nossa pesquisa, o segundo evento selecionado para investigação foi a “visão intelectual” mencionada e pormenorizada por Santo Agostinho em sua obra, *Comentário literal ao Gênesis* (XII, x, 21; XII, xxvi, 54). Nesta última seção, foram observadas duas importantes ocorrências: a primeira, refere-se à menção de um “arrebatamento sobrenatural” responsável pela transladação e elevação da alma, do mundo sensível para o mundo inteligível; e, a segunda, a contemplação da Verdade no intelecto humano. Ambos os eventos, demonstraram expressivas características de misticidade, que tendem a ser associadas como possibilidades de manifestações sobrenaturais ocorridas na interioridade do homem. Além disso, apresentaram elevado grau de conformidade

com as descrições místicas contidas nos consagrados manuais de filosofia e teologia, fato que reforça a natureza mística-contemplativa da visão.

Por fim, o evento de Óstia. Este talvez seja, dos acontecimentos aqui selecionados, o que traz maior grau de semelhança com o fenômeno místico e, aquele em que a grande maioria dos pesquisadores de Santo Agostinho reconhecem como sendo, verdadeiramente, de natureza mística. Assim, analisando amiúde o ocorrido fato, encontramos elementos que conferem a Óstia lugar entre os eventos com tendências místicas, são eles: o súbito abandono do mundo sensível; a relação amorosa com a Verdade/Sabedoria; e, a visão intelectualiva-sobrenatural (contemplação infusa) que conduz a alma ao êxtase.

Destarte, após prévias considerações, constatamos que: a) os fenômenos ocorridos no intelecto de Agostinho apresentam-se de duas formas: naturais e sobrenaturais; b) o fenômeno místico foi uma realidade presente em diversos momentos na vida de Santo Agostinho; c) o encontro de Agostinho com a Verdade se dá, não somente, em nível intelectualivo-racional, mas, principalmente, na transcendência do Ser, no mundo das realidades incorpóreas-espirituais. Dito isto, à luz da metodologia por nós aplicada, podemos enfim concluir que, Santo Agostinho, além de teólogo, filósofo e um gênio intelectual muito à frente do seu tempo, foi também um grande místico da Igreja Católica, podendo, sem nenhum receio, ser contado entre aquelas ilustres personalidades da mística cristã, que deixaram seu legado escrito nas densas páginas das Ciências Sagradas.

Referências

Fontes Primárias

AGOSTINHO, Santo. A Trindade. Coleção Patrística, vol. 7. Trad. Agustino Belmonte; rev. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO, Santo. Confissões. Coleção Pensadores, vol. 4. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

AGOSTINHO, Santo. Comentário ao Gênesis. Coleção Patrística, vol. 21. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

Fontes Secundárias

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

- ALMEIDA, Jorge Miranda de; QUADROS, Elton Moreira. As formas da experiência mística: especulativa, mística e profética. *Rev. Pistis & Prax: teologia e pastoral*, v. 7, nº 2, p. 461-475, mai/ago. 2015.
- AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. Teologia mística. *Mediævalia: textos e estudos*. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Eng. António Almeida, v. 10, 1996.
- DEL GENIO, Maria Rosaria. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L. *et al.* Dicionário de Mística. Trad. Benôni Lemos *et al.* São Paulo: Ed. Paulus, 2003.
- FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Espanha: Monte Carmelo, 2001.
- MARIN, Antonio Royo. Teología de la perfección cristiana. Madrid: La Editrial Catolica/BAC, 2008.
- REALE, Giovanni. Plotino de neoplatonismo. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- SANTA TEREZA. Livro da vida. In: Obras completas de Santa Tereza de Jesus. Trad. Carmelitas descalças. Petrópolis/RJ: Vozes, 1961. Tomo I.
- SANTOS, J. Oliveira; PINA, A. Ambrósio de. Nota do tradutor. In: AGOSTINHO, Santo. Confissões. Tradução e notas de SANTOS, J. Oliveira; PINA, A. Ambrósio de. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- SÃO JOÃO DA CRUZ. Obras espirituais do Doutor Místico São João da Cruz. Trad. P. Silvério de Santa Teresa. Portugal/Fátima: Carmelo de São José, 1947.
- STINISSEN, Wilfried. A noite escura segundo São João da Cruz. 4ª ed. Trad. Camélia Cota; Gabriel Haamberg. São Paulo: Loyola, 2006.
- TANQUEREY, Adolphe. Compêndio de teologia ascética e mística. 6ª ed. Trad. João Ferreira Fontes. Porto: Apostolado da Imprensa, 1961.
- TEREZA, Santa. O castelo interior: a jornada espiritual da alma para se unir a Deus. Trad. Antonio Carlos de Souza. Curitiba: V.S. Fortes, 2019.
- TRAPÈ, Agostino. Agostinho: o homem, o pastor e o místico. Trad. de Francisco Evaristo Marcos e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.
- VAZ, Henrique C. de Lima. Experiência mística e filosófica na tradição ocidental. São Paulo: Loyola, 2000.
- WRIGHT, Robert E. Mística. In: FITZGERALD, Allan D. Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018.

Entre Erros e Esperanças: breve estudo sobre as noções de pintura e escultura no Filebo de Platão

A Between Mistakes and Hopes: brief study on the notions of painting and sculpture in Plato's Philebus

Lethicia Ouro de Almeida Marques de Oliveira¹

Resumo: Neste texto procuramos delinear referências às noções de pintura e escultura num diálogo do último momento da filosofia platônica, o *Filebo*. Trata-se de um estudo relevante quando lembramos que é nele que Platão, pelo personagem Sócrates, afirma a superioridade das formas e cores puras sobre as demais; o que se enquadra no que hoje conceituamos como arte abstrata. Além disso, encontramos o uso das artes plásticas para tratar de outros temas, como o erro e a esperança, esta que devemos desenhar em nossa alma quando somos pessoas boas. Assim, podemos nos aproximar de compreensões originárias desses gêneros artísticos que só vem a ser tidos como tais no despontar da Modernidade.

Palavras-chave: Platão. Filebo. Pintura. Artes plásticas.

Abstract: In this essay we try to reflect and list the references on notions of painting and sculpture in a dialogue from the last moment of Platonic philosophy, the *Philebus*. It is a relevant study when we remember that it is in it that Plato, through the character Socrates, affirms the superiority of pure forms and colors over the others; which fits into what we today conceptualize as abstract art. In addition, we find the use of plastic arts to deal with other themes, such as error and hope, which we must draw in our soul when we are good people. Thus, we can get closer to original understandings of these artistic genres that only come to be considered as such in the dawn of Modernity.

Keywords: Plato. Philebus. Painting. Visual arts.

¹ Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUCRJ. Atualmente cursa Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília. É professora do Colégio Pedro II. Seu tema central de pesquisa é o papel das artes plásticas na filosofia de Platão.

Neste texto apresentamos um breve estudo de algumas referências às noções de pintura e escultura no diálogo *Filebo* de Platão. Sabemos que estes gêneros artísticos começaram a ser classificados no período da Renascença, que valoriza o que, em geral, se diz que, antes, é tido como simples trabalho manual. Além disso, na Grécia Antiga encontramos vários termos que indicam estas artes, pormenorizando características delas, e não somente um para cada, como é o nosso caso. Por isso falamos de noções, dos diversos olhares gregos sobre o que hoje consideramos como pintura e escultura.² Nossos olhos seguirão o olhar de Platão que, como veremos, inaugura formas de entender as artes miméticas e não miméticas em geral. No nosso caso, trata-se da continuação de uma investigação maior que compôs minha tese de doutorado, na qual analisei a presença dessas noções nos diálogos *Sofista*, *Timeu* e *Leis*. Nosso estudo, portanto, volta-se para o que se considera como o último desenvolvimento do pensamento de Platão, de sua velhice, no qual o *Filebo* também está incluído, segundo a maioria dos helenistas.³ Temos como objetivo descrever a visão de Platão acerca dessas artes, numa espécie de genealogia à moda nietzschiana⁴, uma visão sobre o próprio surgimento de uma compreensão das artes plásticas no Ocidente. Estariam certos Pierre-Maxime Schuhl em *Platon et l'art de son temps* que afirma que Platão defende somente um tipo de arte, a abstrata, ou Eva Keuls, que em *Plato and Greek Painting* diz que ele só as usa como imagens para tratar de outros temas? Qual seria o papel dessas artes no pensamento platônico? Qual a sua força na construção de sua filosofia? Sua visão mudou ou é complementar à célebre crítica à imitação (μίμησις) no Livro X da *República*? Oferecer a que nos parece melhor hipótese de resposta a essas questões será o objetivo desse texto.

O diálogo *Filebo* fascina e nos envolve já pelo seu tema: o que constitui uma vida boa?⁵ A tese do personagem que intitula o diálogo, e que vai ser defendida por Protarco, porque Filebo está cansado, é a que talvez possamos atribuir a um senso

² Sobre isso, cf. OURO OLIVEIRA, Leticia. *Da mímesis divina à humana: um breve estudo sobre as noções de pintura e escultura nos diálogos Sofista, Timeu e Leis de Platão*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Numa Ed., 2019. Introdução. p. 27.

³ Em geral, considera-se o *Filebo* uma obra tardia, mas há quem o classifique como do período médio do pensamento platônico. A primeira opção é de Bury, Crombie e Hackforth; a segunda, de Ryle e Waterfield. Cf. MUNIZ, Apresentação do diálogo. In: PLATÃO, *Filebo*. Tradução Fernando Muniz. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012. p. 21.

⁴ Ver, por exemplo, a obra *Genealogia da Moral*.

⁵ Que este é o tema do diálogo, e não seu subtítulo "Sobre o prazer", cf. BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009. p. 411. Sobre outras possibilidades, como o prazer, uma nova formulação dialética, o problema no uno e do múltiplo e uma nova ontologia, cf. MUNIZ, *op. cit.*, p. 11.

comum até os dias de hoje⁶: a vida boa é a vida de prazeres.⁷ Esta tese, contemporânea a Platão⁸, terá uma grande repercussão desde a Antiguidade, com as filosofias hedonistas dos Cirenaicos e Epicuristas, por exemplo⁹, até a filosofia contemporânea, com o utilitarismo de John Stuart Mill, exemplificando. Diferentemente, Sócrates¹⁰ argumentará que uma vida de reflexão¹¹ (φρόνησις) é mais vantajosa, o que pode estar próximo do helenismo dos estoicos¹², e talvez esteja também da moral kantiana, levando em conta todas as ressalvas históricas, dada sua distância cronológica. Trata-se de uma discussão antiga e contemporânea, portanto; a nosso ver, é válida até os dias de hoje, ainda que Kant esteja de nós um pouco distante. Trata-se de uma questão que envolve nosso dia a dia, nossa forma de viver.

No diálogo, o impasse é rapidamente resolvido quando os personagens concordam que a melhor vida é um misto de prazer e reflexão; trata-se da conhecida justa medida grega, de um ponto de equilíbrio, próprio à máxima “Nada em excesso”, e que ficou famosa através da “Ética a Nicômaco” de Aristóteles.¹³ Após essa rápida conclusão, os personagens, guiados por Sócrates, ainda não sabem qual dos dois, prazer ou reflexão, é mais fundamental, o que corresponde ao começo de uma investigação sobre os níveis de bem que constituem uma vida boa, o que será alcançado só no fim do diálogo. Será, portanto, durante essa busca pelos bens que as noções de pintura e escultura aparecerão.

A primeira referência direta a essas artes volta-se à escultura. A discussão então do diálogo, que se insere na busca da gradação dos bens, gira em torno dos diferentes tipos de prazer. Existiriam prazeres superiores e, outros, inferiores?

⁶ Cf. a observação de Freud sobre o princípio do prazer como o que gere a vida humana. FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 84.

⁷ O prazer é também tema constante em diálogos anteriores como *Protágoras*, *Górgias*, *Fédon* e *República*. Sobre isso, cf. FREDE, Dorothea. *Desintegração e restauração: prazer e dor no Filebo de Platão*. In: Platão (KRAUT, Richard, org.). Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Ideias e Letras, 2013 (Companion). p. 512-518.

⁸ Que se trata de um senso comum desde a época de Platão, cf. PLATÃO, *República* 505b6, *apud.*, BRAVO, *op. cit.*, p. 412. Além disso, segundo Diès, os personagens Protarco e Filebo são máscaras de pessoas reais. Protarco seria o segundo Denys de Siracusa e, Filebo, Filistos, amigo do prazer enquanto discípulo de Aristipo. O *Filebo* seria o registro de uma contenda para educar o rei. Cf. DIÈS, A. *Autour de Platon: essai de critique et d'histoire*. Paris: Les Belles Lettres, 1972. p. 336.

⁹ Bravo cita ainda o acadêmico Eudoxo de Cnidos e Aristipo. Cf. BRAVO, *op. cit.*, p. 412.

¹⁰ A presença o personagem Sócrates inesperadamente num diálogo tardio aponta a proximidade da questão ética aqui tratada com os primeiros diálogos.

¹¹ Seguimos a proposta de tradução de PRADEAU, Jean-François. *La communauté des affections: études sur la pensée éthique et politique de Platon*. Paris: Vrin, 2008. p. 81.

¹² Bravo também cita Euclides e Antístenes. Cf. BRAVO, *op. cit.*, p. 413.

¹³ Pradeau mostra como essa noção de justa medida para a vida humana aparece na *República*, no *Político* e nas *Leis*. Cf. PRADEAU, *op. cit.*, p. 86.

Sócrates argumenta que um prazer que se dá acompanhado de uma opinião verdadeira é superior ao que se segue de uma opinião falsa. É curioso notar que o principal personagem de Platão, desde o início, mistura, em certo sentido, o prazer com a reflexão, o afeto ao intelecto, como se corpo e alma estivessem misturados, tal qual se diz no mito do *Timeu* (41d-44d). O prazer provém de opiniões que temos, provavelmente sobre o passado, o presente e o futuro, sobre nós mesmos e nossa relação com o mundo que nos circunda.

E, para ilustrar o que é uma opinião falsa, a noção de escultura (ἄγαλμα) é usada. Ao ver algo ao pé de um morro, embaixo de uma árvore, pode-se achar que é uma estátua, mas ser um homem:

Sócrates – Por vezes, não pode acontecer que, ao perceber de longe alguém um objeto que não se deixa distinguir claramente, não dirás comigo que essa pessoa deseja determinar o que seja aquilo?

Protarco – Acho que sim.

Sócrates – E nessas circunstâncias, não passará ela a interrogar-se a si mesma?

Protarco – De que maneira?

Sócrates – Que será o que parece estar embaixo daquela árvore, ao pé do morro? Não és de opinião que esse indivíduo dirija a si mesmo essa pergunta, quando perceber algo nas condições descritas?

Protarco – Sem dúvida.

Sócrates – E a seguir, se dissesse, como se falasse a sós consigo: é um homem, não responderia direito?

Protarco – É evidente.

Sócrates – Mas também poderá enganar-se, e, na suposição de que se trata de obra de algum pastor, dará o nome de estátua ao que percebesse naquele momento.

(ΣΩ. Πολλάκις ἰδόντι τινὶ πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς τὰ καθορώμενα συμβαίνειν βούλεσθαι κρίνειν φαίης ἂν ταῦθ' ἄπερ ὥρᾳ;

ΠΡΩ. Φαίην ἂν.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο αὐτὸς αὐτὸν οὗτος ἀνέροιτ' ἂν ᾤδη;

ΠΡΩ. Πῶς;

ΣΩ. Τί ποίτ' ἄρ' ἔστι τὸ παρὰ τὴν πέτραν τοῦθ' ἐστάναι φανταζόμενον ὑπὸ τινὶ δένδρῳ; ταῦτ' εἶπρην ἂν τις πρὸς ἑαυτὸν δοκεῖ σοι, τοιαῦτ' ἅπαντα κατιδὼν φαντασθέντα αὐτῷ ποτε;

ΠΡΩ. Τί μήν;

ΣΩ. Ἄρ' οὖν μετὰ ταῦτα ὁ τοιοῦτος ὡς ἀποκρινόμενος ἂν πρὸς αὐτὸν εἴποι τοῦτο, ὡς ἔστιν ἄνθρωπος, ἐπιτυχῶς εἰπών;

ΠΡΩ. Καὶ πάνυ γε.

ΣΩ. Καὶ παρενεχθεῖς γ' αὖ τάχ' ἂν ὡς ἔστι τινῶν ποιμένων ἔργον τὸ καθορώμενον ἄγαλμα προσείποι.) (PLATÃO, *Filebo*, 38c, d)¹⁴

¹⁴ Tradução de Carlos Alberto Nunes ligeiramente modificada. Preferimos *estátua* a *imagem* para traduzir ἄγαλμα, pois reservamos *imagem* para um correlato de μίμησις. Nesse ponto, preferimos a opção de tradução de Fernando Muniz.

A noção de escultura associa-se, assim, à falsidade, ao erro¹⁵, àquilo que parece, φαντασία¹⁶, mas não é. Ao ver um homem, sobretudo de longe, pode-se pensar que se trata de algo imóvel, uma estátua, ou vice-versa. Platão fala aqui da confusão entre uma estátua e algo vivo. Talvez por sua tridimensionalidade, a estátua aqui é preferível à pintura, bidimensional: por seu poder maior de enganar. Além disso, muitas delas, as que representavam os deuses, tinham como função presentificar a divindade nos templos da Grécia Antiga. A estátua tinha um certo poder mágico, que na Modernidade perder-se-á com a desaparecimento da aura devido às técnicas de reprodução, como argumenta Benjamin.¹⁷ Tal qual diz este filósofo da Escola de Frankfurt, sobretudo na Antiguidade, há uma relação entre uma estátua e o que está magicamente vivo; mas os dois não são equivalentes, lembra Sócrates. Pode-se supor que estamos nos primórdios da compreensão da arte como algo que não é aquilo que representa, algo, em certo sentido, falso.¹⁸ Na época do auge da epopeia grega, anterior ao nascimento da filosofia na Grécia, o mito apresentava a verdade, e ele era transmitido tanto pelos versos do poeta, quanto pelos desenhos das artes plásticas. Não é à toa a disputa de Platão com os poetas, sobretudo Homero, nos livros II, III e X da *República*. A nosso ver, em Platão, trata-se de inaugurar outra noção de verdade, cujo privilégio será da filosofia. Suas imagens serão outras, muitas vezes pautadas nas noções de verdade e virtude, fundamental num pensamento notoriamente político como o de Platão. Isso será desenvolvido ao longo do nosso texto, mas, a nosso ver, pode também ser concluído desde a análise de outros diálogos.

Voltemos ao uso da noção de estátua no *Filebo*. O poder da estátua de enganar, de se passar por algo vivo, não parece, aqui, todavia, preocupar Sócrates. Enquanto a μίμησις da poesia também dos sofistas geralmente são seus alvos de crítica, como dissemos anteriormente, pois estes são tidos como fonte de sabedoria¹⁹, sem necessariamente o ser, no caso da estátua, basta aproximar-se dela para perceber que não se trata de algo vivo, um homem “de verdade”. A

¹⁵ Sobre estátua e erro, cf. a passagem sobre as “estátuas móveis” de Dédalo em PLATÃO, *Eutífron* 11b,c e *Mênnon* 97d,e.

¹⁶ No texto são usadas formas verbais relacionadas ao substantivo φαντασία: φανταζόμενον e φαντασθέντα.

¹⁷ Cf. BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. Tradução José Lino Grünnewalt. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975 (Os Pensadores).

¹⁸ Segundo Heidegger, com Platão se inicia a consideração estética da arte. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*. Frankfurt a Main: Vittorio Klostermann, 1982. p. 171 *apud*. VILLELA-PETIT, *Incursions em Grèce Ancienne: en compagnie des anciens et des modernes*. Paris: Geuthner. p. 147. Em *Rep.* II, por exemplo, o mito, transmitido pelas artes, é apresentado como um discurso falso. Cf. 377a.

¹⁹ Havelock chega a caracterizar a obra homérica como enciclopédica. Cf. HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996. Cap. 4.

escultura ilustra a opinião falsa exatamente porque ela facilmente se revela como sendo aquilo que é, segundo Platão e como costumamos compreender, um tipo de μίμησις²⁰, a imitação de um modelo. No diálogo, trata-se, portanto, mais especificamente, de ilustrar uma opinião que rapidamente deixará de ser falsa; da superação de uma opinião errada, um dos passos cruciais de um processo dialético; como conseguir olhar para trás de dentro da caverna, e perceber que o que se via eram sombras. É certo que a estátua de um homem possui semelhanças com um homem vivo, e são essas semelhanças que causam a confusão, a opinião falsa. Mas ao se notar as diferenças, sobretudo o fato de uma estátua ser imóvel, e de um homem se mover, o erro se torna patente. E é pela percepção das diferenças específicas, dando-lhes o nome correto, que num processo dialético nos aproximamos da verdade sobre a qual nos propusemos investigar, tal como aparece, por exemplo, na busca do ser do sofista, no diálogo que leva seu nome.

Será neste mesmo terreno das opiniões que a noção de pintura aparecerá, pela primeira vez explicitamente no diálogo. Trata-se, assim, da continuação do tema anterior. Sócrates afirma que em nossa alma escrevemos²¹ como num livro opiniões verdadeiras ou falsas, que compõem a nossa memória²², cuja força, a nosso ver, se revela em nossa epígrafe de Dostoievski. A memória faz de nós quem somos, e serve de suporte para um futuro incerto, como veremos mais detalhadamente adiante. Lembremos também do papel da reminiscência das Ideias no pensamento platônico, por exemplo. E, diz Platão, além de escrever em nossa alma, também pintamos o que foi escrito. Este tema aparece de forma semelhante no *Teeteto*, no qual a alma, como que de cera, deixa-se moldar registrando, assim, suas memórias (191c,d). Especificamente no *Filebo*, o vocabulário é o da pintura: há um demiurgo (δημιουργός²³), um pintor²⁴ (ζωγράφος, 39b) em nossa alma, que representa o que pensamos e dizemos:

Sócrates: Então, admite mais um demiurgo que nessas ocasiões também trabalha em nossa alma.

²⁰ Note-se que a pintura certamente engana menos que a escultura, por ser bidimensional. Eis a razão por que ela é usada como exemplo para retratar a μίμησις, seja na *República X* ou no *Sofista* 234b.

²¹ Sobre o valor do discurso (λόγος) para o homem a partir dessa passagem, ver o excelente artigo de MONCADA, Jairo Escobar. *Placer y conocimiento en el Filebo*. In: Estudos platônicos (PERINE, Marcelo, org.) São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 195.

²² Essa associação entre memória e escrita é, na Contemporaneidade, desenvolvida por Jacques Derrida em *Escrita e Diferença* (*Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago: Chicago University Press, 1972) Cap. Freud e a cena da escrita.

²³ Os personagens do diálogo também são chamados de demiurgos de uma vida mista boa. Cf. PLATÃO, *Filebo*, 59e e BRAVO, *op. cit.*, p. 425,426.

²⁴ Para Pradeau, trata-se de uma teoria da imaginação. Cf. PRADEAU, *Introduction*. In: PLATON, *Philèbe*. Paris: Flammarion, 2002. p. 270.

Protarco: Quem será?

Sócrates: Um pintor que, depois do escrevente pinta na alma a imagem das coisas descritas por este.

(ΣΩ. Ἀποδέχου δὴ καὶ ἕτερον δημιουργὸν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐν τῷ τότε χρόνῳ γιγνόμενον.

ΠΡΩ. Τίνα;

ΣΩ. Ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει.) (PLATÃO, *Filebo*, 39b)²⁵

É linda essa passagem do diálogo, pois ela vai remeter à pintura na alma, ao desenho de uma figura (εἰκῶν), e à nossa possibilidade de esperar pelo bem, a esperança (ἐλπίς, 40a). Ressalte-se que o tema da esperança aparece desde o início do diálogo (12d), o que prova a sua importância na discussão. Neste passo que agora comentamos, a esperança é como uma pintura bela e boa em nossa alma. Se ocorre na alma de um homem bom, a esperança é verdadeira; caso assim não o seja, será falsa. Trata-se da tese platônica de que o homem bom atrai coisas boas, alcança um destino feliz; na *República*, o melhor homem, o filósofo, é também o mais feliz, segundo a argumentação do livro IX e a bela imagem que a sucede no livro X, no Mito de Er que finaliza o diálogo: o homem justo recebe as melhores recompensas no céu.²⁶

Nosso mundo, composto de corpos, é cheio de imagens; e basta fecharmos os olhos para olhar para as imagens provenientes do corpo e pintadas na nossa alma. No *Timeu*, além dos sonhos falsos, os sonhos mânticos são descritos como pinturas que revelam a verdade (71c).²⁷ Muito antes de Freud dizer que os sonhos revelam conteúdos da maior parte de nossa psique, o *id*, Platão já associava o sonho à verdade. Ele segue uma tradição grega, como fala Homero sobre o sonho profético de Penélope que desenha a chegada de Odisseu.²⁸ De olhos fechados, quase como numa meditação, e como quando sonhamos, contemplamos, ao que parece, o mundo ao redor à nossa maneira; de certa forma, a nós mesmos, a nossa alma, que pode, no entanto, se enganar sobre aquilo que merece no futuro. E diferentemente do caso da referência à escultura da qual falamos anteriormente, agora as pinturas na alma podem, além de serem falsas, serem verdadeiras. Desenvolveremos esse tema a seguir.

²⁵ Tradução de Carlos Alberto Nunes um pouco modificada. Preferimos *demiurgo* a *obreiro* para traduzir δημιουργόν, pois assim ficamos mais próximos do original, e mantemos o sentido do termo grego.

²⁶ Essa associação com a *República* é feita também por CARONE, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 169.

²⁷ Cf. OURO OLIVEIRA, *op. cit.*, A condição para sonhos proféticos como pintura no fígado.

²⁸ Cf. HOMERO, *Odisseia*, Canto XIX, v. 535-569.

Nas *Leis* também se classificam pinturas. O critério apresentado é se a representação é reta, isto é, fiel em relação ao objeto que se pretende representar (668d).²⁹ No *Sofista* a arte mimética fiel às proporções do original também é citada (235d-236c).³⁰ O mesmo parece ser o caso dessa passagem do *Filebo* que agora comentamos. Parece-nos que o pintor da nossa alma representa a nós mesmos, como dissemos anteriormente, de forma reta ou distorcida. E, a nosso ver, isso pode dizer respeito às esperanças que criamos para o nosso futuro, às memórias que guardamos do passado, e a todo pensamento que nos ocorre no momento presente.³¹ Todas essas pinturas exercem força sobre nós, e compõem uma representação de nós mesmos. Como afirmamos, representando pictoricamente em nossa alma o mundo ao nosso redor, representamos, ao que parece, a nós mesmos, já que cada um cria seu próprio pensamento e discurso a respeito dos fatos ou objetos que vêm ao nosso encontro. Mas há um perigo aí, que já sinalizamos: podemos acertar ou nos enganar a respeito de quem realmente somos. A famosa inscrição délfica “Conhece-te a ti mesmo” parece que está em jogo nesse ponto do diálogo.³² É como disse o poeta Guillaume Apollinaire: “Je me disais Guillaume il est temps que tu viennes / Un jour je m’attendais moi-même / Pour que je sache enfin celui-là que je suis...”³³ Apollinaire é citado pelo poeta mexicano Octavio Paz, que o associa à ideia de Nerval e Rimbaud: “Eu é outro”.³⁴ Isto é, nesse contexto do *Filebo*: quando falamos sobre o outro falamos, em certo sentido, de nós mesmos. E, ademais, logo no começo do diálogo, Sócrates afirma que em geral temos de nós mesmos uma imagem melhor de quem realmente somos (48d-49a). É possível que conversar com Sócrates, ou, atualmente, talvez, frequentar sessões de psicanálise, nos ajude a pintarmos mais fielmente quem realmente somos presentemente, além de nosso passado e nosso futuro. As lembranças e as esperanças são as bases de nossa caracterização presente. Lembremos que Sócrates geralmente leva seus interlocutores à ἀπορία, a ficar sem caminho, acerca dos conceitos que eles pensavam conhecer e, também, sobre quem realmente são, como é o caso do

²⁹ Sobre esse tema, cf. OURO OLIVEIRA, Leticia. *Da mímesis divina à humana: um breve estudo sobre as noções de pintura e escultura nos diálogos Sofista, Timeu e Leis de Platão*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Numa Ed., 2019. A representação do belo em obras plásticas.

³⁰ Cf. um desenvolvimento desse tema em OURO OLIVEIRA, *op. cit.*, A arte icástica (Ἡ τέχνη εἰκαστική).

³¹ Assim também pensa FREDE, *op. cit.*, p. 530 e MONCADA, *op. cit.*, p. 204.

³² Cf., sobre o conhecimento de si, PLATÃO, *Filebo*, 19c, 45d-e e 63c. Como comentários, ver PHILONENKO, Alexis. *Leçons Platoniciennes*. Paris: Les Belles Lettres, 1997, assim como TRABATTONI, Franco. *Platão*. Tradução Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010, p. 247 e CARONE, *op. cit.*, p. 163 e 183.

³³ “Eu me dizia Guilherme está na hora que tu venhas / Um dia eu esperaria eu mesmo / Para que eu saiba finalmente aquele que sou.” Tradução Eduardo Jardim.

³⁴ Cf. PAZ, Octavio. “Estrela de três pontas: o surrealismo” In: *A busca do presente e outros ensaios*. Tradução Eduardo Jardim. p. 50.

general Laques, por exemplo, que se considerava corajoso. E é pelo reconhecimento de sua própria ignorância que eles podem começar a construir uma imagem mais verdadeira sobre quem são. Vale ainda lembrar que, segundo Lacan, Sócrates seria o primeiro psicanalista da história.³⁵

Uma força da potência pictórica de nossa alma está no fato de que essas imagens que pintamos, podemos dizer, de forma um tanto autônoma³⁶, são acompanhadas de prazer ou de dor. O prazer que, segundo se defende no diálogo, é um dos elementos importantes para uma vida boa, parece em grande parte depender de nós mesmos, da vontade de sermos sempre pessoas melhores e nos percebermos e nos apresentarmos como realmente somos, e assim, também, o que nos rodeia no mundo, em tempo presente, passado ou futuro, em memória ou em esperança.

Convém também ressaltar, nessa passagem que comentamos, que o discurso, esteja ele presente em pensamento ou em nossa voz, vem sempre acompanhado de uma imagem, uma pintura. Pensar e falar é também pintar. É interessante perceber novamente a junção entre corpo e alma empreendida por Platão aqui³⁷, apesar de ele mesmo dizer que a esperança tratar-se-ia de um prazer exclusivo da alma. A alma é formada, segundo o esquema do livro X da *República*, de μίμησις da μίμησις, estando três graus afastada do real? Aqui, no *Filebo*, talvez não. Há certo elogio da pintura. A pintura da alma pode ser verdadeira, representando retamente o mundo que nos rodeia pela expressão fiel de quem nós mesmos somos. E quem somos, o que guardamos em nossa alma, podem ser, lembrando uma passagem do *Banquete*, múltiplas esculturas ou objetos preciosos (ἀγάλματα, 215b), como Alcibíades vê em Sócrates depois de algumas conversas. Sejam pinturas ou esculturas, nossa alma parece muito mais corpórea do que

³⁵ Cf. LACAN, Jacques. *Função e campo de fala e da linguagem em psicanálise*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. Lacan fala de uma maiêutica psicanalítica.

³⁶ Essa autonomia de tomarmos as rédeas de nossa própria alma parece tornar possível uma vida boa. Discordamos, assim, de Philonenko que afirma, diz ele, segundo Nietzsche, que Platão não amava a vida. (cf. PHILONENKO, *op. cit.*, p. 507). Concordamos com Frede, que sublinha a importância do que escrevemos e pintamos em nossa alma (cf. FREDE, *op. cit.*, p. 530.); Pradeau que afirma que a vida boa, para Platão, não depende de objetos exteriores, mas corresponde a uma atitude da própria alma (cf. PRADEAU, *op. cit.*, p. 87); Carone que afirma que cabe a nós governar a vida com o νοῦς (cf. CARONE, *op. cit.*, p. 157); e Moncada que afirma que a alma é que lê e interpreta nossas experiências (cf. MONCADA, *op. cit.*, p. 199 e 202).

³⁷ Discordamos, assim, de Robinson que afirma que “todos os desejos e prazeres são atividades da alma”. (Cf. ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Tradução Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 181). Concordamos com Dixsaut quando classifica as esperanças como provenientes da união da alma e do corpo. (Cf. DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001. p. 317). Carone chega a afirmar que há, no diálogo como um todo, uma “interdependência mente/corpo” (CARONE, *op. cit.*, p. 157).

costumamos pensar em relação ao pensamento platônico³⁸, sobretudo pela argumentação do *Fédon*, na qual eles parecem se separar.³⁹ O prazer, um dos temas do *Filebo*, trata desse ponto de encontro entre corpo e alma, onde está em jogo a pintura de quem somos e a caracterização de nossa vida como boa ou ruim.

Logo depois do exame desses prazeres vinculados à opinião verdadeira ou falsa, o que faz dos seus prazeres também verdadeiros ou falsos⁴⁰, a conversa dá um passo adiante e passa a investigar sobre prazeres superiores, porque puros. Estes são relacionados às belas cores e formas, odores e sons, não acompanhados de dor. As belas cores e formas criam belas figuras que não são, todavia, como poderíamos imaginar, animais ou certas pinturas (τίνων ζωγραφημάτων):

Sócrates: Reconheço que assim, de início, meu pensamento não é fácil de entender; mas tentarei explicar-me melhor. Quando falo em beleza das formas, não pretendo sugerir o que a maioria das pessoas entende por essa palavra: animais ou certas pinturas. Refiro-me – é o que declara nosso argumento – à linha reta, ao círculo e às pinturas planas e sólidas formadas de linhas e círculos, ou seja, no torno ou com régua e esquadros, se é que me compreendes. O que eu digo é que essas figuras não são belas como as demais, em relação a outra coisa, mas são sempre belas naturalmente e por si mesmas e nos proporcionam prazeres específicos, que nada têm em comum com o prazer provocado pelo ato de coçar. Outrossim, são belas as cores e nos proporcionam prazeres da mesma natureza. Compreendemos, afinal, ou como será?

(ΣΩ. Πάνυ μὲν οὖν οὐκ εὐθύς δῆλά ἐστιν ἃ λέγω, πειρατέον μὴν δηλοῦν. Σχημάτων τε γὰρ κάλλος οὐχ ὅπερ ἂν ὑπολάβοιεν οἱ πολλοὶ πειρώμαι νῦν λέγειν, ἢ ζῶων ἢ τινων ζωγραφημάτων, ἀλλ' εὐθύ τι λέγω, φησὶν ὁ λόγος, καὶ περιφερὲς καὶ ἀπὸ τούτων δὴ τὰ τε τοῖς τόρνοις γιγνόμενα ἐπίπεδά τε καὶ στερεὰ καὶ τὰ τοῖς κανόσι καὶ γωνίαις, εἴ μου μανθάνεις. Ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρὸς τι καλὰ λέγω, καθάπερ ἄλλα, ἀλλ' αἰεὶ καλὰ καθ' αὐτὰ πεφυκέναι καὶ τινὰς ἡδονὰς οἰκείας ἔχειν, οὐδὲν ταῖς τῶν κνήσεων προσφερεῖς· καὶ χρώματα δὴ τοῦτον τὸν τύπον ἔχοντα [καλὰ καὶ ἡδονὰς] ἀλλ' ἄρα μανθάνομεν, ἢ πῶς;) (PLATÃO, *Filebo*, 51b-d)⁴¹

³⁸ Apesar de neste momento se tratar de prazeres que não dependem do corpo, a memória e a esperança. Muniz também comenta sobre a mistura entre corpo e alma: “A alma, porém, não está imune dos efeitos da aparência, pois, ao manter contato com os objetos que aparecem, deixa-se contaminar pelas impurezas do sensível” MUNIZ, Fernando. *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2011 (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental). p. 89. Ver também p. 210 e 211. Discordo, portanto, de PRADEAU, *op. cit.*, p. 43, que fala de prazeres que não acompanham nenhum tipo de impressão corpórea.

³⁹ Sobre isso cf. DODDS, *Os gregos e o irracional*. Tradução Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988. Bravo aponta como no *Fédon* “o autor opõe-se ao hedonismo, elaborando um intelectualismo rígido.” BRAVO, *op. cit.*, p. 413. Uma visão alternativa a essa, cf. em OURO OLIVEIRA, Lethicia. *Filosofia: exercício para morte ou vida? Comentários de Er acerca do Fédon*. *Polymatheia*, v. III, UECE, 2007. p. 59-72.

⁴⁰ Há uma vasta literatura a respeito dos prazeres falsos.

⁴¹ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

Aqui Platão parece remeter, em primeiro lugar, a pinturas representativas, que pincelam animais, plantas, ou outros seres. Estas não são acompanhadas de prazeres puros. Estes provêm de belas figuras: a linha reta, o círculo, e as figuras planas e sólidas. Ele parece falar da arte geométrica que era realizada na Grécia desde o período arcaico, e, nos nossos dias, poderia remeter a um Mondrian, por exemplo. Ele não se restringe à pintura, mas parece falar também da cerâmica, escultura, arquitetura e da própria geometria. Pierre-Maxime Schuhl em *Platon e l'art de son temps*, baseando-se no *Filebo*, afirma que Platão preferiria a arte hoje chamada de abstrata às demais. Sublinhamos que essa é a única passagem dos diálogos que estudamos até então que permite essa leitura. Não se trata de uma tese recorrente no *corpus platonicum* como o helenista defende no seu clássico sobre a arte em Platão.

No que se refere à pintura, nesse passo, temos que ela aparece de forma dupla: a representativa é bela só em comparação a um original, e não como a maioria pensa; belas em si mesmas são as formas geométricas. A beleza desta pintura, ou outras artes, geométrica está no fato de ela ser bela em si mesma, e não em relação a outra. De fato, em nosso olhar platônico, uma pintura, para ser sumamente bela, deve valer por si mesma, e não em comparação ao modelo que representa.

Linhas e formas puras apresentam uma harmonia nelas mesmas; a medida e a proporção.⁴² Note-se que, ao fim do diálogo (66a-c), a medida (μέτρον), entre outros elementos, será elencada como a forma superior, a primeira na tipologia que compõe uma vida boa. E, além disso, em segundo lugar, encontramos, dentre outros, a proporção (σύμμετρον) e a beleza (καλόν).⁴³ Em terceiro, a inteligência e o pensamento (νοῦν), que entram em jogo nas medidas matemáticas das proporções de pinturas geométricas. Em quarto lugar, temos, em meio a outros, as artes (τέχνη), das quais a pintura é um exemplo. E, por fim, em quinto lugar, encontramos os prazeres puros da própria alma, acompanhantes dos conhecimentos e das sensações (αἴσθησις)⁴⁴, o que pode ser também o caso de pinturas geométricas ou abstratas.

Assim, de acordo com o apresentado, a arte pictórica geométrica parece ter um papel importante no pensamento platônico. Seu lugar novamente escapa da

⁴² Não parece correta a oposição entre matemática e arte em PHILONENKO, *op. cit.*, p. 514.

⁴³ Discordamos, assim, de Philonenko que afirma que o belo não tem lugar na classificação final dos valores no *Filebo*. Cf. PHILONENKO, *op. cit.*, p. 513.

⁴⁴ Pradeau chama atenção para o fato de Platão citar as sensações em primeiro lugar quando descreve os prazeres verdadeiros em 51b-e. Cf. PRADEAU, *op. cit.*, notas, p. 301.

famosa crítica do livro X da *República*, em que se trata, especificamente, de pinturas miméticas. Além dessas, que a maioria julga erradamente como belíssimas, há aquelas que apresentam formas puras. Assim, a pintura geométrica e todos os conceitos que a englobam passam a ter um lugar notável no que diz respeito à boa vida. É relevante lembrar que o tema do bem foi deixado de lado por Sócrates no centro da *República*, em que ele diz que não teria tempo para uma discussão tão longa (509c).⁴⁵ Talvez seja possível afirmar que, em certo sentido, no que diz respeito à vida humana, ao menos, o tema é desenvolvido no *Filebo*. E ele aparece, como apresentamos, vinculado ao belo puro e suas características.⁴⁶

Além disso, note-se que Platão, através do personagem Sócrates, apresenta, novamente, no *Filebo* o mesmo critério que encontramos nas *Leis*, considerado último diálogo de Platão, que já citamos neste texto. No último diálogo de Platão, quem falará é o personagem Ateniense. Para ele, a beleza de uma pintura está em ela representar o objeto que tomou por modelo nas mesmas proporções do original. Como dissemos anteriormente, note-se que o mesmo critério aparece no *Sofista* ao se tratar de representações *icásticas* de um modelo (235d-236c). Estas são fiéis às proporções do modelo que representam, sem distorcê-las para criar ilusões óticas. A pintura e a escultura são valorizadas não só em relação ao original, mas nelas mesmas, pois não querem iludir se passando pelo original. Aqui, no *Filebo*, essa pintura *icástica* seria bela pelo mesmo motivo, mas, note-se numa escala inferior às belezas completamente por si mesmas. Nas *Leis* não há uma crítica explícita à pintura representativa, mas chama atenção a alusão à proporção como critério, assim como no *Sofista*, conceito importante no diálogo que agora estudamos. Como se sabe, no *Filebo*, a relação com o modelo aparece somente quando se trata da pintura em nossa alma, podendo a pintura ser verdadeira ou falsa, e não bela ou feia. A beleza superior aparece somente no caso de obras geométricas. Não se trata de uma exceção: é comum encontrarmos nos diálogos de Platão pontos de vista um pouco diferentes sobre uma mesma questão. Algo pode mudar de acordo com o tema que está em pauta, e também, por que não, a depender dos personagens que compõem os diálogos, e apresentam suas teses. Nas *Leis*, as pinturas têm a função

⁴⁵ Segundo Marcile Fincin, no *Filebo* teríamos o fim da ascensão filosófica, por tratar do Bem. Cf. ALLAN, J. M. B., Marcilio Fincin, *The Philebus Commentary. A critical edition and translation*, Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1975. Jean-François Pradeau faz uma afirmação mais genérica dizendo que o *Filebo* retoma e desenvolve diversas teses éticas dos outros diálogos, ou apenas se refere a elas formando um tipo de manual. Cf. PRADEAU, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁶ Sobre a identidade entre Bem e Belo, cf. PLATÃO, *Banquete*, 201c. Jowett também fala de “goodness of beauty”. Cf. JOWETT, Benjamin. *Introduction and analysis*. In: PLATO, *Parmenides, Theaetetus, Sophist, Statement and Philebus*. Translation Benjamin Jowett. Oxford: Clarendon Press, 1892. p. 541.

de exibir os paradigmas das posturas a serem movimentadas pelo coro, que educa os homens de Magnésia para o bem e a felicidade (656e-657a). Novamente o bem e o belo são conectados. E é importante a pintura representativa de homens em posturas corajosas, para os momentos de guerra, e as temperantes, para os períodos de paz (Cf. livro VII). No *Sofista*, trata-se da caracterização da arte mimética realizada por um sofista. Em ambos os casos, não se trata de uma classificação dos prazeres, como é o caso que agora discutimos no *Filebo*.

No que diz respeito às cores, também serão classificadas segundo a sua pureza. O branco puro será superior ao branco misturado, mais belo do que ele (53a,b). Faz-se um paralelo entre as cores e os prazeres, no qual os prazeres puros, que não são acompanhados pela dor, correspondem às cores puras, sendo superiores aos demais; cores puras são agradáveis, belas e verdadeiras. Sabemos que a mistura de cores era usada para criar ilusão ótica.⁴⁷ Novamente Platão ressalta a inferioridade da arte que ilusoriamente quer se passar pelo modelo que quer representar. A pintura deve ser bela por ela mesma, e não de acordo com seu modelo. Da mesma forma é a dialética quando comparada às outras artes. Ela tem valor por si mesma, e não tendo em vista um bem exterior. Talvez Platão se remetesse aqui, no que diz respeito às cores, às pinturas de Polignoto, que usava somente cores simples. Mas o mais importante neste ponto, a nosso ver, é a referência estética de Platão quando se trata de um tema ético, como a boa vida. Os dois, hoje considerados campos distintos de investigação da filosofia, se misturam, e o bem é também belo, como vimos anteriormente.

Terminam aqui as referências diretas às noções de pintura e escultura no diálogo *Filebo*. Mas vale ainda citar o vocabulário relativo às artes plásticas ao qual já nos remetemos anteriormente quando falamos de medida, proporção, beleza e artes como elementos que compõem a vida boa. Numa leitura, ainda que superficial, do diálogo, a importância dessas noções fica patente.

Como dissemos, a conversa do *Filebo* – que se trata de uma continuação e não alcança seu fim – gira, inicialmente, em torno da querela sobre o que compõe uma vida boa: uma vida de prazeres ou de reflexão. Logo se chega a um acordo que a vida boa é um misto dos dois elementos, sem os quais não somos propriamente humanos. A seguir, em meio a outros temas que permeiam a discussão⁴⁸, principalmente do admirável um e múltiplo⁴⁹, os personagens são convencidos por

⁴⁷ Cf. VILLELA-PETIT, *op. cit.*, p. 149.

⁴⁸ Sobre estes, cf. MUNIZ, Fernando. *Apresentação do diálogo*. In: PLATÃO, *Filebo*. Tradução Fernando Muniz. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Edições Loyola, 2002.

⁴⁹ Questão de toda história da filosofia grega, como afirma Bravo citando Hackforth e Diès. Cf. BRAVO, Francisco. *Ontología y ética em el Filebo de Platón*. In: Estudo platônicos (PERINE,

Sócrates de que o prazer faz parte do gênero do infinito⁵⁰ e, a reflexão, do finito⁵¹, conceitos pitagóricos que inspiraram até mesmo Newton.⁵² Assim, uma vida boa é aquela em que damos limites ao nosso prazer, de forma que fiquemos satisfeitos.⁵³ Ressalte-se que o limite impõe repouso ao movente infinito (24d)⁵⁴, repouso esse próximo à imobilidade das artes plásticas. Só assim, em limites que causam o repouso, há a realização humana, e essa questão é, como poderíamos esperar, uma das mais importantes para o homem. Trata-se, além disso, como se pensou, da expressão do verdadeiro pensamento platônico.⁵⁵ E quem determina finitude ao infinito é, além de outras artes⁵⁶, a pintura e a escultura.⁵⁷ Ressalte-se ainda que Platão fala de um demiurgo como causa da mistura entre o ilimitado e o limite.⁵⁸ São muitas as cores, assim como muros e papéis; a natureza oferece grande extensão

Marcelo, org.) São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 171 e 172; HACKFORTH, R. *Plato's examination of pleasure*. Cambridge University Press, 1958. p. 17; DIÉS, A. *Le problème de l'un et du Multiple avant Platon*. In: *Revue d'histoire de la philosophie*, 1ère année, fasc. 1 (janv-mars). 1927. p. 5-22. Além disso, esta questão está presente no *Sofista* (242e) e no *Parmênides* (129b), como comenta Bravo no mesmo artigo citado acima, p. 171 e 173.

⁵⁰ Segundo Aristóteles, o infinito é a base ontológica de vários predecessores de Platão. Cf. ARISTÓTELES, *Física*, III, 5, *apud*. BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009, p. 231.

⁵¹ São interessantes os comentários de Bravo e Trabattoni de que a ciência também precisa de limites. Cf. BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009, e TRABATTONI, *op. cit.*, p. 247.

⁵² Cf. CROMBIE, I. M. *An examination of Plato's doctrines*. London: Routledge & Kegan Paul. New York: The Humanities Press, 1963. p. 423 sobre serem pitagóricos que influenciaram Newton; ROSS, David. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1953, p. 132, 135 e 136; BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009. p. 230 e 231, CARONE, *op. cit.*, p. 182 e SAYRE, Kenneth M. *Plato's late ontology: a riddle resolved*. Parmenides Publishing, 2005, p. 120, sobre serem conceitos pitagóricos; e para Dixsaut, seguindo Carl Huffann (*Limite et illimité chez les premiers philosophes grecs*. In: *La Fêlure du Plaisir*, vol. 2. Contextes, p. 11-31), Platão refere-se a Filolau. Cf. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 298.

⁵³ Tarefa difícil. Segundo Muniz, "... os apetites oferecem a mais intensa resistência à unificação ou à comensuração." MUNIZ, Fernando. *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2011 (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental). p. 170.

⁵⁴ Sobre isso, cf. CARONE, *op. cit.*, p. 137 e 166.

⁵⁵ Cf. MUNIZ, Fernando. *Apresentação do diálogo*. In: PLATÃO, *Filebo*. Tradução Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Edições Loyola, 2002. p. 8.

⁵⁶ Philonenko prefere a arquitetura. Cf. PHILONENKO, *op. cit.*, p. 491.

⁵⁷ Discordamos, assim, de Crombie que argumenta que limite (πέρας) e ilimitado (ἄπειρος) se referem apenas a seres naturais. O texto platônico é genérico, e os seres naturais vêm a ser assim como obras de artes humanas. Cf. CROMBIE, *op. cit.*, p. 136. E concordamos com Ross que se refere a ambos, Deus e homem como quem oferece limite ao ilimitado (cf. ROSS, *op. cit.*, p. 135) e com Bravo, Trabattoni e Carone que a doutrina se aplica a tudo que existe, nos âmbitos sensível e das Ideias (cf. BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009. p. 230; TRABATTONI, *op. cit.*, p. 250; e CARONE, *op. cit.*, p. 131)

⁵⁸ Sobre isso, cf. ROSS, *op. cit.*, p. 137.

de bronzes e mármore. Essa passagem do ilimitado ao limite, que se vê de forma impactante nos prisioneiros de Michelangelo, hoje na Academia, em Florença, é a própria feitura de uma obra de arte.

Aliás, desde o início do diálogo, cores (χρώμα) e figuras (σχῆμα) são comparadas ao prazer (12e). Isso devido à sua variedade, e por poderem ser opostas entre si. Está em jogo a discussão sobre o múltiplo ser um e, o um, múltiplo.

Ainda mais à frente, a arte fica ao lado da mente, a reflexão e a inteligência quando comparados à diversão e a alegria para que se saiba o que constitui o bem (19d). E, como sabemos, aqueles serão mais fundamentais que estas. Lembremos que a noção grega de arte, a τέχνη, ultrapassa o que compreendemos por belas artes, englobando também o artesanato, a agricultura, o reinado, dentre outras atividades. Além disso, Sócrates caracteriza a dialética como uma arte (58b).

A arte, que dá limite ao ilimitado, enseja proporção (σύμμετρα, 25e). Todos conhecemos a harmonia proporcional das obras gregas, sobretudo de suas estátuas, que serviram de modelo para a posteridade.⁵⁹ Note-se que destas noções citadas, próprias às pinturas e esculturas, provêm as estações e tudo o que há de belo e forte. Ainda mais do que isso: quando se restabelece a harmonia, há saúde, prazer e o retorno a si próprio.⁶⁰ O diálogo não trata somente de um conhecimento de si mesmo, mas sobre como podemos vir a ser quem somos, como no imperativo de Píndaro. E essa volta a nós mesmos se dá pela construção de nossa vida assim como um demiurgo impõe limites proporcionais e harmônicos numa bela obra de arte.

Como dissemos, o estético e o ético se misturam, as pinturas e esculturas e os prazeres limitados que compõem uma vida boa, e somamos a eles, o ontológico: pois as coisas nascem para o ser por meio da medida e do limite (26d).⁶¹ Trata-se de uma passagem famosa do diálogo, referente à sua ontologia. Algo só é, quando possui os limites artísticos em si.

Por fim, vale ressaltar que os personagens do diálogo buscam, desde o início da conversa, qual o molde (τύπος, 61a) da vida boa. Os moldes, como usados pelos escultores e ceramistas, são a imagem escolhida para falar do tipo de vida que se

⁵⁹ Cf. HEGEL, G. W. F, *Curso de estética: o sistema das artes*. Tradução Álvaro Ribeiro. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010 (Clássicos WMF). Segunda seção – a escultura.

⁶⁰ Sobre isso, cf. MONCADA, *op. cit.*, p. 195.

⁶¹ Trata-se de uma ontologia imanente, diferente da transcendência dos diálogos anteriores. Cf. CROMBIE, *op. cit.*, p. 422. Há, contudo, grande bibliografia sobre essa questão.

busca caracterizar no diálogo.⁶² Novamente a construção de uma vida é vista como a produção de uma obra verdadeira e bela.

Concluimos, assim, que as artes pictórica e escultórica aparecem no texto do *Filebo* em diferentes momentos. A escultura, citada em somente uma passagem, é vinculada ao erro ou engano. Ela serve a Platão para retratar uma opinião falsa, que rapidamente é revelada como sendo o que é.

Já a arte pictórica aparece em dois momentos.

Em primeiro lugar para caracterizar uma atividade de nossa alma, que retrata discursos, pensamentos, memórias e esperanças. A pintura feita em nossa alma pode ser verdadeira ou falsa, a depender do caráter bom ou vicioso de quem imagina. Uma alma boa pinta verdadeiramente a beleza, enquanto uma má não o faz. Note-se que Platão não fala da pintura em si, mas a usa metaforicamente, como diz Eva Keuls ser o caso em todos os diálogos de Platão em *Plato and Greek Painting*. Ressaltamos que essa é a única passagem em que isso acontece, e não a maioria, como afirma a autora, ao menos quando temos o *Filebo* como objeto de pesquisa.

Por fim, a arte da pintura geométrica é elogiada por ser bela por si mesma e não em referência a um ser outro, um modelo. Ela é comparada aos prazeres puros, superiores aos demais. Como dissemos, essa parece ser a única passagem, dentre as que estudamos, que fundamenta a leitura de Schuhl acerca de todo o *corpus platonicum* em *Platon et l'art de son temps*.

Além das referências diretas a essas artes, algumas noções relativas a elas são usadas frequentemente ao longo do diálogo sobre a vida boa: limite, medida, proporção, beleza, arte, cores, formas, figuras, demiurgo, molde e repouso. A estética do *Filebo* mistura-se às suas ética e ontologia.

Os usos das noções de pintura e escultura e de termos a elas correlatos as colocam, a nosso ver, num lugar de destaque e privilegiado no pensamento platônico. Trata-se de uma concepção que vai além da que encontramos na célebre passagem no livro X da *República*, em que a pintura é usada como imagem para retratar a μίμησις, que se encontra a três níveis do real. Aqui, apesar de possivelmente se vincular ao erro, pode ser também verdadeira e provir diretamente de nossa alma, além do fato de ser caracterizada como maximamente bela, quando geométrica. As artes plásticas apresentam-se com um poder dúbio, para o erro – que, contudo, rapidamente e mais proximamente mostrar-se-á como falso – ou para a verdade e a beleza. A esperança, o bem que vem do fundo da caixa de Pandora, é

⁶² Sobre isso, cf. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 327.

um prazer legítimo e autônomo da alma que cultiva um bom caráter. A beleza pictórica ainda pode aparecer num relato de memórias, ou em todos os pensamentos e os discursos que proferimos. A pintura se mostra fundamental na vida humana, essa cheia de percalços, como nos ensinou Odisseu. Que sejamos excelentes pintores do real nessa aventura que é viver.

Referências

- ALLAN, J. M. B., **Marcilio Fincin, The *Philebus* Commentary**. A critical edition and translation, Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1975.
- ARISTÓTELES, **Physique**. Traduction Henri Carteron. Paris: Les belles lettres, 1996.
- BENJAMIN, W. **A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução**. Tradução José Lino Grünnewalt. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975 (Os Pensadores).
- BRAVO, F. **As ambiguidades do prazer**: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009.
- _____. *Ontología y ética em el Filebo de Platón*. In: Estudo platônicos (PERINE, Marcelo, org.) São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- CHÂTELET, F. **História da filosofia**: a filosofia pagã. Tradução Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- CROMBIE, I. M. **An examination of Plato's doctrines**. London: Routledge & Kegan Paul. New York: The Humanities Press, 1963.
- DERRIDA, J. **Writing and Difference**. Translated by Alan Bass. Chicago: Chicago University Press, 1972.
- DIÈS, A. **Autour de Platon**: essai de critique et d'histoire. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- _____. **Le problème de l'un et du Multiple avant Platon**. In: Revue d'histoire de la philosophie, 1ère année, fasc. 1 (janv-mars), 1927.
- DIXSAUT, M. **Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon**. Paris: Vrin, 2001.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.

DOSTOIEVSKI, F. **Os irmãos Karamazov**. Tradução Raquel de Queiroz. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1953.

FREDE, D. **Desintegração e restauração: prazer e dor no *Filebo* de Platão**. In: Platão (KRAUT, Richard, org.). Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Ideias e Letras, 2013 (Companion).

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. **O mal-estar na civilização**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HACKFORTH, R. **Plato's examination of pleasure**. Cambridge University Press, 1958.

HAVELOCK, E. **Prefácio a Platão**. Tradução Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papyrus, 1996.

HEGEL, G. W. F. **Curso de estética: o sistema das artes**. Tradução Álvaro Ribeiro. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010 (Clássicos WMF).

HEIDEGGER, M. **Parmenides**. Frankfurt a Main: Vittorio Klostermann, 1982.

HOMERO, **Odisseia**. Tradução Frederico Lourenço. Lisboa: Biblioteca Editores Independentes, 2008.

HUFFANN, C. **Limite et illimité chez les premiers philosophes grecs**. In: La Fêlure du Plaisir, vol. 2. Contextes, p. 11-31.

KANT, I. **Fundamentos da metafísica dos costumes**. Tradução Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d (Coleção Universidade de bolso).

KEULS, E. **Plato and Greek Painting**. Leiden: E. J. Brill, 1978.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

MILL, J. S. **Utilitarianism**. Hackett Publishing Company, 2001.

MONCADA, J. E. **Placer y conocimiento em el *Filebo***. In: Estudos platônicos (PERINE, Marcelo, org.) São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MUNIZ, F. **A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão**. São Paulo: Annablume Clássica, 2011 (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental).

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Ed. Moraes, s/d.

OURO OLIVEIRA, L. **Da mimesis divina à humana**: um breve estudo sobre as noções de pintura e escultura nos diálogos *Sofista*, *Timeu* e *Leis* de Platão. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Numa Ed., 2019. Disponível em: <http://www.editora.puc-rio.br/media/Lethicia%20Ouro%20Oliveira%20novo.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2022.

_____. **Filosofia**: exercício para morte ou vida? Comentários de Er acerca do Fédon. *Polymatheia*, v. III, UECE, 2007, p. 59-72.

PAZ, O. **Estrela de três pontas: o surrealismo**. In: *A busca do presente e outros ensaios*. Tradução Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

PLATÃO. **Diálogos**. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Crítón e Fédon*. Tradução Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1977.

_____. **Diálogos**: vol. VIII, *Parmênides – Filebo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1974 (Coleção Amazônica, Série Farias Brito).

_____. **Diálogos**: *O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. Traduções de José Cavalcante de Souza (*O Banquete*) e Jorge Paleikat e João Cruz Costa (*Fédon, Sofista, Político*). São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

_____. **Diálogos**: vol. IX, *Teeteto – Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1974 (Coleção Amazônica, Série Farias Brito).

_____. **Diálogos**: *Timeu – Crítias – O segundo Alcibíades – Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: UFPA.

_____. **Diálogos**: vols. XII-XIII, *Leis*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980 (Coleção Amazônica, Série Farias Brito).

_____. **Filebo**. Tradução Fernando Muniz. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Mênnon**. ed. bilíngue. Tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Edições Loyola, 2001 (Biblioteca Antiqua).

_____. **A República**. 9ª ed. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATO. **Parmenides, Theaetetus, Sophist, Statement and Philebus**. Translation Benjamin Jowett. Oxford: Clarendon Press, 1892.

_____. In twelve volumes. ed. bilíngue. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1982.

PLATON, **Philèbe**. Traduction Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.

PRADEAU, J.-F. **La communauté des affections**: études sur la pensée éthique et politique de Platon. Paris: Vrin, 2008.

ROSS, D. **Plato's Theory of Ideas**. Oxford: Clarendon Press, 1953.

SAYRE, K. M. **Plato's late ontology**: a riddle resolved. Parmenides Publishing, 2005.

SCHUHL, P.-M. **Platon et l'art de son temps (arts plastiques)**. 2^a ed. Paris: PUF, 1952.

_____. **Platão e a arte de seu tempo**. Tradução Adriano Machado Ribeiro. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Barcarolla, 2010.

VILLELA-PETIT, M. P. **Incursions en Grèce Ancienne**: en compagnie des anciens et des modernes. Paris: Geuthner.

O Desafio da Emancipação Humana na Educação de Jovens e Adultos a Partir dos Postulados de Paulo Freire

The Challenge of Human Emancipation in the Education of Young People and Adults from Paulo Freire's Postulates

Charles Lamartine de Sousa Freitas¹
Rosilene da Costa Bezerra Ramos²

Resumo: O ensaio teórico-reflexivo tem como objeto de discussão uma reflexão sobre a relação entre a alfabetização de jovens e adultos e o sentido da educação emancipatória a partir dos postulados de Paulo Freire, educador brasileiro que trouxe uma nova visão de educação, caracterizada como revolucionária. Uma análise das políticas públicas de EJA, com destaque para a alfabetização de adultos na década de 1990 até os dias atuais, é apresentada com o objetivo de compreender como a descontinuidade e fragilidade de tais políticas têm sido um entrave para o desenvolvimento de projetos educativos de escolarização inicial e continuada, cúmplices do compromisso da formação e emancipação dos sujeitos. Destaca-se no texto o significado de emancipação em Freire como humanização do oprimido e superação dos seus condicionamentos históricos. Apresenta a educação de jovens e adultos pautada no diálogo e problematização como um ato político, agente de conscientização e potencializadora da emancipação do ser.

Palavras-chave: Educação de Jovens e Adultos. Paulo Freire. Emancipação.

Abstract: The theoretical-reflective essay has as its object of discussion a reflection on the relationship between the literacy of young people and adults and the meaning of emancipatory education based on Paulo Freire's postulates, a Brazilian educator, who brought a new vision of education, characterized as revolutionary. An analysis of Youth and Adult Education (EJA) public policies, with emphasis on adult literacy from the 90's to the present day, is presented to understand how the discontinuity and

¹ Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), na área de Filosofia e História da Educação. Diretor Acadêmico da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN). E-mail: charles.lamartine@gmail.com.

² Mestra em Educação (POSEDUC/UERN). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Memória, (Auto) Biografia e Inclusão (GEPEMABI) Faculdade de Educação/UERN. E-mail: rosilenerb@hotmail.com

fragility of such policies have been an obstacle to the development of educational projects of initial and continued schooling, collaborators in the commitment of training and emancipation of the adults. According to Freire, the text highlights the meaning of emancipation as the humanization of the oppressed and overcoming their historical conditions. It presents the education of young people and adults based on dialogue and problematization as a political act, an agent of awareness, and enhancing human emancipation.

Keywords: Youth and Adult Education. Paulo Freire. Emancipation.

1 Histórico das Políticas de Alfabetização de Jovens e Adultos no Brasil: uma retrospectiva

Na esteira da história da Educação de Jovens e Adultos o nosso destino primeiro é a discussão das políticas públicas, com destaque para a alfabetização de adultos, seguido pela visitação na forma como as referidas políticas são tratadas da década de 1990 até os dias atuais. Nesse percurso, faremos uma breve incursão pelos dispositivos legais - *A Constituição Federal de 1988 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei 9394/96)* - e sobre as ações e programas de alfabetização desenvolvidos nesse período.

O recorte temporal da discussão tem como foco o universo histórico e as políticas de alfabetização de Jovens e Adultos na modalidade de EJA. Justifica-se ainda pelo registro, na década de 1990, de uma mobilização internacional em favor da alfabetização e educação de jovens e adultos. Essa mobilização e os acordos entre os povos através das conferências internacionais impulsionaram a legislação brasileira a reconhecer a EJA como uma modalidade da educação básica nas etapas do ensino fundamental e médio com especificidade própria. Reconhecimento responsável pelo fortalecimento das políticas para a EJA no campo da legislação brasileira.

Para o momento, não é pretensão desenvolver uma investigação sobre como as políticas públicas de EJA se constituem no contexto da história da educação brasileira. O foco é um debruçar sobre as políticas de alfabetização de jovens e adultos a partir da *Conferência de Jomtien*, cujo tema foi Educação para Todos³. Realizado na Tailândia, no ano de 1990, o evento destacou a Educação de Jovens e Adultos como central na superação dos desafios sociopolíticos do século XXI, definiu que a alfabetização não poderia ser separada das necessidades básicas de aprendizagem e discutiu a importância do tratamento de questões curriculares na

³ O documento na íntegra está disponível em:

<<http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000862/086291>>. Acesso em: 22 jul. 2017.

Educação de Jovens e Adultos. O que significou um dos marcos na definição de diretrizes e metas educativas para vários países e nos novos rumos da educação mundial.

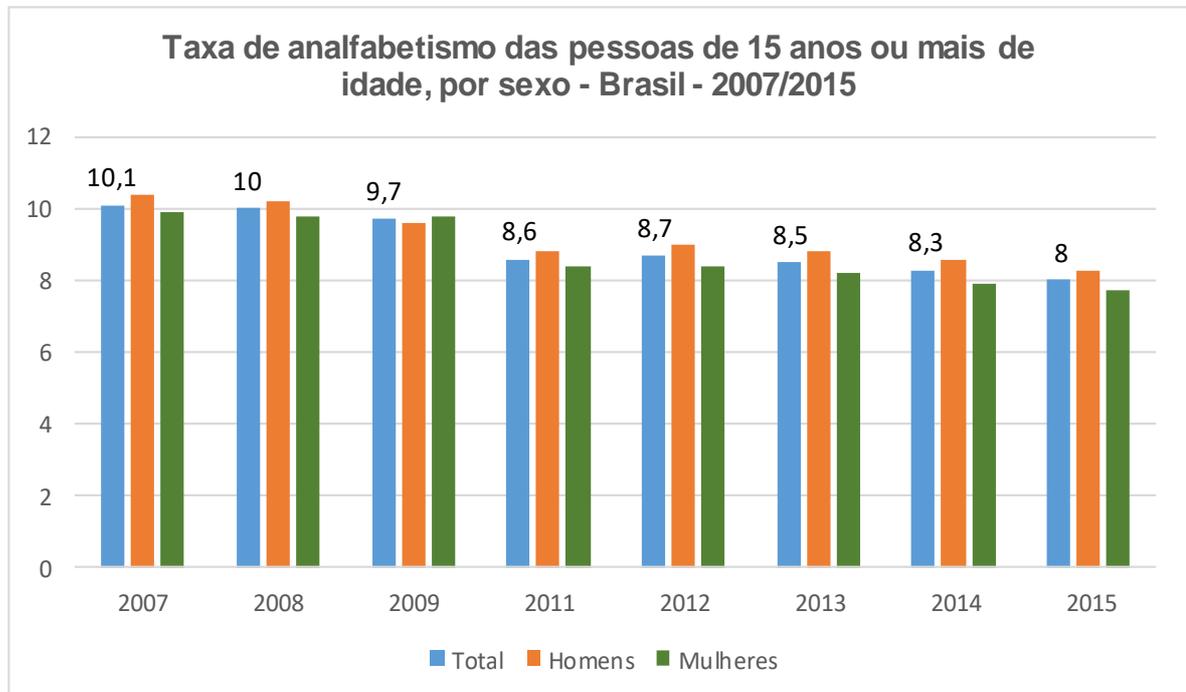
A partir da *Conferência de Jomtien* a educação começou a ter um novo enfoque: a universalização da educação básica. O documento, com dez artigos, elaborado ao final da conferência, privilegiou a promoção da satisfação das necessidades básicas de aprendizagens e a educação básica como prioridade. A educação foi, assim, conclamada a tornar-se universal, de qualidade e ao longo da vida. O compromisso firmado com a Universalização do acesso à educação, objetivo tratado no Artigo 3º da *Declaração Mundial sobre Educação para Todos (Conferência de Jomtien – 1990)*, representou um importante ganho do evento.

O reconhecimento da necessidade de a educação básica ser proporcionada a todas as crianças, jovens e adultos, exerceu influência na legislação brasileira. Inspirada nos ares de *Jomtien*, a *Lei de Diretrizes e Bases (LDB) - Lei nº 9.394/1996* ratifica o direito público e subjetivo à educação, garantido pela Constituição Federal. Na mesma linha de raciocínio, o *Plano Nacional de Educação (PNE) – Lei n. 10.172/2001* resguardava em seu desenho final os objetivos da educação para todos. Dos seis objetivos apresentados no referido PNE, dois eram destinados ao acesso equitativo e à qualidade da educação de jovens e adultos.

Nos caminhos e trilhas das discussões dos sujeitos comuns, apontamos, nas linhas de sua história a dimensão do direito à educação. Para o enfoque da realidade educacional no Brasil, de 2007 a 2015, o *Gráfico 01*, a seguir, registra os dados do analfabetismo entre pessoas de 15 anos ou mais, conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Os dados são da Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios⁴ (Pnad) e revelam uma estimativa relevante de pessoas não alfabetizadas. Estatísticas reveladoras de uma forma de exclusão.

⁴ Pesquisa realizada pelo IBGE. Disponível em: <<http://brasilemsintese.ibge.gov.br>>. Acesso em: 19 jul. 2017.

Gráfico 1 - Taxa de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais de idade, por sexo – Brasil 2007/2015.



Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (2007/2015).

Como afirma Vale (2008, p. 13), “não saber ler e escrever constitui a marca da desvalorização social e cultural. Numa sociedade em que a classe dominante valoriza o padrão culto de linguagem escrita e falada, o não domínio adequado da Língua Pátria significa fator de discriminação social, cultural e ético”. Os sujeitos alijados do direito à educação veem suas oportunidades diminuídas no mundo do trabalho, na inserção social, cultural e na dimensão humana. Em relação a esses preconceitos um alerta de Freire (1996, p. 20) não pode deixar de ser registrado: “Práticas preconceituosas de raça, de classe, de gênero, ofendem a subjetividade do ser humano e negam radicalmente a democracia”.

Esse contexto é um desafio para a tessitura de muitos fios sobre esses homens e mulheres. Sujeitos para além dos números, eles não apenas compõem uma estatística. São pessoas com marcas históricas, com toda uma teia de experiências, de valores, de saberes, de formas, que articulam suas práticas e suas ações no forjar do cotidiano. Sujeitos capazes de tecer seu caminho e sua trajetória.

O direito à educação está no âmbito do direito fundamental. No perfazer de uma linha cronológica das Políticas Públicas⁵ de Alfabetização de Jovens e Adultos no Brasil a opção caminha por situar a educação como um direito social garantido em dispositivos legais, como a Constituição de 1988, considerada por muitos estudiosos da área um marco, haja vista ter ampliado o dever do estado para com a EJA.

O texto original da *Constituição de 1988*, em seu artigo 208, inciso I, expressa: “Ensino Fundamental obrigatório e gratuito, inclusive para os que a ele não tiveram acesso na idade própria” (BRASIL, 1988, p. 85). Em seu artigo 60, da Disposições Transitórias, ainda faz menção ao compromisso com a eliminação do analfabetismo.

Os citados avanços sofreram retrocessos a partir das constantes alterações no texto, por meio da *Emenda Constitucional Nº 233 (PEC 233)*, transformada em Projeto de Lei 92/96.”, que além de alterar o quesito obrigatoriedade do poder público ainda excluiu o compromisso com a eliminação do analfabetismo, ao suprimir o artigo 60 das Disposições Transitórias.

Um novo fio se entrecruza na trama árdua da luta pelo direito à educação para todos. No ano de 1990, foi realizada, na Tailândia, a *Conferência Mundial de Educação para Todos* que “reuniu representantes de governos de 115 países, entre os quais estava representado o Brasil” (UNESCO, 2008, p. 26). Na oportunidade, a educação foi defendida como base do desenvolvimento humano.

Essa conferência proclamou, através do artigo 3º da Declaração Mundial sobre Educação para Todos: satisfação das necessidades básicas de aprendizagem, universalização do acesso à educação e promoção da equidade, reconhecendo que a educação básica deve ser proporcionada a todas as crianças, jovens e adultos. O documento discute o processo de aprendizagem na perspectiva dos quatro pilares da educação: saber ser, saber fazer, saber conviver e saber

⁵ Normalmente, políticas públicas são compreendidas como ações realizadas pelo Estado, através de mecanismos diversos que podem variar desde planos, programas e projeto, até incentivos ou inibições. Nessa perspectiva, o que melhor expressa esses mecanismos é o aparato jurídico, representado por lei e normas. É mais correto, no entanto, entender políticas públicas como uma junção das iniciativas do Estado, ou melhor, da sociedade política com as ações e pressões da sociedade civil organizada, que se dirigem ao Estado para cobrar a garantia de direitos ou implementá-los por meio de outras alternativas. No caso das políticas de Educação de Jovens e Adultos, em particular, é muito importante ter em vista, simultânea ou comparativamente, essa dialética entre poderes, ou seja, entre a sociedade política e a sociedade civil organizada (FAVERO, 2011, p. 29).

conhecer, apresentados no Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional para a Educação do Século XXI⁶.

A Conferência Mundial de Educação para todos significou um marco para a EJA brasileira. Como consequência do reconhecimento do fracasso das campanhas de alfabetização e das necessidades formativas frente à rápida transformação no âmbito econômico, tecnológico e no campo das comunicações, a alfabetização e a educação dos adultos passaram a ser tratadas como parte integrante da Educação Básica.

Influenciado pelos princípios da referida conferência, o Brasil aprovou a *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº. 9.394/96*. Em seu artigo 37, seção V, capítulo II, o documento apresenta a EJA como modalidade da Educação Básica. Em contrapartida, a nova LDB não discute ou inclui a questão do analfabetismo. No ano de 1991, o país apresentava uma taxa de 20% de analfabetos, o que correspondente a 19 milhões de pessoas com 15 anos ou mais.

A década de 1990, cerne deste estudo, nos seus primeiros anos foi marcada pela efervescência da abertura política do país e a volta da democracia. Nesse cenário, o Brasil tornou-se um espaço cheio de esperança. Em relação à educação, a expectativa para a EJA se concentrava em torno da viabilidade das ações com investimento público voltado para a educação dos jovens e adultos, em atendimento à demanda existente para essa modalidade de ensino. No período, no entanto, concretizaram-se as políticas públicas voltadas para a universalização do ensino para crianças e adolescentes.

Mais adiante, no ano de 1996, foi criado o *Fundo de Manutenção do Ensino Fundamental e Valorização do Magistério (FUNDEF)*⁷, regulamentado pela Lei Nº 9.424, de 1996, com regras claras de financiamento para o ensino fundamental. Por não ser contemplada com as fontes de financiamento, a EJA ficou secundarizada. Assim, os Estados e municípios foram desestimulados a ampliar a oferta dessa modalidade.

⁶ O documento na íntegra encontra-se disponível em:< <http://unesdoc.unesco.org/images/>>.

⁷ O FUNDEF foi implantado, nacionalmente, em 1º de janeiro de 1998, quando, a nova sistemática de redistribuição dos recursos destinados ao Ensino Fundamental passou a vigorar. A maior inovação do FUNDEF consiste na mudança da estrutura de financiamento do Ensino Fundamental (1ª a 8ª séries do antigo 1º grau) no País, ao subvincular uma parcela dos recursos a esse nível de ensino. Além disso, introduz novos critérios de distribuição e utilização dos recursos correspondentes, promovendo a partilha de recursos entre o Governo Estadual e os Governos Municipais de acordo com o número de alunos atendidos em cada rede de ensino. Disponível em:< <http://portal.mec.gov.br>>. Acesso em: 13 ago. 2017.

Outra uma vez, se escrevia na lápide da existência dessa modalidade a marginalização. Um constante caminhar para fora da pauta da agenda das reformas educacionais se estabelecia. Ao analisar a conjuntura política governamental da época e a educação, Frigotto (2002, p. 57 e 59) afirmou:

A partir da extinção da Fundação Educar em 1990 até 2002 não há efetivamente nenhuma política pública, com investimentos no campo educacional. No âmbito organizativo e institucional a educação básica, de direito social de todos, passa a ser cada vez mais encarada como um serviço prestado e adquirido no mercado ou na filantropia [...]. Nesse período, a política educacional brasileira esteve subordinada a doutrina dos organismos internacionais. [...] as reformas implementadas foram pautadas pelo desmonte da esfera dos direitos, da esfera pública e passam a produzir políticas de alívio à pobreza.

No contexto acima descrito, o Governo Federal, no tocante à Educação de Jovens e Adultos, alinhou as diretrizes educacionais ao modelo neoliberal de políticas estatais. Essa medida promoveu a diminuição da presença do Estado e de sua atuação nas políticas públicas e sociais, a partir da implementação de ações e programas focados em políticas compensatórias que encobriram a ausência de compromissos do Estado e de políticas públicas consolidadas.

Em síntese, na década de 1990, encontram-se, voltados para a alfabetização de jovens e adultos: o *Plano Nacional de Alfabetização e Cidadania (PNAC)*⁸; o *Programa Alfabetização Solidária (PAS)*; e o Programa Brasil Alfabetizado.

O *Programa Alfabetização Solidária (PAS)* ganhou visibilidade a partir de sua no ano de 1996, na V Conferência Internacional sobre Educação de Jovens e Adultos, em Hamburgo, na Alemanha. Essa Conferência contribuiu para o decênio da alfabetização, a partir de 1998, em homenagem ao educador Paulo Freire.

Segundo Haddad e Di Pierro (2000, p. 124), o PAS tratou-se de um programa de alfabetização “[...] com apenas cinco meses de duração, destinado prioritariamente ao público juvenil e aos municípios e periferias urbanas em que se encontram os índices mais elevados de analfabetismo do país”. Do tempo de duração, um mês destinava-se à formação dos alfabetizadores e os outros quatro para a efetivação da alfabetização.

Criado para atender os municípios com o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) inferior a 0,5%, prioritariamente nas regiões Norte e Nordeste, o PAS assumiu como objetivo reduzir os índices de analfabetismo no Brasil, com foco nos jovens de

⁸ Com duração de apenas um ano e sem implementação efetiva, o plano pretendia reduzir em 70% o número de analfabetos no país, nos 5 anos seguintes.

12 a 18 anos. Voltado a um grupo bem restrito, o programa reforçou a preferência das opções políticas do Brasil pela EJA, com a utilização de programas pontuais, aligeirados na execução, em lugar do investimento arrojado em políticas públicas sólidas consolidadoras do acesso, permanência, sucesso e efetivação da garantia do direito à educação das pessoas jovens e adultas.

A preocupação com a alfabetização de adultos encontra-se mencionada, em termos de políticas públicas, no primeiro *Plano Nacional de Educação (PNE)*. Ancorado na legislação brasileira e nos movimentos da sociedade civil, foi aprovado pela Lei nº 10.172/2001, para um período de dez anos (2001 – 2010). Com redefinição de princípios, diretrizes e estratégias de ação, previa erradicar o analfabetismo adulto em dez anos.

Destacam-se as seguintes metas voltadas à EJA, estabelecidas no PNE de 2001 (BRASIL, 2001, p.102-104):

Criação de programas com a finalidade de alfabetizar dez milhões de jovens e adultos, em cinco anos e, até o final da década, a superação dos índices de analfabetismo; Garantia da oferta, em cinco anos, de EJA equivalente às quatro séries iniciais do Ensino Fundamental para 50% da população de 15 anos e mais, que não tenha atingido esse nível de escolaridade; Inclusão, a partir da aprovação do PNE, da EJA nas formas de financiamento da Educação Básica.

O número de pessoas não alfabetizadas, mencionado anteriormente, comprova a ausência do cumprimento das metas do PNE, as quais não passaram do plano das intenções. Seus efeitos concretos, de fato, foram insuficientes na superação do analfabetismo. É válido ressaltar, ainda, o declínio da taxa de analfabetismo no país, os números caíram de 39,6%, em 1960, para os atuais 8,3% da população com 15 anos ou mais.

Observa-se como positiva a redução dos indicadores de analfabetismo, mas deve-se reconhecer a alfabetização como um direito de todos e dever do Estado. A garantia desse direito reclama ações efetivas, com bases duradouras, diferentes dos modelos vistos na trajetória histórica da educação de jovens e adultos no Brasil.

Ao trazer a lume a semente a ser germinada no terreno das políticas públicas da EJA, entendo: *A lição sabemos de cor*⁹ - Ao longo do tempo, a história nos mostra a efetivação do direito à educação para todos os jovens e adultos, reivindica o desamarrar de muitos “nós atados” nas esferas social, econômica e cultural. Os esforços precisam garantir e consolidar o acesso e a permanência de jovens e

⁹ Canção “Sol de Primavera”, composição de Beto Guedes e Ronaldo Bastos (1979).

adultos em projetos educativos de escolarização inicial e continuada, cúmplices do compromisso da formação e emancipação do ser humano.

2 A metodologia Freireana como farol para a emancipação dos oprimidos

Paulo Freire ao ouvir os silêncios ensurdecadores dos esfarrapados e oprimidos, construiu ao longo de sua trajetória o respeito ao saber e à cultura populares e pedagogia transformadora, crítica e libertadora. Uma pedagogia do crescimento, na qual educadores e educandos descobrem-se como seres em formação, inacabados, que num movimento constante de busca educam-se durante toda a vida.

Freire defende (1996, p.36) “se o homem é o sujeito da sua própria educação, não é somente objeto dela; como sujeito inacabado não deve render-se, mas interrogar e questionar”. Para o educador pernambucano, que se contrapôs ao tradicional modelo educacional, embasado na transmissão mecânica de conteúdos, a educação precisa cumprir o seu papel como agente de conscientização, por isso, defende uma educação emancipadora e transformadora. A partir desse modelo associado à mobilidade, à problematização ele cria uma nova concepção de ensino, cujo foco está na abordagem dos conteúdos relacionados aos diversos contextos sociais e aos saberes da experiência da vida cotidiana dos sujeitos. Uma teoria de conhecimento que fundamenta a metodologia do seu método de alfabetização de adultos. Um método articulado com o objetivo de alfabetizar além das cartilhas, e contribuiu para a projeção de uma alfabetização de adultos voltada à democratização como prática histórica e social.

Encontramos na obra *Educação como Prática da Liberdade* (Freire, 1967) os pressupostos filosóficos e políticos do seu método de alfabetização de ensino para adultos. Estes pressupostos estão embasados em uma Educação Libertadora, como ato político e emancipatório do ser. Para Freire a educação e a democratização da cultura são elementos inseparáveis, como inseparáveis também são a democracia e a conscientização.

Em Freire (1980), a alfabetização é instrumento de conscientização. Esta deve ser desenvolvida na perspectiva dialógica e problematizada, pressupõe, portanto, a leitura do mundo e da palavra. Essa concepção de diálogo se entrelaça com sua concepção de cidadania, entendida como conquista do direito à participação na construção da vida social. Um processo além da leitura da palavra, carregado de significações a partir de problematização da realidade social.

A apropriação da leitura da palavra, no Método Paulo Freire, se dá em uma conjuntura discursiva de interlocução e interação social, na qual linguagens e realidade estão entrelaçadas, isso porque a alfabetização não se dá em um contexto neutro. É um processo de conscientização e uma forma de ação política. É, pois, um ato de conhecimento, emancipatório do sujeito, e não um ato benevolente de transferência de saberes.

Em seu livro *Pedagogia do Oprimido* (1987), o autor destaca o caráter eminentemente político da alfabetização, tendo como alvo de sua crítica a opção de educação bancária ou libertadora. Na opção bancária, Freire (1987, p. 34) esclarece:

O educador se põe frente aos educandos como sua antinomia necessária. Reconhece, na absolutização da ignorância daqueles a razão de sua existência. Os educandos, alienados, por sua vez, à maneira do escravo na dialética hegeliana, reconhecem em sua ignorância a razão da existência do educador, mas não chegam, não sequer ao modo do escravo naquela dialética, a descobrir-se educadores do educador.

Conforme o exposto, no modelo de educação bancária, os saberes são, então, doados pelos alfabetizadores e os alfabetizados os recebem de modo passivo e os arquivam. O oposto é visto na opção libertadora, nesse modelo a problematização se sobrepõe, o sujeito fala, critica, propõe e participa de forma ativa do seu processo de aprendizagem. Ele não é um mero espectador, mas um agente interveniente no mundo e protagonista de sua história. Observa-se, assim, em Freire (1987), o chamamento explícito para a importância da participação do homem na luta por sua humanização. Esse processo implica conquista de liberdade e autonomia do sujeito.

Nessa relação de dependência, o ato de educar torna-se, antes de tudo, potencializador do ato de libertação em comunhão entre os homens. Para Freire (1980), a concepção de diálogo se entrelaça com a de cidadania, entendida por ele como conquista do direito à participação na construção da vida social. Um processo além da leitura da palavra, carregado de significações, a partir de problematização da realidade social. “A leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele” (FREIRE, 1989, p.09). O seu projeto de educação tem como base o respeito pelo sujeito aprendente, na conquista da autonomia e no diálogo como princípios metodológicos. A decifração da palavra emana da “leitura” do mundo particular dos sujeitos do/no mundo.

Em sua obra *Pedagogia do Oprimido* o autor mais uma vez nos inspira com a ideia do desenvolvimento da aprendizagem dialógica, processo capaz de perceber e

ler a história humana, contribuindo para a emancipação do ser e sua liberdade. O diálogo não é concebido somente como uma qualidade do modo humano de existir e agir, mas é a condição desse modo o que torna humano o homem.

O Método de Paulo Freire a partir da aprendizagem dialógica dá ênfase ao estudo de grupo. As salas de aula transformaram-se em fóruns de debate, com os Círculos de Cultura. O método tem início pelo levantamento do universo vocabular dos alunos, palavras e temas centrais da realidade social do educando. Para Freire (1987, p. 6), “estas palavras são chamadas geradoras porque, através da combinação de seus elementos básicos, propiciam a formação de outras”. Através do estudo das famílias silábicas que compunham as palavras geradoras, o alfabetizando apropriava-se do conhecimento do código escrito a partir da reflexão sobre sua história de vida.

Freire (1989) afirma que dar sentido ao signo escrito é o propósito primeiro do aprender a ler e escrever. Numa lógica mais ampla, alfabetização é um instrumento de conscientização desenvolvido na perspectiva dialógica e problematizada, não é apenas se apropriar de uma técnica do código escrito, mas ir além. Freire (1989, p. 7) enfatiza:

A leitura da palavra é sempre precedida da leitura do mundo. E aprender a ler, a escrever, alfabetizar-se é, antes de mais nada, aprender a ler o mundo, compreender o seu contexto, não numa manipulação mecânica de palavras, mas numa relação dinâmica que vincula linguagem e realidade. Ademais, a aprendizagem da leitura e a alfabetização são atos de educação e educação é um ato fundamentalmente político.

Na citação, o autor, remete a profícuas discussões sobre o processo de aprendizado da leitura. Portanto, relevante para os objetivos deste trabalho, por nos ajudar na compreensão do conceito de alfabetização. Ao dar ênfase ao compromisso político que a educação deve assumir, Freire (1967) nos faz refletir sobre o sentido do aprender a ler não se limitar apenas a decifração de signos gráficos, pois a educação e a democratização da cultura são elementos inseparáveis, como inseparáveis também são a democracia e a conscientização. O ato de educar torna-se, antes de tudo, desenvolvedor do ato de libertação em comunhão entre os homens. A emancipação é entendida por Freire como um estágio de modificação da vida do sujeito e, ao falarmos sobre a emancipação humana, é fundamental termos como parâmetro a necessidade de ruptura do sistema vigente, em nosso caso, do sistema capitalista. Emancipar o sujeito é libertá-lo da opressão e dominação de classe.

Na concepção de Paulo Freire, o sujeito aprendente não é um mero espectador, mas um agente interveniente no mundo e protagonista de sua história. Observa-se em Freire (1987), o chamamento explícito do autor para a importância da participação do homem na luta por sua humanização. Esse processo de luta implica conquista de liberdade e autonomia do sujeito. Há ainda na obra *Pedagogia do Oprimido* um estudo profundo e conteúdos raros e fundamentos para a existência da realidade da emancipação. Freire propõe a pedagogia do oprimido como possibilidade real, pois, por meio do diálogo, possibilita a emancipação.

Em sua obra *Pedagogia do Oprimido* o autor mais uma vez nos inspira com a ideia do desenvolvimento da aprendizagem dialógica, processo capaz de perceber e ler a história humana, contribuindo para a emancipação do ser e sua liberdade.

Nesse farol, as proposições apresentadas por Freire nas obras *Ação Cultural Para a Libertação* (1981), *Pedagogia do Oprimido* (1987), *Pedagogia da Autonomia* (1996) reportam-se a uma abordagem pedagógica capaz de contribuir para a formação de indivíduos conscientes, críticos, reflexivos e autônomos. O autor sinaliza o aspecto político da educação, aqui já mencionado, com vistas à conscientização dos indivíduos e nos ajuda a pensar no empoderamento, em seu sentido transformador e emancipatório. Conforme o ideário freireano o empoderamento é um processo absolutamente necessário para o processo de transformação social. Os sujeitos por meio da educação, se descobrem como homens no mundo e potencialmente capazes de transformar a realidade.

Na obra *Pedagogia da Autonomia*, Freire (1996, p.61) acrescenta que, “[...] como experiência especificamente humana, a educação é uma forma de intervenção no mundo.” Novamente a educação é citada como algo particularmente humano e como um modo de interferir na realidade, o que combina com a ideia de ação-reflexão humana para a transformação do mundo. Freire compreende a educação como ferramenta importante para que os oprimidos se libertem dos opressores. Em sua concepção, a emancipação passa a ser fundamentalmente uma tarefa educacional, direcionada especificamente para a práxis pedagógica. Proposta de conscientização e luta produzido por sujeitos coletivos organizados.

A partir do ideário freireano afirma-se que a emancipação humana é essencialmente revolucionária. Nesse sentido, no modelo de educação voltado a privilegiar o conhecimento emancipatório o papel da educação transcende ao mero caráter técnico formatadas na base de uma lógica cartesiana e positivista. Seria função da educação escolar capacitar os estudantes para estes passarem de “uma concepção fragmentária, incoerente, desarticulada, implícita, degradada, mecânica,

passiva e simplista a uma concepção unitária, coerente, articulada, explícita, original, intencional, ativa e cultivada” (SAVIANI, 1989, p. 10).

Nesse contexto, cada aspecto da realidade carrega em si o potencial do seu contrário. A educação possui um caráter libertador ou opressivo, ela pode colaborar para a (auto)formação dos sujeitos ou silenciar suas vozes. Em nosso país, as políticas educacionais, voltadas para a EJA em suas formulações sobretudo, na construção semântica, apresentam em seu bojo a emancipação humana e a escola destinada à promoção do homem, instituição partícipe do projeto de emancipação humana. Contudo, desenvolvem-se a partir uma perspectiva mecanicista e pouco emancipatória.

Uma educação contribuinte para à apropriação do conhecimento precisa se nutrir, necessariamente, de uma pedagogia da esperança e da ousadia para combater a pedagogia do silêncio. Importa não apenas a educação pensar ou postular a emancipação humana, mas, sobretudo, vivê-la nas práticas educacionais.

O processo emancipatório acontece de uma intencionalidade política que assume um futuro voltado para transformação social. Em sua proposta de educação libertadora e dialógica, o educando não pode ser concebido como mero depósito que recebe, guarda na memória e repete o conteúdo comunicado. Conhecer é muito mais que assimilar conteúdos universalmente construídos, é expressão e comunicação. “É estabelecer relações, formar vínculos. [...] é impossível dar-se o conhecimento humano”. (FREIRE, 1983, p. 65)

Reduzir o ato de aprender ao mero ato mecânico de memorizar informações é negar a essência histórica e social do homem. O aprendizado acontece na interação, nas relações sociais. Isso permite reafirmar, no caso brasileiro estamos vivendo um horizonte pouco promissor para a concretização do modelo de educação dialógico e emancipatório do ser nas nossas escolas, permeadas pelo silenciamento dos educandos, vistos como objetos ou recipientes vazios.

No modelo emancipatório, pautado no diálogo, o homem se constrói, critica sua vida e aprende com os outros, exigindo a participação destes pela indagação, contestação, sugestão, que possibilitaria uma autêntica apropriação da realidade concreta. A dialogicidade freireana tem um caráter político, humanizante e contribui para a formação crítica e consciente dos sujeitos. Nesse processo de maior apropriação da realidade, se objetiva a formação de homens que irão lutar pela transformação social. “Para a educação problematizadora, enquanto um que fazer humanista e libertador, o importante está, em que os homens submetidos à dominação, lutem por sua emancipação.” (FREIRE, 1987, p. 43). A construção de

um modelo educacional emancipatório é uma prática contra-hegemônica, que deve ser entendida e praticada como a educação para a libertação.

3 Notas conclusivas

Neste texto refletiu-se sobre a relação entre a alfabetização de jovens e adultos e o sentido da educação emancipatória a partir dos postulados de Paulo Freire, enfatizando a EJA pautada no diálogo e problematização como um ato político, agente de conscientização e potencializadora da emancipação do ser.

Ao percorremos as trilhas das políticas públicas para a Educação de Jovens e Adultos promovidas pelo Governo Federal da década de 1990 até os dias atuais, pode-se perceber o quanto o campo dessa modalidade abriga desafios. A análise proposta neste texto revela a necessidade do desamarrar de muitos “nós atados” nas esferas social, econômica e cultural, em relação ao direito à educação para todos.

A semente a ser germinada no terreno da educação brasileira perseguida por Paulo Freire há mais de meio século, remete-nos ao papel transformador da educação de jovens e adultos, esta como um ato político, agente de conscientização e potencializadora da emancipação do ser. Ao propor uma educação libertadora/problematizadora mediatizada pelo diálogo e valorização da cultura, em seu método de alfabetização para adultos, Freire nos mostra que a educação e emancipação humana estão entrelaçados, sobretudo pela característica revolucionária do conhecimento, quando este serve à compreensão da realidade em sua concreticidade. O caminho da emancipação humana é uma prática contra hegemônica e tarefa do ser humano histórico e social.

Esperamos, nesse sentido, ter apontados elementos e práticas que nos possibilitem engendrar uma formação encarnada na educação promotora da emancipação humana. Um modelo que pode ser cimentado na vida de homens e mulheres histórica e socialmente cheios de dores e ausências. Os horizontes educativos e emancipatórios relidos à luz do ideário freireano nos permitem afirmar: o pensamento freireano mostra-se muito atual, principalmente no contexto brasileiro dos últimos tempos. Neste momento difícil no que diz respeito à conjuntura política, marcado por rupturas e reinstalação de “velhas” práticas que impactam de modo direto e negativo na efetivação das políticas públicas e direitos sociais, a teoria sócio-política-educativa freireana nos permite uma melhor compreensão de como funcionam esses processos sociais de dominação. Portanto, trazer Paulo Freire ao centro do debate, beber em fonte que tematiza a libertação, a criticidade e o diálogo,

além de uma resposta necessária à construção da emancipação humana é uma forma de resistência contra a barbárie.

Referências

BRASIL. *Constituição da República Federativa (1988)*. Brasília, 1988. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 05 ago. 2017.

_____. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*: dispõe sobre as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, 1996. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 05 ago. 2017.

_____. *Lei nº 10.172, de 9 de janeiro de 2001*: aprova o Plano Nacional de Educação e dá outras providências. Brasília, 2001. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 05 ago. 2017.

_____. IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. Síntese de indicadores (2007/2015)*. Rio de Janeiro: IBGE, 2016.

FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

_____. *Conscientização*. São Paulo, Moraes, 1980.

_____. *Extensão ou Comunicação?* 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *A importância do ato de ler em: três artigos que se completam*. São Paulo: Cortez, 1989.

_____. *A Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981-2005.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 25 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FRIGOTTO, Gaudêncio. Educação e a construção democrática no Brasil: da ditadura civil-militar à ditadura do capital. In: ALGEBAILLE, Eveline Bertino. *Democracia e Construção do Público no pensamento educacional brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HADDAD, S.; DI PIERRO, M. C. Escolarização de Jovens e Adultos. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, v. 13, n.37, p.108-130. maio/ago. 2000.

SAVIANI, Dermeval. *Sobre a concepção de politecnia*. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 1989.

UNESCO. Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. *Declaração Mundial sobre Educação para Todos: satisfação das necessidades básicas de aprendizagem*. UNESCO: Jomtien, 1990.

VALE, José Misael Ferreira do. Uma aposta no professor. In: KOBAYASHI, Maria do Carmo Monteiro. (Org.). *Educação de Jovens e adultos UNESP/ALFASOL: contextos e práticas*. 1.ed. Bauru: Canal6, 2008.

STEPHAN, Cassiana. *Amor pelo avesso: de afrodite a medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos*. Curitiba: kotter editorial, 2021, 374p.

Resenha

O livro *Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da Existência entre antigos e contemporâneos*, de autoria de Cassiana Lopes Stephan, fruto de sua tese em Filosofia apresentada na Universidade Federal do Paraná, é tecido por uma espécie de escrita realizada com o próprio sangue, como diria Nietzsche; em um texto filosófico visceral, de crise e agonia, a autora nos convida a participar de uma discussão sobre as perspectivas ético-políticas das relações amorosas. Tal incursão filosófica se dá desde os antigos, com ênfase no estoicismo e no cinismo, levando-nos à aproximação tanto das reflexões contemporâneas de Michel Foucault, Pierre Hadot, Maurice Blanchot, Jean-Pierre Vernant, Sarah Kofman, Judith Butler, dentre outros, como também da inquietante literatura de Marguerite Duras e de produções cinematográficas baseadas em seus roteiros.

Diante da amplitude dessas interlocuções, a autora nos conduz através de uma escrita sinuosa e sedutora a um universo que nos diz sobre vínculos amorosos criativos, libertários, contra-utópicos – designados por ela como “amores medúsicos” – , em contraposição às visadas amorosas ascensionais, narcisistas, conservadoras, calculadas, utópicas, tão comuns em um modo de socialização apática e violenta, produtora de exclusões e abismos entre uns e outr(a)s, socialização essa que está implicada no tipo “cidadão de bem” tão valorizado em nossos tempos.

A propósito do cidadão de bem, o espelho que o resguarda e protege, refletindo sua imagem imaculada, é então estilhaçado pelas proposições filosóficas e passagens literárias e cinematográficas acionadas; a constituição egocentrada do dito cidadão de bem que o isola do mundo é corroída e destituída no decorrer do texto. Todo um campo murado, nuclear, privado e familiar, sustentado pelas inflexões do amor narcísico, é eficientemente abalado nas entrelinhas do livro, principalmente, no que se refere aos seus limites normativos, austeros e violentos, limites geralmente

(hetero)normativos, segregadores em relação aos diferentes modos de amar que compõem a multiplicidade do mundo.

Assim, a força corrosiva da crítica que atravessa *Amor pelo avesso* parece estar no fato de ser um texto escrito corajosamente em primeira pessoa e que, paradoxalmente, ressoa vozes múltiplas, assumindo a cadência fluida de uma narrativa feminina e feminista, astuciosamente afrodisíaca, a nos conduzir por descaminhos – como a autora expressa já no primeiro capítulo –, que nos implicam a transformações de nós mesmos e do mundo. Desse modo, os leitores que são convidados a se guiarem em errância pela astúcia de Afrodite e pelo olhar subterrâneo de Medusa, símbolos femininos emblemáticos do amor que estão às margens de uma tradição provinda de Éros e Narciso, acabam por se deparar com um vivaz posicionamento ético-político diante do nosso presente.

Todavia, se fitamos um amor que se encaminha para morte, tal destino não se traduz como um encontro triste; o mérito da autora está justamente em saber extrair pelo avesso do amor uma força pujante a nos confrontar com as premissas interesseiras, fusionais, conservadoras que teimam em pautar prioritariamente as relações sociais perseguidas e idealizadas de nossa época. As reflexões trazidas sobre amor se desdobram como um exercício de nos revirmos várias vezes pelo avesso, conjugando-se na e pela coragem de seguirmos caminhos outros. Atitude que nos faz lembrar a conhecida canção de Caetano Veloso, que ao falar de uma nova vida na cidade, da cidade repleta de contradições, descreve-a poeticamente como o “avesso do avesso do avesso do avesso”. Se então vemos os desdobramentos do texto escaparem aos cânones tradicionais de uma pesquisa filosófica, isso é feito de modo cuidadoso e com muita desenvoltura, na medida em que não perdemos o fio firme e consistente dos argumentos e posicionamentos apresentados.

A situação de deriva do texto passa a ser então o vento a favor dos movimentos filosóficos/literários operados no livro, proporcionando-nos a navegação amigável junto à autora pelos quatro capítulos que o compõe. O primeiro capítulo, intitulado *Dos Descaminhos do Ensaio Filosófico*, tem suas veredas literárias já devidamente estabelecidas desde as primeiras linhas. A escrita ensaística adotada para traçar uma incursão filosófica não se resume a um mero adorno, os capítulos-ensaios se

entrelaçam na unidade do trabalho para o enfrentamento das batalhas éticas travadas pelos vieses e reveses do amor.

O livro parte do pensamento de Michel Foucault, ressaltando-se assim duas práticas antigas que servem de contraponto ético no exame das relações amorosas contemporâneas, a saber: a estética da existência, em sua articulação com o cuidado de si praticado no mundo antigo greco-romano, e a realização de uma ontologia do presente. A estética da existência provinda da prática do cuidado de si, operada pelo estoicismo dos séculos I e II de nossa era – e trazida à tona por Foucault –, refere-se a uma atenção especial em direção ao *si*. Em acordo a essa perspectiva filosófica antiga, o *si* é tratado segundo as possibilidades de sua própria transformação coimplicadas ao mundo do qual faz parte. Diante disso, as existências conectadas pela prática do cuidado de si são dotadas também de contornos estéticos porque visam outro modo de vida a se constituir coletivamente.

Já na ontologia do presente levada a cabo em *Amor pelo avesso* há uma diferença importante em relação à ontologia tradicional, pois, destituída de pretensões metafísicas e de fundamentos estritamente teóricos, passa a se vincular a uma espécie de cultura do cuidado de si. Essa cultura então cumpriria um arco transhistórico ao passo que o *si* não seria visto mais por seus atributos metafísicos, mas ligado a proposições linguísticas e culturais estabelecidas à maneira em que a realidade é experienciada e modificada.

O tratamento da ontologia do presente traz, portanto, um notório engajamento político à pesquisa. Se há o propósito de realizar um diagnóstico do nosso tempo, a autora é fiel a esse objetivo na medida em que sorrateiramente traz a virtualidade de sua modificação, pois, compreende que perguntar pela nossa constituição histórica é também tocar o dedo em nossas feridas morais, buscando assim uma “alternativa histórica e contemporânea ao código, o qual nos obriga a seguir um ideal de identidade inatingível, proibindo-nos tácita ou explicitamente de vivermos em distinção às estipulações das normas e de modificarmos o mundo” (STEPHAN, 2021, p.28).

A reboque desse universo estoico marcado pela cultura do cuidado de si e pelas inflexões da ontologia do presente, aspectos endossados por Foucault, o texto nos sugere outro olhar para o amor, a saber, o amor compreendido pela chave da amizade. Faz-se importante dizer que, de modo geral, no estoicismo a amizade é vista como a finalidade amorosa e ética a um só tempo; “amamos porque queremos nos transformar

eticamente a ponto de nos tornarmos amigos, isto é, de vivenciarmos uma relação em que haja, acima de tudo, concórdia e que se pratique a liberdade” (*Ibidem.*, p.56). A amizade-amor presumiria, nesse sentido, uma despossessão da(o) amada(o), despertando tanto o autodomínio dos envolvidos como atitudes libertadoras.

No entanto, a autora não se detém apenas à filosofia estoica, pois, considerando-se imbuída de um “estoicismo cínico” também passa a se valer do destaque de outra perspectiva filosófica antiga presente na sua alquímica visão do amor: o cinismo. É então através do cinismo, também tratado por Foucault, que os aspectos subversivos das contracondutas entram em cena. Em uma posição de questionamento radical dos valores morais, Cassiana, dado seu comprometimento filosófico e ético – talvez em um dos momentos mais emocionantes do texto –, coloca-se do lado dos cães e dos *punks*, revelando não apenas sua sensibilidade quanto à condição dos cães de rua, mas também sua identificação ao modo de vida levado pelos *punks à chien*. A maneira de viver dos *punks* é então destacado como alternativa à violência dos amores interesseiros e fusionais. São resistentes e por isso capazes de abdicar do conforto de um tipo “burguês” de vida, da institucionalidade das relações (casamento, família, estudo). A coragem de estabelecer um modo de existência às margens das convenções sociais se converte assim para a autora como exemplos de posicionamentos existenciais de contestação política.

Seja nas formas de resistência mais brandas, como a subversão dos valores vigentes na sociedade a partir do exame das circunstâncias, seja nos modos de resistência mais radicais, encontradas no rompimento com as relações institucionalizadas, somos assim reconduzidos à potência contemporânea de Foucault. Pensador com presença muito marcante no livro, Foucault se destaca como aquele que nos auxilia a ampliar os questionamentos sobre as relações amorosas contemporâneas, não apenas pelo fato de tratar das possibilidades de “contracondutas para além do bem e do mal”, como também pelo “cosmopolitismo atinente ao cuidado de si”, ambos posicionamentos éticos evidenciados nos seus textos. Ou seja, é com Foucault que a autora se sente mobilizada a tematizar as relações de amor como “uma prática coimplicada à insubordinação ética de tipo autárquico” (STEPHAN, 2021, p. 66) e de extrair disso variadas posições estéticas e ético-políticas que nos impliquem às transformações de nós mesmos e dos outros.

O segundo capítulo, *Como não esquecer de viver o presente*, é dedicado ao exame da relação do si mesmo com o tempo presente, mostrando-nos, em uma convergência entre Foucault e Hadot, a ênfase de existências que tentam viver o presente em correspondência a um modo crítico de exame de si mesmo e das relações com os outros. Mesmo reconhecendo tal aproximação entre as proposições de Foucault e Hadot no que se refere a ver a filosofia como modo de vida, duas direções interpretativas são adotadas neste capítulo: uma delas, identificada por Hadot, nos leva à tradição dos exercícios espirituais ascensionais, tradição encontrada na continuidade entre o estoicismo e a literatura de Goethe; e, em outra direção, sob a inflexão ascética foucaultiana, há o reconhecimento de uma tradição que se vincula ao cuidado de si estoico e ao dandismo de Baudelaire.

No que implica a trajetória hadotiana, acentuadamente de influência platônica, é ressaltado um movimento ascensional em direção ao presente de caráter utópico, “já que o presente concerne ao efeito que se segue do ato amoroso capaz de conectar o si e o outro ao Divino” (STEPHAN, 2021, p.139). Isto é, o presente despontaria como uma excepcionalidade dada na experiência originária da Beleza, experiência possível somente àquelas(es) que se amam. Por tais traços ascensionais, tal tradição é, portanto, identificada no narcisismo erótico da literatura de Goethe, como aliás podemos ver no amor entre Fausto e Helena. No elo fusional desse par amoroso se vislumbra então uma maneira de amar em que cada um dos amantes é recolocado na situação de ultrapassar os limites de si mesmo, deslocando-se para um plano elevado que pressupõe a eternidade do tempo e a totalidade do espaço, alcançando daí a verdade do amor.

Em contrapartida, sob a compreensão da prática antiga do cuidado de si, Foucault destacaria um movimento espiritual diferente frente ao arrebatamento do amor, quer seja, um modo ascético de amar. O movimento ascético daqueles que se permitem às relações amorosas se vincula a um presente que traz tanto continuidades quanto rupturas, marcando assim o caráter fictício da realidade. A literatura de Baudelaire, segundo a leitura foucaultiana, estaria em consonância a esse movimento ascético, ao passo que o presente seria dado em sua vulnerabilidade e o ideal perderia seu caráter universalizável. Baudelaire ao afirmar que “o nada embeleza o existente”, por exemplo, nos conduziria à beleza do presente por seus traços contingentes, arbitrários e singulares. A criança astuciosa e livre encontrada na escrita baudelairiana,

que “vê tudo como novidade”, que “está sempre inebriada”, “pode ser retomada pela ascese do adulto na medida em que este movimento se constitui pela prática da crítica, a qual incita a transgressão dos limites do real, cujo nivelamento identitário embota a singularidade da vida.” (*Ibidem.*, p.135).

Como é bem lembrado pela autora, perceber o caráter ficcional dos ideais de realidade e de amor vigentes em nosso tempo, propicia-nos poder também imaginá-lo diferentemente do que é, e transformá-lo sem destruí-lo. Nesta atitude de imaginar diferentemente nosso presente, Cassiana nos mostra que mesmo com perspectivas distintas, Foucault e Hadot endossam, seja por uma utopia narcísica ou seja por uma ficção medúsica, respectivamente, que toda transformação social depende de nosso movimento de aproximação crítica em relação aos outros, ao mundo e a nós mesmos.

Outro passo filosófico relevante que podemos encontrar no livro está na tematização da morte como o avesso do amor. Em um diálogo com Foucault, Vernant e Duras, “entrelaçados nos incontornáveis limites da finitude” (STEPHAN, 2021, p.141), se perfaz um caminho pelos limites agonizantes da morte. Examinando a afirmação de Sarah Kofman de que “a morte é a mais temida das aporias” (KOFMAN, 1983, p.73), o texto se desvia da tradição de orientação platônica – em que se valoriza o inteligível, a vida do alto, a verdade, em detrimento do sensível, da vida mundana e dos erros –, e nos transporta para “as margens que fazem fronteira com a morada infernal de Medusa” (*Ibidem.*, p.142).

Para o enfrentamento da morte e as possibilidades de transformação começamos então a ver a apresentação de um amor outro que não se constitui pelas imagens idealizadas do espelho de Narciso. Narciso, o homem fascinado pela sua própria imagem e engolido pelo ilusório simulacro de si mesmo – como afirma Vernant (cf. FRONTSI-DUCROUX; VERNANT, 1997) –, é retirado astuciosamente de frente do espelho. Surge-nos, em primeiro plano, a imagem de Medusa sob uma “luz sombria”, remetendo-nos por sua vez à dimensão dos amores subterrâneos.

Os amores medúsicos são aqueles capazes de manifestar, ao contrário da imagem de Narciso, uma terrível beleza que nos petrifica para nos tirar de nossa condição atual. A face mascarada de Medusa é aquela que cumpre “não esconder nada nem ninguém”, expor-nos ao “movimento à medida que interroga nossos afetos,

ou ainda, à medida que coloca em questão a maneira e as razões pelas quais nos aproximamos e nos afastamos dos outros” (*Ibidem.*, p.147).

Vale grifar que a potência mortífera de Medusa se conjuga no livro com a sabedoria astuciosa de Afrodite, invocando-nos à desfiguração da beleza e dos amores idealizados. Criar modos de vida e belezas outras passa assim a nos implicar também à monstruosidade de confrontarmos os poderes e saberes que nos governam ante uma conformação apática, dócil e submissa. Dessa atitude crítica, ressoam alguns questionamentos, quer sejam: Como então podemos recriar o real depois de o desfigurarmos? Como podemos tecer maneiras outras de embelezá-lo sem cairmos novamente na passividade amorosa provinda do fascínio narcísico?

Para dar seguimento a tais questões, Sarah Kofman surge como uma importante interlocutora. Cassiana, inspirada por Kofman, vem a ressaltar a figura mitológica de Afrodite ctônica. É a partir da imagem dessa divindade, devido às astúcias de seu encanto, que se estabelece no livro uma conexão profícua entre a dimensão feminina da estética da existência e o aspecto contra-utópico do feminino. Para Kofman, a relação do indivíduo com a verdade possuiria uma ancestralidade astuciosa devido à copresença de Métis (astúcia) e Afrodísia, pois, de acordo com essa leitura, para os gregos arcaicos a sabedoria astuciosa somente era conquistada às custas do amor afrodisíaco.

Sendo assim, as relações amorosas conduzidas pela Afrodite subterrânea – distinta da Afrodite terrestre ou urânica apontadas por Pausânias no diálogo *O Banquete*, de Platão – fariam um com a morte. O amor de inspiração afrodisíaca nos levaria então a encarar o amor pelo enfrentamento da morte. De certo não um enfrentamento viril, falocrático, em que se bate de frente, mas um enfrentamento dado no combate em que se é capaz de transgredir a norma pela astuciosa desorganização da ordem utópica do real.

No terceiro capítulo, *Histórias de Amor e Violência*, após se percorrerem as trilhas subterrâneas de Medusa e Afrodite e seguirem os rastros de Foucault, há uma oportuna incursão pelo pensamento de Judith Butler no que toca à crítica à tradição metafísica da substância. Sendo esta última uma tradição em que igualdade, obediência e amor passam a se articular no decorrer de uma história da verdade (em acordo com a abordagem foucaultiana), Butler, como bem reconhece a autora, veria

também aí uma perigosa injunção à violência moral do sujeito em relação a si e aos outros.

Com a intenção de entender da melancolia que nos abate, Butler é trazida à discussão por seu diagnóstico sobre a “reiteração metafísica da substancialização do sujeito através da identificação entre o homem e o Falo e da ressignificação do remorso cristão” (STEPHAN, 2021, p.199). Dessa maneira, segundo a compreensão de Butler, um eficiente dispositivo melancólico orientado por uma espécie de economia fálica se colocou como principal vetor de um princípio de violenta igualdade, infiltrando-se na vida psíquica dos sujeitos.

Isto é, o dispositivo melancólico funcionaria então pela instauração da necessidade da diferenciação entre o homem e a mulher mediada pela participação comum no Falo. Tanto o fato de nos vermos como homem quanto de nos vermos como mulher, em um binarismo inflexível, teria sido então tributário da estrutura universal fálica. Em concordância a Butler, a autora endossa o diagnóstico de que “O Éros divino, o Deus cristão, o Homem, a razão do Estado e o Falo parecem operar, no que tange às diferentes modalidades e temporalidades do amor, como o horizonte de normatividade no qual o *si* está implicado cultural e historicamente.” (*Ibidem.*, p.223).

Apesar da constatação desse tipo de melancolia em nosso tempo, a autora nos aponta também a possibilidade de uma melancolia desviante. Essa melancolia desviante, também concebida por Butler, opera-se na medida em que o melancólico passa a contestar a idealidade da autoridade moral, perfazendo um exercício de contínuo questionamento moral na intenção de matar sua própria identidade fálica. Embora o teor da discussão da melancolia se dê prioritariamente a partir da interpelação da psicanálise quanto aos seus supostos primados patriarcais e fálicos – e talvez isso careça de um exame mais cauteloso das variações de entendimentos sobre a prática psicanalítica –, todavia, Cassiana consegue extrair dessa leitura butleriana da melancolia algo que a aproxima das interpretações de Foucault sobre o cuidado de si helenístico-romano: a possibilidade de uma melancolia criativa. A melancolia criativa seria um processo que se desencadearia da “apropriação autárquica de si mesmo e o abandono crítico ou desobediência em relação à estrutura patriarcal” (STEPHAN, 2021, p.267).

E, dotado de uma contundente melancolia criativa, o quarto e último capítulo da tese, intitulado *Love Kills*, traz o “caráter transformador dos vínculos amorosos que irrompem na espontaneidade dos encontros insurgentes” (*Ibidem.*, p.279). Como o último ato do trabalho, o *grand finale* se dá a partir dos cruzamentos furtivos entre o *récit* de Marguerite Duras intitulado *A doença da morte*, a tematização da sabedoria astuciosa de Afrodite, em Vernant, e a leitura de Maurice Blanchot dedicada a Duras. Como anuncia desde o capítulo introdutório: “foi a Duras de Blanchot e o Blanchot de Duras, quando mediados por Vernant” (*Ibidem.*, p. 72.) que a fizeram perceber a potência transgressora do amor.

É no livro *A doença da morte* (1982) que Duras narra a relação efêmera de um casal em seus traços mais desconcertantes. Trata-se da relação entre um homem gay (na versão para o teatro, escrita em 1986) e uma mulher que tanto se encontram quanto desencontram pelos elos amorosos mantidos. Ele, que não sabe amar, paga para que ela lhe ensine. Ela, que tudo já perdera, entende que o amor só pode sobreviver de uma falha, de um erro e nunca de um querer.

A partir desse *récit*, a leitura de Duras realizada por Blanchot é oportunamente tomada pela autora no que a liga a um modo de amor “polêmico e fatal”, amor visto pelos gregos antigos na figura emblemática de Afrodite ctônica. Vernant auxilia-nos assim na compreensão do amor subterrâneo pela face sedutora de Afrodite, que longe de ser uma divindade puramente conflituosa, faz-se uma deusa “cotejada por Éros (Amor) e por Hímeros (desejo), divindades responsáveis pelo jogo da sedução que busca restabelecer, na distância, a aproximação entre os amantes.” (*Ibidem.*, p.293).

Nesse sentido, como endossa Cassiana, os encantos afrodisíacos do amor na escrita durasiana se dão da disposição dos amantes tanto à união amorosa (*philótes*), quanto ao engano (*eksapapátaï*). O engano/erro articulado à sedução afrodisíaca se apresenta ao passo que o encontro amoroso não é incitado nem incita o total conhecimento entre os amantes, pois, os apaixonados “mesmo fatigados (*kekmejótes*), insistem em trocar olhares, pois continuam a procurar pela apreensão do desconhecido” (STEPHAN, 2021, p.294).

Tal dimensão do amor que nos leva ao desconhecido, oportunamente reconhecida por Blanchot na literatura de Duras, traz também a sua face avessa dada na morte e no conflito (*éris*). Seria então a relação entre o amor e a morte que imprimiria movimento à dinâmica do desejo, remontando-se aí “o jogo furtivo e

paradoxal entre a aproximação que distancia e a distância que aproxima” (*Ibidem.*, p.290). Diante desse jogo furtivo, o texto por fim nos conduz à “estética do abandono”.

Tanto no curta-metragem *La maladie de la mort* (2003), dirigido por Asa Mader, como no longa-metragem *Anatomie de l'enfer* (2004), de Catherine Breillat, Cassiana, com olhares muito instigantes, procura ressaltar a experiência de relações amorosas que escapam aos direitos e deveres do marido e da mulher, que escapam à lógica de uma “capitalização familiar”. Mas, se o texto desemboca na finitude do amor fusional, tal término é dotado de uma melancolia criativa, condição correlata ao abandono do dualismo sacrificial e dominador que ainda teima em prevalecer nas relações amorosas contemporâneas.

No abandono do amor é que se mata então por nós e para nós uma identidade prefigurada pelas insígnias fálicas de nosso tempo. Afinal, nos abandonar ao outro é para a autora poder morrer para dar seguimento à nossa própria transformação e à transformação do outro. Sendo assim, a constante presença do mar que Cassiana soube trazer pelas entrelinhas de sua escrita, e que vemos aparecer na obra de Duras, nos leva imagetivamente ao movimento oscilante das marés. Entendemos que amar é se permitir entrar em um mar em que tudo nasce e morre continuamente.

Por conseguinte, ainda em menção à constância da presença do mar, vale aqui pontuar um traço marcante da história de vida de Marguerite Duras. Ela, que perde o pai ainda jovem, vive a ruína da própria família pelos imprevistos que vem literalmente do mar. Sua mãe, então viúva, ao investir todas as economias na compra de um terreno na Indochina para plantação de arroz e prover o sustento de todos, é pega de surpresa: o mar avança a cada ano sobre as terras, deixando-a completamente em situação falimentar.

Sem nenhum outro recurso de sobrevivência em vista, do que poderia ser dado como “completa impotência, deste mesmo ponto em que tudo está perdido” (SERENO, M. *Formas de ler os nomes do impossível*, p. 15), Duras foi então capaz de traçar a sua escrita pelos abismos que unem amor e morte, sua literatura se inscreveu sedutoramente como um atravessar/enfrentar/criar caminhos sobre e para aquilo que perdemos totalmente.

Em uma escrita estabelecida pela cumplicidade do mar e da noite, do que nasce e do que se perde, Cassiana pôde assim realizar sua incursão filosófica pelos

avessos do amor utilizando da mesma palheta de cores de Duras; o livro é matizado desde a capa até o último parágrafo em azul índico e vermelho-sangue, cores que nos remetem aos movimentos intensos do mar e às batalhas travadas.

Com uma melancolia que nos incita a criar diferentes maneiras de viver, ao fecharmos o livro, temos a sensação de que qualquer cais em que venhamos aportar não nos indicará um lugar certo e seguro. Porém, nem o abandono provindo do acaso do amor, nem as dores do ocaso da morte, enfrentados pela escrita de Cassiana, nos conduzem ao naufrágio. Resta-nos uma imagem: é no mar aberto, no momento de sua fusão com a noite, que nós nos lançamos ao fim. Mar aberto para os atravessamentos contemporâneos “da complexa relação entre o ato de amar e o cuidado de morrer”¹.

Regiane Lorenzetti Collares,

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos - UFSCar.

Professora do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Cariri.

E-mail: regiane.collares@ufca.edu.br

Referências

FRONTSI-DUCROUX; J-P VERNANT. *Dans l'oeil du miroir*. Paris: Odile Jacob, 1997

KOFMAN, S. *Comment s'en sortir?* Paris: Galilée, 1983.

SEVERO, M. *Formas de ler os nomes do impossível*. In: *Jornal Literário Pernambuco*, nº187, setembro de 2021. Cepe Editora.

STEPHAN, Cassiana. *Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos*. Curitiba: Kottter Editorial, 2021.

¹ Esta frase está contida no posfácio intitulado “Por Paixões Lascivas”, anexado à versão da tese defendida no programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Além do posfácio, cabe observar que a autora também adicionou a tradução de *A doença da Morte (La maladie de la mort)*, de Marguerite Duras. O texto de Duras foi inicialmente publicado no ano de 1982 pelas edições Minuit. Para esta tradução, Cassiana Stephan e a pesquisadora Luciane Boganika (Maître de Langue Portugais – Université Rennes 2) utilizaram o texto reimpresso em 2010 pela mesma editora. Apesar de ser um trabalho primoroso e de folêgo, e que muito contribuiria para a difusão da literatura durrasiana no Brasil, infelizmente, as leitoras e leitores brasileiros ainda não poderão ter acesso à coletânea de textos traduzidos pelas duas pesquisadoras devido à falta de apoio editorial.

João Escoto Erígena, *Periphyseon* ou A divisão da natureza; tradução inédita e notas P. Calixto, a partir dos excertos da edição latina de Edouard Jeuneau, Turnholt, Brepols, 1996.

Notas introdutórias

Sobre o autor, se sabe muito pouco, ele é de origem irlandesa, seu nascimento se situa no começo do século IX entre os anos de 805 e 810 e a sua morte no último quarto do século IX, aproximadamente em 880. No ano de 846 d.C. aproximadamente, por iniciativa de Carlos, o Calvo, neto de Carlos Magno, João Escoto Erígena se viu confiar a cadeira de ensino na Escola Palatina, o mais importante centro cultural da Alta Idade Média Latina. Ele se fez rapidamente conhecer por seu conhecimento do grego, fato raro na época. Conhecimento graças ao qual ele teve acesso à filosofia neoplatônica de pensadores cristãos como Dionísio Areopagita, Máximo o Confessor e Gregório de Nissa, dos quais ele traduziu e comentou algumas obras como *Os Nomes divinos* e a *Hierarquia Celeste* (de Dionísio Areopagita) e *A Criação do homem* (Gregório de Nissa). Mas se suas traduções, em particular, as de Dionísio Areopagita, exerceram uma função muito importante durante toda a Idade Média, é a sua obra prima, *O Periphyseon* que faz dele a figura mais importante do Renascimento carolíngio.

O objetivo que ele persegue nesta obra é a apreensão e a explicação das diferentes modalidades da natureza, bem como as suas interdependências respectivas. Para isso, ele desenvolve um sistema filosófico original, fundamentado sobre a tríade neoplatônica: imanência, processão e retorno. A natureza, enquanto conceito universal englobando Deus e a criatura, é concebida a partir de um duplo movimento: de saída, o mundo é auto-manifestação de Deus; de retorno, o processo criacional tende a reunificação de todas as coisas em Deus. A noção de nada exerce uma função essencial nessa perspectiva, pois os primeiros exercícios dialéticos do *Periphyseon*, essenciais ao sistema filosófico erigeniano, estabelece como divisão fundadora da natureza ou *Physis* (o conceito de *maxima extensio*), a divisão que intervém entre o *ser* e o *não-ser*¹.

¹ Ver *Periphyseon*, I, 441 A: “Tendo refletido com frequência, na medida que o permitem minhas capacidades, tendo examinado muito atentivamente o fato que a divisão principal e fundamental de todas as coisas que podem ser percebidas pela inteligência ou vão além dela, intervem entre as coisas que são e aquelas que não são.”

O estatuto primordial dessa primeira divisão (*Primam sumamque divisione*)², faz com que a reflexão filosófica não se focalize sobre o ser como *maxima extensio*. Em consequência, o discurso filosófico, deve fornecer os meios de transcender o ser e atingir uma reflexão sobre o real que englobe, ao mesmo tempo, o ser e o nada. O que implica, ao contrário, a inaptidão de uma reflexão sobre a natureza que se queira universal, mas que tomaria, como ponto de partida, uma divisão interna ao domínio da entidade, ou seja, ele contesta a divisão da metafísica clássica que toma e defende a tese segundo a qual o ser deve ser tomado como noção e/ou conceito mais universal possível. Segue-se dessa decisão filosófica o a introdução em meio filosófico latino, na alta Idade Média, uma ruptura profunda para com uma associação do nada ao conceito de privação e esterilidade. Um conceito que associa sistematicamente negatividade e pobreza.

O segundo aspecto importante da contribuição de João Escoto Erígena à problemática do nada, deve-se, também, ao fato de que na economia de seu pensamento filosófico, o nada é elevado ao estatuto do princípio último ou de fundamento da natureza. Essa retomada do nada em uma noção visando “apreender a realidade no seu conjunto, na sua totalidade de um lado” e por outro lado a identificação do nada com o Princípio, insere o pensamento de João Escoto Erígena numa tradição verdadeiramente neoplatônica. Essa decisão é de suma importância para o pensamento latino-medieval, porque ela vai influenciar profundamente pensadores de grande importância como Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa.

Os dois excertos que seguem traduzidos de maneira inédita do Latim para o Português, apresentam, cada um, um interesse bem preciso: I) O primeiro trata da polissemia da noção de nada. Com efeito, se o Princípio é dito nada, torna-se, então, decisivo bem distingui-lo da negatividade característica da modalidade de *não-ser*, próprio das criaturas. II) O segundo texto aborda a função que exerce a noção de nada na concepção erigeniana do mundo como Teofania, *Dei apparitio* – aparição divina. Examinemos de perto cada um desses dois aspectos. (a) Influenciado por Dionísio³ e provavelmente por Mario Vitorino⁴, João Escoto Erígena tomou cuidado em demonstrar, logo de início, no seu *Periphyseon*, que a noção de nada não é unívoca. A dupla antitética ser e não-ser subentende na realidade, segundo ele, cinco modos de

² Ver *Periphyseon*, I, 441 A; éd. E. Jeaneau, Turnholt, Brepols, 1996, p. 3.

³ A influência das traduções de Dionísio e de Máximo o Confessor foram constitutivas de seu pensamento. Ora, a antítese ser/não-ser é muito frequente nas obras de Dionísio Areopagita. Eis uma passagem mais significativas: “ele [Deus] se estendia a todo ente e todo não-ente e, simultaneamente, transcendia todo ente e todo não-ente.” Cf. *Os nomes divinos*, V, 816 B (PG 3), tradução do autor. Para aprofundar essa questão ver J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, LGF, 1991.

⁴ As fontes de João Escoto Erígena a respeito desta distinção não foram completamente elucidadas. Pode-se afirmar com certeza que Dionísio e Máximo o Confessor exerceram um papel importante. Mas, esta distinção dos *cinque modi* pode muito bem proceder de uma outra fonte neoplatônica latina, Marius Victorinus, muito bem conhecido na época carolíngia, ainda que João Escoto Erígena não o cite jamais.

interpretação e esse número não é limitativo⁵. Essa polissemia do nada tem como objetivo nos prevenir contra uma concepção homogênea do discurso sobre o negativo. O termo nada envia a realidades e potências heterógenas, daí a necessidade de bem discernir as suas diferentes modalidades: 1) O nada significa, às vezes, as coisas que transcende as nossas potências cognitivas. Ele não deve, então, ser confundido com o nada considerado como pobreza; 2) Ele pode também significar a diferença dos graus na natureza criada, *i.e.*, finita. E dado que ser para criatura significa estar em devir, o termo não-ser pode designá-la perfeitamente de maneira adequada; 3) Nada, pode significar a virtualidade, *i.e.*, o ser em potência da criatura, a criatura não sendo ainda o que ela pode ser; 4) E ele pode igualmente significar a corrupção do ente temporal; 5) Além disso, o nada pode significar a consciência de uma decadência, saber de uma queda. Pois a corrupção do ente temporal pode ser natural, no entanto, a consciência que um ser tem, no caso o ser humano criado a imagem de Deus, de sua própria decadência, deve ser tomado como uma especificidade não natural, e sim provocada pela capacidade de *nadificação* da vontade.

A primeira modalidade de oposição de ser e do nada anuncia a retomada de uma problemática central do neoplatonismo, a saber: a problemática da possibilidade, dos limites e da função do conhecer e da linguagem. Ela vai permitir uma distinção central de duas modalidades de discurso: aquele que anuncia o finito (a criatura), daquele que anuncia o infinito, *i.e.*, os princípios que transcendem o ato de conhecer. Com efeito, o critério que torna possível essa primeira distinção entre o ser e o nada é o conhecimento. Esse fator epistemológico faz com que ser ou não-ser, nos nossos discursos, dependam necessariamente da nossa capacidade de aprender uma realidade. Essa distinção é ainda, segundo João Escoto Erígena, racional, pois ela é concebida racionalmente (*Rationaliter*) e ensinada pela razão (*Ratio Suadet*). Ora, na tradição agostiniana, bem conhecida de João Escoto, uma distinção racional designa a natureza do modo humano de exercer o conhecimento, o qual é marcado pelo caráter dividido e parcelado, que é próprio de um caminhar racional se desenvolvendo em meio à multiplicidade, seja ela sensível ou inteligível⁶.

Consequentemente, essa distinção, aparentemente epistemológica, se funda, na realidade, sobre um elemento ontológico: o conhecimento e o discurso lidam com aquilo que no real é múltiplo. Nossa inaptidão ao conhecimento de uma realidade nos ensina, ao mesmo tempo, sobre a constituição ontológica daquilo que é passível de conhecimento, a saber: a unidade múltipla. E nos informa, ao contrário, sobre os elementos, devendo ser eliminados da realidade ontológica que está além das nossas potências cognitivas, nós chamamos “ser” aquilo que é passível de apreensão porque

⁵ Esse número pode se elevar a seis se levarmos em conta a concepção do nada como privação ou ausência mobilizada por João Escoto a fim de evitar todo equívoco quanto à sua concepção de Deus como Nada supraessencial.

⁶ Com efeito, em seu *De Trinitate*, Agostinho estabelece uma distinção entre a razão inferior, que se ocupa das coisas materiais e múltiplas, e a razão superior, que trata das coisas transcendentais. Ver *De Trinitate*, XII, II-IV, Bibliothèque Augustinienne, t. 16, p. 214 e XII, VII, p. 230.

é múltiplo. E “nada” a simplicidade da realidade que está além da nossa capacidade de apreensão, a saber: Deus ou a essência.

Esse primeiro constato é de suma importância, pois ele coloca como condição *sine qua non* de todo discurso sobre Deus, sobre o Princípio, a questão sobre a essência e os limites da linguagem. O ramo negativo da Teologia, que constitui a disciplina mais importante da Sabedoria⁷, pressupõe que nós nos entendamos e tiremos a claro, primeiramente, as leis que governam o regime do *Logos* e, em particular, aqueles que concebem as duas figuras fundadoras que são a afirmação e a negação. A Filosofia deve, conseqüentemente, antes de enunciar alguma coisa, alguma proposição a respeito da natureza do Princípio, definir, *i.e.*, delimitar a natureza, os campos de possibilidades, bem como o estatuto da palavra.

Em suma, segundo João Escoto Erígena, a linguagem é forjada a partir dessa primeira oposição fundadora que nomeia ser, tudo o que é passível de apreensão, e nada, o que a transcende. O conhecimento é a condição para que algo seja dito ou colocado (*tesis*) enquanto ser. Segue-se daí, que não se pode afirmar a entidade de uma coisa a não ser que anteriormente ela seja apreendida. Em outras palavras, segundo essa primeira forma, modalidade de ser e a primeira modalidade de não-ser, nega-se aquilo que não é suscetível de apreensão, a saber: o simples e o infinito. Inversamente, afirma-se o que é suscetível de apreensão, a saber: o múltiplo e o finito. Apreensão essa, através dos esquemas categoriais. (b) Com as quatro últimas modalidades do não-ser, o núcleo do tema do nada se desloca. João Escoto Erígena deixa as questões relativas a Deus e a linguagem a fim de abordar o horizonte da problemática do nada e da sua interação com o ser no interior da estrutura ontológica da criatura finita, a qual é constituída por naturezas diferenciadas dispostas hierarquicamente e expostas ao devir. Essas diferentes figuras do não-ser anunciam uma problemática muito importante para a Filosofia Medieval, a saber: a problemática da estrutura ontológica do finito.

Conseqüentemente, o fato de designarmos as realidades suscetíveis de serem conhecidas como entes, não devem, de maneira alguma, velar o fato, de que as realidades são intimamente investidas por diferentes modalidades negativas que determinam este ser relativo que é a criatura. Assim sendo, os polos antitéticos, ser e nada, são mobilizados por João Escoto Erígena na apreensão da diferença, da potência, da privação e da decadência inerentes à criatura criada. Assim como toda determinação pressupõe a negatividade, da mesma maneira, toda a afirmação referente a um grau na hierarquia das criaturas implica necessariamente a negação e, logo, o não-ser como a sua possibilidade. (c) Enfim, a noção de nada exerce uma função fundamental na sua teoria do mundo como teofania, segundo a qual, toda coisa é *Dei apparitio* ou revelação divina⁸. O nada é, então, concebido como potência

⁷ Cf. *Periphyseon*, II, 599 C.

⁸ Cf. João Escoto Erígena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, IV, 2, éd. J. Barbet, Turnholt, Brepols, 1975, p. 72-73. Tradução do autor: Pois, a razão nos prova que toda criatura sensível e inteligível é uma teofania, isto é, uma aparição de Deus. 'Com efeito, o que em si mesmo é invisível, diz o

preexistente a toda determinação espaço-temporal. E o mundo é, ao seu turno, percebido como expressão do ser a partir do nada. *Ex Nihilo*, à partir do nada, deve ser interpretado como *Ex Deo*, a partir de Deus.

Com efeito, se por um lado Deus se manifesta – e nós o vemos dado que o mundo é a sua revelação –, nós não podemos, paradoxalmente, ver o que Ele é (*Quid est*), Ele permanece definitivamente invisível⁹. No entanto, no pensamento do irlandês, a razão desta distância não se dá na ordem puramente epistemológica, nós não vemos o que Deus é, porque Ele não é algo ou coisa¹⁰.

Essas posições de João Escoto Erígena engajam uma consequência de grande amplitude: a problemática do nada não determina mais somente o estatuto do discurso sobre Deus (Impossibilidade de enunciar o princípio tal qual Ele é), nem a problemática do limite da criatura (a criatura é, através da inclusão da diferença daquilo que ela não é, *i.e.*, pela integração no seu ser da alteridade, da possibilidade do devir e da possibilidade de desaparecer), mas tende a trazer um fundamento a tese do neoplatonismo latino que ela introduz e que nós reencontramos no pensamento de Nicolau de Cusa, segundo a qual o mundo é uma manifestação de Deus.

Se o nada, que transcende tudo, não é o espectro de nosso espírito, a razão disso é que a mesma negação que enuncia a sua transcendência, longe de ser associada a uma indeterminação fantasmagórica constitui, ao contrário, a fonte da própria fenomenalidade Deus produz ou se dá na afirmação de todos os entes e de todos os não-entes, de todas as positivities e de todas as negatividades necessárias à revelação, a partir da negação de todos os entes e da negação de todos os não-entes.

Referências

BEIERWALTES W., *Eriugena, Grundzug seines Denkens*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.

BEIERWALTES W., « Negati affirmatio, Welt als Metaphor, Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena ». In *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 83, 1976, p. 237 – 265.

CARABINE D., « Apophasis and metaphysics in the Periphyseon of John Scottus Eriugena ». In *Philosophical Studies* (Ireland), 32, 1988 – 1990, p. 63 – 82.

apóstolo, se faz ver como atingido pelo intelecto pela criatura do mundo', isto é, pela constituição do mundo, 'através daquilo que foi feito'."

⁹ Cf. E. Falque, [2002], p. 387-420.

¹⁰ Cf. *Periphyseon*, II, 589 A-B.

COURTINE J. F., « Les catégories dans le *De divisione Naturae* de Jean Scot Érigène : espace et temps », in *Les catégories de l'Être*, Paris, PUF, 2003, p. 129 – 166.

FALQUE E., « Jean Scot Érigène. Théophanie comme mode de la phénoménalité ». In *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 86, 2002, p. 387 – 420.

FOUSSARD J. C., « Non apparentis apparitio : le théophanisme de Jean Scot Érigène ». In *Face de Dieu et théophanies*, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem, n° 12, Paris, 1986, p. 120 – 148.

JEAUNEAU E., « Néant divin et théophanie : Érigène disciple de Denys ». In *Diotima, Review of Philosophical Research*, 23, 1995, p. 121 – 127.

PIEMONTE G. A., « L'expression 'quae sunt et quae non sunt' : Jean Scot et Marius Victorinus ». In *Jean Scot Écrivain*, Actes du IV Colloque international Montréal, G-H. Allard (éd.), Paris, Vrin, 1986, p. 81 – 113.

ROQUES R., « Théophanie et Nature chez Jean Scot ». In *Annuaire de l'École Pratique de Hautes Études*, 1965 – 1966, p. 191.

TROUILLARD J., « Érigène et la naissance du sens ». In *Jahrbuch fur Antike un Christentum*, 10, 1983, p. 2677 – 276.

TROUILLARD J., « La notion de 'théophanie' chez Érigène ». In *Manifestation et révélation*, S. Breton (éd.), Paris, Institut Catholique de Paris, 1976, p. 15 – 39.

João Escoto Erígena, *Periphyseon ou A divisão da natureza*; tradução inédita e notas P. Calixto, a partir dos excertos da edição latina de Edouard Jeauneau, Turnholt, Brepols, 1996.

Tradução

I. Os cinco modos de interpretação do ser e do não-ser [*Periphyseon*, I, 443 A – 446 A]

[443 A] *Nutridor*¹¹: Depois de frequente e escrupulosa reflexão e questionamento, na medida em que minhas capacidades o permitem, concluí que a principal e mais fundamental divisão de todas as coisas que podem ser percebidas pela inteligência ou, então, ultrapassam o seu alcance, se encontra entre as coisas que são e aquelas que não são cujo vocábulo geral chamei pelo termo grego *PHYSIS* que em latim se diz *NATURA*. Você não está de acordo?

Aluno: Pelo contrário, eu aprovo. Eu também, quando tomo esta via de raciocínio, descubro que é exatamente assim.

N.: Logo, como dissemos, natureza é o nome geral de todas as coisas que são e de todas as coisas que não são.

A.: Com certeza. Com efeito, nada pode se apresentar a nossa reflexão e escapar a tal vocábulo.

N.: Uma vez que estamos de acordo de que este é o vocábulo geral, gostaria que você sugerisse os modos de sua divisão pela distinção por espécies através das diferenças específicas; [441B] ou, se preferir, primeiramente eu tentarei dividi-la e você julgará se tal divisão está realmente correta.

A.: Por favor, comece. Com efeito, estou impaciente na expectativa de ouvir de você uma demonstração correta a respeito desta questão.

¹¹ Erígena, no *Periphyseon*, opta por um estilo dialogado. Neste contexto, « *Nutridor* », nutridor, significa o Mestre, « *Alumnus* » o discípulo. As siglas respectivas serão N et A. Como afirma Ed. Jeauneau, Boécio, em sua obra *A Consolação de Filosofia*, chama *Filosofia* pelos nomes de *Nutrix* e *Magistra*, os dois termos sendo, então, equivalentes nesta obra. Na sequência, Boécio é chamado de *Alumnus*, aquele que deve é iluminado por *Filosofia*. Ver Boécio, *A Consolação da Filosofia*, I, prosa 3, linhas 4, 6 et 8 ; II, prosa 4, linha 2. Cf. A introdução de Ed. Jeauneau a sua edição do primeiro livro do *Periphyseon*, Turnholt, Brepols, 1996, XV-XVII.

N.: A natureza, parece-me comportar quatro divisões específicas: a primeira é aquela que cria e não é criada; a segunda é a que é criada e cria; a terceira é a que é criada e não cria; a quarta não cria e nem é criada. Estas quatro se opõem entre elas de maneira binária. Com efeito, a terceira se opõe à primeira enquanto que a quarta se opõe à segunda; porém, a quarta é colocada dentre as coisas impossíveis, cujo ser é não poder ser. Tal divisão lhe parece correta ou não?

A.: Certamente correta. Mas, eu gostaria que você repetisse para que fique mais clara a oposição dentre as formas acima enunciadas.

N.: Se não me engano, você compreendeu a oposição da terceira espécie com relação à primeira. Pois, a primeira cria e não é criada, ela se opõe como seu contrário àquela que é criada e não cria; existe igualmente uma oposição da segunda com relação à quarta, pois a segunda é criada e cria, nisso ela contradiz totalmente a quarta que não cria nem é criada.

A.: Compreendo claramente. Mas, a quarta espécie que foi adicionada por você me deixa muito perplexo. Mas, eu não ousaria hesitar quanto às outras três. Com efeito, a primeira, segundo eu, corresponde à causa de todas as coisas que são e que não são, enquanto que a segunda corresponde às causas primordiais; a terceira corresponde às coisas que se tornam conhecidas na geração através do tempo e do espaço. Assim sendo, parece-me necessário discutir mais sutilmente a respeito de cada uma delas.

N.: Você tem razão. Porém, eu deixo a você julgar a via de raciocínio a ser tomada segundo uma ordem, isto é, qual espécie da natureza devemos discutir em primeiro.

A.: Parece-me correto, antes das outras espécies, falarmos da primeira tudo o que a luz espiritual nos terá possibilitado.

N.: Que seja. Porém, eu estimo que antes é necessário falarmos brevemente da divisão mais elevada e mais fundamental de todas as coisas, dentre aquelas que são e aquelas que não são, como dissemos.

A.: Você tem razão. Não acho oportuno começar nosso raciocínio sobre uma outra base. Pois, não somente ela é a primeira distinção dentre todas as coisas, mas ela parece ser e, de fato é, mais obscura que as outras.

N.: Com efeito, esta distinção primordial que separa todas as coisas, implica em si cinco modos de interpretação.

O primeiro dentre eles parece ser propriamente aquele pelo qual a razão ensina que tudo o que é apreendido pelos sentidos corporais ou pela percepção da inteligência é justamente e de maneira racional chamado ser; mas, aquelas que, pela excelência da natureza delas, escapam não somente aos sentidos, mas também a

todo intelecto e razão, parecem, em verdade, não ser; elas que estão compreendidas apenas em Deus e na matéria, bem como nas razões e essências de todas as coisas que são fundadas por ele. **[443 B]** E isso não é injustificado. Ele é a essência de todas as coisas, ele que unicamente realmente é, como afirma Dionísio Areopagita. Com efeito, 'o ser de tudo é a divindade além do ser'. O teólogo Gregório prova igualmente por inúmeros argumentos que nenhuma substância ou essência de uma criatura visível ou invisível pode ser compreendida pelo intelecto ou pela razão. Com efeito, assim como o próprio Deus, considerado em si mesmo, além de toda criatura, não é compreendido por nenhum intelecto, da mesma maneira, considerado nas profundezas mais secretas das criaturas feitas por ele e nele existindo, ele é incompreensível. Ora, o que em toda criatura é percebido pelos sentidos corporais ou contemplado pelo intelecto nada mais é do que um determinado acidente de cada essência incompreensível, como foi dito, **[443 C]** a qual se torna conhecida não quanto a sua quiddidade, mas quanto a sua existência, através da qualidade, da quantidade, da forma, da matéria, através de uma determinada diferença, através do espaço e do tempo. Com efeito, este modo de divisão das coisas, primeiro e fundamental, se refere às coisas que são ditas ser e não ser. Pois, eu estimo que o outro modo que, de certa maneira, parece ser e que é fundado sobre as privações de substâncias e de acidentes, não deve, de modo algum, ser admitido. Pois, eu não vejo como seria possível admitir no interior das divisões das coisas o que absolutamente não é, nem pode ser, nem transcende o intelecto pela eminência de sua existência, a menos, talvez, que digamos que as ausências ou as privações das coisas que são constituem elas mesmas não absolutamente nada, **[443 D]** mas seriam contidas por uma certa força natural extraordinária das coisas das quais elas são ausências, privações ou oposições, de tal forma que elas de certa maneira são. Passemos, então, ao segundo modo de interpretação das coisas que são e que não são, que nós o observamos nas ordens e diferenças das naturezas criadas. **[444 A]** Este modo, provém da potência intelectual mais elevada, estabelecida à proximidade imediata de Deus, que desce até a extremidade da criatura racional e irracional, isto é, para falar claramente, à partir do anjo mais elevado até a parte mais baixa da alma racional e irracional, eu quero dizer até a vida nutritiva, que faz crescer, a qual constitui a última parte da alma, porque ela nutre e faz crescer os corpos. Aqui, graças a um modo extraordinário de compreensão, cada ordem, a última inclusa, a mais baixa, que é a dos corpos, na qual se termina toda divisão, é chamada ser e não ser. Com efeito, a afirmação da ordem inferior constitui a negação da ordem superior. Igualmente, a negação da inferior constitui a afirmação da ordem superior. Da mesma maneira, a afirmação da superior constitui a negação da inferior, enquanto que a negação da superior constituirá a afirmação da superior. **[444 B]** Com efeito, a afirmação do homem constitui a negação do anjo, enquanto que a negação do homem constitui a afirmação do anjo e vice-versa. Esta mesma regra pode ser observada no interior de todas as essências celestes até que cheguemos à ordem mais elevada de todas. E isso termina com a negação ascendente mais elevada. Com efeito, sua negação não afirma nenhuma criatura que

lhe seja superior. **[444 C]** Embaixo da escala, a última ordem nega ou afirma somente a ordem superior a ela, porque abaixo dela não há nada a tirar ou a colocar, uma vez que ela é precedida por todas as ordens superiores a ela, e que ela não precede nenhuma inferior a ela. Por esta razão, toda ordem da criatura racional e intelectual é chamada ser e não ser. Ela é, com efeito, na medida em que ela é conhecida pelas ordens superiores ou por si mesmo; ao contrário, ela não é na medida em que ela não se deixa apreender pelas ordens inferiores a ela. Quanto ao terceiro modo, ele se revela justamente nas coisas pelas quais a plenitude deste mundo visível se realiza e nas suas causas que o precedem nas profundezas mais secretas da natureza. **[444 D]** Com efeito, tudo o que se conhece dessas mesmas causas através da geração na matéria e na forma, no espaço e no tempo, é chamado ser por um hábito linguístico humano; **[445 A]** enquanto que tudo o que é contido até no seio da própria natureza e não aparece na forma e na matéria¹², no espaço e no tempo nem nos outros acidentes, é chamado não ser por este mesmo hábito linguístico. Os exemplos deste modo são abundantemente manifestos e, sobretudo, na natureza humana. Com efeito, visto que Deus criou simultaneamente todos os homens neste homem primeiro e uno, que ele fez a sua imagem e que ele não os produziu simultaneamente no mundo visível, assim, em tempos e espaços determinados, ele conduz a natureza à essência visível que ele havia estabelecido simultaneamente segundo uma ordem fixa, conhecida por ele mesmo. Aqueles que aparecem ou já apareceram visivelmente no mundo são chamados de ser, enquanto que aqueles que ainda estão escondidos e que, no entanto, são destinados a ser, são chamados não ser. **[445 B]** O raciocínio, que observa a potência das sementes nos animais, nas árvores ou nas plantas, pertencem a este modo. Com efeito, a potência das sementes, no tempo em que ela se repousa nas profundezas da natureza, porque ela não aparece ainda, é chamada não ser; ao contrário, quando ela apareceu nos animais que nascem e crescem ou nas flores ou nos frutos dos bosques e das plantas, ela é chamada verdadeiramente ser.

O quarto modo consiste naquele que, segundo os filósofos, chama verdadeiramente ser unicamente as coisas compreendidas pelo intelecto¹³; ao contrário, as coisas que mudam, que se unificam e se separam em razão da geração, submetidas às distensões ou contrações **[445 C]** da matéria, submetidas igualmente à espacialidade dos lugares e dos movimentos temporais, são chamadas não ser, como é o caso de todos os corpos que podem nascer e se corromper.

¹² A matéria informe no pensamento de João Escoto Erígena não passa de uma ideia, isto é, uma causa primordial dentre as outras, responsável pela materialidade do ser corporal. Mas, de maneira alguma, ela é tida como causa da totalidade da criatura: o nada a partir do qual o mundo foi criado é o próprio Deus. A criação não é pensada a partir do modelo de produção artesanal, mas como revelação ou manifestação do princípio. Logo, « *ex nihilo* » não significa, de forma alguma, criação a partir de uma privação de uma presença, pois de uma privação absoluta nada pode se manifestar. Logo, « *Creatio ex nihilo* » equivale no pensamento de Erígena à « *creatio ex Deo* ». Cf. *Periphyseon* III, 686 D.

¹³ Esta distinção entre o *que é verdadeiramente* (a ideia) e o *que não é verdadeiramente* (o ente sensível composto de matéria e de forma) é retomada do *Timeu* de Platão (52 a). Ela chega até João Escoto através do comentário de Calcidio (Cf. Calcidius, *Commentarius in Timaeum*, 330, 23).

O quinto modo é o aquele que a razão observa unicamente na natureza humana¹⁴ que, quando abandona por causa do pecado a dignidade da imagem divina na qual ela foi propriamente fundada; mereceu perder seu ser e, por isso, é chamada de não ser. Mas, quando a natureza humana, uma vez restaurada pela graça do Filho único de Deus, é reconduzida ao estado original de sua substância, na qual ela foi criada à imagem de Deus, e quando ela começa a viver naquele que foi criado à imagem de Deus, ela começa a ser. É a este modo que parece se reportar as palavras do Apóstolo: “E ele chama o que não é como se fosse”, isto significa que Deus pai, pela fé em seu Filho, chama aqueles que foram corrompidos no primeiro homem e caíram numa certa não existência para que sejam **[445 D]**, como é o caso daqueles que já são renascidos no Cristo, ainda que se possa compreender igualmente esse modo a respeito daqueles que Deus chama todos os dias a partir das profundezas mais secretas da natureza, nos quais eles são considerados como não sendo, para que eles apareçam visivelmente numa forma, numa matéria e em outras características nas quais o que está escondido pode aparecer. **[446 A]** Ainda que um raciocínio mais aguçado possa encontrar outros modos de interpretação do ser e do não ser, eu penso, no entanto, que presentemente nós falamos suficientemente, se você estiver de acordo.

A.: Claramente o suficiente. [...].

II. O nada por excelência [*Periphyseon*, Livro III, 680 c – 683 b]

[680 C] Aluno: Eu lhe peço para explicar o que a Santa Teologia entende significar pelo nome de nada¹⁵.

[680 D] Nutridor: Eu tenho tendência a acreditar que esse nome de nada significa a clareza inefável, incompreensível e inacessível da bondade divina, que é desconhecida de todos os intelectos humanos ou angélicos, pois ela é supraessencial, supranatural e que, pensada em si mesma, ela não é, não era e nem será. Com efeito, ela não é pensada em nenhum dos existentes, porque ela transcende todas as coisas.

¹⁴ Esta figura do ser e do nada se distingue das precedentes. Ela trata da negatividade específica da natureza humana (*in sola humana natura*), isto é, de uma negatividade que a torna singular com relação a todas as criaturas. Com efeito, o ser humano é o único ente a ter uma consciência aguda de que sua existência atual está aquém de suas plenas possibilidades, ele unicamente pode ser invadido pelo sentimento de estar longe da finalidade em vista da qual ele existe, a felicidade. Nesse caso, do ser humano pode-se dizer que ele existe verdadeiramente, unicamente quando de posse do estado beatífico.

¹⁵ O emprego do termo ‘nada’ enquanto nome de Deus não é de origem bíblica. Mas, sua fonte é Dionísio Areopagita que João Escoto Erígena considera como um discípulo do apóstolo Paulo. Além disso, como se constata na sequência do presente excerto, para fundar o caráter escriturário desse nome, João Escoto se apoia numa tradição bíblica de defende a absoluta invisibilidade de Deus lhe atribuindo o nome de trevas. Cf. *Salmos*, 212 e *1 Timóteo*, 6, 16.

[681 A] No entanto, quando nós a contemplamos pelo olhar do espírito, graças à sua condescendência inefável naquilo que é, ela unicamente se encontra ser em todas as coisas e ela somente é, era e será. Então, segue-se que, quando a clareza inefável da bondade divina é concebida como incompreensível, ela é chamada, justamente, nada por excelência. Porém, quando ela começa a aparecer em suas teofanias, diz-se que ela procede, de alguma maneira, do nada em algo e, ela que é considerada justamente como além de toda a essência, é igualmente conhecida, justamente, em toda a essência. Por essa razão, toda criatura visível e invisível pode ser chamada de teofania, isto é, aparição divina, pois todas as ordens das naturezas da mais elevada até a mais baixa (isto é, desde as essências celestes até os últimos corpos deste mundo visível), são tanto mais obscuramente aprendidos quando nós os vimos se aproximar da clareza divina.

[681 B] É por essa razão que a Teologia chama, com frequência, de obscuridade a clareza inefável das potências celestes, e isso não é de se espantar, porque a sabedoria mais elevada, da qual elas se aproximam, é, também, frequentemente, significada pelo termo de trevas. Ouça o salmista: “Sua luz é comparável às trevas”.¹⁶ É como se ele dissesse abertamente que o esplendor da bondade divina é tal que, para aqueles que querem com razão contemplá-la, mas não podem, ela se transforma em trevas. “Ele, somente ele, como diz o apóstolo, possui, com efeito, uma luz inacessível”.¹⁷ No entanto, o esplendor da bondade divina se revela ainda mais manifestamente aos olhos que a contemplam quando a ordem das coisas se estende em direção ao mundo inferior. É por essa razão que as formas e as espécies das coisas sensíveis recebem o nome de teofanias muito reveladoras. Consequentemente,

[681 C] a bondade divina, que nós chamamos nada, porque ela está além de tudo o que é e de tudo aquilo que não é, e não é encontrada em nenhuma essência, desce a partir de si mesma e em si mesma, da negação de todas as essências na afirmação da totalidade absoluta da essência, isto é, do nada a algo, da não-essencialidade na essencialidade, da informidade nas formas e espécies inumeráveis.

Com efeito, a primeira processão da bondade divina nas suas causas primordiais, nas quais ela se cria, é enunciada pela escritura como sendo uma certa matéria informe. Matéria, porque ela é o começo das coisas. Informe, porque ela é muito próxima da sabedoria divina. Ora, a sabedoria divina é chamada de informe, justamente porque ela não se dirige a nenhuma outra forma superior a ela para a sua própria formação; ela é, com efeito, o modelo infinito de todas as formas **[681 D]**; e quando ela procede nas formas variadas das coisas invisível e visíveis, ela dirige o seu olhar em direção de si mesma, isto é, em direção de sua própria formação. Consequentemente, quando a bondade divina é considerada acima de todas as coisas, se diz que ela não é e que ela é absolutamente nada; no entanto, quanto ela é considerada em todas as coisas ela é e diz-se que ela é, porque ela é a essência absoluta de tudo, ela é a sua substância,

¹⁶ *Salmo*, 139, 12.

¹⁷ *1 Timóteo*, 6, 16.

seu gênero, sua espécie, sua quantidade, sua qualidade, ela é a relação entre todas as coisas, sua situação, seus hábitos, seus lugares, seus tempos, seu agir, seu patir e tudo o que pode ser compreendido [682 A] em toda criatura e em torno de toda a criatura pelo intelecto.

E, se examinarmos com atenção as palavras de Santo Dionísio, nós encontramos que é exatamente isso. Seria oportuno introduzir agora algumas passagens, alguns excertos, e nós julgamos necessário lembrar de novo os ensinamentos que nós recebemos dele nas primeiras etapas do nosso diálogo.

“Adiante, diz ele, louvemos o soberano Bem enquanto verdadeiramente ente, enquanto criador da substância de todos os existentes”. O ΩN (é assim que Santo Dionísio chama Deus), em virtude da sua própria potência supraessencial, é a causa substancial do ser na sua totalidade, o Criador daquilo que existe, da subsistência, da substância, da essência, da natureza; ele é o Princípio e a medida das durações, a essencialidade dos tempos, a eternidade dos existentes, o tempo das coisas criadas, Ele é, de alguma maneira, o ser de tudo aquilo que é criador.

[682 B] “Daquele que é, procede a eternidade, a essência, o ΩN , o tempo, o devir, o que é, o que aconteceu, a essencialidade naquilo que existe e todos os tipos de subsistências e substâncias. Com efeito, Deus não é ΩN segundo tal ou tal modo, mas aquele que abraça tudo nele mesmo, de maneira simples e ilimitada. Consequentemente, ele é chamado de rei dos séculos enquanto fundamento de todo ser e de tudo o que existe nele e em volta dele. Ele não era, ele não será, nem se tornou, nem se torna, nem se tornará. Mas, sobretudo, Deus não é um ser em si mesmo, mas o ser das coisas que existem. Não somente as coisas que existem procedem de Deus, mas ele é igualmente o próprio ser das coisas que existem a partir dele.

III. [Periphyseon, Livro III, 680 C-684 B]

N. Sed prius de summa ac principali omnium, ut diximus [diuisione] in ea quae sunt et quae non sunt breuiter dicendum existimo.

A. Iure prouideque. Non enim ex alio primordio ratiocinationem inchoari opertere uideo, nec solum quia prima omnium differentia sed quia obscurior caeteris uidetur esse et est.

N. Ipsa itaque primordialialis omnium discretiua differentia quinque suae interpretationis modos inquirat.

Quorum primus uidetur esse ipse per quem ratio suadet omnia quae corporeo sensui uel intelligentiae perceptioni succumbunt uere ac rationabiliter dici esse, ea uero quae per excellentiam suae naturae non solum omnem sensum sed etiam omnem

intellectum rationemque fugiunt iure uideri non esse - quae non nisi in solo deo materiaeque, et in omnium rerum quae ab eo condita(e) sunt rationibus atque essentiis recte intelliguntur. Nec immerito; ipse nanque omnium essentia est qui solus uere est, ut ait Dyonisius Ariopagita. 'Esseenim,' inquit, 'omnium est super esse diuinitas.' Gregorius etiam theologus multis rationibus nullam substantiam seu essentiam siue uisibilis siue inuisibilis creaturae intellectu uel ratione comprehendi posse confirmat quid sit. Nam sicut ipse deus in se ipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur ita etiam in secretissimis creaturae ab eo factae et in eo existentis consideratus incomprehensibilis est. Quicquid autem in omni creatura uel sensu corporeo percipitur seu intellectu consideratur nihil aliud est nisi quoddam accidens incomprehensibile per se ut dictum est unicuique essentiae quae aut per qualitatem aut quantitatem aut formam aut materiam aut differentiam quandam aut locum aut tempus cognoscitur non quid est sed quia est. Iste igitur modus primus ac summus est [diuisionis] eorum quae dicuntur esse et non esse. Quia ille qui uidetur quadam modo esse, qui in priuationibus et substantiarum et accidentium constituitur, nullo modo recipiendus, ut arbitror. Nam quod paenitus non est nec esse potest nec prae eminentia suae existentiae intellectum exsuperat, quomodo in rerum diuisionibus recipi ualeat non uideo [nisi forte quis dixerit rerum quae sunt absentias et priuationes non omnino nihil esse sed earum quarum priuationes seu absentiae seu oppositiones sunt mirabili quadam naturali uirtute contineri ut quodam modo sint.]

Fiat igitur secundus modus essendi et non essendi qui in naturarum creaturarum ordinibus atque differentiis consideratur, qui ab excelsissima et circa deum proxime constituta intellectuali uirtute inchoans usque ad extremitatem rationalis[que] creaturae descendit, hoc est, ut apertius dicamus, a sublimissimo angelo usque ad extremam rationalis[que] animae partem -[nutritiuam dico et auctiuam uitam quae pars generalis animae ultima est quoniam corpus nutrit et auget]-ubi mirabili intelligentiae modo unusquisque ordo, cum ipso deorsum uersus nouissimo [que est corporum et in quo omnis diuisio terminatur], potest dici esse et non esse. Inferioris enim affirmatio superioris est negatio itemque inferioris negatio superioris est affirmatio [eodemque modo superioris affirmatio inferiores est negatio, negatio uero superioris erit affirmatio inferioris]. Affirmatio enim hominis (mortalis adhuc dico) negatio est angeli, negatio uero hominis affirmatio est angeli [et uicissim]. Si enim homo est animal rationale mortale risibile, profecto angelus neque animal rationale est neque mortale neque risibile. Item si angelus est essentialis motus intellectualis circa deum rerumque causas, profecto homo non est essentialis motus intellectualis circa deum et rerum causas. Eademque regula in omnibus caelestibus essentiis usque dum ad aupremum omnium perueniatur ordinem obseruari potest. Ipse uero [in] suprema [sursum] negatione terminatur; eius nanque negatio nullam creaturam superiorem se confirmat. Tres autem ordines sunt quos omotages uocant, quorum primus cherubin seraphin troni, secundus uirtutes potestates dominationes, tertius principatus archangeli angeli. Deorsum uero corporum nouissimus solummodo [superiorem se aut negat aut firmat, quia infra se nil habet quod uel auferat uel constituat], quia ab

omnibus superioribus se praeceditur, nullum uero inferiorem se praecedit. Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim quantum a superioribus uel a se ipso cognoscitur, non est autem quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.

Tertius modus non incongrue inspicitur in his quibus huius mundi uisibilis plenitudo perficitur et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus. Quicquid enim ipsarum causarum in materia et forma in temporibus et locis per generationem cognoscitur quadam humana consuetudine dicitur esse, quicquid uero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur neque in forma uel materia loco uel tempore caeterisque accidentibus apparet eadem praedicta consuetudine dicitur non esse. Huius modi exempla late patent et maxime in humana natura. Cum enim deus omnes homines in illo primo atque uno quem ad imaginem suam decit simul constituerit, sed non simul hunc mundum uisibilem produxit, certis uero temporibus locisque naturam quam simul considerat quadam ut ipse nouit serie ad uisibilem essentiam adlucit, hi qui iam in mundo uisibiliter apparent et apparent dicuntur esse, qui uero adhuc latent futuri tamen sunt dicuntur non esse. Inter primum et tertium hoc distat: primus generaliter in omnibus qui simul et semel in causis et effectibus facta sunt; secundus specialiter in his quae partem adhuc in causis suis latent, partim in effectibus patent, quibus proprie mundus iste contextur. Ad hunc modum pertinet ratio illa quae uirtutem seminum considerat siue in animalibus siue arboribus siue in herbis. Virtus enim seminum eo tempore quo in secretis naturae silet quia nondum apparet dicitur non esse; dum uero in nascentibus crescentibusque animalibus seu floribus fructibusue lignorum et herbarum apparuerit dicitur esse.

Quartus modus est qui secundum philosophos non improbabilitier ea solummodo quae solo comprehenduntur intellectu dicit uere esse; quae uero per generationem materiae distentionibus seu detractationibus locorum quoque spatiis temporumque motibus uariantur colliguntur soluuntur uere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora qua nasci et corrumpi possunt.

Quintus modus est quem in sola humana natura ratio intuetur, quae cum diuinae imaginis dignitatem in qua proprie substetit peccando deseruit merito esse suum perdidit et ideo dicitur non esse; dum uero unigeniti filii dei gratia restaurata ad pristinum suae substantiae statum in qua secundum imaginem dei condita est reducitur, incipit esse et in eo qui secundum imaginem dei conditus est inchoat uiuere. Ad hunc modum uidetur pertinere quod Apostulis dicit: Et uocat ea quae non sunt tanquam quae sunt, hoc est: Eos qui in primo homine perditum sunt et ad quandam non subsistentiam ceciderunt deus pater per fidem [in filium suum] uocat ut sint sicut hi qui iam in Christo renati sunt - quanquam et hoc ita intelligi possit et de his quos cotidie deus ex secretis naturae sinibus in quibus aestimantur non esse uocat ut appareant uisibiliter in forma e materia caeterisque in quibus occulta apparere possunt.

Etsi quid praeter hos modos indagatior ratio inuenire potest, sed praesentialiter, ut arbitror, de his satis dictum est, si tibi aliter non uidetur.

--

N. Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessibleemque claritatem omnibus intellectibus siue humanis siue angelicis incognitam-superessentialis est enim et supernaturalis-eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur neque est neque erat neque erit-in nullo enim intelligitur existentium quia superat omnia-, dum uero per condensationem quandam ineffabilem in ea quae sunt mentis obtutibus inspicitur ipsa sola inuenitur in omnibus esse et est et erat et erit. Dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito uocatur, ut uero in suis theophaniis incipiens apparere ueluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, et quae proprie super omnem essentiam existimatur proprie quoque in omni essentia cognoscitur ideoque omnis uisibilis et inuisibilis creatura theophaniam id est diuinae apparitionis, potest appellari. Omnis siquidem ordo naturarum a summo usque deorsum, hoc est ex celestibus essentiis usque ad extrema mundi huius uisibilis corpora, in quantum occultius intelligitur in tantum diuinae claritati appropinquare uidetur.

Proinde a theologia caelestium uirtutum inaccessibleis claritas saepe nominatur tenebrositas. Nec mirum cum et ipsa summa hoc', ut ait ille, 'hoc autem non est' sed omnia est. Proinde ex superessentialitate suae naturae in qua dicitur non esse primum descendens in primordialibus causis a se ipso creatur et fit principium omnis essentiae omnis uitae omnis intelligentiae et omnium quae in primordialibus causis gnostica considerat theoria, deinde ex primordialibus causis quae medietatem quandam inter deum et creaturam obtinent, hoc est inter illam ineffabilem superessentialitatem super omnem intellectum et manifestam substantialiter naturam puris animis conspicuam, descendens in effectibus ipsarum fit et manifeste in theophaniis suis aperitur, deinde per multiplices effectuum formas usque ad extremum totius naturae ordinem quo corpora continentur procedit, ac sic ordinate in omnia proueniens facit omnia et fit omnibus omnia, et in se ipsum redit reuocans in se omnia, et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit, ac sic de nihilo facit omnia, de sua uidelicet superessentialitate producit essentias, de superuitalitate uitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium quae sunt et quae non sunt affirmationes omnium quae sunt et quae non sunt.

IV. [Periphyseon, Livro III, 680 C-684 B]

sapientia cui appropinquat saepissime tenebrarum uocabulo significetur. Audi Psalmistam: 'Sicut tenebrae eius ita lumen eius', ac si aperte diceret: tantus est diuinae bonitatis splendor ut non immerito uolentibus eum contemplari et non ualentibus uertetur in tenebras. Solus enim, ut ait Apostolus, 'inaccessibilem possidet lucem'.

In quantum uero longius ordo rerum deorsum descendit in tantum contemplantium obtutibus manifestius se aperit, ideoque formae ac species rerum sensibilibus manifestarum theophaniarum nomen accipiunt. Diuina igitur bonitas quae propterea nihilum dicitur quoniam ultra omnia quae sunt et quae non sunt in nulla essentia inuenitur ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius uniuersitatis

essentiae a se ipsa in se ipsam descendit ueluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in formas innumerabiles et species. Prima siquidem ipsius progressio in primordiales causas in quibus fit ueluti informis quaedam materia a scriptura dicitur, materia quidem quia initium est essentiae rerum, informis uero quia informitati diuinae sapientiae proxima est.

Diuina autem sapientia recte dicitur quia ad nullam forma superiorem se ad formationem suam conuertitur. Est enim omnium formarum infinitum exemplar, et dum descendit in diuersas uisibilium et inuisibilium formas ad se ipsam ueluti ad formationem suam respicit. Proinde diuina bonitas super omnia considerata dicitur non esse et omnino nihil esse, in omnibus uero et est et dicitur esse quoniam totius uniuersitatis essentia est et substantia et genus et species et quantitas et qualitas et omnium copula et situs et habitus et locus et tempus et actio et passio et omne quodcumque in omni creatura et circa omnem creaturam a qualicumque intellectu potest intelligi. Et quisquis intentus sancti Dionysii uerba inspexerit haec ita se habere inueniet, ex quibus nunc pauca inserere non incongruum uideatur et quae in prioribus nostrae sermone processibus ex ipso accepimus iterum repetere necessarium iudicamus.

'Age', inquit, 'optimum ut uere et existentium omnium substantificum laudemus. Unus enim ipse Dionysius uocat deum - totius esse secundum uirtutem superessentialem est substituens causa et creator existentis subsistentiae substantiae essentiae naturae, principium.

Referência

Érigène, Jean Scot. Iohannis Scotti Erigenae: Periphyseon (De diuisione naturae). Livro III. Edição: I. P. Sheldon-Williams; Colaboração: Bieler, Ludwig. School of Celtic Studies. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies. 1981. Supl. 1. Printed in Great Britain at the University Press, Oxford by Eric Buckley.

Pedro Calixto (Autor, tradutor)

Doutor pela Universidade de Paris Sorbonne e Universidade de São Paulo.

Pós-doutor pela Universidade de São Paulo.

Ex-professor da Universitas Catholicae Parisiensis – PUC – Paris.

Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora.

E-mail: pedro.calixto@ufjf.br

Uellinton Valentim Corsi (redator)

Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Pesquisador em Metafísica franciscana e scotista na escolástica sob orientação e supervisão do Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.

E-mail: uellintoncorsi@gmail.com

Referências

- FRONTSI-DUCROUX; J-P VERNANT. *Dans l'oeil du miroir*. Paris: Odile Jacob, 1997
- KOFMAN, S. *Comment s'en sortir?* Paris: Galilée, 1983.
- SEVERO, M. *Formas de ler os nomes do impossível*. In: *Jornal Literário Pernambuco*, nº187, setembro de 2021. Cepe Editora.
- STEPHAN, Cassiana. *Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos*. Curitiba: Kotter Editorial, 2021.