

INCONFIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia
Mariana-MG, Volume 3, Número 5, janeiro-junho de 2019.
Dossiê Vol. 3 (2019)
Faculdade Dom Luciano Mendes – Curso de Filosofia

A releitura dos clássicos sob a ótica da fenomenologia

Organizadores

Edvaldo Antonio de Melo

Maurício de Assis Reis

Cristiane Pieterzack

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

A releitura dos clássicos sob a ótica da fenomenologia

Este dossiê tem como tema a filosofia na sua “forma” clássica e na sua “forma” atual. Que relação existe entre estas duas “formas”? Antes de mais nada, o que caracteriza um clássico e porque seria interessante ainda lê-lo?¹. Quais são os principais problemas que um estudante de filosofia ou qualquer leitor contemporâneo enfrenta ao deparar-se com um texto clássico?². Os textos do presente dossiê não respondem a estas questões. Eles já se encontram *in medias res*. Eles são esta relação mesma já em ato. Quando se retorna aos clássicos com a intenção de sobrepor paradigmas realiza-se inevitavelmente um “ato de violência”. Mas quando, ao invés da sobreposição se considera o intercruzamento, os êxitos são outros. Este dossiê encontra os clássicos na encruzilhada e considera os rumos diferentes que cada um toma ou tomou.

O texto de Ibraim Vitor de Oliveira resgata a atitude, que muitas vezes passa despercebida, de Heidegger que jamais abandona definitivamente, sobretudo nas intuições de *Ser e tempo*, as categorias fundamentais de Aristóteles; atitude que o professor Ibraim de Oliveira reconhece como um “passo atrás” de Heidegger na superação da metafísica em sua origem mais originária. Já o texto de Paulo Augusto da Silva participa a uma polêmica da qual temos notícias graças ao clássico *Contra Celsum*, de Orígenes. Trata-se de uma discussão que se for pensada em modo geral e não somente restrita aos protagonistas, no caso Celso e Orígenes, se apresenta de modo bastante radical e tensa, pois o cenário que a motiva é uma passagem de época, aquela da

¹ Neste texto não responderemos a estas questões, porém, entendemos que elas não devem ser rapidamente desconsideradas. Em linhas gerais podemos dizer que a noção de “clássico” não se restringe unicamente aos textos filosóficos da antiguidade. Para responder a este problema, as enciclopédias filosóficas e os dicionários podem nos ajudar. Um texto clássico é um “tecido vivo”, continuamente retomado nos seus aspectos desconcertantes, inaceitáveis ou de consenso na atualidade. Portanto, uma obra clássica “tem a ver e não tem a ver” com o tempo. Um clássico de filosofia distingue-se, outrossim, do livro “erudito”. O clássico de filosofia em geral é mais livre, sem muitas defesas, mais exposto e de algum modo, inimitável.

² Sobre os problemas de leitura, estes certamente são de ordem filológica, histórico-crítico e de hermenêutica em geral, ou seja, não somente as interpretações consagradas, mas também a suspeita, a comparação entre abordagens diversas, a revisão... Para aprofundamento de tais problemas indicamos os recentes trabalhos dos pesquisadores da Universidade de Macerata, Itália. Eles vêm desenvolvendo um projeto hermenêutico (ou mais que isso, uma verdadeira *Veltanschauung* segundo os próprios maceratenses) conhecido como “Abordagem multifocal” em referimento à performance dos filósofos antigos, os quais tendiam a assumir uma atitude interpretativa “multifocal” em virtude da complexidade com a qual a realidade apresentava-se aos seus olhos (ver CATTANEI, Elisabetta; FERMANI, Arianna; MIGLIORI, Maurizio (Ed.). *By the sophists to Aristotle through Plato*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, 250 p.). A nosso aviso, a escola de Macerata é uma excelente candidata na atualidade para nos acompanhar na leitura filosófica dos clássicos.

racionalidade grega à racionalidade influenciada pelo cristianismo nascente. O artigo de Diego Fragoso Pereira apresenta uma análise interpretativa de uma parte seleta do *De Doctrina Christiana* onde Agostinho de Hipona descreve em grandes linhas, o sentido inaudito de um “discurso interior”, até então pouco elaborado. Cristiane Pieterzack relata a experiência quase laboratorial de releitura da obra de S. Boécio *De Philosophiae Consolatione* com iniciantes em filosofia. Por fim, completado o espaço dos artigos, três autores (Lúcio Álvaro Marques, Maurício de Assis Reis e José Mário Santana Barbosa) se reúnem entorno a Pierre Hadot resgatando o paradigma clássico no qual o “discurso filosófico” fornece a direção, o sentido e a justificação do “modo de vida” conduzido pelos filósofos.

Este dossiê publica também uma entrevista concedida pelo professor Paul Gilbert, de Roma. Como se poderá constatar, a entrevista mantém o tom coloquial de uma normal conversa entre o mestre e seus alunos. Nesta, o professor Gilbert, reflete sobre a história da filosofia, comentando as temáticas clássicas e os desafios atuais. Facilitados, obviamente, pelo gênero próprio da entrevista não faltam referências à sua experiência existencial com a filosofia, experiência que não deixam de enriquecer a compreensão da filosofia mesma.

Digno de nota são as referências à sua experiência como docente. Em uma recente conferência, o professor Gilbert havia confidenciado quais teriam sido as primeiras questões que ele próprio se pôs quando aceitou o desafio de ensinar metafísica na Universidade Gregoriana. Surpreendentemente, uma das questões era esta: “Ao ensinar metafísica, o que posso fazer por essa gente (os alunos)?”³.

Em Gilbert a metafísica é deslocada (ou *spostata* como se diz em língua italiana), não somente no sentido que aparece nos seus textos – de que o “ser” é o primeiro incondicionado absoluto – , ela é deslocada também no sentido de que é capaz de mover-se da reflexão fundamental em direção à “pequenez do homem”. Encontrar P. Gilbert pessoalmente – mesmo que seja para uma entrevista numa tarde do verão romano – é ser imediatamente introduzido no segundo deslocamento, aquele do encontro com o humano.

No final do dossiê, o professor P. Gilbert presenteia-nos com uma resenha do livro *Por uma sensibilidade além da essência: Lévinas interpela Platão*, de Edvaldo Antonio de Melo, seu

³ Esta frase foi pronunciada por ocasião do Convegno Internazionale “Metafísica e fenomeno religioso”, Roma, 30 de outubro de 2017. Texto não publicado. Outros textos referentes ao evento podem ser consultados na página: <<https://mondodmani.org/dialegesthai/lmb01.htm>>.

discípulo de longa data. O livro de De Melo é resultado de uma pesquisa que visa colocar em relação a *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* de Platão e as categorias de Lévinas, sobretudo o “além da essência” que, a bem dizer, ocupa um lugar central na economia da obra levinasiana.

Não nos resta que augurar a todos uma boa leitura dos textos do dossiê.

Cristiane Pieterzack

Edvaldo Antonio de Melo

Organizadores do Dossiê A Releitura dos Clássicos sob a ótica da Fenomenologia

ARISTÓTELES: LUGAR DO “PASSO ATRÁS” DE HEIDEGGER

Ibraim Vitor de Oliveira*

Resumo: Heidegger traz consigo, em todo seu caminho filosófico, como marca indelével, a apropriação que faz de Aristóteles. Isso se evidencia em pelo menos dois aspectos. Em primeiro lugar, no fato de que ele jamais abandona as intuições fundamentais de *Ser e tempo*, profundamente centradas no projeto de desconstrução fenomenológica a partir da leitura de Aristóteles, autor que compõe o essencial do “laboratório de Heidegger”. Em segundo lugar, no sentido do “passo atrás” (*Schritt zurück*), realizado por Heidegger, em algum momento do ano de 1927, em que as concepções especialmente do Estagirita, brilhante síntese da filosofia grega, são assumidas como inaugurais da “história do ser”; Aristóteles é o lugar primordial do “passo atrás” heideggeriano, do “salto” para a origem mais originária, da *superação* (*Überwindung*) da metafísica. O presente texto pretende resgatar esses dois aspectos dos encontros de Heidegger com Aristóteles, seguindo a perspectiva segundo a qual, mesmo depois de passar a flertar, por exemplo, com Nietzsche ou Hölderlin e os pré-socráticos, as intuições aristotélicas jamais se ausentam dos caminhos do autor de *Ser e tempo*.

Palavras Chave: Aristóteles. Heidegger. Passo atrás. Origem.

Riassunto: Heidegger porta con sé, lungo tutto il suo percorso filosofico, come segno indelebile, l'appropriazione che fa di Aristotele. Ciò è evidente sotto almeno due aspetti. In primo luogo, nel fatto che non abbandona mai le intuizioni fondamentali di *Essere tempo*, profondamente incentrate sul progetto di *decostruzione* fenomenologica dalla lettura di Aristotele, autore che compone l'essenziale del chimato “laboratorio di Heidegger”. In secondo luogo, nel senso del “passo indietro” (*Schritt zurück*), realizzato da Heidegger, ad un certo punto nel 1927, in cui le concezioni, soprattutto del Estagirita, brillante sintesi della filosofia greca, sono assunte come inaugurale della “storia dell'essere”; Aristotele è il luogo primordiale del “passo indietro” heggeriano, del “salto” all'origine più originale, del *superamento* (*Überwindung*) della metafisica. Il presente testo intende affrontare questi due aspetti degli incontri di Heidegger con Aristotele, seguendo la prospettiva secondo cui, anche dopo aver iniziato a flirtare, ad esempio, con Nietzsche o Hölderlin e pre-socratici, le intuizioni aristoteliche non sono mai scomparse dai cammini dell'autore di *Essere e tempo*.

Parole Chiave: Aristotele. Heidegger. Passo indietro. Origine.

Dentre os gregos, certamente, Aristóteles é o que mais influencia a filosofia de Heidegger e seu modo de pensar. Como bem recorda Franco Volpi (2010), Aristóteles tornou-se não só o modelo, mas também o rival com o qual Heidegger confrontaria sua investigação sobre o sentido do ser.

De modo mais enfático, Franco Volpi dirá que Heidegger se apropria de algumas determinações aristotélicas fundamentais para resolução de problemas centrais da sua especulação filosófica. Semelhante apropriação se realiza, segundo Volpi (2010, p. 17), em dois momentos que sintetizam o encontro profundo e necessário de Heidegger com Aristóteles:

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor do Departamento de Filosofia da PUC Minas. E-mail: ibramvitorivo@gmail.com.

[...] numa primeira fase, até o início dos anos 1930, como “destruição”, enquanto sucessivamente, isto é, depois da meia-volta [...] a interpretação se dá como uma tentativa de se localizar o pensamento aristotélico na história da metafísica, enquanto história do esquecimento do ser.

Na verdade significa que Aristóteles se faz presente, de algum modo, em todo operar filosófico de Heidegger, mesmo considerando que o “último confronto articulado de Heidegger com Aristóteles” (VOLPI, 2010, p. 16) tenha sido o ensaio *Sobre a essência e o conceito de φύσις*, de 1939 e publicado apenas em 1958, no volume *Wegmarken*.

Pode-se afirmar que o filósofo da Floresta Negra traz consigo, em todo seu caminho filosófico, como marca indelével, a apropriação que faz de Aristóteles. Isso se evidencia em pelo menos dois aspectos. Em primeiro lugar, no fato de que ele jamais abandona as intuições fundamentais de *Ser e tempo*, profundamente centradas no projeto de desconstrução fenomenológica a partir da leitura de Aristóteles, autor que compõe o essencial do “laboratório de Heidegger”. Em segundo lugar, no sentido do “passo atrás”, realizado por Heidegger “a partir de algum momento do ano de 1927”, em que as concepções especialmente do Estagirita, brilhante síntese da filosofia grega, são assumidas como inaugurais da “história do ser”; Aristóteles é o lugar primordial do “passo atrás” heideggeriano, do “salto” para a origem mais originária, da *superação (Überwindung)* da metafísica.

O presente texto pretende resgatar esses dois aspectos dos encontros de Heidegger com Aristóteles, seguindo a perspectiva segundo a qual, mesmo depois de passar a flertar, por exemplo, com Nietzsche ou Hölderlin e os pré-socráticos, as intuições aristotélicas jamais se ausentam dos caminhos do autor de *Ser e tempo*.

1 Aristóteles no laboratório de Heidegger

O encontro de Heidegger com Aristóteles é bastante precoce, desde seus primeiros contatos com o texto de Brentano, *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles* (a partir de 1907). Em um dos encontros dos *Seminários de Zollikon* (23 de novembro de 1965), relata Heidegger (1987, p. 155):

o primeiro impulso de todo o meu pensamento remonta a uma proposição de Aristóteles, na qual se diz que o ente é concebido de vários modos. Essa proposição

foi propriamente a iluminação que suscitou a seguinte pergunta: qual é, então, a unidade desses múltiplos significados de ser, que coisa significa em geral o ser?

Posteriormente a esse primeiro encontro com Aristóteles a partir de Brentano, merecem destaque os célebres exercícios fenomenológicos (*Phänomenologische Übungen*) com os vários textos do Estagirita que compõem o material mais vultoso do denominado “laboratório de Heidegger”, essencial para a elaboração de *Ser e tempo*. Os exercícios têm início de modo especial a partir de 1919, com *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*), considerado o *Nullpunkt* do desenvolvimento do pensamento heideggeriano em direção a *Ser e tempo*. Aqui o “eu” é ainda “vida fática”, vida que compreende a vida, por isso, devia-se partir da vida.

Com relação às muitas interpretações “fenomenológicas” e *exercícios fenomenológicos* de várias obras de Aristóteles, merecem destaque *Phänomenologische Übungen im Anschluss an Aristoteles, De Anima; Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Physik); Phänomenologische Übungen (Aristoteles – Nikomatische Ethik); Phänomenologische Übungen (Aristoteles – Physik, IV und V)*. Dentre tais obras, inclui-se também a famosa *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, de 1923, último curso em Friburgo, no qual nasce o termo técnico *Dasein*, substituindo o de *vida fática*, naturalmente por influência dos exercícios fenomenológicos do “laboratório de Heidegger”.

Nessa fase, interessa a Heidegger o fenômeno da mudança e da realização existencial e que ele pretende levar a cabo mediante suas interpretações fenomenológicas de Aristóteles (BLANC, 2014, p. 114). Tal perspectiva fica desenvolvida no “Manuscrito-Natorp” – um relatório programático sobre o estado das suas investigações aristotélicas, para uma eventual candidatura à docência em Marburgo – no qual busca, então, evidenciar o carácter fenomenológico e concreto do modo de pensar do Estagirita. Está aqui, portanto, a mais expressiva originalidade de Heidegger nesse período, como bem diz Blanc (2014, p. 115):

A originalidade da leitura heideggeriana de Aristóteles reside no seu carácter fenomenológico. Significa isto que aplicou ao texto grego o que a fenomenologia dos actos da consciência vinha dizendo acerca do manifestar-se do fenómeno, do seu aparecer a uma consciência numa correlação intencional de noese e de noema. [...] pensou o fenómeno mais originalmente do que Husserl como o aparecer do próprio ser tal como ele, de si e em múltiplos modos, vem à presença.

Nessa época, Heidegger assume Aristóteles como “modelo” que, como recorda Enrico Berti (1992, p. 64-65), “é um termo rico de significado, porque indica aquele a quem se quer imitar,

e que, então, é objeto de admiração, mas, ao mesmo tempo, é também um rival, aquele contra quem se quer competir, com quem se sente em concorrência, em disputa”.

Do decênio em que se elabora *Ser e tempo*, merece destaque o curso de 1924, em especial sobre a *Retórica* de Aristóteles – publicado juntamente com outros títulos em *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica* – em que surge a ideia da *Befindlichkeit* (situação emotiva), conceito chave da filosofia heideggeriana, e a perspectiva segundo a qual *sem emoções não existiriam palavras*, em eco aos *παθή* da obra de Aristóteles. Franco Volpi (2002, p. 88), um dos mais eminentes estudiosos de Heidegger, afirma:

[...] se é verdade que Aristóteles está constantemente presente no horizonte de Heidegger – desde a precoce leitura da dissertação de Brentano *Sobre os múltiplos significados do ente segundo Aristóteles* (a partir de 1907), até a célebre interpretação do *Conceito aristotélico de physis* (escrita em 1949 e publicada em 1958) – é igualmente verdade que a fase decisiva é a que coincide, grosso modo, com o decênio precedente à publicação de *Ser e tempo* (1927).

Volpi (2010, p. 16) apresentará pelo menos três temas fundamentais do decênio de *Ser e tempo*, em que o confronto com Aristóteles (e a *apropriação* de Aristóteles) se faz determinante: o curso sobre a *Retórica* de Aristóteles, correlacionando *paixões* e discurso no âmbito de “uma teoria ontológica dos ‘estados do sujeito’”; o problema da verdade, afrontado de modo especial no curso *Os conceitos fundamentais da filosofia antiga*, de 1925-1926, em que, de fato, Heidegger assume, logo no início, “Aristóteles como guia”; por fim, o curso de verão de 1927, *Problemas fundamentais da fenomenologia*, em que ele discorre sobre a concepção aristotélica de tempo.

Nesse período, Heidegger se empenha numa apropriação voraz da filosofia prática de Aristóteles, assumida como fio condutor para resolver os problemas emergentes do “teoreticismo” da filosofia moderna. Trata-se de uma apropriação que se dá não apenas onde Heidegger cita explicitamente Aristóteles, mas também onde se tomam distâncias para seguir um próprio itinerário de pesquisas. Assim, o caminho que conduz a *Ser e tempo* é pavimentada por um confronto quase contínuo com Aristóteles [...] a ponto de se poder dizer, com uma formulação provocadora, que seja uma “versão” em chave moderna da *Ética a Nicômaco* – uma “versão” na qual emergem insuspeitáveis analogias estruturais entre a filosofia prática aristotélica e o projeto heideggeriano de uma analítica da existência. (VOLPI, 2002b, p. 293).

Seja como for, *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3* (preleção do verão de 1931), antecede o último confronto explícito de Heidegger com Aristóteles, o ensaio *Sobre a essência e o conceito de φύσις* (de 1939). Na interpretação de Volpi, porém, Heidegger na verdade teria realizado uma “apropriação voraz” de Aristóteles, mais do que estabelecido uma justa exegese dos textos

aristotélicos⁴. Por isso, em versão volpiana, seria mais viável falar de *confronto* do que propriamente de leitura de Aristóteles, mesmo que tal *confronto* não seja devidamente explicitada nos escritos heideggerianos (VOLPI, 2010, p. 16-18). Fica clara a intenção do filósofo italiano concernente à *confrontação* de Heidegger com Aristóteles: “trata-se de examinar diretamente como ela nasce, se explica e conclui”. O nascimento do confronto se evidencia pelo próprio “laboratório de Heidegger” e, em especial, em *Ser e tempo* ela se explica. A conclusão do confronto é demarcada pela *Kehre* (*meia-volta*), em que Heidegger inverte seu projeto e intenta ir do *Ser* ao *Dasein*. Nesse momento, diz Volpi, Aristóteles passa a ser substituído por Nietzsche, Hölderlin e os pré-socráticos.

Mas há realmente uma conclusão da relação entre Heidegger e Aristóteles, em especial, depois da *Kehre*? O Estagirita desaparece do cenário filosófico de Heidegger?

Sem a tenacidade da concepção de Volpi, verifica-se que, ao mesmo tempo em que o “laboratório de Heidegger” é incorporado de modo profundamente original em *Ser e tempo*, fazendo dele o texto de filosofia mais célebre e completo do século XX – por condensar, ao seu modo, todas as grandes questões do pensamento ocidental desde suas origens –, esse mesmo “laboratório” acaba, de fato, exigindo uma *meia-volta* (*Kehre*)⁵ na perspectiva filosófica de Heidegger. Semelhante *meia-volta* demandará um modo diverso de relação com Aristóteles, em especial, no que concerne à problemática do tempo e do movimento. O que ocorre, segundo Figal (2005, p. 248), é que

a partir de algum momento de 1927, Heidegger parece ter chegado muito mais à opinião de que a tradição filosófica não pode ser fundamentada em um conceito de temporalidade originária, mas só se deixa compreender pura e simplesmente como “história do ser”; e isso significa antes de tudo: como história do “esquecimento do ser”.

Os protocolos do *Seminários de Zollikon* versam sobre essa situação limite e tensa do pensamento heideggeriano que, de algum modo, provocou profunda tensão em suas pesquisas. Assim se expressa Heidegger (1987, p. 157-158)⁶:

⁴ Tornou-se particularmente famosa a participação de Volpi (2006, p. 237-258) numa publicação alemã sobre Heidegger e os gregos, em que ele insiste na perspectiva segundo a qual Heidegger realiza uma verdadeira apropriação dos textos de Aristóteles, inclusive conduzindo ao seu modo a tradução grega do Estagirita.

⁵ O termo *Kehre* (*meia-volta*) tornou-se, muito mais do que mero indicador de mudança de perspectiva de Heidegger ou de uma *meia-volta* na sua filosofia, um o próprio filosofar. Trata-se, então, de se pensar “Ser” enquanto *Kehre*, não “Ser” na *Kehre* ao mesmo tempo que *Kehre* é *Kehre* no Ser. Sobre a importância da *Kehre* em Heidegger, conferir OLIVEIRA, 2004.

⁶ Ainda, em outra parte dos *Seminários de Zollikon*, com relação à determinação aristotélica de tempo presente na *Física* (o que é contado num movimento com relação ao antes e depois), assim se expressa Heidegger (1987, p.

o tempo, que se deve determinar a partir da consideração da questão do ser, não se pode compreender com o conceito tradicional de tempo, como o apresentou normativamente Aristóteles no quarto livro da sua *Física*. Na filosofia, desde Aristóteles, o tempo é compreendido a partir do ser no sentido da presentificação (*Anwesenheit*) do agora e não o ser a partir do tempo.

De fato, o ensaio *Sobre a essência e o conceito de φύσις* demarca o último confronto de Heidegger com Aristóteles, em que a perspectiva heideggeriana com relação à filosofia ocidental recai sob o registro da “metafísica como história do Ser”, *do niilismo, do esquecimento do ser*. Diversamente das leituras até *Ser e tempo*, Aristóteles, nesse período, como se pode ler em *A vontade de potência como conhecimento* (de 1939), é assumido por Heidegger como o sistematizador do pensamento grego e que, “por certo, pensava *ao modo grego*”. Deve-se superar tal pensamento que, a partir do princípio de não contradição, expõe o ser o qual é visto diretamente na sua essência enquanto presença; “decifrar simplesmente o ser do ente nessa sua essência enquanto οὐσία, ἐνέργεια e ἐντελέχεια e dizer o que é visto assim e, ao dizer, colocá-lo alí, era suficiente” para Aristóteles (HEIDEGGER, 1961e, p. 602-604). Desse modo, Heidegger, em *A metafísica como história do Ser* (de 1941), intensificará a perspectiva segundo a qual o defeito de base da metafísica aristotélica teria sido o de considerar o Ser como “presença daquilo que é presente”, ο τόδε τί. Aqui, o esquecimento do Ser significa “o ocultar-se da proveniência do Ser, distinto em “que coisa é” e “o que é” em favor do Ser que abre a clareira do ente enquanto ente e permanece não perguntado *enquanto Ser*” (HEIDEGGER, 1961b, p. 402).

Todas essas discussões, presentes nos textos da obra denominada *Nietzsche* (de 1936 a 1946), estão certamente em consonância com os já citados derradeiros textos que versam explicitamente sobre Aristóteles: *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3* e o ensaio sobre o conceito de Φύσις. No primeiro trabalho, Heidegger pretende provar que Aristóteles, mesmo na sua grande originalidade no enfrentamento da questão do movimento, deslocando-o do âmbito *categoriais*, permanece na pergunta do “ente enquanto tal”. Assim, δύναμις ἐνέργεια, possibilidade (*Möglichkeit*) e realidade (*Wirklichkeit*) diz respeito ao comum registro do questionamento pelo ente enquanto tal, o ser do ente: “de fato, o único questionamento que, no fundo, move Aristóteles” (HEIDEGGER, 1981, p. 9). Semelhante delimitação aristotélica em pensar a δύναμις na *presencialidade* do presente, no ser do ente, tornou-se *habitual* em filosofia e, segundo Heidegger, determinou o modo de pensar no Ocidente em que o movimento e a

43): “essa determinação do tempo a partir de uma coisa movida ficou canônica para todo o Ocidente, assim como a determinação do espaço a partir do corpo-inanimado (*Raumes vom Körper*). Também o tempo passa a ser determinado, de uma vez por todas, apenas a partir do que se move no espaço, não, porém, como tempo enquanto tal”.

mobilidade são assumidos como *modo próprio do ser* que está ali, no agora, no *real* enquanto ἐνέγεια.

Contudo, nada disso significa exatamente um abandono ou um descarte de Aristóteles por parte de Heidegger depois de *Ser e tempo*. Como, porém, não se tratar de descarte, exatamente nesse texto da *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3*, em que Heidegger afirma ser preciso *superar* e *ultrapassar* Aristóteles para corrigir aquele hábito da tradição filosófica ocidental?

Ultrapassar e *superar*, contudo, não significam, aqui, “jogar fora”, “abandonar” ou “descartar”, tampouco um ir pra frente, como um progredir. *Ultrapassar* e *superar* não se dão num *progredir*, num depois como um *ir-além-de*; referem-se muito mais a um “andar para trás”, na direção do mais originário e averiguar o que, nessa anterioridade, Aristóteles, por exemplo, apreendeu, mesmo se nos sintamos muito fracos e despreparados para realizar tal tarefa, confessa Heidegger (1981, p. 79-82). Isso quer dizer dar um “passo atrás” (*Schritt zurück*) que significa muito mais um *resgatar*, não um “deixar de lado”, muito menos um “progredir”.

Em se tratando do Estagirita, o esforço de Heidegger em ir ao mais originário, que propriamente *vai além* e *supera*, se revela como um modo de resgatar o próprio Aristóteles em suas origens. É nesse sentido que, para Heidegger (1981, p. 186-187), “concluir (*Aufhören*) não quer dizer descartar (*Wegwerfen*), mas permanecer com (*Ansichnehmen*)”. Não se trata aqui de se deixar algo de lado (*etwas lassen*), mas, mais propriamente, de um *estar concluído* (*Fertiggewordensein*) que sempre resguarda em si mesmo o poder para se fazer outra coisa. Isso, de modo algum, indicará qualquer melhoramento no que disse Aristóteles, mas tão somente uma questão de compreensão, indo ao mais originário (*um es überhaupt erst zu verstehen*), portanto, um “permanecer com”.

Semelhante “permanecer com” é também evidente no último texto em que Heidegger discute temática e sistematicamente com Aristóteles. Aqui, no ensaio *Sobre a essência e o conceito de φύσις*, a *Física* de Aristóteles é declarada o “livro fundamental (*Grundbuch*) da filosofia ocidental, um livro ocultado e, portanto, jamais pensado suficientemente de modo profundo” (1976, p. 242). Nesse texto, a metafísica é tanto “física”, quanto a física é “metafísica” (p. 241).

Como anunciado em *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3*, no presente ensaio, Heidegger busca exercitar mais intensamente a *superação* de Aristóteles, naturalmente no sentido anteriormente especificado, enquanto *permanecer com*. Para o Estagirita, sustenta Heidegger (1976, p. 283)

φύσις é αρχή κινήσεως (*a natureza é princípio do movimento*), mas apenas porque é, antes, ἐντελέχεια. Esse foi o termo criado por Aristóteles (p. 282) para indicar a *posseção final* da coisa terminada que, em si, consiste em movimento. Em outros termos,

a movimentação (*Bewegtheit*) de um movimento consiste eminentemente no fato de que o movimento do que é movido seja recuperado no seu final, no seu τέλος, e, enquanto assim recuperado no final, ele se “tem”: ἐν τέλει ἔχει (ἐντελέχεια) o ter-se-no-final (*das Sich-im-Ende-Haben*) (HEIDEGGER, 1976, p. 284).

Isso quer dizer: a presentificação do τέλος efetivado; presentificação do presente que traz consigo, intrinsecamente, seu αρχή κινήσεως essência da φύσις. Para nominar tal “princípio de movimento” intrínseco, Aristóteles teria alcunhado também a palavra οὐσία (*substância*) que indica “as coisas que já se encontram ali” no ente ao se presentificar. Assim, “φύσις é οὐσία, isto é, enticidade (*Seiendheit*)”, um aspecto, uma característica e um modo do sobrevir em presença (HEIDEGGER, 1976, p. 160-161).

Exercitando o “passo atrás”, Heidegger (1976, p. 300) pensa ter detectado uma concepção de φύσις mais originária, da qual a perspectiva aristotélica será apenas um eco. Como recorda o próprio Volpi (2002, p. 88), “na concepção aristotélica da *physis*, ele [Heidegger] acredita poder reconhecer o eco do originário pensamento pré-socrático da *physis*, isto é, do Ser”. Aristóteles é aqui *ultrapassado* por suas origens, por isso, *permanece*. Essa concepção provém de um fragmento de Heráclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (*a natureza ama esconder-se*). Aqui, φύσις é simplesmente *o ser e a essência* do ente. Portanto, será correto dizer que *o Ser ama esconder-se*. *O esconder-se* pertence ao que é mais agradável ao Ser e, no *esconder-se*, ele fixou a sua essência. O mais essencial não é o aparecer, mas o velar-se do Ser no exato momento em que o ente se desvela e aparece.

Desse *superar* enquanto ir para o “mais originário”, Aristóteles jamais será descartado, mesmo porque, nesse caso, o originário necessita das formulações aristotélicas para delas ser a origem. Mediante o emergir da compreensão do ente enquanto presentificação do presente, assim desvelado, algo de essencial se vela e se esconde; o *desvelado* torna-se sempre necessário para se requisitar o que está *velado*; esse é o jogo do próprio Ser que se “mostra” no seu próprio esconder-se, no seu *retirar-se*. Há, aqui, uma essencial *oscilação do Ser*: o *esconder-se do ser* se essencia ante o *desvelar*; o *desvelar-se do ser* se essencia ante o *esconder*.

A essência do ser é a de desvelar-se (*entbergen*), de mostrar-se (*aufzugehen*) e aparecer no desvelado – φύσις. Apenas o que, por essência, se *des-vela* (*ent-birgt*) e deve se desvelar pode amar esconder-se. Apenas o que é desvelamento (*Entbergung*) pode ser velamento (*Verbergung*). Por isso, não se trata de superar o κρύπτεσθαι da

φύσις e dele arrancá-la, mas algo de muito mais árduo nos é mostrado: deixar à φύσις, em toda a pureza de sua essência, que o κρύπτεσθαι lhe pertença. (HEIDEGGER, 1976, 300-301).

Semelhante perspectiva identifica o quanto Heidegger pretende *superar* a síntese magistral de Aristóteles; contudo, no “passo atrás”, ele permanece no cenário filosófico heideggeriano, mesmo que seja, ao modo de um *eco*, como um espaço a partir do qual se pode revelar o mais originário.

Trata-se agora de se colher o Ser que de si vem a nós no exato momento em que se retira. Assim, Heidegger pensa poder aceder ao Ser mediante a própria essência do Ser: o *esconder-se*, o *recusar-se*. Nos *Beiträge*, diz Heidegger (1989, p. 406): “a recusa (*Verweigerung*) é a suma nobreza do doar (*Schenkung*) e o traço fundamental do ocultar-se (*Sichverbergens*). É exatamente *essa* abertura que constitui a essência originária da verdade do Ser (*Wahrheit des Seyns*)”. É dessa forma que, a partir do “passo atrás”, a filosofia de Heidegger passa a ser exercitada na *oscilação do ser* e enquanto *oscilação*.

2. Passo atrás (*Schritt Zurück*)

Como se esclareceu, a presença de Aristóteles em Heidegger pós *Kehre* se estabelece mediante o expediente heideggeriano do “passo atrás” (*Schritt zurück*), que certamente realiza o propósito heideggeriano de *superação* que *permanece com*. Afinal, a que se refere realmente esse “passo atrás” no novo projeto filosófico heideggeriano?

O “passo atrás” se refere a um verdadeiro programa da filosofia de Heidegger, em especial, no confronto com a “história do ser”, cujo início se dá com a magistral síntese de Aristóteles e se instaura como *metafísica*. Como se afirmou anteriormente, a partir de certo momento, em 1927, Heidegger se depara com um limite da “tradição filosófica”, a mesma que foi fundamental para o seu “laboratório” e redação de *Ser e tempo*. É que a “tradição filosófica”, que é a “história do ser”, pela própria estrutura de seu operar, não se adequa ao âmbito da temporalidade originária; ela se encerra numa precisa dimensão *arque-teleológica*, contrariando a abertura da temporalidade (*Temporalität*) do Ser para permanecer na temporalidade (*Zeitlichkeit*) do ente e se tornar “entitativa”, *tout court*.

Em *A metafísica de Nietzsche*, de 1940, publicado no volume *Nietzsche*, Heidegger (1961a, p. 257) chega a afirmar que de Platão a Nietzsche o pensamento ocidental se configura como metafísico. Já no texto *A metafísica como história do ser*, de 1941, Heidegger (1961b, p. 409) exalta a força originária e inicial de Aristóteles; ele, por incluir o indivíduo no ser presente, *pensa de modo mais grego do que Platão*. Aqui, novamente entra em cena o *Grundbuch* do pensamento ocidental: a *Física* de Aristóteles, em que o ente presente (τόδε τί), em sua permanência (οὐσία), está em movimento, está-em-obra (ἐνέργεια) na direção do desvelado enquanto tal. Nesses termos,

o esquecimento do Ser significa então: o ocultar-se da proveniência do Ser, distinto em “que coisa é” e “o que é” em favor do Ser que abre a clareira do ente enquanto ente e permanece não perguntado *enquanto Ser*. *A distinção em “que coisa é” e “o que é” não contém apenas uma doutrina do pensamento metafísico. Ela também faz notar um evento na história do Ser.* (HEIDEGGER, 1961b, p. 402).

Segundo Heidegger, é preciso pensar essa distinção, já que mostra um *evento* na história do ser. Nesse pensar o *evento* consiste o “passo atrás”, um *com-memorar* (*An-denken*). Tal *com-memoração* se faz necessária para se aceder ao mais originário, já que a metafísica, a partir da *Física* de Aristóteles, desenvolve toda uma história que interpreta o Ser como ente,

seja esse o sumo ente no sentido da causa suprema; seja o ente por excelência no sentido do sujeito da subjetividade como condição de possibilidade de toda objetividade; seja ele, em consequência das duas fundações do ser no ente se pertencerem mutuamente, a determinação do sumo ente como Absoluto no sentido da subjetividade incondicionada. (HEIDEGGER, 1961c, p. 347).

Além disso, no dizer de Heidegger, toda a tradição filosófica estaria radicalizada na doutrina “segundo a qual todo o ente é aquilo que é somente fundamentado em uma antropomorfização operada pelo homem” (1961d, p. 130). Nessa mesma perspectiva poder-se-ia falar da moderna investigação científica, que, dando continuidade às intuições básicas de Aristóteles, “se constitui através da *objetivação daquilo que, de alguma forma, já é preliminarmente desvelado*” (HEIDEGGER, 1975, p. 456).

Heidegger, diante da tradição filosófica se depara com o material que torna possível, mediante o *com-memorar* (*An-denken*), pensar o Ser. Nesse caso, o projeto de *superação* da metafísica (logo, de Aristóteles) não se estabelece aos moldes do esquema hegeliano de oposições dialéticas, mas no original “passo atrás”, que se propõe “um certo modo de pensar fora do que até agora tem sido pensado na filosofia”(HEIDEGGER, 1990a, p. 112). Com esse passo, Heidegger (2000b, p. 183) busca pelo *sentido original* do já pensado, a verdade do Ser; passe de um pensamento apenas representativo, explicativo e declarativo para o chamado

pensamento meditativo (das andenkende Denken). O que não significa mera troca de posições. Outrossim, é um pensar que, passando pelo já pensado, está à busca da verdade do Ser no *evento*. A um certo ponto, porém, a realização do “passo atrás” significará um *salto (Sprung)* no Ser (HEIDEGGER, 2000a, p. 112). Por isso, insiste Heidegger (1971, p. 185): “somos no salto (*Sprung*)”.

Heidegger dedica uma inteira lição, a oitava, do curso *Der Satz vom Grund (A proposição do fundamento)*, do inverno de 1955-1956, a Aristóteles; ele, dentre muitos, é escolhido como eminente testemunha do início da “história do ser” (*Seinsgeschichte*). Repete-se já de início que “a *Física* de Aristóteles continua sendo o livro fundamental (*Grundbuch*) disso que mais tarde se denomina metafísica. [...] Sem a *Física* de Aristóteles, não teria havido um Galileu” (HEIDEGGER, 1957, p. 110-111). Essa “história do ser” começa com a delimitação aristotélica do *ente que é por si (von-sich-her-Seiende)*, em vista de seu ser, τὰ φύσει ὄντα, simplesmente denominado por φύσις: “o ser daquele que brota e se faz presença a partir de si” (p. 111), o ser do ente. Com Aristóteles, dá-se início à “história do ser”, mediante a qual se pode exercitar a “com-memoração” (*Andenken*) do ser que se oculta em seu doar-se.

Já na conferência *Was ist das – die Philosophie?*, de 1957, em que Heidegger (1956, p. 16-17) declara que a filosofia, de Aristóteles a Nietzsche, permaneceu a mesma, ele confirma que mediante a caracterização aristotélica de filosofia explica-se não só o pensar antes de Aristóteles e Platão, mas também o que se pensa na posteridade filosófica.

De nenhum modo afirmamos [...] que a definição aristotélica de filosofia tenha valor absoluto. Pois ela é já em meio à história do pensamento grego uma determinada explicação daquele pensamento e do que lhe foi dado como tarefa. A caracterização aristotélica da filosofia não se deixa absolutamente retraduzir no pensamento de Heráclito e de Parmênides; pelo contrário, a definição aristotélica de filosofia certamente é livre continuação da aurora do pensamento e seu encerramento.

O “passo atrás” seria uma forma de se colocar em diálogo com essa tradição, tentando evitar o seu registro *entitativo*. Ao se realizar o “passo atrás”, verifica-se que há uma livre continuação da aurora do pensamento por parte de Aristóteles que, por sua genialidade, estabelece uma verdadeira síntese de todo tender apaixonante do pensamento anterior. Nesse sentido, alerta-se para o fato de “que todo dizer preciso se funda em uma disposição do corresponder, digo: do corresponder, da correspondência no prestar atenção ao apelo” (HEIDEGGER, 1956, p. 24), à chamada do Ser. Portanto, o “passo atrás” não é mero procedimento, mas é a própria efetivação e exercício do pensar na *abertura*, que presta atenção ao *apelo* para um pôr-se a caminho; pensando, estamos em vias de nos encaminhar para o que merece ser pensado

(HEIDEGGER, 2000a, p. 139) e “gastar tempo” pensando, como um *ater-se* que propriamente guarda (*Hüten*) o já pensado e dele cuida (p. 129). Assim, “apenas quando nos encaminharmos com o pensamento para o já pensado, estamos a serviço do que está por pensar” (HEIDEGGER, 1990b, p. 97).

O “passo atrás” pode ser lido também como opção contrária à necessidade de se buscar prova de tudo, como lembra Heidegger no citado curso *A proposição do fundamento*, ao se fixar no quarto capítulo do livro IV da *Metafísica* de Aristóteles: “é falta de *paideía* (*ἀπαιδευσία*) o não saber de que coisas se tenha que buscar provas e de que coisas não”. Para Heidegger (1957, p. 29), a palavra grega *παιδεία*, mesmo resistente nas nossas línguas na expressão *pedagogia*, está longe de ter alguma tradução possível: “dizer *παιδεία* é como dizer que existe um dom para discernir entre o que é pertinente em vista de simples estados de coisas e o que não é” (HEIDEGGER, 1957, p. 30). Aqui, tal termo nos remete para a percepção aristotélica da impossibilidade de se provar ou demonstrar as proposições fundamentais; elas carecem de fundamento e, portanto, exigem um “passo atrás” capaz de se lançar no *des-fundamento*. Logo no início das discussões dos *Seminários de Zollikon*, Heidegger recupera esse mesmo argumento aristotélico, dizendo ser “falta de educação” (*Unerzogenheit*) não conseguir distinguir entre o que é necessário demonstrar e o que é desnecessário: “se a noção dessa distinção é adquirida, isso é um sinal de que estamos educados e formados para o pensamento; a quem falta essa noção, este não está educado e nem formado para a ciência” (HEIDEGGER, 1987, p. 6).

Conclusão

Fica cada vez mais evidente que Heidegger está longe de descartar a tradição filosófica. Muito pelo contrário. Ele concebe a “história acontecida do ser” como um processo de “incubação” (*Incubation*) do próprio Ser. Em linguagem hodierna, diríamos que se cria e fica à disposição um imenso arquivo que, se explorado devidamente, *comemorado* com vigor, poderá conduzir a humanidade à grande liberdade de um “outro início”. Para Heidegger (1957, p. 114), o termo *incubação* indica “o outro nome do retirar-se do ser na ocultação, ocultação que continua sendo a fonte de toda desocultação (*Verbergung die Quelle jeder Entbergung bleibt*)”.

Também, aqui, como no ensaio *Sobre a essência e o conceito de φύσις*, o velar e o desvelar se copertencem enquanto doar-se do ser que se retira.

De acordo com o filósofo da Floresta negra, como já se disse, esse registro ocidental se funda na brilhantemente síntese elaborada por Aristóteles, em especial, pela *Física*, o *Grundbuch* da filosofia ocidental, em que o vir em presença do ente é οὐσία, ἐνέργεια. Aqui, ἐν + ἔργον significa *estar-em-obra* (*Im-Werk-Stehen*), replicando a seu modo o então neologismo produzido por ἐντελέχεια. Dando continuidade à síntese aristotélica e nela permanecendo, o pensamento ocidental passa a identificar e determinar, até os dias de hoje, os registros estruturais do ser e o modo de se relacionar com tais estruturas. De um lado, o elemento estruturante do ser do ente é concebido enquanto *mobilidade intrínseca de algo que permanece* (οὐσία) e, por isso, se dá em presença; do outro lado, a estrutura predicativa do λόγος (de λέγειν significa *reunir, ligar uma coisa com outra*) torna-se o modo de comunicar a dita presença. O λόγος nomina *ser e fundamento* mediante a vinculação predicativa, proposicional, por isso, *lógica*, uma técnica do λόγος, sistematizada por Aristóteles. Na “história do ser”, na tradição filosófica, λόγος é *ratio*: “a *ratio* é a tradução historicamente desenvolvida do λόγος” (HEIDEGGER, 1957, p. 178), mesmo que ela não consiga reproduzir toda a riqueza de sentidos do λόγος, permanecendo no âmbito do cálculo, que liga aos moldes de *prestação de contas*. Seja como for, na *ratio* moderna, seguindo a tradição grega, fala ainda o λέγειν, a saber, “tornar manifesto o que antes estava velado, deixar que ele se mostre no seu apresentar-se”. Desse modo, a essência da proposição, a essência da asserção é a ἀπόφανσις (de ἀπό+φαίνω = colocar à vista, fazer ver, deixar ver), que, no dizer de Heidegger (1976, p. 278-279), é “o deixar ver a partir do próprio ente o que coisa e o como ele é”. Na preleção do inverno de 1929-1930, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger já tinha dedicado longas páginas para caracterizar tal proposição enunciativa, o λόγος ἀποφαντικός (HEIDEGGER, 1983, p. 441) sobre e com o qual se exercitará o “passo atrás”.

É assim que também as tradicionais categorias aristotélicas, que permanecem desde então na “história do ser”, “são chamadas do ente relativamente àquilo que o ente é enquanto tal, segundo a sua constituição”. Portanto, elas não se referem ao Ser enquanto tal. Referem-se ao ser do ente, ao pensamento apofântico, ao “dizer enunciativo” do ente. O que conferiria à metafísica o título de “enticidade e pensamento”, em vez de “Ser e pensamento” (HEIDEGGER, 1961d, p. 76-78). Faz parte dessa “enticidade”, provinda de Aristóteles, inclusive as mais potentes demonstrações da técnica moderna, como bem revela Heidegger em *A questão da técnica*, texto

de 1953 centrado no fato de que a essência da técnica não é algo de técnico. Também aqui se deve exercitar o “passo atrás” com a convicção de que “onde está o perigo, floresce também o que salva” (HEIDEGGER, 2000c, p. 29).

Por fim, o “passo atrás”, justifica o que diz Heidegger aos participantes dos *Seminários de Zollikon* (1987, p. 20):

vocês devem aprender a não se assustar, se alguém vem com Aristóteles. Aristóteles e os antigos Gregos não estão “acabados”, “ultrapassados”. Pelo contrário, nós sequer iniciamos a compreendê-los. A ciência não se move para frente. Ela assinala o passo. E como é difícil assinalar o passo!

O recurso do “passo atrás”, afinal, nos coloca diante da possibilidade de um grande *salto* para o qual somos convidados a realizar e nos preparar para a fundação da verdade do Ser na *recusa* que, como diz Heidegger (1989, p. 414), é “o início da história mais longa (*längsten Geschichte*) na sua mais breve trilha (*kürzesten Bahn*)”.

Referências Bibliográficas

BERTI, Enrico. *Aristotele nel novecento*. Roma/Bari: Laterza, 1992.

BLANC, Mafalda. A interpretação heideggeriana de Aristóteles. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, no. 47 (2014), p. 111-122. Disponível em:
file:///C:/Users/User/Desktop/FILÓSOFOS/Aristóteles/a_interpretacao_heideggeriana.pdf.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005.

HEIDEGGER, M. *Aristoteles, metaphysik θ 1-3. Von wesen und wirklichkeit der kraft*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.

———. *Beiträge zur Philosophie. (Von Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.

———. Das Ding. In: ———. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000b, p. 165-187.

- . Die frage nach der Technik. In: ———. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000c, p. 5-36
- . Der europäische Nihilismus. In: *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske Verlag, 1961d, p. 31-256.
- . Der Satz der Identität. In: ———. *Identität und differenz*. Edição bilíngue. Barcelona: Anthropos, 1990b, p. 61-97.
- . *Der Satz vom Grund*. Tübingen: Pfullingen, 1957.
- . *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klosterman, 1975.
- . Die Metaphysik als Geschichte des Seins. In: ———. *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske Verlag, 1961b, p. 399-457.
- . Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik. In: ———. *Identität und differenz*. Edição bilíngue. Barcelona: Anthropos, 1990a, p. 98-157.
- . Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus. In: ———. *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske Verlag, 1961c, p. 335-398.
- . Nietzsches Metaphysik. In: ———. *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske Verlag, 1961a, p. 257-334.
- . Der Wille zur Macht als Erkenntnis. In: ———. *Nietzsche I*. Pfullingen: Neske Verlag, 1961e, p. 473-657.
- . Vom Wesen und Begriff der Φύσις. In: ———. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. p. 239-303.
- . Was heißt Denken? In: ———. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000a, p. 127-143. (Conferência 1951-52), 139.
- . *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen: Neske Verlag, 1956.
- . *Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.

———. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Arché e telos*. Niilismo filosófico e crise da linguagem em M. Heidegger e Fr. Nietzsche. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.

VOLPI, Franco. È ancora possibile un'etica? Heidegger e la “filosofia pratica”. In: *Acta Philosophica*, v. 11 (2002b), f. 2, p. 291-313. Disponível em:
file:///c:/users/user/desktop/filósofos/heidegger/heidegger%20e%20aristóteles/volpi_heidegger%20e%20la%20filosofia%20pratica.pdf.

———. *Heidegger e Aristotele*. Roma/Bari: Laterza, 2010.

———. L'appropriazione di Aristotele nel quadro del confronto con i greci. In: GÜNTHER, H.-C.; RENGATOS, A. (org.) *Heidegger und die Antike*. München: Beck, 2006, p. 237-258.

———. Heidegger, Aristotele, i Greci. In: *Enrahonar*, Università degli Studi di Padova, n. 34, 2002, p. 73-92.

O DISCURSO VERDADEIRO E ENCONTRO DE CULTURAS

Paulo Augusto da Silva*

Resumo: Celso é o nome de vários autores romanos sobre os quais os historiadores têm dificuldades em distinguir um do outro. O “Celsus” deste artigo é o de *Contra Celsum* de Orígenes. Orígenes é um autor cristão que teve sua maturidade no terceiro século. A paisagem, cerca de um século antes da atividade, mostra um momento da História, em que o Império Romano enfrenta certa quantidade de problemas, tanto no interior, tanto nas fronteiras externas, enquanto o cristianismo cresce em número de adeptos e capacidade crítica. Celso percebe a profundidade da crítica cristã e sua proposta de um modo de vida bastante novo que, se posto em prática, alteraria profundamente as próprias raízes do Império. Alarmado frente a uma mudança tão radical, ele se esforça para recuperar a força da Filosofia antiga, mostrando que o “Alethes Logos”, o verdadeiro discurso, depende das antigas tradições de homens e povos antigos e sábios. Como a obra de Celso está perdida, sabemos de seu pensamento através das citações de Orígenes, valendo-nos da obra “Logos und Nomos”, do teólogo do século XX Carl Andresen, para mostrar sua preocupação com as profundas mudanças culturais e seu esforço para revigorar o significado civilizatório do Império. Em nossa conclusão, procuramos comparações com mudanças culturais em nossa época, mas apenas indicando ser este um momento histórico que exige a reflexão mais profunda e séria.

Palavras-chave: crítica, mudanças culturais, discurso verdadeiro

Abstract: Celsus is the name of several Roman authors about whom Historians have their difficulties to distinguish one from the other. The “Celsus” of this article is that of Origen’s *Contra Celsum*. Origen is a Christian author who had his maturity in the third century. The landscape, about a century before his activity, shows a moment of History, in which Roman Empire faces a certain amount of troubles, both in internal, as much in external frontiers, while Christianity grows in number of adherents and critical capacity. Celsus realizes the deepness of Christian criticism and its proposal of quite a new way of living that, if put in to practice, would profoundly alter the very roots of the Empire. Alarmed of such a radical change, he endeavors to recover the strength of ancient Philosophy, by showing that the “Alethes Logos”, the true discourse, depends of ancient traditions of ancient and wise men and peoples. Since Celsus’ work is lost, we learn his thought through Origen’s quotations, with help of XX Century theologian Carl Andresen’s “Logos und Nomos”, to show his concern about deep cultural changes, and his endeavor to reinvigorate the civilizatory meaning of the Empire. In our conclusion we looked for comparisons with cultural changes in our own era, but only indicating that this is a moment of History that demands the deepest and most serious reflection.

Key words: criticism, cultural changes, true discourse,

Introdução

A pedido de Lúcio Álvares Marques enfrentei a tarefa de traduzir a formidável obra denominada *Logos und Nomos* de autoria de Carl Andresen. Seu subtítulo coloca uma explicação: “A Polêmica de Celso contra o Cristianismo”. O presente artigo é uma apresentação resumida da obra de Carl Andresen, cuja redação segue muito de perto a maior parte do tempo.

* Professor emérito de Filosofia da Faculdade Dom Luciano Mendes.

E é bem esta a perspectiva com a qual desejo: examinar uma polêmica. De fato, sabemos que Orígenes polemizou contra Celso¹ justamente porque Celso polemizou contra o cristianismo. Temos, na verdade um embate entre culturas. Celso, não se apresenta como indivíduo, como um fundador de uma escola, por exemplo. Ele se coloca contra o cristianismo, consciente de ser herdeiro de uma cultura milenar, da qual se sente legítimo representante e defensor. Orígenes, por sua parte, é e quer ser o representante do cristianismo emergente, que apresentava não apenas um culto diferente ou alguns dogmas religiosos novos. O cristianismo apresentava-se como semente, semeador e fruto de um novo modelo civilizatório, isto é, construtor de uma nova matriz cultural. Nascido na periferia da periferia – Nazaré, periferia de Jerusalém, que era periferia com relação a Roma, a certa altura a própria Roma já não podia ignorá-lo.

Este cristianismo tinha a convicção de trazer uma novidade ao mundo romano em particular, mas dentro da visão de uma época em se sinonimizavam Roma e o mundo. Ele questionava tudo, das estruturas macroeconômicas ao culto dos deuses. Questionava o vestir e o alimentar. Trazia, por exemplo, novas propostas para o relacionamento entre homens e mulheres, entre trabalhadores, entre os quais uma grande massa de escravos, e proprietários. A partir da perspectiva cristã, a própria estrutura do Império Romano, com sua organização social e política, suas crenças, suas dinâmicas de reprodução e conservação da vida, tudo era arguido de estar marcado por uma falha de origem.

Para um romano cioso das conquistas do Império não apenas no plano militar, mas, sobretudo, civilizacional, tal postura devia parecer realmente ameaçadora. Quem é este povo, povo estranho, sem território nem fronteiras, que minava o Império em suas fronteiras políticas e morais? Este povo identificava-se por sua fala, ou seja, a pretensão de trazer uma notícia, aliás, uma boa notícia, diziam seus seguidores, de que outro mundo era possível. Falavam de um mundo sem escravos nem senhores, a ser construído pelos adoradores de um Deus, que não conhece acepção de pessoas. Neste mundo, a periferia e o centro se encontravam ou, pelo menos, deviam se encontrar. Com certeza, para muitos romanos por volta do Sec. II, esta ideia pareceria estranha, muito ameaçadora, conforme, naturalmente, a percepção e posição de cada um, no arcabouço do Império. Para o excluído traria certamente um horizonte mais luminoso.

¹ Sem detalhar a biografia, na verdade, problemática, o Celso deste trabalho é o “adversário” da obra de Orígenes, *Contra o livro de Celso*, livro intitulado *Discurso verdadeiro*, obra escrita por Orígenes para refutar o filósofo platônico-eclético Celso o qual publicara sua obra, entre os anos 170-185. A resposta de Orígenes pode ser datada em torno de 248 (ORÍGENES, 2004, 17).

Podemos adivinhar que para muitos a proposta seria realmente seria muito bem-vinda, a saber, para aqueles que estavam mal instalados no Império ou para aqueles cuja consciência provocava preocupação pela situação alheia, mesmo que fosse boa a sua própria.

O Celso que nos surge neste contexto certamente é pessoa de boa índole e bem-intencionada. Sendo estudioso e polímata², seu status só podia ser privilegiado, longe das durezas o trabalho seja dos campos, das minas ou das armas. No entanto, não há como duvidar da sinceridade de seu interesse pelo bem-estar geral das pessoas. Segundo a mentalidade dominante, cabia ao Império manter a ordem necessária a este bem-estar. Certamente, para Celso, a preservação do Império não seria apenas a preservação de um método de dominação, que, de mais a mais, devia parecer-lhe “natural”, por o haver recebido no envoltório da sua cultura, que ele identificava com a cultura grega, pelo menos no plano espiritual. De fato, para ele, a cultura grega é a matriz de pensamento mais importante, conquanto não seja a única. Platão e suas obras constituem um ideal a se defender. Platônicas eram as armas que ele usa “para atacar o cristianismo, que lhe parecia com grande ameaça para o Estado”. O Estado, por sua vez, era o garantidor da vida segundo o Logos. Assim este trabalho quer focalizar um momento em que o discurso verdadeiro estava em questão. Trata-se de apenas um momento deste encontro multifacetado e polissemântico, ou seja: tentar entender Celso e mostrar o que ele pensa ser a vacuidade da fé cristã. Não temos qualquer propósito apologético. A linha básica de desenvolvimento tem como pano de fundo a ideia de que uma racionalidade (Logos) leva a um modo de agir (Nomos). Por isso, o artigo dará três passos básicos: 1) O conceito de Logos em Celso; 2) o conceito de Nomos em Celso e 3) a crítica de Celso ao judaísmo e ao cristianismo. Ao final teceremos comentários, à guisa de conclusão.

I. O conceito de *logos* em celso

Ora, a obra na qual Celso polemiza com o cristianismo chama-se justamente *Alethes Logos*³. A combinação das palavras ἀληθῆς λόγος⁴ certamente não é ingênua. Celso tivera acesso aos textos bíblicos e sabia que o cristianismo se apresentava como a religião da palavra, do Logos.

² Polyhistor, palavra usada por Carl Andresen, passim.

³ O título da obra está documentado em prooem. 4 CEL. I, 54, 8, etc (ANDRESEN, 1955).

⁴ ἀληθῆς λόγος = Alethes Logos

Já Orígenes percebera o alcance reivindicativo desta expressão (*Contra Celsum* I, 38 Cel. I, 91,16-23; III, 1 CEL. I 203, 1s; VIII, 1 Cel. II, 221. 3s)⁵. Donde Celso a tomou e o que quer ela dizer, quanto ao conteúdo?

A obra de Platão desempenha um papel peculiar para o *Alethes Logos*. De fato, sua fonte é a dialética platônica. Como princípio formal, o *Alethes Logos* torna-se expressão para a visão platônica da essência da dialética filosófica. O “discurso verdadeiro”, a “proposição correta”, “a demonstração correta” são as etapas da construção de um pensamento correto. Este nasce de um processo dialógico/dialético, no interior da alma e, como ato puramente espiritual, escapa ao conhecimento de outros e só podendo ser alcançado pelo discurso oral ou escrito.

Platão empregou o conceito neste sentido, ao descrever no *Fédon* 99 D/ 100 A⁶ sua trajetória filosófica. A partir daí podemos compreender por que platônicos da Antiguidade tardia gostavam de falar do *Alethes Logos*, quando eles descrevem o conhecimento da verdade como o diálogo da alma ou apresentam a lógica, segundo Platão⁷. Este passou a ser o conceito diretor da construção da racionalidade e conquistou a escola filosófica platônica e, praticamente, toda a filosofia mais difundida, da Antiguidade tardia⁸. Seu caráter racional era inquestionável para Celso. Nosso autor indicava com ele o encontro de uma verdade fundada, no princípio do Logos racional, que não dependia de uma autoridade ou de um pequeno número de autoridades. Com ele a verdade tinha uma história. Havia um caminho a ser percorrido: mostrar, mediante o testemunho dos antigos os passos dados pela razão.

A razão é, pois, dialética e, dialeticamente, constrói-se o verdadeiro logos ou discurso. Entendemos ser esta uma posição a se esperar da parte de um autor que tinha veneração por nomes do passado, entre, os quais o de Platão tinha nítida proeminência, embora certamente não único, enquanto, esperava também poder demonstrar as próprias opiniões. Não se tratava para ele de tomar as obras dos antigos como a fonte da verdade, algo como um texto fixo de revelação. Trata-se, na verdade, de um conceito bem interessante. Segundo ele, a verdade se manifesta nas diversas manifestações do Logos, no correr da história, mesmo quando estas diversas manifestações discordam e até mesmo se contradizem. Para o leitor, ou o estudioso, é

⁵ Estas e todas as indicações bibliográficas são transcritas da obra de Carl Andresen (1955).

⁶ Comparar: R. Robinson, *Platos earlier dialectic* (Oxford, 1953²) n126 ss.

⁷ Albinos, *Didask.* 5 P. 156, 13 s. Máximos Tyrios *Or.* II, 10c; 16,3c; *Diog. Laert.* III, 53 lista, entre os platônicos, o *Alethes Logos*, especialmente a forma “epagógica” do diálogo platônico. Comparar também *Diog. Laert.* III, 48, *Justino Apol.* I, 5,3.

⁸ São numerosos os exemplos na antiguidade tardia. Remeto aos tratados de história.

necessário, mais que aprender com elas, expressar seu próprio pensamento que, a um só tempo, deveria ser autônomo e coerente com a antiga tradição. Para construir um discurso verdadeiro, para se estar no *Alethes Logos*, carece ter atenção e fidelidade ao fio condutor da história.

Chegamos assim ao ponto em que tese de Carl Andresen, traz a afirmação do fragmento I, 21 b que para Celso o “verdadeiro Logos” alimenta-se do conceito de “antigo Logos”. Esta conexão conceitual pode ser estabelecida também em Platão. Neste ponto, Carl Andresen traz a colaboração de A. Wifstrand, que em citação livre diz o que segue: Na passagem 81 A/B do diálogo Menon, a doutrina da imortalidade da alma é pela primeira vez mencionada como *Alethes Logos*, isto é, como doutrina verdadeira, e é atribuída aos “sacerdotes e sacerdotisas” (órficos), a Píndaro e aos “divinos poetas”. Ao final, o leitor/pensador deve assumir suas próprias afirmações: “Vê, tu, agora se eles te parecem dizer a verdade” (*Menon*, 81b)⁹.

Estes fatos emergem de outra passagem do Epínomis¹⁰ 992 C, que foi igualmente citada por Wifstrand: “Justamente aquilo que dissemos de início mostrou-se agora fundamentalmente verdadeira doutrina (discurso). Está dito de maneira correta que para o ser humano é impossível ser plenamente feliz e bem-aventurado, salvo poucas exceções”. Trazemos à baila a discussão deste tem, pois, já para Platão, a esperança de uma vida melhor, depois da morte, herança comum de “helenos e bárbaros”, é *uma tradição só pode ser confirmada pela tradição*¹¹.

Por outro lado, não basta apresentar um conhecimento como sendo “antiga doutrina”. É preciso que seu predicado seja, tradicionalmente sim, reconhecido, mas como de uma “verdadeira doutrina”. O dizer dos antigos só é relatado, porque também os antigos sabiam “o verdadeiro”, τὸ ἀληθές. Mas o conhecimento está à disposição daquele que, graças à dialética filosófica, desenvolve em si o *Alethes Logos*. A antiga tradição continua a ser uma “opinião”, se ela não puder ser elevada a “saber” pela razão. Para Platão, o *Alethes Logos* é a norma última, como princípio de inteligibilidade, pela qual o *Palaios Logos*¹² deve ser avaliado.

O que a posteridade também herdou de Platão foi o exercício de mostrar que determinada opinião ou tese é “antiga doutrina”. Isso acontece muito frequentemente em Platão. A afirmação segundo a qual a verdadeira amizade só é possível entre pessoas que pensem de forma

⁹ A menção de Píndaro por Platão leva-nos a chamar a atenção para o fato de que Píndaro opunha “o verdadeiro discurso” ao mito (Olymp. Od. I, 28), comparar com Plutarco, De Iside 73; Aetia Romana I, 10; Vita Lysimachi 12; Ps. Plutarco, Consol. ad Apollon. 34 a fórmula εἰ ἀληθὴς ὁ λόγος.

¹⁰ No Diálogo de Platão encontramos Epinome (REALE; ANTISERI, 1990, p. 127).

¹¹ Grifo nosso.

¹² O Logos antigo.

semelhante, a doutrina da transmigração das almas ou mesmo um provérbio banal deverão ter este apoio no passado. De maneira muito especial, as pessoas gostam de marcar a tradição órfica como sendo “doutrina antiga”¹³. O corpus platônico fornece uma pletora de tais “antigas doutrinas”. Assim quando seus pósteros designam ora isso ora aquilo com expressão semelhante o que fazem é seguir o mestre. Na verdade, por seu estudo de Platão, deveriam espontaneamente chegar à concepção de que uma doutrina verdadeira não teria sua origem no seio obscuro do passado, mas adviria de uma multiplicidade de conhecimentos filosóficos. Assim, venerava-se Platão, mas salvaguardava-se a autonomia do leitor/pensador. Platão era sublime entre os antigos. Mas não era o único. Na diversidade, o leitor encontrava sua liberdade.

Conquanto seja simpática e mesmo bonita a ideia de uma verdade que emerge da própria experiência humana, no correr dos tempos, tendo suas pedras de apoio em nomes como Homero, Heráclito e, acima de todos, Platão, os paralelos até aqui descritos mostram-se insuficientes para deixar bem explicada a doutrina do Logos de Celso em termos de visão de conjunto. Segundo a leitura que Carl Andresen faz do *Alethes Logos*, Celso fez uma opção e esta foi por um acentuado dualismo. Ele atém-se denodadamente à ideia de que o mundo da matéria e o mundo de além matéria não se comunicam. Celso tem por adversária a ideia de que um Deus se possa ter interesse em vir a este mundo e, muito menos, encarnar-se. De fato, ele dissera que deus algum jamais desceu ou descera à terra (fr. V,2). Na verdade, este argumento não se volta apenas contra cristianismo, mas também contra as ideias de epifanias, das quais vivem os “mitos antigos” (I, 67). Sem dúvida, topamos aqui com a opinião pessoal de nosso autor. Quem, na esteira de um transcendentalismo platonizante, fala do deus “hiperurânio” deve observar os deuses gregos com um viés crítico. Os mitos são, como Celso diz, com uma expressão já empregada por Platão, “fábulas de mulheres idosas”¹⁴ (IV, 36 linha 2 s). O contraste entre o mundo divino e o mundo da Hylé é rigorosamente determinado, de vez que o mundo de Deus é imutável, enquanto a matéria está sujeita à eterna mudança e constante variabilidade. Podemos, justificadamente, supor que, com isso, Celso interpreta as opiniões da escola filosófica platônica contemporânea. Também, no fr. IV, 52 b, com sua informação de que os seres mortais são obras dos “semideuses” ele move-se no interior da escola filosófica platônica e mantém o deus altíssimo separado do mundo. Esta posição facilita o desenvolvimento da metafísica do mal. O hiperurânio é o reino do deus altíssimo, da beleza e

¹³ Assim o famoso fragmento em *As Leis* IV, 715 E. A respeito da influência órfica em Platão, a que pertencem também as passagens indicadas em A. 16. Cf. K. Ziegler, Pauly – Wissowa XVIII, 1357 ss.

¹⁴ Ver: *Gorgias* 527 A; *A República* I, 330 E. Comparar 350 E, comparar Celso IV, 41 linha 4s.; VI 34 linha 15 são e, em geral, III, 55.

do bem. A matéria, a hylé é o espaço do mutável, do corruptível, do mal. Podemos ver o pano de fundo daquilo que Celso vai chamar de conhecimento verdadeiro, o dualismo metafísico, que remonta a Platão, conforme a leitura corrente da época, referência maior para o autor do *Alethes Logos*.

O dilema de Celso acontece quando ele se defronta com o conceito cristão de mudança de caminho, de conversão. Ora, no domínio da ética, ele quer aplicar igual conceito dualista, já observado no campo da ontologia. Da mesma forma que na compreensão metafísica, o Bem e o Mal são duas constantes inalteráveis, também na relação moral, distingue-se o gênero humano em dois constantes grupos. Isso está visivelmente ligado ao fato de que, no interior deste sistema dualista, o espaço para uma fundamentação racional da ética é muito limitado. Não existe a esperança de um avanço que parta do mal moral ao bem moral, progresso que é tema comum a toda ética. Assim como o espírito e a matéria, a alma e o corpo, também o Bem e o Mal estão profundamente separados um do outro. Na obra de Celso, o dualismo acentuado ameaça a derivação do *ethos*. Se a hylé, o mundo da matéria é o mundo do deficiente, do mutável, como imputar a alguém a acusação de agir imoral ou antiético?

Levanta-se, no interior de seu pensamento, com insistência, o problema de se saber de onde ele encontraria a medida que pudesse orientar a ação moral. A pergunta deve ser colocada de maneira tanto mais urgente, pelo fato de que Celso enfatiza só querer discutir com os cristãos que manifestem alguma aspiração moral (VIII, 49 linha 12 ss). Ele se choca com o fato de os cristãos acolherem tanta gente moralmente desqualificada. De fato, censura-lhes a indiferença moral na aceitação de seguidores (III, 59 linha 2ss) e, visivelmente, mirava ele um alto ideal de virtude (III, 62c)¹⁵. Já em seu prefácio ele salientara que os helenos haviam produzido algo de especial na ética (I,2). E, no fragmento de conclusão, deduzimos que Celso tinha visto, na formação da vida prática, o objetivo moral do pensamento especulativo. (VIII,76)¹⁶.

¹⁵ Miura-Stange, na p. 76, apesar da citação acima: Ele tinha a mais alta consideração pelos justos, pelos filósofos que aspiravam à virtude.

¹⁶ O ímpeto teológico-moral do platonismo médio ilumina a definição de filosofia que lhe era usual como sendo “o saber das coisas divinas e humanas”. Comparar com meu Ensaio sobre Justino (A. 20). São notáveis também dois projetos de discurso de Máximo Tyrios: “Se é melhora a vida teórica que a prática”. (Or. 15 são). Ver adiante p. 239 ss.

II. O conceito de nomos em Celso

Para enfrentar esta aporia, Celso vai se valer de outra linha de raciocínio. Ele buscará elementos da experiência ética ou moral, na história religiosa de cada povo. Também aqui servir-lhe-á de base a afirmação de que os diversos povos cultivam uma tradição antiquíssima, que remonta ao começo dos tempos e continua viva até o presente, a qual ensina uma regra de vida, uma lei própria de cada povo: seu Nomos. No mundo do Nomos também corre a sagrada corrente da História, a qual, como caudalosa corrente da tradição, jorra por milênios. Dela vivem as religiões de todos os povos, ainda que ajam de forma tão bizarra e estranha como o culto dos animais dos egípcios (III,18) ou o canibalismo dos citas e dos hindus (V,34). Exatamente estes traços arcaicos e hieráticos mostram a grande antiguidade e as revestem, aos olhos de Celso, com o sagrado brilho da sublimidade.

Assim o conceito de Nomos, ao lado do conceito de Logos, é marcado pelo fato de ser, em primeiro plano, um conceito histórico. Um tem a mesma estrutura fundamental que o outro. Assim como o Logos vai se mostrar como princípio da história intelectual em alguns de seus representantes ilustres, assim também o Nomos sustenta-se como princípio da história das religiões em alguns destacados garantidores da tradição. A isso corresponde a identidade da avaliação da terminologia empregada. Aqui também são os “homens antigos” ao mesmo tempo “os mais sábios dos homens”, e “os mais antigos dos povos” serão simultaneamente tidos como os mais sábios. Da mesma forma que os portadores do Logos podem ser designados como “homens cheios dos deuses” (ἐνθεοὶ ἄνδρες¹⁷), também os representantes do Nomos histórico de Celso são ditos os povos os mais “cheios dos deuses” (ἐνθεώτατα ἔθνη¹⁸ fr. VI 80). Nele também se expressa o divino Pneuma para os homens antigos, como Celso afirmara no fr. VII, 45 linha 12 ss. É a afinidade das estruturas que nos permite compreender, em Celso, o Logos e o Nomos como expressão de uma única e mesma concepção, a saber, sua concepção de história.

Se de um lado, o antigo Logos encontra-se não apenas entre “os homens antigos e sábios”, mas também entre os “povos sábios” e nas formas de suas vidas religiosas, por outro lado, o Nomos, remete à atitude do ser humano para com o culto e a piedade, pelo fato de que a orientação religiosa de cada um está ligada a uma antiga tradição, que se conserva nas normas culturais dos

¹⁷ Entheoi andres.

¹⁸ Entheotata ethne.

povos, até o presente. Na moldura da lógica histórica de Celso, Logos e Nomos são conceitos reciprocamente atribuídos. Sua coordenação, como era vista por Celso, podia ser encontrada¹⁹ no interior de uma longa pré-história. Como pensador formado na escola de Platão, Celso reconhecerá a paridade entre Logos e Nomos.

Interessante seria pesquisar se Celso teria postulado uma lei, um Nomos comum para todos os povos. A resposta seria negativa, mas com uma ressalva. Coerente com seu proceder dialético, o que ele vai postular diretamente será a autonomia do Nomos de cada povo. Em um raciocínio simples, então, o Nomos universal seria que cada povo tivesse seu Nomos resguardado e respeitado. De fato, este será seu ponto de crítica com relação ao cristianismo: a pretensão que ele traz de apresentar um Nomos, universal, uma lei que seja boa e a única boa para todos os povos.

O mundo das representações e costumes religiosos é o terreno dos costumes ancestrais, do agir ancestral (τὰ πάτρια²⁰). A palavra νομίζειν em Celso será predominantemente entendida no sentido de “cultivar o Nomos, o costume”, Celso emprega o conceito firmemente incrustado na antiga tradição: τὰ νενομισμένα²¹. Este Nomos não apenas é antigo. Ele se sustenta desde os muito antigos. Do antigo vocabulário deriva-se mais ainda a expressão νόμους τίθεσθαι²² (fr. V, 25. linha 2).

Em sua polêmica, Celso visa também outras correntes de pensamento, que não o cristianismo, seu maior adversário. Segundo Robert Bader²³ com esta expressão, Celso oferece uma réplica à antiga crítica dos sofistas ao Nomos, segundo a qual a lei surgiu não φύσει, mas θέσει²⁴, isto é, por meio de uma regulamentação humana e arbitrária. E assim abre ele uma via para criticar o aparecimento da lei judaica. Para a compreensão do propósito, devemos remontar à antigüíssima concepção, de acordo com a qual a fonte mais remota do Nomos está em um

¹⁹ Menciono apenas algumas passagens famosas para este par de conceito: *Heráclito* fr. 2 e fr. 114 (Diels-Kranz I, 151, 1 ss.; I, 176, 5 ss) vê no Nomos da Polis uma expressão para toda lei que seja boa e divina, neste mundo. A ela ele se refere como o “Logos” ou “o divino Nomos”. Platão fala de Heimarmene, como o eterno Logos e o eterno Nomos (Diels, *Doxografia* 323) ou reconhece no “Logos e no Nomos” a lei da assertividade humana (A República 604 A). A educação será definida como introdução àquilo que “do Nomos é assinalado como Orthos Logos” (As Leis 659D). *Timeu* 27 B chama a constituição de Atenas de “o Logos e o Nomos de Solon”. Para a Stoa o Nomos como lei divina e princípio do mundo, junto com o Orthos Logos de sua metafísica e sua ética são idênticos. (STVFr. I, 162; III, 315 comparar com) III,335 (Crisipo) com III, 323 (Fílon).

²⁰ Tá pátria.

²¹ Tá nenomisména: Trata-se de um participio perfeito: “aquilo que se praticou”.

²² Nomous tithesthai = Cultivar os costumes.

²³ Citado no Logos und Nomos de Carl Andresen passim.

²⁴ Não φύσει [fysei], mas θέσει [thesei] = Não pela natureza, mas por determinação.

“legislador” (νομοθέτης [nomothetes]) mitológico e não a alguém historicamente situado como Moisés. O Nomos provém originalmente do território sagrado, no qual os próprios deuses são vistos como legisladores²⁵, não pela ação de uma pessoa, mas progressivamente emergido da história.

Acompanhando assim uma tradição a que Celso se remete e que Carl Andresen rastreia por nomes como Heródoto e Píndaro, o Nomos aparece como verdadeiro basileus, que domina todos, um basileus, que se mostra na riqueza das contradições dos Nomoi dos diversos povos, com poder abrangente, conquanto diversificado e mesmo contraditório. Neste sentido, Celso vê este Nomos basileus como uma “lei comum”. Celso acentua que os povos alteraram o Nomos de maneira muito diferente (V, 34, linha 14). Todavia, mesmo o canibalismo dos hindus²⁶ e dos citas, que ele contava entre “os povos mais desprezíveis e desprovidos de leis” (VII, 62), influenciado por Heródoto, ele consegue colocar, de certa maneira, entre os povos do Nomos.

Também ao judaísmo, por esta época, tão agudamente combatido, é feita justiça (V, 41 linha 1-3), sob este ponto de vista de que cada povo tem direito ao seu próprio Nomos. Eles não serão censurados por terem lei própria. Em que pese sua apaixonada polêmica contra o cristianismo, Celso está pronto para reconhecer certos costumes cristãos, quando tenta entender a abstenção de carne dedicada aos ídolos, por exemplo, (VIII,28)²⁷. Para o pensamento de Celso sobre o Nomos é muito esclarecedor que ele não levante qualquer obstáculo contra isso. Cada povo tem direito e mesmo o dever de permanecer fiel ao seu Nomos. E ele não exclui seus adversários disso. Seu protesto só começa quando algum povo assevera que seu Nomos é de alguma forma melhor que o dos outros povos ou, o que seria mais grave, quando tem a pretensão de ser o único realmente bom, pois, com isso exclui-se da “comunidade com os outros”.

²⁵ É o que vemos no famoso Hino a Ísis de Andros, ed. Peek, 122,4; H. Talvez a expressão se conecte com o antigo costume de apresentar (τιθέναι [títhenai]) as leis no templo. Clemente de Alexandria em Strom. I, 170, 3 recolhe a antiga tradição sobre o “legislador” (Mínos, Apolo, Licurgo, Zaleuco).

²⁶ Sic. Assim está no texto. Não me preocupei em rastrear esta informação, pois, de qualquer maneira valeria a alusão a todo costume estranho a um intelectual romano de língua grega.

²⁷ Como “costume ancestral” a abstinência cristã será comparada com a abstenção pitagórica. Para mostrar inocuidade serão Nomos cristão. Ver: Bader '99 na transição da passagem.

III. A crítica ao judaísmo e ao cristianismo

Para o autor do *Alethes Logos*, a equiparação entre todas as representações religiosas consiste propriamente na validade relativa dos cultos nacionais, como indubitavelmente se depreende com a conexão com o fragmento V, 41. A todos assiste o mesmo direito e mesmo as religiões que se contradizem como aquela dos gregos com relação aos judeus e a dos egípcios com relação aos citas são compreensíveis à luz de uma expectativa de uma unidade mais alta.

Carl Andresen postula que para Celso, os judeus eram um povo *sui iuris* e legislaram sobre o uso comum da terra. Seu culto a Deus é também uma herança ancestral (πάτριον). Enquanto observam tais coisas cuidam disso como os outros homens, pois cada povo segue seus costumes ancestrais, seja qual for o modo pelo qual foram elaborados, desde o começo (ἐξ ἀρχῆς²⁸), dispensados (νενεμημένα²⁹) por diferentes orientadores (*dáimones*), distribuídos a diferentes governantes locais (τινας ἐπικρατείας³⁰). Assim, em um mesmo povo, os (costumes) foram corretamente tratados, se eram cumpridos como era o desejo deles (os orientadores). Uma advertência logo aparece: é impiedade separar as diversas regiões dos costumes que ali dominavam desde o começo. (V,5).

A frase conclusiva mostra o que Celso visa com suas argumentações. A seu ver, não podemos violar os costumes ancorados na história. Mesmo se os povos têm costumes diferentes, o Nomos de cada povo há de ser visto como uma determinação geral. As determinações públicas devem “guardar-se” (φυλλάτειν³¹) como diz Celso. Os cultos nacionais dizem respeito aos dáimones e aos deuses menores, cuja jurisdição foi estabelecida nas diversas regiões do mundo.

Ele ainda argumenta, com a ajuda de uma imagem religiosa do mundo, que vê nos Nomoi de cada povo uma expressão da divisão do mundo em diversas áreas. Estas são subordinadas a diversos “supervisores” (ἐπόπται³²). “Supervisores” são os *dáimones* de cada povo, dos quais os Nomoi de cada povo recebem sua consagração religiosa. Desde que a Terra existe e com o começo da história humana, os diversos *dáimones* dos diversos povos exercem seu governo, pelo que hoje o mundo divide-se em grande quantidade de diferentes tipos de religião. O

²⁸ Ex archés.

²⁹ Nenememena.

³⁰ Tinas epikrateias.

³¹ fyllátein

³² Epóptai.

fenômeno da dispersão, acontecido na história das religiões remonta à história primordial. À daimonologia cabe fundamentar, historicamente, os primórdios (ἀρχαιότης³³ – IV, 36) dos Nomoi de cada povo. Portanto, as leis culturais dos povos são tão diferentes entre si como são os próprios povos. Isto porque eles se formaram conforme diferentes sentidos de nação. Cada um tem um rosto próprio e por isso não se pode postular uma classificação absoluta. Mas este fato não esvazia o valor dos Nomoi³⁴ dos povos. Em primeiro lugar, eles são vinculantes para os membros de cada povo, na medida em que são leis públicas oficiais. Por isso, não apenas por razões religiosas, devem “ser amados” os dáimones do povo, mas também obedecidas as leis, como um dever político. O religioso e o político fundem-se para constituir o Nomos, que se torna vinculante, em função de seu caráter histórico. Trata-se sempre de “leis”, que provêm do passado histórico que não podem ser “rompidas”. Quer a fundamentação baseie-se na doutrina dos dáimones, quer se baseie num retrospecto histórico, de orientação puramente imanente, em ambos os casos as “leis” são revestidas de uma autoridade histórica. Celso lê a tradição histórica como numa corrente ininterrupta de testemunhas e “homens antigos”, que mantêm firme a tradição espiritual. Ele nomeia certo número de povos que podem, de maneira parecida, tornar explícita a continuidade da ideia de Nomos. No topo estão os egípcios. Eles são considerados “o mais sábio dos povos (I, 14c) “o povo que desde o início foi mais cheio de deuses” (VI, 80). Eles estão colocados acima dos próprios gregos, no que respeita à tradição. Não carece elaborar uma lista. Mas menciono esta particularidade para apontar o quanto Celso tinha em apreço a antiguidade, a ponto de encomiar os egípcios acima dos próprios gregos (ANDRESEN, 1955. p. 200).

No entanto, já é hora de buscar entender o que ele pensava de judeus e cristãos. Ora, é justamente do Egito que os judeus irão sair. Celso fala não de uma saída dos judeus (hebreus) do Egito, mas de uma “deserção”. Na citação de Carl Andresen temos: o fragmento III, 5³⁵:

abandonaram o Egito depois de terem promovido uma insurreição contra a comunidade (τὸ κοινόν³⁶) dos egípcios e acreditaram ser mais elevados do que a forma tradicional do culto (θρησκείας³⁷). Ele diz que ‘eles sofreram aquilo mesmo que fizeram aos egípcios, da parte daqueles que se associaram a Jesus e vieram a crer que ele fosse o messias. Mas em ambos os casos a produção da inovação foi o motivo da rebelião contra a comunidade (τὸ κοινόν)’.

³³ Archaiótes

³⁴ P 199 do original

³⁵ P 215 do original.

³⁶ Τό koinón.

³⁷ Threskeias: O culto, o rito.

Para Celso os judeus são naturais do Egito. Esta opinião é imprescindível para a lógica de sua demonstração. Ele sabe que os hebreus tanto antes de sua transmigração para o Egito, como depois que de lá fugiram, falavam uma língua própria (Cel. I, 207, 10-29), constituindo, portanto, um povo autônomo. Mas para Celso este problema etnológico, tinha menor importância. De fato, a ascendência egípcia dos judeus tem antiguidade bastante para alicerçar sua afirmação mais ampla de que, com a fuga do país, os judeus haviam empreendido uma “sublevação” contra seu povo e seu Nomos. A “rebelião” que, em certo momento, constituiu o povo judeu no Egito torna-o devedor com relação ao Nomos. Povo algum transgrediu impunemente sua lei, vindo depois a “padecer” aquilo que ele mesmo havia perpetrado. No que respeita ao judaísmo, Celso deixa claro para seu leitor que todo pecado contra o Nomos do próprio povo vingava-se amargamente no correr da história. Na expressão do próprio Celso (fr. III,5) ocorre um *στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν*³⁸, isto é, o Nomos do respectivo povo. O judaísmo e o cristianismo devem ser caracterizados como movimentos revolucionários não em sentido político. O conteúdo daquilo que é “comum” (*τὸ κοινόν*) tem realmente um significado religioso³⁹. Isso é demonstrado pelas posteriores elaborações de Celso, sobre os “costumes ancestrais”, “o Nomos próprio de um povo” e os “ordenamentos vinculantes para a comunidade”. O pensamento sobre o Logos leva a uma sinonímia entre *τὸ κοινόν* e *θηρσκειά*⁴⁰. A palavra “comum” não visa a uma formação política, mas cültica, com a comunidade de um povo, unido por um Nomos⁴¹.

Não poderemos negar a Celso coerência no modo de pensar, em sua polêmica contra o judaísmo e o cristianismo. Seu raciocínio é bem nítido: se o Nomos se constrói no passado histórico, como um dever irrecusável, torna-se uma arbitrariedade ir contra ele. Neste sentido, toda “inovação” é uma rebelião (fr III, 5). Celso aborda também a questão se é possível falar também uma “origem”, (*ἀρχή*) para seus adversários. E ele rejeita a ideia, como já fizera antes.

Sua associação (*σύνθημα*⁴²) é realmente admirável, tanto mais que, como é possível demonstrar, eles não têm qualquer base digna de fé (*ἀξιόχρεως*⁴³). Pelo contrário, fundamento digno de fé (de sua associação) é a sublevação, a vantagem dela resultante

³⁸ Stasiazein prós ton koinón. Sublevar-se contra aquilo que é comum.

³⁹ P 216 do original.

⁴⁰ Culto.

⁴¹ P 217 do original.

⁴² Synthema.

⁴³ Axiochreos.

é o medo daquilo que lhe é exterior. É nestes elementos que se funda sua fé comum. (III,14).

Para Celso, uma rebelião não é uma evolução, mas sempre uma revolução. Sem partir daquilo que já existe, as forças subversivas seriam condenadas à impotência. Assim Celso explica a religião da rebelião:

Quando começaram eram apenas uns poucos e caminhando num mesmo sentido. Mas, depois que se tornaram multidão, surgiram sempre novas divisões entre eles e todos quiseram ter o próprio movimento de rebelião. Afinal, desde o início foi este seu empenho”.

Para Celso, toda a história do cristianismo é uma tragicomédia, de permanentes divisões e de sublevação de todos contra todos. Como minoria, o cristianismo apresentara certo acordo interno, pelo medo da esmagadora maioria dos outros (fr. III, 14). Sua expansão instalou um ininterrupto processo de dissolução. O cisma tornou-se sua característica. A base desta interpretação é, de novo, de lógica histórica. No cristianismo repete-se o mesmo que na história do judaísmo. Se este tivesse se penitenciado por ter “decaído” de seu Nomos, conservar-se-ia íntegro. Mas porque se levantaram com o Nomos entram também eles em crises constantes. Celso refere-se aqui naturalmente surgimento do cristianismo e à multiplicidade de seitas cristãs, que reciprocamente se desprezam em todos os sentidos. O princípio de cismas continuados é-lhe inerente desde seu começo. É um tipo de enfermidade da desagregação que difunde sempre um humor letal. Nosso autor ironiza no fragmento III, 9:

Se todas as pessoas expressassem o desejo de se tornarem cristãs, então, os cristãos já não quereriam sê-lo.

Os fundadores das duas religiões aparecem como cabecilhas da sublevação. Tanto Moisés quanto Jesus são denunciados como provocadores de rebelião. O fr. I, 23 diz que os judeus, sob a condução de Moisés, “desertaram” do politeísmo. Com relação ao antigo Nomos do Egito, cuja validade era bem instituída para Celso. Moisés é líder da “deserção”. A mesma afirmação será feita para cristianismo:

Quero perguntar a eles (aos cristãos), de onde vieram ou quem têm eles por autor de suas leis ancestrais. Não terão ninguém para indicar. De fato, eles vieram dos judeus e não podem indicar outra origem para seu mestre ou corifeu, (coerentemente). Mas são “desertores” do judaísmo.

Assim, o fundador das leis ancestrais dos cristãos é Moisés. Mas eles desertaram dos judeus e querem declarar seu próprio fundador para sua nova religião. Todavia isso não é possível, pois, Jesus tem também sua origem no judaísmo! Esta situação submete o cristianismo a uma dupla aporia. Se quiser falar de seu fundador, Moisés, sobrar para Jesus, o título de iniciador de uma

rebelião. Celso coloca, pois, a questão da ἀρχή do o cristianismo, mas para negá-la e, mais que isso, ver nele a *arché* de uma sublevação. Quem se afasta do Nomos de seu povo perderá para sempre a possibilidade de ser chamado de iniciador, de fundador de uma tradição histórica.

IV. Conclusão

No começo deste trabalho, fizemos questão e ressaltar que o Celso que nos surge neste contexto certamente é pessoa de boa índole e bem-intencionada. Ora, o cristianismo que surge dos seus propósitos textos é um movimento que procura ouvir, além de dar voz e vez aos pobres. Na verdade, sabemos que muitas apologias cristãs da época procuravam acentuar que, longe de contestar o poder do Império, o cristianismo prestava-lhe um serviço especial, integrando à cidadania e ao serviço do Imperador pessoas que estavam marginalizadas.

Entendo haver alguma semelhança com o nosso tempo. Este século XXI, mostra-se justamente um período de mudanças essenciais em todo o mundo. Verifica-se a ampliação do processo de globalização da informação, potencializado, sobretudo pela revolução digital. A humanidade delira com suas descobertas e realizações as quais cada vez mais ampliam em eficácia em comparação às antigas, enquanto também estabelecem novas aplicações e possibilidades. Tornou-se, praticamente, lugar comum afirmar-se que vivemos mais que uma época de mudanças, uma mudança de época.

No entanto, havia na modernidade um projeto de progresso que, assim parece, desmitificou-se ao não cumprir suas promessas. Quanto mais dispositivos temos para fazer as coisas com toda rapidez, do transporte ao cozinhar, o lazer à produção de texto, mais tarefas nos são impostas e, no fim, temos menos tempo.

Uma das promessas mais acalentadas foi que o acúmulo de conhecimentos traria sempre novas práticas para melhoria da civilização humana. O pensamento científico superaria toda forma de obscurantismo e aprimoraria todos os seres humanos, nas ciências, nas artes, e nas técnicas. De modo sempre ascendente, o presente superaria o passado. O futuro seria, *naturalmente*, melhor e superior ao presente.

Ora, esta ideia tem se demonstrado equivocada. A ciência moderna nasce da ideia de intervir na natureza, de conhecê-la para obter seu controle e domínio. A pós-modernidade, permitam-me um termo tão equívoco, ambiciona ultrapassar a época anterior em todos os sentidos, justamente por ter dado à civilização humana um novo sentido. Se são inegáveis a estupenda ampliação dos saberes e o desenvolvimento tecnológico, é também inegável que esta mesma tecnologia permitiu a visualização das multidões que são colocadas à margem.

O momento que vivemos caracteriza-se pelo fato de as forças dominantes querem vender a ideia de que nada se pode fazer fora da técnica e da decisão racional, confundida com esta decisão técnica. Assim, a técnica, que era meio, termina por tornou-se fim, e entende-se que deve ser atendido a qualquer custo. Nesta mentalidade, o que conta é o resultado. Se o resultado é bom, então, a técnica foi bem aplicada. A técnica eclipsa a finalidade. O que se quer é tão somente manter o mecanismo em funcionamento.

No dizer de Umberto Galimberti,

Nós vivemos na pura *aceleração* do tempo, que, consumando com grande rapidez o presente, tira também do futuro o seu significado prospectivo, e por isso não é mais possível falar de *progresso*, que é o avançar dentro um horizonte de sentido (GALIMBERTI, 2006, p. 592).

Ora, a noção de sentido que antes carregava nossa história vem justamente de sua matriz teológica. Foi a experiência judaico-cristã que nos trouxe a ideia de um tempo linear. A palavra grega para “ano”, “*eni-autou*” traz em sua etimologia, “*eni-autou*”, a marca do retorno ao mesmo, a eterna volta ao ponto de partida. A ideia de um tempo com um começo, um percurso e fim veio da tradição bíblica. Nela estão a saudade de um lugar de onde viemos e de outro para outro aonde ir, enquanto vivemos o presente peregrinar. Isso implica leis morais, imperativos que concorrem a favor da chegada ao fim, à finalidade.

Esta cultura da altamente tecnicista não se percebe irracional: pelo contrário, vê-se como o apogeu da racionalidade. Há muitas pessoas bem-intencionadas que acham incontornável esta situação. Quanto aos excluídos, por vezes, acham lamentável sua situação, mas acreditam que nada se pode fazer. Este é nosso momento. Dissemos antes que cristianismo apresentava-se como semeador, semente, e fruto de um novo modelo civilizatório, isto é, construtor de uma nova matriz cultural. Nascido na periferia da periferia – Nazaré, Jerusalém, Roma, o cristianismo, com todas suas limitações e entraves históricos, conseguiu fazer perguntas que foram a alavanca que deslocou o mundo de seu eixo e instalou-o em outro.

Hoje fala-se em pós-cristianismo. As Igrejas já não dispõem do poderio do passado, nem mesmo de poder muito grande em áreas específicas. Em que pese a evidente nostalgia da cristandade em certos grupos cristãos, é pouco provável que estes, se assumirem parcela considerável de poder, possam ser realmente reconhecidos como cristãos. Ao contrário, um cidadão do Sec. XXI, cioso de suas possibilidades e realizações, vê o cristianismo, em todas as suas manifestações, como algo retrógrado, alienado.

No entanto, a experiência cristã, continua a propor um mundo diferente que deveria ir além da democracia e construir uma fraternidade. A experiência cristã propõe de novo, um novo modelo de civilização. A cultura da mensuração e do preço olha de lado para quem lhe propõe generosidade e partilha. O cristão hoje está de novo na periferia da periferia: fora das esferas de poder, sem reconhecimento ele insiste em fazer perguntas e dar seu testemunho: Por que viver em um mundo sem sentido, se nós mesmos podemos conferir-lhe um sentido, por meio da compaixão e do diálogo?

Referências Bibliográficas

ANDRESEN, Carl. *Logos und Nomos*. A Polêmica de Celso contra o Cristianismo. Walter de Gruyter & Co. Berlim, 1955.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004 [Versão em PDF].

GALIMBERTI, Umberto. *Psyche e Techne o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

REALE, G; ANTISERI, D., *História da Filosofia Antiguidade e Idade Média*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1990.

O *VERBUM* QUE GERAMOS NA MENTE E LEVAMOS NO CORAÇÃO: NOTAS SOBRE O *VERBUM INTERIOR* NO *DE DOCTRINA CHRISTIANA*

Diego Fragoso Pereira*

Resumo: No artigo, apresentamos uma análise interpretativa do *De Doctrina Christiana* 1,13,12, mostrando o percurso de Agostinho de Hipona até formular duas expressões referentes à linguagem mental. O tratado *De Doctrina Christiana* sintetiza duas ideias já latentes no *De fide et symbolo* (393) e na *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (395) referentes ao *uerbum interior*. Essa síntese explícita, pela primeira vez nos textos agostinianos, não apenas uma expressão, mas também o sentido de um discurso interior. Ao falarmos, o *uerbum* que é gerado na mente (*uerbum quod animo gerimus*) e levamos no coração (*uerbum quod corde gestamus*) torna-se um som e é chamado linguagem falada (*locutio*). Assim, em 397, aproximadamente, aparece de direito e de fato uma expressão em Agostinho referente ao tema.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; *De Doctrina Christiana*; *uerbum interior*.

Résumé: Dans cet article, nous présentons une analyse interprétative du traité *De Doctrina Christiana* 1,13,12, montrant le parcours d'Augustin d'Hippone jusqu'à la formulation de deux expressions relatives au langage mental. Le *De Doctrina Christiana* synthétise deux idées latentes déjà dans *De fide et symbolo* (393) et dans les *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (395) sur le *uerbum intérieur*. Cette synthèse explicite, pour la première fois dans les textes agostiniens, non seulement une expression, mais aussi le sens d'un discours intérieur. Lorsque nous parlons, le *uerbum* qui est généré dans l'esprit (*uerbum quod animo gerimus*) et porté dans le cœur (*uerbum quod corde gestamus*) devient un son et est appelé langage parlé (*locutio*). Ainsi, dans environ 397, il apparaît en droit et en fait une expression en Augustin se rapportant à ce sujet.

Mots-clés: Augustin d'Hippone; *De Doctrina Christiana*; *uerbum interior*.

Introdução

O *De Doctrina Christiana* começou a ser escrito em 397 e foi concluído em 427 (AGOSTINHO, 1945, p. 757-758)¹. Apesar de relativamente extenso, o texto agostiniano trata do *uerbum interior* já no primeiro livro e apenas ali: em 1,13,12. Por *uerbum interior*, entendemos (a) o falar da mente consigo mesma, (b) que não depende de nenhuma outra língua e (c) que permanece no interior, este às vezes é chamado *mens*, *animus* ou *cor*².

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor Assistente na Faculdade São Luiz (Brusque/SC). E-mail: diego.pereira@saoluiz.edu.br.

¹ Ver também: FITZGERALD, 1999, p. 278-280.

² Servimo-nos do estudo realizado pelo professor Claude Panaccio acerca do tema da linguagem mental nos principais escritos de Agostinho (PANACCIO, 1999, p. 108-119).

Ora, a breve passagem sobre o *uerbum interior* é precedida por uma discussão acerca da *sapientia Dei*, a sabedoria de Deus, outro nome para se referir à segunda Pessoa Trinitária. Sobre a *sapientia Dei*, há pelos menos duas questões: (i) os seres humanos têm acesso à essa *sapientia*?; (ii) em caso afirmativo, como entender essa acessibilidade? A resposta para (i) é afirmativa. A resposta para (ii), justificativa de (i), é a questão teológica da encarnação do *Verbum*. O ser humano tem acesso à sabedoria de Deus porque essa *sapientia*, que é o *Verbum*, teria se encarnado em um dado momento da história.

Arius havia afirmado que o Pai e o Filho não têm a mesma substância, mas que entre eles existe uma hierarquia ontológica, onde o que gera seria mais perfeito do que aquele que é gerado. Como o Filho, segunda Pessoa da Trindade, foi gerado pelo Pai, segue-se que este seria qualitativamente superior àquele (AGOSTINHO, 1956, p. 392-429)³. No entanto, os Concílios de Niceia (325) e de Constantinopla (381), contra as teses arianas, estabeleceram a divindade do Filho e sua consubstancialidade ao Pai.

Haveria ainda um segundo problema relacionado ao Filho: pela encarnação, o Filho deixou de ter a natureza divina, pertencendo apenas à natureza humana? A questão foi debatida no concílio de Calcedônia (451), vinte anos após a morte de Agostinho. Calcedônia estabeleceu o dogma das duas naturezas de Cristo: ele é “verdadeiro Deus e verdadeiro homem” (DENZINGER, 1996, p. 169). Como Agostinho não tinha à disposição o símbolo de Calcedônia, o que fez foi consultar autoridades eclesiásticas, teológicas e, sobretudo, as Sagradas Escrituras. Ao problema da encarnação do *Verbum*, Agostinho defende que a segunda Pessoa Trinitária, possuindo a natureza divina, assumiu (*sumpsit*) também a natureza humana⁴. Por essa razão, Cristo encarnado é definido como uma única pessoa (o Jesus histórico) e duas naturezas.

A questão a ser respondida no *De Doctrina Christiana* 1,13,12 é: como entender e explicar que o *Verbum* encarnado permanece sendo Deus? De que modo conciliar essas questões teológicas com a acessibilidade à *sapientia Dei*? A solução foi se servir do prólogo joanino acerca da encarnação do *Verbum*. É por isso que, para justificar que o *Verbum*, ao se encarnar, permanece sendo Deus, Agostinho utiliza a comparação do *uerbum* humano que pode ser tanto interior

³ Ver também: GIOIA, 2008, p. 24-39; FRAILE, 1960, p. 153.

⁴ Cf. AGOSTINHO, 1965, p. 356-358.

quanto exterior. Esse é o contexto em que surge a investigação do *uerbum interior* nessa obra agostiniana.

A seguir, propomos uma análise interpretativa do *De Doctrina Christiana* 1,13,12. Destacamos as expressões empregadas por Agostinho para se referir ao *uerbum interior*, bem como procuramos discutir alguns dos pontos que estão pressupostos no texto, relacionando-os, na medida do possível, a outros escritos agostinianos. Para concluir, queremos mostrar que as condições do *uerbum interior*, apresentadas no primeiro parágrafo do artigo, são satisfeitas na passagem sob investigação.

1 Como aparece o problema do *verbum interior* no *De Doctrina Christiana*

A tese do *De Doctrina Christiana* 1,13,12 é que o *Verbum* Divino, ao se encarnar, permaneceu sendo Deus. O texto começa com uma interrogação: “de que maneira [sc. a sabedoria de Deus] veio, a não ser porque o *Verbum* se fez carne e habitou entre nós?” (AGOSTINHO, 1957, p. 74-75). Do trecho de João 1,14, há dois elementos que fundamentam a discussão que segue. Em primeiro lugar, temos a identificação da *sapientia Dei* com o *Verbum Dei*. São dois nomes cuja referência coincide. Em segundo lugar, e que depende do que acabamos de dizer, é a afirmação da encarnação da *sapientia Dei*. Ela veio para junto da humanidade somente porque se encarnou e habitou entre o gênero humano. O prólogo joanino serve como desenvolvimento das análises dos vários nomes com os quais se faz referência à segunda Pessoa Trinitária.

De que maneira (*quomodo*) veio a *sapientia Dei*? O ponto é compreender o modo dessa vinda. *Sapientia dei* e *uerbum dei* são nomes com uma referência comum. Assim, o *Verbum Dei*, ao se encarnar e habitar entre a humanidade, não foi alterado (*non commutatum*). O *Verbum Dei*, em Jesus, continuou sendo *Verbum Dei*.

É necessário precisar algumas noções. O *Verbum Dei* é uma pessoa trinitária. No entanto, “pessoa” nessa expressão tem outro sentido daquele, por exemplo, na expressão “a pessoa de Jesus”. O termo “pessoa”, quando acrescido do termo “trinitária”, diz respeito à categoria da relação. Na Trindade, o Filho se distingue do Pai e do Espírito Santo pela categoria da relação e não pela categoria da substância. Por categoria, pressupomos as discussões e distinções

aristotélicas das *Categorias*. A relação entre o Pai e o Filho é de geração: o Pai gera e o Filho é gerado. A relação entre o Pai e o Espírito Santo é de processão: o Pai é aquele de quem se procede e o Espírito Santo é aquele que procede. A relação entre o Filho e o Espírito Santo também é de processão: o Filho é aquele de quem se procede e o Espírito Santo é aquele que procede.

Desse modo, o Pai tem duas relações: geração (Filho) e processão (Espírito Santo). O Filho igualmente tem duas relações: geração (Pai) e processão (Espírito Santo). O Espírito Santo, ao contrário, tem somente uma relação, ainda que ela se dirija tanto ao Pai quanto ao Filho: processão. Dizer que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho é assumir a posição teológica da Igreja do Ocidente, em detrimento da Igreja do Oriente. Foi a Igreja do Ocidente, ou Latina, que estabeleceu dogmaticamente a processão do Espírito Santo tanto do Pai quanto do Filho. Trata-se da partícula latina *filioque*, razão doutrinária alegada para o cisma das duas igrejas em 1054 (BARNES, 2011, p. 70-84). Enquanto que, para a Igreja Latina, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho (*filioque*, ablativo singular masculino posposto pela partícula *que*), a Igreja do Oriente, ou grega, entende que o Espírito Santo procede do Pai pelo Filho. De todo modo, quando se diz que as pessoas trinitárias são, antes, relações e não substâncias, o objetivo é evitar romper com o monoteísmo, um dos fundamentos do judaísmo e do cristianismo. A Trindade, portanto, é uma única substância, a divina, e três relações, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, que também são chamadas pessoas.

O trecho final de 1,13,12 diz o modo da encarnação da *sapientia Dei: non commutatum*, sem qualquer alteração. Não houve qualquer alteração de categoria na *sapientia* uma vez encarnada. Quanto à categoria da substância, ela continuou sendo divina; quanto à categoria da relação, ela continuou sendo o Filho. No entanto, para não cair na heresia no monofisismo⁵, para quem Jesus não assumiu realmente a natureza humana, permanecendo apenas divino, é preciso explicar como pôde haver nele duas substâncias (ou naturezas). Ainda sem o símbolo de Calcedônia (“verdadeiro Deus e verdadeiro homem”), a solução de Agostinho foi a expressão ‘*non commutatum*’. Ao afirmar que na pessoa de Jesus há duas substâncias (naturezas), uma que foi assumida e outra que não foi alterada, ele procurou explicar esse ponto da doutrina cristã através da analogia com o *uerbum* humano. Assim como nas naturezas de Jesus, uma foi assumida e a outra não foi alterada, há também no *uerbum* humano um que é assumido e outro

⁵ Doutrina cristológica que defendia que Jesus possuía apenas a natureza divina. Foi elaborada por Êutico para combater a doutrina de Nestório, que defendia a tese de que Jesus possuía duas naturezas vagamente unidas, o que negava o título de Maria como *theotokos*, mãe de Deus.

que não é alterado. A seguir, nos ocuparemos com essa analogia. Citamos a passagem em questão do *De Doctrina Christiana* 1,13,12, que será examinada até o final do artigo:

Do mesmo modo que quando falamos – para que aquilo que produzimos na mente penetre na mente do ouvinte através dos ouvidos corpóreos –, o *uerbum* que levamos no coração torna-se som e é chamado fala. No entanto, nosso pensamento não se converte nesse som, mas, permanecendo íntegro em si, toma a forma de uma expressão vocal, para que entre nos ouvidos, sem nenhum dano nessa sua mudança. Assim também o *Verbum* de Deus não foi alterado e, no entanto, fez-se carne para que habitasse entre nós (tradução nossa). (AGOSTINHO, 1957, p. 74-75).⁶

É semelhante o trecho agostiniano com prólogo joanino:

(i) Em João, o *uerbum caro factum est et habitauit in nobis*. Em Agostinho: o *uerbum quod corde gestamus fit sonus et locutio uocatur*.

(ii) Em ambos os casos, trata-se de um tipo de *uerbum*. Em João, é o *Verbum* divino. Em Agostinho, é o *uerbum quod corde gestamus*.

(iii) Em João, o *uerbum* se faz carne (*caro*). Em Agostinho, o *uerbum* se faz som (*sonus*).

(iv) Finalmente, em João, o *Verbum* habita entre nós. Em Agostinho, ele é chamado fala ou linguagem falada (*locutio*).

A construção gramatical do texto do *De Doctrina Christiana* 1,13,12 indica tratar-se de uma analogia: temos dois termos que se relacionam, “*sicuti*” e “*ita*”, “do mesmo modo que”, “assim também”, respectivamente. O primeiro análogo, que depende de “*sicuti*”, se refere ao *uerbum* humano. O segundo, que depende de “*ita*”, se refere ao *Verbum* Divino. A analogia com o *uerbum* humano serve como justificativa para se entender como a *sapientia dei* se encarnou.

Sobre a discussão do *uerbum* que se encontra no primeiro análogo, a passagem pode ser dividida a partir das duas formulações complementares acerca do *uerbum interior*:

(I) quando falamos, o *uerbum* que levamos no coração torna-se som e é chamado fala (primeira formulação).

⁶“*Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus uerbum quod corde gestamus, et locutio uocatur. Nec tamen in eumdem sonum cogitatio nostra conuertitur, sed apud se manens integra, formam uocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit: ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est, ut habitaret in nobis*”.

(II) nosso pensamento não se converte nesse som, mas, permanecendo íntegro em si, assume a forma de uma expressão vocal (segunda formulação).

Além dessas duas formulações, há também duas expressões que indicam finalidade:

(III) uma que começa com “*ut*” (a qual chamaremos F1) e

(IV) outra que começa com “*qua*” (a qual chamaremos F2).

Analisemos abaixo cada uma dessas quatro expressões.

2 *Cogitatio, Sonus e Locutio*

Na primeira formulação acima – quando falamos, o *uerbum* que levamos no coração torna-se som e é chamado fala –, há três elementos relacionados: (a) pensamento (*cogitatio*), (b) som (*sonus*) e (c) fala (*locutio*). Pois bem, de que forma o *De Doctrina Christiana* explica o processo da fala? Quando falamos, o pensamento se faz som e é chamado fala. São os três elementos formulados distintamente no texto. Quando enunciamos algo, e o fazemos por meio da fala, temos a sonorização do *uerbum* que levamos no coração. Mas o *uerbum* que levamos no coração é o mesmo que *uerbum interior*. Portanto, na fala, temos a sonorização do *uerbum interior*.

Falamos através de sons. Mas e a escrita? Agostinho poderia ter incluído o *scriptum* ao *sonus*, já que o *uerbum interior* também pode ser exteriorizado através da escrita. No entanto, ele não o faz. Na realidade, ele até afirma que a escrita é signo daquilo que falamos, um signo dos *uerba* (“*signum uerborum*”) (AGOSTINHO, 1975, p. 88)⁷.

Examinemos a expressão “*uerbum quod corde gestamus*”. Ela indica uma ruptura com o que Agostinho havia defendido acerca do *uerbum* tanto no *De Magistro* quanto no *De Dialectica*. Nessas obras anteriores ao *De Doctrina Christiana*, o *uerbum* nunca é entendido com algo separado do *sonus*. Agostinho afirma mais de uma vez: “todo *uerbum* ressoa” (AGOSTINHO,

⁷ Como no *De Dialectica* todo *uerbum* ressoa (“*omne uerbum sonat*”), a escrita nada mais é do que signo de um *uerbum prolatum*.

1975, p. 86-88)⁸. Se todo *uerbum* ressoa, aqui está a primeira ocorrência de um tipo específico de *uerbum* que não ressoa. Trata-se do *uerbum quod corde gestamus*. Claro, esse *uerbum* que levamos no coração pode se tornar som. É possível que ele se torne som, mas também é possível que não se torne. A diferença é que *uerbum* passa a ter outro sentido além do *uerbum prolatum* (palavra proferida/exteriorizada). *Verbum* é também pensamento (*cogitatio*), que não depende do *sonus*, mas que é algo interior: ele é levado no coração. Traduzimos “*gestamus*” (*gestare*) por “levar”. No entanto, há outras possibilidades: trazer, transportar, levar daqui e dali. De todo modo, esse novo tipo de *uerbum* está contido no coração.

Na passagem “*cum loquimur, [...] fit sonus uerbum quod corde gestamus, et locutio uocatur*”, a que se refere *locutio*: ao *uerbum* ou ao *sonus*? Não pode ser o simples som, já que o som destituído de significado não transmite pensamento e, por essa razão, não pode ser chamado linguagem. Por outro lado, apenas o *uerbum* levado no coração também não pode ser considerado linguagem, ao menos não no sentido do *De Doctrina Christiana*, já que condição necessária para haver linguagem é a presença, de algum modo, de som. Por isso, acreditamos que *locutio* se refira ao processo de sonorização ou exteriorização do *uerbum interior*. *Locutio*, nesse caso, é um *sonus* com significado, um som que é capaz de transmitir ou comunicar um pensamento àquele que o escuta.

3 Finalidade da *Locutio*

Antes de prosseguirmos para a segunda formulação do tema do *uerbum interior*, abordamos a primeira expressão de finalidade (F1), visto que está ligada ao trecho discutido acima. Qual é a finalidade da fala? Para que usamos a linguagem falada? Diz Agostinho: “para que aquilo que produzimos na mente penetre na mente do ouvinte através dos ouvidos corpóreos” (AGOSTINHO, 1957, p. 74-75).

Empregamos a linguagem sonorizada para que algo seja transmitido a outrem. Iniciemos pelo que vem a ser esse algo: “*id quod animo gerimus*”. É a segunda ocorrência de uma expressão referente ao *uerbum interior*. Não temos, contudo, o termo “*uerbum*”, mas “*id*”: aquilo. Além

⁸ Essa mesma ideia aparece no *De Magistro*. Ver, por exemplo: AGOSTINHO, 1963, p. 567-569.

disso, o verbo gramatical é diferente daquele encontrado na expressão “*uerbum quod corde gestamus*”. Ao invés de *gestamus* (*gestare*), temos *gerimus* (*gerere*), que traduzimos por geramos, mas que aceita outras acepções, tais como: produzir, criar, manter. Por fim, o *locus* onde esse algo é produzido difere quanto ao termo utilizado, mas que tem o mesmo significado que o “*corde*” acima. Aquilo que é produzido, o é na mente (*animus*).

Poderíamos questionar o uso do termo “mente”, já que no texto latino temos “*animus*”. Ora, o “*animus*” agostiniano é a alma racional que, no ser humano, equivale à mente. “Alma racional”, alma humana’ e “mente” são expressões equivalentes em Agostinho⁹. O que produzimos na mente são pensamentos (*cogitationes*). Aquilo que produzimos na mente é o *uerbum* que levamos no coração. Em ambas as expressões – “*uerbum quod corde gestamus*” e “*id quod animo gerimus*”, estamos a falar do *uerbum interior*.

Falamos para que nosso pensamento penetre a mente do ouvinte por meio dos ouvidos corpóreos. Do mesmo modo que encontramos *animus* na expressão ‘*id quod animo gerimus*’, com relação ao *uerbum interior*, também o encontramos no que se refere ao ouvinte: usamos a linguagem falada/sonorizada para transmitirmos pensamentos (*cogitationes*). Nossa mente deseja transmitir um pensamento qualquer à uma outra mente. É o som dotado de significado que permite que um pensamento seja transmitido a outrem.

Há pouco, vimos que o pensamento ou *uerbum interior* se torna som, mas não escrita. A primeira finalidade da fala é fazer com que o pensamento entre no ouvido de outrem. A finalidade da escrita seria a de comunicar a alguém ausente aquilo que lhe falaríamos se estivesse presente (AGOSTINHO, 1956, p. 867-869). O texto latino usa a expressão ‘*per aures carneas*’, através dos ouvidos corpóreos ou, literalmente, carnis. O que poderíamos considerar pleonasma, na verdade, é a necessidade de Agostinho de distinguir conceitos. Assim como temos os olhos do corpo e os olhos da mente, também temos os ouvidos do corpo (*auris corporis* ou *carneas*) e os ouvidos da mente, pelo qual ouviríamos, entre outras coisas, a voz divina, que não é propriamente um *sonus* (AGOSTINHO, 1979, p. 286-287).

⁹ Rigorosamente falando, dizemos que são equivalentes porque quando esses termos são referidos ao ser humano eles servem para designar um mesmo algo. Contudo, ‘*animus*’ e ‘*mens*’ apresentam peculiaridades. Gilson apresenta as distinções conceituais de cada um desses termos, inclusive de ‘*anima*’. Ver, por exemplo: GILSON, 2003, p. 56, n. 1. Ver também: AGOSTINHO, 1958, p. 718; O’DALY, 1987, p. 7-8; NIEDERBACHER, 2014, p. 125-141; LAGOANÈRE, 2012, p. 47-68 (*anima*); p. 69-91 (*animus*); p. 93-133 (*mens*); MATTHEWS, 1999, p. 222-232; MATTHEWS, 2005, p. 53-64; FITZGERALD, 1999, p. 807-812.

4 *Mutatio* ou *Conversio Verbi*

Na segunda formulação do tema – nosso pensamento não se converte nesse som, mas, permanecendo íntegro em si, assume a forma de uma expressão vocal –, há dois dos três elementos que aparecem na primeira formulação, a saber: (a) pensamento e (b) som (*sonus*). No entanto, ali, a ênfase da frase estava sobre a linguagem falada (*locutio*), enquanto resultado da exteriorização ou sonorização do *uerbum* que levamos no coração. Agora, na segunda formulação, a ênfase do texto está com o que acontece com o *uerbum* uma vez exteriorizado.

Na primeira formulação, encontramos as expressões “*id quod animo gerimus*” e “*uerbum quod corde gestamus*”. Na segunda formulação, há uma nova expressão para se referir ao *uerbum interior*: “*cogitatio nostra*”, que nos permite estabelecer a identidade entre as três expressões citadas acima, já que a referência nas três é a mesma. Nisso resulta, portanto: “*uerbum quod corde gestamus*” = “*id quod animo gerimus*” = “*cogitatio nostra*”. Mas o que entendemos aqui por pensamento (*cogitatio*): (1) a faculdade da razão ou (2) a atividade da razão (*intellectus*)? A nosso ver, *cogitatio* deve ser entendida na segunda acepção: se *cogitatio* é aquilo que é produzido na mente/alma humana/alma racional, esse produto é uma atividade, tal como sugere a passagem das *Confessiones* 10,11,18.

Na expressão “*in eundem sonum*” (“nesse som”), presente na segunda formulação, a que se refere o pronome *eundem*? De que modo traduzi-lo? Pensamos que esteja ligado e dependa somente da segunda ocorrência de *sonus*. “*Eundem*” não se refere ao primeiro *sonus*, no qual o *uerbum interior* se torna e passa a ser chamado *locutio*. Antes, diz respeito àquilo que a *cogitatio* poderia se converter ou se transformar, a saber, no próprio som. Podemos apresentar a questão da seguinte forma: é o caso que a *cogitatio* se converte ou se transforma nesse próprio som por meio do qual se exterioriza?

O verbo gramatical, *conuertitur*, está na voz passiva e acreditamos que deva ser lido conjuntamente com o substantivo *mutatio*, presente na finalidade (F2). *Conuertitur* nos dá o substantivo *conuersio*. Acaso *conuersio* e *mutatio* têm o mesmo sentido no trecho que estamos a investigar? Pensamos que não e pelas seguintes razões: em primeiro lugar, *conuersio* quer dizer que temos um objeto x e dois momentos distintos, t_1 e t_2 . Na *conuersio*, em t_1 temos x e,

em t_2 , temos x' . Não é, em absoluto, o mesmo objeto x que está presente tanto em t_1 quanto em t_2 . De t_1 para t_2 , x sofreu uma alteração. Donde, x' . Quando falamos, por exemplo, da conversão (*conuersio*) de Agostinho, queremos dizer que estamos nos referindo à mesma pessoa tanto antes quanto depois da *conuersio* (unidade substancial). A diferença é que houve uma alteração, uma mudança na vida da pessoa, no caso de Agostinho. Portanto, não é mais exatamente a mesma pessoa o Agostinho antes e depois da conversão.

Por outro lado, na *mutatio* ocorre algo diferente. Do mesmo modo, temos inicialmente dois momentos distintos, t_1 e t_2 , e também temos um objeto x . O detalhe é que, na *mutatio*, x é o mesmo em t_1 e em t_2 . A diferença é que há o acréscimo de um objeto y em t_2 . Deste modo, na *mutatio* temos: $t_1 \rightarrow x$ e $t_2 \rightarrow x$ e y . Pensemos, por exemplo, na mutação do vírus da Influenza. Há um antes e um depois da mutação do vírus, t_1 e t_2 , respectivamente. A partir da mutação, passamos a ter um novo tipo de vírus da Influenza, além daquele que já existia. Não é preciso haver necessariamente uma substituição. Basta que haja algo novo e diferente em relação ao que já havia.

Quando traduzimos “*mutatio*” para a língua vernácula, de imediato pensamos em mudança ou mutação, onde o sujeito que muda ou sofre a mutação é a única coisa que temos antes e depois da ação. No entanto, acreditamos que o ponto de Agostinho é mostrar que, nesse caso, o sujeito permanece o mesmo, sem qualquer alteração. O que acontece é o surgimento de um outro elemento: $t_1 \rightarrow x$ e $t_2 \rightarrow x$ e y . Logo adiante voltaremos a esse ponto e tentaremos justificar por que em t_2 temos x e y e não apenas x' , como acontece na *conuersio*.

O texto emprega o verbo gramatical *adsumere*, tomar, assumir. Ora, *adsumere* é um verbo comum no contexto bíblico-teológico quando se quer dizer que o *Verbum* Divino se encarnou em Jesus, tomando ou assumindo a natureza humana. No hino cristológico da carta aos Filipenses (Fl 2,5-11), por exemplo, Paulo diz que Cristo não se apegou à sua condição de divindade, mas assumiu [*accepit*] a condição de escravo, fazendo-se semelhante aos seres humanos. Nesse contexto teológico, o *Verbum* Divino assumiu a forma de homem. Ora, isso nos daria uma expressão variante, tal como: “*Verbum formam hominis adsumit*”. É justamente a afirmação de Agostinho, exceto que temos no texto ‘*formam uocis*’ e não “*formam hominis*” ou “*formam serui*”. Em ambos os casos, se fala de um *uerbum*, o Divino e o humano. Em ambos os casos, o *uerbum* assume ou toma algo: o humano (que é interior ou mental) assume a forma de uma expressão vocal (*uox*). O Divino assume a forma de um ser humano. O *uerbum* humano se refere à *cogitatio nostra*. É ela que assume a forma de uma expressão vocal. Para Agostinho,

ao assumir a *forma uocis*, a *cogitatio* permanece *cogitatio: apud se manens integra*. A *cogitatio* permanece íntegra em si mesma, não se convertendo no próprio som por meio do qual se exterioriza. É esta a justificativa que nos permite distinguir *conuersio* e *mutatio*. Em t_1 , temos a *cogitatio*. Em t_2 , temos a *cogitatio (apud se manens integra)* e a *forma uocis*.

t_1	t_2
<i>cogitatio</i>	<i>Cogitatio</i>
	<i>forma uocis</i>

Acontece o mesmo com o *Verbum Dei*: ao assumir a *forma hominis*, a natureza humana, o *Verbum* não perdeu sua natureza divina, mas continuou íntegro em si. Por essa razão, pela encarnação, temos o *Verbum Dei* e a *forma hominis* que nos dá a pessoa de Jesus. É a conclusão do concílio de Calcedônia: “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”. Agostinho, a fim de preservar a natureza divina do homem Jesus acrescenta a expressão ‘*non commutatum*’, já abordada anteriormente. A encarnação não altera a natureza divina do *Verbum*, mas acrescenta a *forma hominis*, resultando no indivíduo Jesus.

Antes da encarnação [t_1]	Na encarnação [t_2]
<i>Verbum Divino</i>	<i>Verbum Divino</i>
	<i>Forma hominis</i>

5 Finalidade da *Forma Vocis*

O último ponto a investigar do trecho do *De Doctrina Christiana* 1,13,12 é o que chamamos de segunda finalidade ou (F2): para que entre nos ouvidos, sem nenhum dano nessa sua mudança. O sujeito gramatical da expressão é *forma uocis*. O pensamento assume a forma de uma expressão vocal para que ele entre nos ouvidos de outrem e assim se comunique à uma outra mente. Assim, a *forma uocis* tem pelo menos duas características: (a) ela faz com que a *cogitatio*

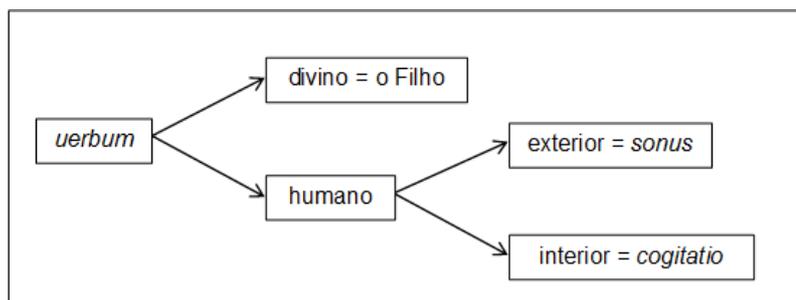
chegue à mente de outrem e (b) não representa dano ao *uerbum interior* nesse processo de exteriorização (*mutatio*).

Evidentemente, isso não quer dizer que a comunicação é e sempre será eficaz. Algumas vezes a linguagem falada não é capaz de transmitir integralmente o conteúdo de um *uerbum interior*. Outras vezes, o ouvinte não é capaz de apreender integralmente o sentido de uma certa *uox*, de modo que o conteúdo do *uerbum interior* resulte prejudicado. De todo modo, ainda que a comunicação entre emissor e receptor não ocorra na sua integralidade, mesmo assim o *uerbum interior* não sofre dano algum nesse processo de exteriorização. É por isso que ele permanece sempre íntegro no interior do coração.

Considerações Finais

Do que dissemos até aqui sobre a passagem de 1,13,12, retomamos os seguintes pontos:

(i) *De Doctrina Christiana* 1,13,12 representa uma ruptura com o *De Magistro* e com o *De Dialectica* porque amplia o sentido de *uerbum*. Não temos apenas o *uerbum* que ressoa e o *Verbum* Divino, mas agora dispomos também do *uerbum* que produzimos na mente ou que levamos no coração: a *cogitatio*. Por isso, podemos dividir o *uerbum* agostiniano da seguinte maneira:



(ii) No processo de exteriorização do pensamento, encontramos duas expressões, ambas influenciadas tanto pelo prólogo joanino quanto pelos escritos de Virgílio: '*uerbum fit sonus*' e '*cogitatio adsumit formam uocis*'. Na primeira expressão, temos possivelmente a influência dos escritos de Virgílio. Na Eneida, encontramos a expressão '*fit sonitus*' (VIRGÍLIO, 1916, p. 308). Na segunda, temos a influência de Paulo e de João, onde o *Verbum Dei* assume a forma de homem (Fl 2,6-8; Jo 1,14).

(iii) Ao tomar a forma de expressão vocal (*uerbum exterior*), o *uerbum interior* permanece no interior e íntegro.

(iv) A nosso ver, a interpretação de Claude Panaccio sobre esse trecho do *De Doctrina Christiana* não distingue a geração do Filho e a encarnação do *Verbum*. Citamos as duas passagens do *Le discours intérieur* e, em seguida, tentamos apresentar o ponto que distinguiria as duas questões. 1) “É no livro 1 do *De doctrina christiana*, no ano seguinte, que ela será pela primeira vez utilizada por Agostinho no quadro de uma comparação teológica para esclarecer a questão da geração do Filho pelo Pai”(PANACCIO, 1999, p. 111); 2) “A comparação do Verbo divino com o pensamento humano que permanece interior, se exprimindo nas palavras, tem por função domesticar a ideia que um ser espiritual pode se encarnar, sem perder sua interioridade própria, sem ser diminuído de algum modo” (PANACCIO, 1999, p. 112). Ambas se referem à segunda Pessoa da Trindade. No entanto, são questões teológicas distintas. A geração do Filho pelo Pai está circunscrita ao âmbito trinitário. Tem a ver somente com as pessoas da Trindade e suas relações. Já a encarnação do Filho se refere ao modo como a segunda Pessoa da Trindade assumiu a condição humana através da encarnação. Tem a ver com a relação entre a Trindade e a criação. Trata-se de uma questão de soteriologia. Por sua vez, o ponto de Agostinho é sobre a encarnação do *Verbum*: ainda que a segunda Pessoa da Trindade tenha assumido a condição humana em Jesus, ela permaneceu de condição divina.

(v) Iniciamos o artigo apresentando três condições para que uma expressão qualquer satisfaça, a fim de ser considerada linguagem mental: (a) ser um falar da mente consigo mesma; (b) não depender de nenhuma outra língua; (c) permanecer no interior, o que é chamado de *mens*, *animus* ou *cor*. Resta-nos investigar se as expressões encontradas no *De Doctrina Christiana* 1,13,12 podem ou não ser aceitas como ocorrências de uma linguagem mental. As expressões encontradas foram: “o *uerbum* que é gerado na mente” e “o *uerbum* que levamos no coração”. “Mente” é a tradução de “*animus*”. “Coração”, “*cor*”. Agostinho entende que esse *uerbum* permanece íntegro no interior da mente ou do coração. Portanto, a condição (c) foi satisfeita. O *uerbum interior* se torna som através da linguagem falada (*locutio*). Ora, se o *uerbum interior* precede a linguagem falada, é plausível afirmar que ele não depende dela para estar íntegro no interior da mente. O *uerbum interior* depende da linguagem falada apenas quando é exteriorizado. Portanto, a condição (b) foi satisfeita. O *uerbum* que é gerado e levado no coração é um falar da mente consigo mesma. É quando a mente diz para si, sem o auxílio das palavras pertencentes a uma determinada língua, o que são as coisas, seja por meio de uma representação

mental, seja por meio de um conceito. A mente diz para si mesma através de uma linguagem específica, puramente interior, por conseguinte, puramente mental. Portanto, a condição (a) foi satisfeita. Vemos, então, que aquilo que aparece no *De Doctrina Christiana* 1,13,12 já é um discurso interior, de fato e de direito, que será desenvolvido ao longo dos demais escritos de Agostinho.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Aurélio. *De Dialectica*. Dordrecht: Reidel, 1975.

_____. *De la Doctrina Christiana*. Tomo XV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

_____. *Del Maestro*. 3. ed. Tomo III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

_____. *La Ciudad de Dios*. Tomo XVI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

_____. *Las Confesiones*. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

_____. *Las Retracciones*. Tomo XL. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945.

_____. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*. Tomo XIV. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

_____. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Tomo V. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

BARNES, Michel René. Latin trinitarian theology. In: PHAN, Peter C. (org.). *The Cambridge Companion to the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 70-84.

DENZINGER, Heinrich. *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. 2. ed. Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna, 1996.

FITZGERALD, Allan D. (ed.). *Augustine through the ages: an encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

FRAILE, Guillermo. *História de la filosofía: el judaísmo y la filosofía. El cristianismo y la filosofía. El islam y la filosofía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

GILSON, Étienne. *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*. 2. ed. Paris: Vrin, 2003.

GIOIA, Luigi. *The theological epistemology of Augustine's De Trinitate*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

LAGOUANÈRE, Jérôme. *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012.

MATTHEWS, Gareth B. *Augustine*. Oxford: Blackwell, 2005.

_____. Augustine and Descartes on Minds and Bodies. In: MATTHEWS, Gareth (ed.). *The Augustinian Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1999. p. 222-232.

NIEDERBACHER, Bruno. The human soul: Augustine's case for soul-body dualism. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore. *The Cambridge Companion to Augustine*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 125-141.

O'DALY, Gerard. *Augustine's philosophy of mind*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1987.

PANACCIO, Claude. *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999.

VIRGÍLIO. *Eclogues, Georgics, Aeneid I-VI*. Londres: William Heinemann, 1916.

CONSOLATIO: UM “CLÁSSICO” E OS PRIMEIROS PASSOS NA FILOSOFIA

Cristiane Pieterzack*

Resumo: O projeto filosófico de Severino Boécio na *De Philosophiae Consolatione*, obra com traços autobiográficos, visa esclarecer qual é a relação entre o conhecimento do mundo, a orientação moral e os eventos da vida pessoal, consistindo-se numa obra que permite contemporaneamente visualizar o mundo conceitual que lhe é próprio e aproximá-la de outros temas, outros mundos, abertos ao longo da história da filosofia. O presente artigo registra a experiência de um grupo de estudantes de filosofia que releu *De Philosophiae Consolatione* à luz de seus outros estudos resultando numa original percepção deste clássico da filosofia bem como num válido exercício de confronto, questionamento e verificação da mais variadas influências e confluências.

Palavras-chave: *Consolatio, convium, philosophiae*

Consolatio. Un «classico» e i primi passi in filosofia

Riassunto: Il progetto filosofico di Severino Boezio in *De Philosophiae Consolatione*, opera con tracce autobiografiche, mira a chiarire il rapporto tra la conoscenza del mondo, l'orientamento morale e gli eventi della vita personale, risultando un'opera che consente al contempo la visualizzazione del mondo concettuale suo proprio e l'avvicinamento ad altri temi, altri mondi, aperti lungo la storia della filosofia. Il presente articolo riporta l'esperienza di un gruppo di studenti di filosofia che prova a rileggere la *De Philosophiae Consolatione* alla luce dei suoi altri studi, ottenendo come risultato una percezione originale di questo classico della filosofia e un prezioso esercizio di accostamento, discussione e verifica delle più variegata influenze e confluenze.

Palavras-chave: *Consolatio, convium, philosophiae*

*Quos vides sedere celsos solii culmine reges
Purpura claros nitente, saeptos tristibus armis
Ore torvo comminantes, rabie cordis anhelos
Detrahate si quis superbis vani tegmina cultus
Iam videbit intus artas dominos ferre catenas.*

Esses reis altivos que vêm assentados no alto de seus tronos
Brilhantes de púrpura, cercados de armas nefastas
Proferindo ameaças com o semblante turvo, exalando raiva de seu coração
Se esses soberbos se virem despojados de seu esplendor vazio
Deixarão aparecer, esses senhores, as correntes que os prendem e que eles trazem dentro de si¹.

* Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. E-mail: ir-cris@hotmail.com

¹ S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia* II, 5.

Introdução

O encontro com os clássicos pode acontecer de variados modos, mas não certamente, de forma completamente casual. Me pergunto sobre o nível de interesse e de oportunidade de acesso aos mesmos. Imagino que também o confronto com a alteridade do texto, mesmo do texto clássico, seja uma forma de evitar a “violência do mesmo”: nenhuma atitude intelectual (e ética!) é possível sem um mínimo de aproximação; se o dar-se de um entrecruzamento pode ocorrer, é já diante dos nossos olhos que ocorre. Não podemos nos retirar para “fora” do lugar onde estamos mais próximos, a encruzilhada.

A fim de elucidar esta ideia, descreverei brevemente uma experiência de leitura dos clássicos proposta a um grupo de estudantes. Obviamente, uma descrição deste gênero resulta circunscrita à experiência mesma, portanto, se peca de profundidade, mas, se não outro, serve para elucidar a nós mesmos o exercício realizado.

Quero ainda ressaltar que se trata de uma experiência feita durante todo um semestre acadêmico no qual se propôs aos estudantes do bacharelado², a leitura de uma obra clássica, precisamente *A consolação da filosofia (De Philosophiae Consolatione)*, de Severino Boécio. Para tanto os estudantes deveriam seguir uma simples metodologia: ler diretamente o texto e procurar relações do mesmo com outros textos ou argumentos com os quais haviam tido ou estavam tendo contato, com cursos já frequentados ou em andamento, mas sobretudo com a própria experiência de vida (*De Philosophiae Consolatione* permite este tipo de aproximação). Com isso, veio à tona também o fato de que para os antigos gregos – ao menos a partir de Sócrates – não existia, por força de ordem, uma incompatibilidade entre visão de mundo e posição existencial. Com esta proposta, os estudantes foram imediatamente remetidos ao fenômeno histórico e cultural da filosofia antiga na passagem para a Idade Média e ao mesmo tempo foram estimulados a considerar o próprio percurso filosófico realizado até então.

² Corso FM1000, cf. Facoltà di Filosofia. Pontificia Università Gregoriana. Programma degli studi 2018-2019, p.27.

Sobre a *Consolatio*

Sobre obra *A consolação da filosofia* costuma-se dizer que a mesma “não ensina filosofia, mas a filosofar”. Sem dúvida é um clichê. Todavia, no dizer dos alunos, *A consolação da filosofia* é um texto com o qual é preciso “com-viver” por um certo tempo mais que simplesmente estudar os conceitos nela presentes. Isto porque com esta obra clássica é possível de fato dialogar, apelar outros autores e evidenciar temas de importância para a existência pessoal. Além do mais, a escolha foi sintomática, pois o próprio Boécio não ambicionava que a sua obra substituísse a leitura do que para ele eram os clássicos (Platão, Aristóteles, Porfírio, Cícero entre outros), mas que servisse de “mediação” para os contemporâneos, ou seja, os romanos que já não tinham mais acesso direto à literatura grega. Aliás, a própria “deusa Filosofia”, personagem principal da obra, se serve de todas as mediações possíveis para ministrar seus ensinamentos. Nós, porém, não nos deteremos nas imagens literárias nem nas poesias que intercalam o texto em prosa, pois as mesmas merecem uma análise à parte.

Boécio viveu entre os anos 480 e 525 d.C. em Pavia/Itália. Escreveu, obviamente, em latim, mas conhecia perfeitamente a língua grega, o que lhe permitira uma abordagem mais direta dos filósofos gregos, sobretudo de Platão e de Aristóteles. Traduziu e comentou *Categorias*, *Sobre a interpretação*, *Analíticos primeiros* e *Analíticos segundos* e *Tópicos*. Seu projeto editorial – inacabado por sinal – também contemplava as principais obras platônicas. Ele, de fato, havia previsto a tradução de Platão para confrontá-lo com Aristóteles e assim poder mostrar a compatibilidade entre os dois filósofos – ao menos esta era a sua tese – no que se refere aos temas essenciais da filosofia³.

Às vezes tem-se a sensação de que a *Consolatio* é uma obra com as mesmas características da literatura cristã dos primeiros séculos. De fato, encontram-se aí termos que hoje parecem terem sempre pertencido ao vocabulário cristão. Mas é improvável que tal aproximação, se existe, tenha sido feita de modo consciente por parte de Boécio. É mais provável o contrário, isto é,

³ Empresa que ainda hoje empenha um bom número de filósofos. Recordo, por exemplo, a tentativa de C. Fabro de entender a relação entre a “participação” platônica e a “analogia” aristotélica e mais recentemente o livro *Aristotele interprete di Platone: anima e cosmo* de L. Palpacelli, da escola de Macerata. Todavia Platão e Aristóteles não são as únicas fontes de Boécio. Mas este assunto merece um estudo à parte. De modo geral podemos afirmar que, ao que tudo indica, Boécio bebeu abundantemente das teorias neoplatônicas frequentando as escolas de Atenas ou Alexandria – ou talvez as duas, não se sabe ao certo – de Proclo, de Amônio e sobretudo de Plotino, mas também de autores latinos como Cícero e Sêneca

que tenha sido o cristianismo a fazer uso do mesmo léxico ao qual Boécio atingia, a saber, o vocabulário helênico e latino.

Segundo Christine Mohrmann, *A consolação da filosofia* tem direito ao título de clássico “pelo modo como conservou elementos essenciais da cultura filosófica da Antiguidade clássica, pelo seu valor espiritual (...) e pela sua influência no pensamento medieval” (MOHRMANN, 2018, p.11. Tradução minha). De fato, *A consolação da filosofia* contém, em germe, muitos dos principais temas, problemas e figuras que aparecerão na Alta Idade Média, como por exemplo: o livre arbítrio, a natureza da verdadeira felicidade, a *providentia* divina e a busca pela verdade através do conhecimento *noético* o imediato.

Boécio sofrera diversas acusações, algumas chegam a ser bizarras. A verdadeira razão da sua prisão, no entanto, era de cunho político. Este elemento biográfico é importante para a leitura de seu texto. De posse desta informação, o texto de Boécio deixa de ser ao nosso horizonte um texto simplesmente especulativo, e passa a ser uma defesa do motivo ao qual ele havia consagrado sua existência no momento da suspensão da existência mesma. Talvez Boécio tentasse justificar, para si e para seus contemporâneos, que sempre faz sentido buscar a sabedoria mesmo na proximidade da morte, de alguém ou sua própria. Na verdade, pessoalmente penso ser este o tema central do seu trabalho. A morte é a única realidade não sujeita à mudança e, portanto, pode servir de parâmetro seguro para a interpretação do mundo.

A consolação da filosofia não é um texto impactante. É um texto que não perturba a sensibilidade nem dos pagãos nem dos cristãos, seus potenciais leitores. É um trabalho livre deste ponto de vista, embora pertença ao elenco de “livros de cativo” ou “cadernos de cárcere” como muitos outros na história. Não se deve esperar tampouco um “elogio” do consolo. A ideia de “consolação”, na verdade, se aproxima da ideia de cura e é um instrumento retórico para o tratamento dos principais problemas a serem desenvolvidos na obra. Tenho também a impressão que é aceitável a tese de que *A consolação da filosofia* de Boécio reproduz o estilo literário conhecido como “protrético” (cf. COURCELLE, 1967, p. 18; cf. MOHRMANN, 2018, p.17), ou seja, uma exortação (προτρεπτικός) – em claro reenvio a Aristóteles e ao seu homônimo *Protrético*⁴ – uma “pro-moção”, um “apelo”.

⁴ “Os poetas dizem, com razão, que ‘o *nous* é o deus em nós’ e que ‘a vida humana preserva alguma parte de um deus em si’. É preciso, portanto, filosofar, ou deixar esta vida e partir daqui; porque tudo o mais aparece apenas uma tagarelice sem sentido e um rumor vago” (*Protrético*, B110). Deve-se filosofar ou não se deve? Mas até mesmo a decisão de não filosofar é já filosofar; em qualquer caso filosofar é necessário (cf. *Protrético*, B06).

A aproximação ao *Protréptico* de Aristóteles pode parecer inapropriada se se considera o fato que na *Exortação à Filosofia* de Aristóteles a filosofia entendida como pesquisa puramente teórica referente aos princípios supremos, e Boécio, por sua vez, ultrapassa esse limite. Porém, se se considera a obra de Aristóteles como um todo, vê-se a presença de alguns argumentos posteriormente revisitados por Boécio, a saber: que a felicidade consiste não em ter, mas em ser; que o modo melhor da alma realizar sua natureza é a sabedoria e que a aquisição da mesma requer uma adequada educação ou formação. Portanto, ao que tudo indica, na *Exortação à Filosofia*, Aristóteles usa o conceito de filosofia de modo muito genérico ou complexo, segundo a perspectiva da abordagem multifocal⁵.

Quanto a sua estrutura, *A consolação da filosofia* é composta de cinco livros relacionados entre si, pois existem alguns elementos que os mantêm unidos, mas não estritamente vinculados. Portanto, é uma obra que pode ser examinada tanto na sua totalidade quanto em partes separadas, sem que se perca nada das particularidades de cada capítulo nem da compressão da obra inteira.

O primeiro capítulo narra a infelicidade de Boécio causada pela sua má sorte, em evidente contradição com a ordem cósmica a qual, não sendo sujeita à “roda da sorte” permanece inalterada. Nesse ponto, o livro assume traços de uma teodiceia: como é possível que Deus permita a um inocente ser injustiçado? No segundo livro aparece o tema da memória como caminho para a reflexão. No final deste livro e início do terceiro livro, temos um exame crítico dos bens ou objetos de desejo dos homens a fim de obter a felicidade: “O objetivo é mostrar que os homens, justamente e por natureza, desejam a felicidade, mas os bens nos quais a procuram, não são capazes de oferecê-la, portanto é necessário procurar em outra direção” (ZAMBON, 2011, p.30. Tradução minha). Ao longo do terceiro livro, além da questão do bem e do mal, ou mais precisamente, da distribuição aparentemente injusta do bem e do mal entre os homens bons e os homens maus, se retoma o tema da felicidade que segue em grandes linhas os livros I e X da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. No livro quatro, Boécio discorre sobre o

⁵ Prova disso é a imagem da veste que envolve a deusa Filosofia, composta pela união de dois mantos, o da teoria (representada pelo Θ) e o da prática (representada pelo Π), e que a deus lamenta o fato de terem sido rasgadas ao meio pelos filósofos em suas disputas sobre o que é essencial, se a teoria ou a prática. A descrição da imagem é de rara beleza: “As suas vestes eram tecidas, com fino senso artístico, por fios sutis de uma matéria incorruptível; fiquei sabendo, da sua própria boca, que tinha sido ela mesma a confeccioná-las com suas próprias mãos (...). Na borda inferior do vestido estava bordado o Π grego, e na borda superior o Θ e entre as duas letras, estavam desenhados uma escada e os degraus por meio dos quais era possível transitar de uma letra à outra. A veste, no entanto, parecia ter sido rasgada por mãos violentas, que tinham levando embora vários pedaços da mesma” (BOÉCIO, 2018, 71. Tradução minha). Todas as demais traduções de Boécio são minha responsabilidade.

tema da providência divina que prevede a imortalidade da alma e, portanto, da felicidade eterna, verdadeira e livre das paixões. A consequência desta visão é a teoria de que o mal é privado de existência ontológica. Por fim, o livro cinco retoma, em certo sentido, o primeiro livro, falando do livre arbítrio e do acaso. Para Boécio, em questões humanas, o acaso não é observável. Cada evento humano pertence a uma série de outros eventos, isto é, possuem uma causa, bem que imprevista e desconhecida (cf. BOÉCIO, 2018, p.345). E para concluir, Boécio (2018, p.385. Tradução minha) distingue o modo de conhecer divino daquele humano, resolvendo de maneira convincente o problema da relação entre pré-ciência divina (*divinae notionis*) e livre-arbítrio: “Deus vê no presente as coisas que provêm da liberdade de decisão”.

Sobre o *convivium*

Prossigo agora com descrição da experiência. Gostaria de acrescentar que estava previsto um encontro semanal com cada estudante em particular para avaliar os avanços na leitura e partilhar as reflexões. Era o momento no qual o estudante tinha a oportunidade de falar a partir de si sobre a própria compreensão do texto. Posso dizer que as relações estabelecidas pelos estudantes entre o texto de Boécio e outros autores foram muito interessantes e fecundas do ponto de vista especulativo. Algumas mais inovadoras que outras, mas todas – a meu aviso – merecedoras de consideração. Proponho aqui algumas delas.

Alguns estudantes afirmaram que já no início do primeiro livro não puderam deixar de notar a profundidade espiritual de Boécio: através da personificação da Filosofia, o autor, na verdade, destaca a sua própria consciência completamente envolvida na dinâmica das emoções. Por isso, segundo o próprio autor, sentia forte a necessidade de recordar para encontrar certo equilíbrio e manter o controle emocional. Boécio insiste na utilidade de parar, reler com liberdade os eventos passados e confrontar-se com alguém que espelha objetivamente sua própria experiência. É o que ocorre no encontro com a deusa Filosofia. Esta, para por fim aos lamentos de Boécio, oferece o remédio apropriado⁶: a clarificação do olhar, da mente e dos sentimentos

⁶ Vale recordar que a concepção de filosofia como medicina para a alma humana, de inspiração estoico-platônica, foi revisitada recentemente pelo filósofo francês Pierre Hadot: “Segundo todas as escolas filosóficas [da antiguidade, C. P.], a principal causa de sofrimento, desordem e inconsciência do homem provêm das suas paixões: dos seus desejos desordenados, dos seus temores exagerados. O domínio exercido sobre o homem pelas

para que não ocorra com Boécio o mesmo que ocorre com aqueles que tem poder de colocar na prisão, mas que na verdade, estão presos interiormente. Eis o que exatamente aconteceu com o prisioneiro Boécio após a visita da deusa Filosofia: “Nada mudou nos fatos, tudo mudou no significado que Boécio lhes atribui. E nisto se cumpre a sua libertação” (ZAMBON, 2011, p.49. Tradução minha).

Pode-se notar também que, segundo Boécio, os elementos da memória e da realidade são como opostos ao poder da imaginação que, combinada com a força das emoções, distorce tanto a memória quanto a realidade objetiva: “Infelizmente, toda mudança imprevista das coisas (*subita mutatio rerum*) não acontece sem certa, por assim dizer, tempestade do espírito (BOÉCIO, 2018, p.119. Tradução minha). A relação entre a dinâmica interna do espírito e a memória nos remete à *Matéria e Memória* de Henri Bergson e à exaustiva obra de Paul Ricoeur, *A memória, a história e o esquecimento*. Boécio (2018, p.113) os precede ao afirmar que nem a memória nem a história escapam dos limites afetivos e emocionais: “Como se sabe, a natureza da mente é tal que, toda vez que abandona a verdade, se reveste de falsas opiniões, de onde provém a neve das paixões que confunde a reta visão das coisas”. Da mesma forma, podemos recordar o tratamento extensivo que Michel de Montaigne faz ao ligar o poder da imaginação⁷ – o “*fortis imaginatio generat casum*” de proveniência aristotélica – à criação do real e à necessidade de encontrar uma regra para a vida (cf. MONTAIGNE, 2009, p. 243).

Outra questão particularmente evidenciada foi o tema da sorte ou destino, que aos olhos de Boécio parece ser caracterizado pela injustiça. Daqui emerge a questão do mal e a sua injustificada presença em base ao pressuposto implícito e não expresso, mas comumente aceito, de que bem nos é devido. Deste ponto de vista, todo evento que está em contraste com nossa expectativa de bem ou felicidade, é interpretado como injustiça do destino em relação a nós. Obviamente, o tema da sorte e do destino permanece atrelado à época de Boécio. Todavia, uma chave de atualização da questão pode ser feita através do tema do livre arbítrio conforme aparece no final da obra.

Uma tal perspectiva que reflete sobre a “sorte” – “fortuna” na forma latina – deriva de uma sobreposição, própria do neoplatonismo, entre a ordem moral que regula as relações

preocupações o impede de viver na verdade. A filosofia aparece em primeiro lugar, então, como terapia das paixões” (HADOT, 2002, E-book. Tradução minha).

⁷ Recordamos que a noção de imagem/simulacro à qual Boécio faz referimento é retirada da tradição da teoria platônica das ideias, com a qual Platão situa a posição da realidade sensível em confronto com a posição do verdadeiro ser (cf. *A República*, VII, 514A-518E).

interpessoais e sociais formando um subconjunto, e a ordem da existência em geral, que é mais ampla que a primeira e a transcende. Ora, por um lado, sabemos que um todo não pode derivar seu significado de um subconjunto, pois este constitui apenas uma parte dele. Ao nos encontrarmos dentro desse subconjunto, podemos não podemos entender as regras deste, isto é, a lei moral, que segundo Kant encontramos dentro de nós, à todo o conjunto; da mesma forma, no que se refere ao conjunto geral, não podemos conhecer sua lógica (sempre assumindo que existe uma) e o modo como determina nossa existência. Consequentemente, não podemos julgar o que é ou não compatível com ele e, portanto, não nos é permitido estabelecer se alguma justiça é violada ou não. Precisamente por este motivo, a deusa Filosofia convida Boécio a refletir sobre o fato de que a má sorte faz parte da nossa existência tanto quanto o mundo ao nosso redor, assim como o inverno faz parte das estações, ou as tempestades do fluxo do mar. Daí a sugestão, de sabor estoico, dada pela Filosofia de não confiar no que está fora de nosso controle e que está sujeito à mudança, mas de confiar apenas no que temos pleno domínio, a saber, nossa razão. Graças a este fato, na visão boeciana, podemos também aceitar o destino mais adverso, entendendo que o sofrimento está intrinsicamente implicado em nossa existência.

Através da maiêutica, Boécio é de novo livre para escutar a deusa Filosofia que o convence da ambiguidade da “sorte”. A Filosofia então, passa a descrever a essência da verdadeira felicidade procedendo por *via negationis*, isto é, revendo todas as imagens ilusórias de felicidade (riqueza, poder, glória...) que distraia Boécio, até chegar à aspiração natural inerente ao verdadeiro bem que corresponde a um estado de perfeição entendido como a soma todos os bens⁸. No entanto, segundo a deusa Filosofia, os homens vislumbram a verdadeira felicidade “como um sonho”, distraídos que estão com seus falsos produtos. Ampliando um pouco a interpretação, pode-se também fazer referimento à ideia de *divertissement*, de Pascal, ou seja, da constante procura do homem por distrações para aliviar o peso da existência (cf. PASCAL, 1979, §139, p.71).

A Filosofia atribui esta distração à fragilidade dos critérios de avaliação usados pelos homens; de fato, os homens medem o bem com os critérios da alegria e do prazer (cf. BOÉCIO, 2018, p.183). “Resta compreender ainda (...) a derrubada das aparências nela mesma, a possibilidade da conversão que reorienta o desejo para a verdadeira felicidade, o conhecimento apenas para

⁸ Na investigação sobre a felicidade se misturam, na verdade, dois métodos de análise e descrição: inicialmente o procedimento seguido pela filosofia é típico da dialética platônica que procura purificar o campo temático eliminando as falsas opiniões e criando premissas para que a verdade se manifeste e represente na memória com a *via negationis*, procedimento usado, por exemplo, por Aristóteles no livro V da *Ética a Nicômaco* quando inicia a falar sobre a justiça partindo da disposição contrária (V 1, 1129a20).

a realidade, a liberdade para sua verdadeira fonte e seu único fim” (FUMAROLI, 1998, XXXIV). Portanto, tudo se joga em conhecer qual é o verdadeiro bem, único meio para se obter a felicidade. A resposta se encontra na noção de Deus como Sumo bem, Intellecto beato, *Ratio perpetua, Mens profunda*. Deus é, portanto, um Deus feliz e todo homem feliz é um deus. Essa reflexão a aberto a discussões, na Idade Media, sobre a visão beata (*visio beatifica*), da Alberto Magno a Tomás de Aquino que propunham o alcance da visão beata através do intelecto, em contraste com a proposta de Boaventura e Duns Scoto, segundo os quais chega-se à a visão beatífica percorrendo vias mais místicas, caracterizadas mais pela vontade e pelo amor que pelo *nous*, como pensava o próprio Boécio.

O texto da *Consolatio* também insiste na aparente contradição que Boécio parece encontrar no mundo, como por exemplo, o domínio da iniquidade sobre a virtude. A deusa Filosofia refuta tal aparência seguindo a visão clássica que separa os homens em bons e maus, em capazes e em desprezíveis: os primeiros sempre obtêm recompensas, os segundos, castigos, recordando que aquele que faz o mal também deixa de ser, na medida em que o mal coincide com o nada e está, portanto, em total impotência, em uma posição oposta ao divino e potente bem supremo. A recompensa, por sua vez, coincide com o fim da ação buscada e traz felicidade. Os ímpios, ao fazer o mal, já escolhem o castigo: a privação do ser. Privados de ser e afastados do bem, eles perdem a dignidade e, condenam-se à infelicidade. Os ímpios, então, encontram sua punição na própria maldade e, assim, o mal é reabsorvido estoicamente ao bem. Como se nota, a Filosofia subverte a aparente contradição inicial⁹. Além disso, Boécio antecipa um tema caro à psicologia, ou seja, a necessidade e a bondade da punição, que opera como uma “medicina”, contendo em certo sentido, a violência do mal, que atinge o autor em primeiro lugar. A psicologia reconhece o valor da punição ao atribuir-lhe a capacidade de manifestar à pessoa a relevância e o peso de sua ação.

A obra de Boécio deixa claro que há uma tensão universal para o bem. Por isso, quem falta ao bem se qualifica como fraco e mau, como quem não está de acordo com a virtude, mas indiscriminadamente de acordo com as paixões. A análise toca o mal intencional, que de acordo com a Filosofia custa ao homem sua própria natureza¹⁰, assemelhando-os às bestas. É interessante notar ainda a sutileza de Boécio ao afirmar que Deus, apesar de não aplicar um

⁹ Essa contradição sugere a combinação de poder e fraqueza – força de vontade – que aparece na obra *Vontade de Potência* de Nietzsche.

¹⁰ Nesta mesma linha, o argumento foi retomado por Pico della Mirandola no seu livro *A dignidade do homem*.

critério geral na distribuição de bens e infortúnios, favorece individualmente o crescimento da virtude.

Outro argumento recorrente na obra é a ignorância e a incapacidade de ver claramente o estado das coisas. O binômio “realidade e aparência” é tema central nesta obra. A solução proposta para a ignorância e a má interpretação da realidade é a “manifestação das causas”, de acordo com a concepção aristotélica de conhecimento. A realidade é de certo modo apresentada como a hierarquização de círculos concêntricos que recordam a estrutura do universo astronômico de Aristóteles, precisamente arranjado por esferas concêntricas que culminam na perfeição, na simplicidade e na mobilidade dos corpos, ou mesmo a teoria das emanções de Plotino ou ainda, as hierarquias angélicas propostas pelo Pseudo-Dionísio. Essa estrutura inteligível é bastante comum no neoplatonismo – não podemos deixar de recordar o movimento circular entorno ao um centro imóvel no *Timeu*, de Platão – aparecendo como um modelo estruturante também na visão boeciana.

Segundo Boécio, devemos reconhecer que esta estrutura inteligível representa o “melhor governo da criação”, uma expressão que lembra Leibniz e o “melhor dos mundos possíveis”, onde cada elemento se encaixa em um todo integrado e ordenado. Neste caso, como a Filosofia não se cansa de apontar, a presumida desordem encontrada no mundo nada mais é do que uma falsa impressão decorrente da ignorância das causas. Mas a “causalidade divina” parece não se adequar completamente nesse modelo. M. Zambon (cf. 2011, p.163) recorda uma expressão usada pela deusa Filosofia¹¹ que alude a uma particular concepção da causa primeira ou primeiro princípio na qual este é pensado contemporaneamente como realidade inteligível – a *forma* do bem – (cf. PLATÃO, *A República* VI 505 A; 508 E), e como uma realidade supra sensível que excede a esfera do ser em dignidade e potência¹².

Voltando ao texto de Boécio, gostaríamos de fazer uma última observação referente ao tema da liberdade humana, que parece estar em flagrante contradição com a onisciência divina: de fato, se Deus sabe o que acontecerá, isso necessariamente terá que acontecer, portanto a escolha humana parece estar condicionada e determinada na sua origem. Neste ponto, a solução idealizada por Boécio, solução que terá grande sucesso ao longo da Idade Média, baseia-se no

¹¹ Trata-se da expressão “*In unam veluti forma atque efficientiam colliguntur*” (BOÉCIO, 2018, 240).

¹² “ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει” (PLATÃO, *A República* VI 509 B). Para aprofundar este tema enviamos ao capítulo 4 de *Por uma Sensibilidade além da Essência*: Lévinas interpela Platão, de Edvaldo Antonio de Melo.

expediente metodológico que talvez mais do que qualquer outro parece caracterizar toda a sua pesquisa: a mudança de perspectiva. Ele afirma, e nisso parece antecipar a revolução copernicana proposta por Kant, que o conhecimento não depende exclusivamente da coisa em si, mas também e acima de tudo da capacidade de quem a conhece. O homem conhece na temporalidade. Na perspectiva divina, o conhecimento não se dá temporalmente, mas cada evento está presente à vista de Deus em um único momento intemporal (*ab aeterno*). Portanto, não existe contradição entre a providência divina e a liberdade humana. A resolução deste problema representa a superação do determinismo, sobretudo do determinismo moral de matriz estoica, graças à releitura de Platão e Aristóteles operada por Boécio.

Enfim, após termos frequentado na imaginação a cela de Boécio e convivido com ele durante certo tempo de estudo e investigação, surge a seguinte questão: o que resta na consciência – “consciência trágica” que marca o início da conversão de Boécio – quando a liberdade é aparentemente perdida, quando a vingança não é mais possível, quando não há mais tempo para reparar o mal, quando a morte se aproxima? E assim, mesmo sem adentrar na questão posta, ressaltamos que a referida pergunta aponta para o sentido da obra boeciana: a *consolatio*. O que resta ao homem esperar senão a consolação? Trata-se de um tema tão antigo quanto atual, pois diz respeito à inquietante busca do ser homem pela felicidade.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2014.

_____. *Protrettico*. Milano: Mursia, 1976.

BOEZIO, Severino. *La consolazione della filosofia*. Milano: BUR, 2018.

COURCELLE, Pierre. *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire, Antécédent e Postérité de Boèce*. Paris: Études Augustiennes, 1967.

FUMAROLI, Marc. Prefácio. In: BOÉCIO. *A consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

MELO, Edvaldo Antonio de. *Por uma Sensibilidade além da Essência: Lévinas interpela Platão*. Roma: Pontificia Università Gregoriana Press, 2018.

MOHRMANN, Christine. *La Consolatio Philosophiae* di Boezio. In: BOEZIO, S. *La consolazione della filosofia*. Milano: BUR, 2018.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais I*. Paris: Folio-Classique, 2009.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATAO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

ZAMBON, Marco. *La ricerca della felicità (Consolazione della Filosofia III)*. Venezia: Marsilio Editori, 2011.

O MODO DE VIDA FILOSÓFICO EM PIERRE HADOT¹

Lúcio Álvaro Marques*
Maurício de Assis Reis**
José Mário Santana Barbosa***

Resumo: Este artigo apresenta as três partes constituintes do que conhecemos como modo de vida filosófico à luz do pensamento de Pierre Hadot (1922-2010). Essa proposta evidencia o compromisso hermenêutico de reconstruir o entendimento do pensamento inaugural da filosofia compreendido como exercícios espirituais (prática que visava o desenvolvimento de si através de exercícios de diversas formas de vida) e como conversão (reorientação política e filosófica calcada em aspectos internos e externos) e, finalmente, a constituição de uma nova forma de vida que propicia a transformação vida individual.

Palavras-chave: Modo de vida. Exercícios espirituais. Conversão. Pierre Hadot.

THE PHILOSOPHICAL WAY OF LIFE IN PIERRE HADOT

Abstract: This article presents the three constituent parts of what we know as the philosophical way of life in the light of the thought of Pierre Hadot (1922-2010). This proposal evidences the hermeneutic commitment to reconstruct the understanding of the inaugural thought of the philosophy understood as spiritual exercises (practice that aimed at the development of oneself through exercises of diverse life forms) and as conversion (political and philosophical reorientation based on internal and external aspects) and, finally, the constitution of a new way of life that leads to individual life transformation.

Keywords: Way of life. Spiritual exercises. Conversion. Pierre Hadot.

Dentre os já tradicionais enfrentamentos entre analíticos e continentais acerca do significado do *fazer filosófico*, é bastante comum considerações sobre eventuais méritos da releitura dos clássicos: afinal de contas, residiria algo do exercício filosófico nessa retomada ou ele seria totalmente absorvido na tematização das questões do presente, sem quaisquer débitos com o pensamento anterior? Teria o passado, a tradição sido capaz de encerrar de modo definitivo as

¹ Esse texto, excetuadas as devidas adaptações para essa publicação, foi apresentado no 1º capítulo da Monografia intitulada “O modo de vida filosófico na interpretação de Pierre Hadot: exercícios espirituais, conversão e filosofia como modo de vida”, apresentada em 28 de novembro de 2018 pelo estudante José Mário Santana Barbosa, como requisito parcial para obtenção do título de bacharel em Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes, sob orientação do Prof. Ms. Maurício de Assis Reis e co-orientação do Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques.

* Pós-Doutor em Filosofia Brasileira pela Universidade do Porto (Portugal) e professor de Magistério Superior na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM)

** Doutorando em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de Minas Gerais e professor de Filosofia na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), na Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) e na Univiçosa.

*** Bacharel em Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), graduando em Teologia pelo Instituto Teológico São José do Seminário de Mariana – MG.

questões aí estabelecidas, incluindo definido completamente o horizonte de sentido que lhe definiria?

Esse é um trabalho sobre Pierre Hadot (1922-2010), filósofo francês cuja produção se desenvolveu especialmente na retomada dos clássicos. Sua obra, portanto, configura-se como possível resposta num específico entendimento acerca das questões anteriormente levantadas. Ele se inscreve nesse debate ao delinear uma estratégia hermenêutica de interpretação dos clássicos, com especial atenção aos gregos, entendidos sob a tópica da *filosofia como modo de vida* e viabilizada através de conceitos como os de “exercícios espirituais” e “conversão”.

Na vasta bibliografia por ele produzida, sua estratégia hermenêutica da filosofia antiga tomada, então, como modo de vida, lhe permite lidar com autores das escolas neoplatônica e estoica como também um autor latino como Marco Aurélio e, contemporaneamente, Ludwig Wittgenstein. Tal estratégia permite uma reavaliação do pensamento antigo como tal, mas também toda uma reconstituição que demonstre sua reconstituição como também suas origens e desenvolvimento. Em alguma medida, num tempo marcado pela filosofia institucionalizada, da produção acadêmica em escala industrial e mesmo dos já citados enfrentamentos entre analíticos e continentais sobre a forma de se *fazer filosofia*, Hadot oferece, na esteira da contemplação do modo de vida, uma instrução sobre o exercício filosófico e o quanto ele é debitário de um intercâmbio com outros tempos, conferindo, portanto, à história da filosofia um estatuto mais sofisticado que a mera erudição no conhecimento das ideias dos filósofos.

O texto que se segue abaixo é apresentado em três partes: em primeiro lugar, a exposição dos exercícios espirituais, entendidos como prática característica da filosofia antiga como estratégia de crescimento individual mediante o exercício das mais diversas formas de vida através de diferentes aprendizados (viver, dialogar, morrer, ler). Num segundo momento, a apreciação da conversão como prática filosófica antiga designa, especialmente, suas componentes interna e externa, associadas, pois, à liberdade humana para a mudança e às influências que lhe permitem uma mudança de direção. Nesse âmbito, a vida política e filosófica compreendia uma necessária mudança de direção em vista seja das práticas persuasivas do campo da política, seja na própria conversão para a verdade numa arena marcada pela retórica e pela sofística. Por fim, a ilustração da “filosofia como modo de vida” chama a atenção para uma dimensão ainda mais proeminente da obra do autor, ao descrever a forma da existência no mundo que, filosoficamente, tende a se instruir pela busca por um modo de vida reto, visando a própria transformação da vida.

1 EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

Para Hadot, a mais importante característica da filosofia antiga é a busca incessante do filósofo em exercitar-se nas mais diversas formas de sua vida. A Antiguidade clássica² é marcada, na hermenêutica hadotiana, por uma constante prática espiritual, voltada para o crescimento individual em seus mais diversos âmbitos: humano, intelectual, comunitário etc. Nisso consistem os exercícios espirituais, marca essencial da filosofia antiga que iremos estudar.

Diante da interpretação atual da palavra “espiritual”³, Pierre Hadot inicia sua exposição explicando por que a preferência por utilizar esse termo em detrimento de outros. Outros termos – como psiquismo, ética, pensamento, intelectualidade, alma etc – não abarcariam tão profundamente a “inteireza” do ser humano quanto a palavra “espiritual”. Praticar exercícios espirituais (*askesis*) é, pois, exercitar-se em todas essas áreas juntas, uma vez que elas mesmas se comunicam a todo tempo no espírito humano.

A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”). (HADOT, 2014, p. 20)

O autor apresentará a sua interpretação com relação aos “exercícios espirituais”, destacando a abrangência desse aspecto hermenêutico e a influência que ele exerceu sobre as principais correntes filosóficas da Antiguidade, chegando até os dias atuais. Os principais exercícios espirituais que serão expostos são: aprender a viver, aprender a dialogar, aprender a morrer e

² Para Hadot, a existência da prática de exercícios espirituais possivelmente é muito mais antiga que a própria filosofia, remete a tempos imemoriais, sendo observados na Grécia Arcaica, nos pensadores pré-socráticos e nas tradições mágico-religiosas e xamânicas, ainda que de forma reduzida e pouco organizada nos moldes filosóficos da Antiguidade. Essas características tornaram possível o surgimento mais claro e consciente dos exercícios espirituais com os primeiros pensadores da Grécia, principalmente Sócrates (COLARES, 2016, p. 28-29).

³ Atualmente, essa palavra tem sido muito associada a aspectos religiosos, muito especialmente a partir da elaboração dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola, que, como veremos mais adiante, bebe diretamente da filosofia antiga para elaborar suas meditações. A abordagem aqui estudada não utiliza o termo “espiritual” em um sentido religioso, até porque, segundo Lorraine Colares (2016, p. 26), o filósofo antigo não fazia uso da religião como um modo de interiorização e vivência da filosofia, como era comum nos âmbitos social e cultural, por exemplo.

aprender a ler. Essa análise será acrescentada, ainda, com a relação feita por Hadot entre os exercícios espirituais antigos e a filosofia cristã.

1.1 Aprender a viver

A primeira escola filosófica na qual se percebe com muita clareza o desenvolvimento de exercícios espirituais é o estoicismo. A filosofia, para o estoico, mais que uma possibilidade de acrescentar conhecimentos, é um modo de crescer humanamente, viver de modo reto, tornar-se melhor. E, para isso, é extremamente importante que a vida seja vivida de modo a não ser desperdiçada pelo uso desordenado das paixões: “A filosofia aparecerá então, em primeiro lugar, como uma terapêutica das paixões” (HADOT, 2014, p. 23).

Nesse sentido, se o homem se preocupa demasiadamente com aquilo que faz e com o seu futuro, a primeira grande tarefa da filosofia é torná-lo indiferente ao mal e ao bem que não dependem dele, contemplando e identificando-se a uma ordem universal que tudo abarca. É nesse momento que se inscrevem os exercícios espirituais, como técnica que possibilita ao homem deixar essas angustiantes preocupações, “a fim de operar pouco a pouco a transformação interior que é indispensável” (HADOT, 2014, p. 24).

Os exercícios espirituais estoicos, como chave de interpretação para os de muitas escolas posteriores, seguem alguns passos bem definidos, dos quais o primeiro é a atenção (*prosochè*). Ela consiste em uma constante concentração do indivíduo, que busca nunca ser pego despreparado, “de surpresa”, em uma determinada situação. Muitos autores, dentre os quais Marco Aurélio, em suas *Meditações*, fazem uso de sentenças curtas e pontuais (aforismos, ou apotegmas) para transmitir a seus discípulos (ou a si próprios) aquilo que eles precisam saber para não caírem nos mesmos erros de outrora. Por meio da meditação, do exame de consciência (feito várias vezes durante o dia) e do diálogo do filósofo consigo mesmo, ele passa a agir de modo sempre mais reto e até mesmo a aceitar os acontecimentos da Natureza.

A atenção (*prosochè*) é a atitude espiritual fundamental do estoico. É uma vigilância e uma presença de espírito contínuas, uma consciência de si sempre desperta, uma tensão constante do espírito. Graças a ela, o filósofo sabe e quer plenamente o que faz a cada instante. (HADOT, 2014, p. 25)

Assim, pois, a leitura de textos de caráter filosófico – na Antiguidade, de modo especial, dos mestres da escola⁴ à qual o filósofo pertence –, acompanhada de um profundo exame pessoal e memorização de técnicas são passos indispensáveis para aquele que deseja exercitar-se em seu viver (HADOT, 2014, p. 30).

A criação de hábitos – tanto no pensamento quanto no agir – que sejam retos e levem o filósofo a uma constante impassibilidade da alma é tema não apenas dos estoicos, mas também dos epicuristas. Nessa escola, que também fazia uso de meditações e uso de apotegmas, a alegria de existir, a partir da saciedade dos desejos naturais e necessários⁵, é o principal objetivo. Mas no epicurismo, diferentemente da escola estoica, a alma deve ser exercitada pela descontração com relação às preocupações (desviando-se o olhar das coisas ruins e voltando-o para os prazeres), e não com a constante tensão para que não haja desvio (HADOT, 2014, p. 34). A amizade, expressa pela confissão pública dos erros e pela correção fraterna, é o exercício espiritual epicurista por excelência:

É o famoso verso de Horácio: *carpe diem*. “Enquanto falamos, o tempo cioso foge. Colha o hoje, sem te fiars no amanhã!”⁶ Em última instância, para os epicuristas, o prazer é exercício espiritual: prazer intelectual da contemplação da natureza, pensamento do prazer passado e presente, prazer, enfim, da amizade. (HADOT, 2014, p. 35)

1.2 Aprender a dialogar

Se a figura de Sócrates foi a responsável por consolidar e influenciar toda a filosofia ocidental posterior e se os diálogos apresentados entre ele e seus interlocutores são os meios mais característicos de sua filosofia, não é difícil entender a importância dada por Hadot ao aprendizado do diálogo para a formação espiritual do filósofo na antiguidade. De fato, esse tema está estritamente ligado a um “inconsciente filosófico coletivo”, que perpassa gerações e chega até os dias atuais.

⁴ Na Antiguidade, a adesão a uma escola de pensamento, muito mais do que nos dias atuais, era bastante radical. O filósofo exercitava-se basicamente nas obras de seus mestres e dos antecessores deles.

⁵ Em contraposição aos desejos insaciáveis e aos não naturais e/ou não necessários, com relação aos quais o homem não deve se preocupar.

⁶ Horácio, *Odes*, I, 11, 7 e II, 16, 25.

Em seus diálogos, Sócrates não tem o objetivo de informar seus interlocutores ou lhes ensinar muita coisa. Ao contrário, sendo ele aquele que “nada sabe”, a única coisa que ele pode oferecer a seus contemporâneos é a clareza de suas ignorâncias, a partir de um doloroso caminho de autoconhecimento e despojamento filosófico. A partir do exame de consciência (claramente percebido no andamento dos diálogos socráticos), o interlocutor é levado a alguma forma de constrangimento para, assim, perceber a necessidade de cuidar de seu progresso interior. A filosofia mais do que nunca é amor à sabedoria e consciência de não tê-la ainda alcançado, resultando em um sentimento de privação e desejo (*eros*) de encontrá-la, como veremos posteriormente (item 2.1.2).

O diálogo socrático aparece assim, portanto, como um exercício espiritual praticado em comum que convida ao exercício espiritual interior, isto é, ao exame de consciência, à atenção a si, em síntese, ao famoso “conhece-te a ti mesmo”. Se o sentido original dessa fórmula é difícil de discernir, não é menos verdadeiro que ela convida a uma relação de si para consigo mesmo que constitui o fundamento de todo exercício espiritual. (HADOT, 2014, p. 38)

Sócrates, assim, é mestre não apenas no diálogo com o outro, mas também no diálogo consigo, a partir de uma extraordinária concentração sobre o mundo e sobre si mesmo. E uma coisa depende claramente da outra: não há como dialogar com o outro, sem ter um profundo diálogo consigo mesmo, e vice-versa. Eis, pois, um grande “mestre na prática dos exercícios espirituais” (HADOT, 2014, p. 38)!

Seguindo a mesma dinâmica – uma vez que são inspirados nos diálogos socráticos –, os diálogos platônicos são também manifestação clara de exercícios intelectual e, principalmente, espiritual⁷. Com um discurso sempre ajustado à realidade do interlocutor no momento da conversa, o exercício realizado ali foge de qualquer dogmatismo possível, evitando-se expor uma doutrina, mas buscando-se sempre levar o interlocutor ao conhecimento de si por meio de um combate de argumentações que é, ao mesmo tempo, amistoso e real, doloroso (HADOT, 2014, p. 41).

Portanto, os exercícios são feitos pacientemente: “a medida de discussões como essas é a vida inteira, para pessoas sensatas”. O que conta não é a solução de um problema particular, mas o caminho percorrido para chegar a ela, caminho no qual o interlocutor, o discípulo, o leitor formam seu pensamento, tornam-no mais apto para descobrir por si mesmo a verdade (“o diálogo quer antes formar que informar”). (HADOT, 2014, p. 42)

⁷ Nesse sentido, Platão é fiel representante da filosofia socrática e a ela se mistura em seus diálogos, seja por reproduzir os diálogos socráticos com fidelidade, na mesma “busca pela verdade”, seja por exaltar a figura do sábio Sócrates em suas virtudes ideais (GAGNEBIN, 2006, p. 196).

O método dialético é, assim, muito mais importante que um possível resultado acadêmico alcançado, à medida em que consiste, por si só, num grande exercício espiritual. Ele procura, sim, a conversão do interlocutor à filosofia, passando a buscar de algum modo, por si mesmo, a verdade agora tão desejada. O que é realmente importante, aqui, é aquele que fala, o sujeito, e não aquilo do qual se fala. Para Lorryne Colares (2016, p. 36),

Hadot quer chamar atenção ao fato que no diálogo socrático importa mais *aquela* que fala, do que *aquilo* que se fala. Ou seja, ao não pretender ensinar aquilo que não sabe, Sócrates conduz o interlocutor a examinar sua própria consciência e, assim, ter cuidado consigo mesmo e a conhecer a si mesmo. O diálogo como exercício espiritual deve ser então, ao mesmo tempo, diálogo com o outro e diálogo consigo mesmo (meditação).

1.3 Aprender a morrer⁸

Hadot inicia a explanação sobre esse exercício espiritual traçando o paralelo entre a fidelidade ao Logos (isto é, ao uso da razão tão buscado pelos filósofos) e a morte. Para o autor, os dois estão intimamente ligados, o que é claramente percebido com o julgamento e a morte de Sócrates. Agindo em sua vida unicamente por acreditar e buscar um Bem que transcendia o próprio ser, Sócrates abraça a injusta morte e dá início, com ela, ao que se chamaria de platonismo.

Essa escolha é precisamente a escolha filosófica fundamental e pode-se então dizer que a filosofia é exercício e aprendizado para a morte, se é verdadeiro que ela submete o querer viver do corpo às exigências superiores do pensamento. (HADOT, 2014, p. 44-45)

E é por isso que o simples ato de filosofar, como a busca por abraçar “bens superiores”, já é, por si só, um exercício para a morte. Pela razão, o filósofo consegue fazer uma separação entre seu corpo e sua alma, despojando-se de suas paixões e buscando adquirir a independência do pensamento, “para se elevar ao ponto de vista universal e normativo do pensamento, para se submeter às exigências do Logos e à norma do Bem” (HADOT, 2014, p. 45). Assim, aquele

⁸ Segundo Jeannie Carlier (“Introdução”, In: HADOT, 2016, p. 9) o primeiro contato de Pierre Hadot com a filosofia antiga foi indireto, através de Michel de Montaigne. Através do célebre texto *De como filosofar é aprender a morrer*, Hadot começou a pensar na filosofia não apenas como um discurso teórico. Esse exercício espiritual, de modo particular, é extremamente próximo ao pensamento de Montaigne.

que se exercita nesse aspecto, será, dentre todos os demais, o mais preparado para acolher a morte.

A vigilância constante e racional sobre suas atitudes é o caminho que possibilita ao filósofo se preparar para a morte. Nas mais diversas escolas do pensamento antigo considera-se a morte como um evento para o qual o homem pode – e deve – se preparar, sob prioridades relativamente semelhantes:

Para Platão, o desenraizamento da vida sensível não pode assustar quem já provou da imortalidade do pensamento. Para o epicurista, o pensamento da morte é consciência da finitude da existência e ela dá um valor infinito para cada instante; cada momento da vida surge carregado de um valor incomensurável [...]. O estoicismo encontrará nesse aprendizado da morte o aprendizado da liberdade. Como diz Montaigne, plagiando Sêneca, num de seus mais célebres ensaios (“Que filosofar é aprender a morrer”): “Quem aprendeu a morrer desaprendeu a servir”⁹. (HADOT, 2014, p. 46-47)

Esse exercício espiritual, enquanto um processo de conversão – ao deixar de lado aquilo que não tem muita importância (as coisas “humanas”) e habituar a alma a libertar-se das paixões e elevar-se –, é claramente visto na filosofia estoica. Elevando seu pensamento até a perspectiva do Todo, o filósofo é libertado das ilusões da individualidade e alcança a grandeza de alma, “fruto da universalidade do pensamento” (HADOT, 2014, p. 49).

Nesse sentido, a física é também um exercício espiritual, à medida em que funciona tanto como preparação para a morte, impulso para se desprezar as coisas humanas e possibilidade real de elevação ao pensamento universal. O primeiro caso se dá porque o filósofo, ao contemplar a natureza, adquire alegria e serenidade necessárias para ser indiferente com relação à sua morte, que não haveria, assim, de ser um mal. O desprezo às coisas humanas (como a riqueza e a glória) é advindo da percepção de que elas têm muito pouca importância, diante da perfeição do universo. E a elevação ao pensamento universal é, pois, a possibilidade de “morrer para a nossa individualidade para alcançar, ao mesmo tempo, a interioridade da consciência e a universalidade do pensamento do Todo” (HADOT, 2014, p. 52).

Também em Platão percebe-se uma busca constante pela escolha da alma em detrimento do corpo, separando-os através de exercícios espirituais, especialmente através do abandono das paixões. A narração da morte de Sócrates, no *Fédon*, é um belo exemplo disso:

Sócrates escolhe a consciência ao corpo, e esta escolha se afirma como a escolha filosófica fundamental, na medida em que a filosofia é vista como aprendizado (e, por

⁹ Montaigne, *Essais*, A. Thibaudet (ed.), Paris, 1953, p.110. Cf. Sêneca, *Epist.*, 26, 8.

isso, exercício) para a morte. Essa morte, no entanto, deve ser compreendida como uma separação entre alma e corpo e os exercícios espirituais platônicos terão como objetivo, por isso, a característica de procurarem auxiliar o apartamento da alma em relação ao corpo visando o desapego pelas paixões e pela parcialidade o que evitaria o sofrimento. (COLARES, 2016, p. 37)

No neoplatonismo, com Plotino, o progresso espiritual continuou a ser muito buscado, até mais do que em Platão. Ele consistia nas seguintes etapas: “purificação da alma pelo desapego ao corpo, depois conhecimento e superação do mundo sensível e, enfim, conversão em direção ao Intelecto e ao Uno” (HADOT, 2014, p. 53). Afastar-se de tudo o que é dispensável (e muitas vezes até abominável, como os “pensamentos da carne”), voltar-se para a ação do Intelecto (através da busca pelo conhecimento, que é também um exercício espiritual) e contemplar o universo (como esforço para imprimir na própria alma os ensinamentos recebidos) passos do caminho para aquele que deseja voltar à sua essência, a seu estado puro, em união com o Todo.

1.4 Aprender a ler¹⁰

A partir do que já foi exposto, fica bem claro que os exercícios espirituais foram praticados de maneiras distintas nas diversas escolas filosóficas da antiguidade. O que é de algum modo comum a essas práticas é o fato de que todas elas tinham uma mesma finalidade, o crescimento espiritual do filósofo, sua conversão, através de meios próprios que cada escola julgava adequados. Nas palavras de Hadot (2014, p. 55-56)

Os meios empregados são as técnicas retóricas e dialéticas de persuasão, as tentativas de domínio da linguagem interior, a concentração mental. A finalidade buscada nesses exercícios por todas as escolas é o aperfeiçoamento, a realização de si. [...] Os exercícios espirituais são precisamente destinados a essa formação de si, a essa *paideia*, que nos ensinará a viver [...] em conformidade com a natureza do homem que não é outra senão a razão.

Os exercícios espirituais, dessa maneira, são (a exemplo dos exercícios físicos¹¹) um treinamento da liberdade da vontade do homem a fim de abdicar às paixões e, dessa forma,

¹⁰ Também na exposição desse exercício espiritual Hadot trabalha algo já desenvolvido por Montaigne (1972, p. 196-201) num capítulo intitulado *Dos livros*. Para o renascentista francês, o historiador ideal é aquele que consegue discernir o que é importante passar para a eternidade, eliminando-se posições e determinações pessoais, na busca por exatidão e concisão textual.

¹¹ Por isso as lições de filosofia eram dadas no mesmo local onde se praticavam os exercícios físicos, isto é, no *gymnasion* (HADOT, 2014, p. 56).

alcançar a realização que tanto busca. Isso acontece de modo muito presente no neoplatonismo, no estoicismo e no epicurismo.

Hadot utiliza uma interessante imagem plotiniana para exemplificar o que entende pela adesão aos exercícios espirituais. O filósofo é comparado a um escultor¹² que, diferentemente do pintor, não acrescenta nada à sua obra para que ela fique pronta (à medida em que este, com suas pinceladas, sempre adiciona algo à sua tela). Ele, ao contrário, retira os excessos, busca o retorno para o essencial, para aquilo que ele é e para aquilo que realmente depende dele. A felicidade está aí, na indiferença com relação àquilo que não é – e, assim, não depende de mim –, para se voltar ao verdadeiro eu: a liberdade moral:

Todo exercício espiritual, portanto, é fundamentalmente um retorno a si mesmo, que liberta o eu da alienação na qual as preocupações, as paixões, os desejos o haviam enredado. O eu assim liberto não é mais nossa individualidade egoísta e passional, é nossa personalidade moral, aberta à universalidade e à objetividade, participando da natureza ou do pensamento universais. (HADOT, 2014, p. 57)

Nisto, pois, consiste o trabalho do filósofo: buscar alcançar a sabedoria, à medida em que a ama (por isso *filo-sofia*), ou ao menos progredir em direção a ela, uma vez que sabe que nunca a alcançará plenamente. O modo de vida filosófico que o filósofo abraça, dessa maneira, é um descolar-se da vida cotidiana, é assumir um “atestado de loucura” perante a sociedade habituada e firmemente instalada em suas estruturas. A atitude filosófica, contudo, deve ser sempre renovada por aqueles que a desejam praticar, a fim de evitar recair nos hábitos de outrora.

É a esse contexto – bastante complexo, diga-se de passagem – que Pierre Hadot se refere ao destacar que, antes de mais nada, a filosofia na Antiguidade é um exercício espiritual (HADOT, 2014, p. 59). Não se pode ler os textos antigos e tentar dar significados atuais a eles a partir de uma análise puramente sistemática, de maneira descolada desse ambiente em que foram escritos, a escola à qual o autor pertencia e a sua intenção (que sempre levava em conta o nível de aprendizado dos discípulos), dentre outros aspectos. Por isso é tão importante o exercício espiritual de saber ler!

¹² Para Hadot, a comparação plotiniana do filósofo como aquele que esculpe sua própria estátua é frequentemente mal compreendida, como se isso significasse um tipo de “estetismo moral” [também frequentemente encontrado em Santo Agostinho]. Aqui, ao contrário, se trata de uma representação comum às escolas da Antiguidade: a busca pela felicidade, que só é alcançada quando o homem encontra a liberdade, quando percebe o quanto é infeliz ao ser escravo de suas paixões (HADOT, 2014, p. 56-57). Essa comparação é análoga àquilo que Foucault define como “estética de si”, *epimeleia heautou*, conceito que, mais tarde, dará muita ligação entre a filosofia desse autor e a de Hadot. Aqui, a busca pela felicidade, mais do que nunca, está relacionada a um sujeito que “é o próprio objeto dessa prática reflexiva denominada exercício espiritual” (COLARES, 2016, p. 31).

Somos assim conduzidos a ler as obras dos filósofos da Antiguidade prestando uma atenção crescente na atitude existencial que funda o edifício dogmático. Quer sejam elas diálogos, como os de Platão, notas de curso, como as de Aristóteles, tratados, como os de Plotino, comentários, como os de Proclo, as obras dos filósofos não podem ser interpretadas sem levar em conta a situação concreta na qual nasceram: elas emanam de uma escola filosófica, no sentido mais concreto da palavra, na qual um mestre forma discípulos e se esforça para conduzi-los à transformação e à realização de si. (HADOT, 2014, p. 60)

É por isso que tantos “erros” e “contradições” podem ser encontrados nas obras de Aristóteles¹³, que inicialmente são simplesmente lições e notas de curso, e não manuais ou tratados sistemáticos. Da mesma forma acontece com Plotino, que, em seus textos, respondia a questões específicas relacionadas às necessidades de seus discípulos, buscando o progresso espiritual deles, uma vez que “não se leem os mesmos textos para os iniciantes, os que estão progredindo e os perfeitos” (HADOT, 2014, p. 63). Agostinho é também um exemplo, à medida em que, no *De Trinitate*, não expõe um sistema coerente para explicar a Trindade, mas uma série de imagens psicológicas da mesma, buscando que a alma do leitor faça essa experiência interior. Todos esses autores buscavam antes formar seus discípulos, modificando suas disposições de pensamento e de alma, do que informar ou transmitir puramente um sistema de pensamento em si (HOFFMANN, 2016, p. 302).

Uma análise que desconsidera isso, corre o risco de culpar os autores de erros que não procedem. Para Hadot (2014, p. 64), esse é o grande mal dos historiadores da filosofia contemporâneos: não sabem ler, ou interpretar a filosofia antiga, sob esses aspectos indispensáveis. Em seu pensamento, claramente não há possibilidade de haver uma boa hermenêutica da filosofia antiga sem um bom conhecimento dos textos, dos contextos e das intencionalidades por trás da produção filosófica. Para aprender a ler, filosofia e filologia devem estar intrinsecamente ligadas:

Ora, esse privilégio reconhecido à leitura nos remete novamente à conexão entre pensamento e história marcada ou regulada pela filologia. Se a história já deve ser entendida como exercício de leitura sem o qual não há filosofia, a filologia vem

¹³ É propício destacar, aqui, que Hadot defende a “participação” da filosofia aristotélica nesse mesmo padrão de exortação a um modo de vida filosófico. Para o filósofo francês, Aristóteles, ainda que faça majoritariamente uma filosofia teórica, fundada no saber, esta busca a todo tempo consagrar a vida do filósofo a esse modo de vida: “teórico”, aqui, não se opõe a “prático”. Posição diferente, nesse sentido, assume Foucault, para o qual Aristóteles deve ser considerado como uma exceção a esse modelo, o único dos grandes filósofos a não se preocupar com a espiritualidade. Para Fernando Rey Puente (2013, p. 186-187), responsável por essa análise, a posição mais adequada seria a de Foucault, uma vez que Hadot utiliza para tal exposição de Aristóteles um resumo de Diógenes Laércio sobre o Estagirita extremamente influenciado pelo estoicismo, o que distorce o real significado do termo *bios theoretikos* utilizado. De todo modo, não se pode negar a clara existência de uma prática filosófica em Aristóteles, especialmente no que se refere à ética e à política.

sobrecarregar esse exercício, vem torná-lo ainda mais exigente, ela demanda ainda maior esforço daquele que a pratica. (ALMEIDA, 2011, p. 103)

Isso acontece mais precisamente, como veremos adiante, desde o período da escolástica, na Idade Média, quando a teologia foi ganhando autonomia e a filosofia, pouco a pouco esvaziada de seus exercícios espirituais (que passaram todos para a mística e moral cristãs), foi ficando submissa à primeira, apenas servindo de contribuição a ela em termos teórico-conceituais. Somente a partir de Nietzsche a filosofia passa a ser novamente, de forma clara, uma maneira de viver. Mas ainda hoje esse aspecto é bastante posto de lado.

nós passamos nossa vida a “ler”, mas não sabemos mais ler, isto é, parar, libertarmos de nossas preocupações, voltar a nós mesmos, deixar de lado nossas buscas por sutilezas e originalidade, meditar calmamente, ruminar, deixar que os textos falem a nós. É um exercício espiritual, um dos mais difíceis: “As pessoas”, diz Goethe, “não sabem quanto custa em tempo e esforço aprender a ler. Precisei de oitenta anos para tanto e sequer sou capaz de dizer se tive sucesso”¹⁴. (HADOT, 2014, p. 66)

1.5 Exercícios espirituais e filosofia cristã

Lendo Paul Rabbow¹⁵, Hadot inicia esse tópico trazendo a grande semelhança entre os exercícios espirituais antigos (principalmente os presentes no estoicismo e no epicurismo) e os *Exercitia Spiritualia* de Santo Inácio de Loyola, grande referência da mística cristã ocidental. A própria filosofia, como um caminho para buscar a orientação para o interior do homem, é o exercício espiritual por excelência, que se perpetuaria de alguma forma no pensamento cristão e na sua espiritualidade.

Mais do que uma prática que visasse um resultado moralmente bom, os exercícios espirituais no cristianismo, contudo, buscavam um valor existencial, expresso por um modo de ser que demonstrasse todo o engajamento do seu espírito. A partir de uma ética pautada nos valores apresentados por Jesus nos Evangelhos e em outros textos das Sagradas Escrituras, os exercícios espirituais cristãos passariam a ser uma busca constante por agir como agiria o

¹⁴ Goethe, *Entretiens avec Eckermann*, 25 de janeiro de 1830.

¹⁵ Paul Rabbow (1867-1956), grande influenciador do pensamento de Hadot, foi um grande estudioso da presença dos exercícios espirituais nas filosofias estoica e epicurista, destacando serem estes do mesmo gênero dos encontrados em Inácio de Loyola (HADOT, 2014, p. 67).

próprio Cristo, sempre para a maior glória de Deus e aumento da perfeição das almas dos fiéis (INÁCIO DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, II, 185).

O exercício espiritual, que parece como um gêmeo, em sua essência e em sua estrutura, ao exercício moral, esse exercício espiritual que foi levado à sua perfeição e rigor clássicos nos *Exercitia Spiritualia* de Inácio de Loyola, esse exercício espiritual, portanto, pertence propriamente à esfera religiosa, pois visa a fortificar, manter, renovar a vida ‘no Espírito’, a *vita spiritualis*. (RABBOW¹⁶, 1954 apud HADOT, 2014, p. 68)

O ponto de partida para compreender os exercícios espirituais no cristianismo é exatamente o momento em que estes passam a ser considerados como filosofia. Não uma outra e qualquer filosofia, mas *a verdadeira filosofia*. Trazendo para si o Logos dos gregos (que é Deus e agora se fez carne, em Jesus Cristo), a filosofia cristã busca basicamente viver em união integral a esse Logos, a partir de exercícios espirituais específicos – também a tradição judaica muito influenciou nesse processo filosófico do cristianismo, especialmente a partir de Filo de Alexandria¹⁷ (HADOT, 2014, p. 71).

Hadot considera que a filosofia e a filologia ensinadas de Homero a Platão constituem uma unidade lógica que ganha densidade transcendental à medida que a paideia constitui no indivíduo uma nova forma de vida. Os Padres, porém, resignificaram o percurso da paideia grega, à medida que empregaram o logos para definir o novo estatuto da filosofia. Segundo eles, mediante a encarnação do logos, pode-se afirmar que os filósofos gregos apenas compreenderam frações do logos, ao passo que o cristianismo, em torno do logos encarnado, é a única verdadeira filosofia que vive conforme e na posse do logos. A vida conforme o logos realiza-se mediante o assemelhamento a Deus e a aceitação do plano divino como a nova paideia. O cristianismo constitui-se, doravante, “como *a* filosofia”: discurso e modo de vida. (MARQUES, 2015, p. 35)

Segundo Hadot, portanto, é a partir dos padres apologistas que o cristianismo entra na dinâmica dos exercícios espirituais já presentes na filosofia. Isso é muito significativo, por comprovar a ideia do autor da presença dos exercícios espirituais na filosofia antiga, uma vez que, “se o cristianismo podia ser assimilado a uma filosofia, é precisamente porque a filosofia já era ela mesma, antes de tudo, um modo de ser, um estilo de vida” (HADOT, 2014, p. 72). Os dois grandes expoentes desses exercícios espirituais, no cristianismo, são a *prosochè* e a *apatheia*.

O primeiro termo se refere à atenção que o filósofo dedica a si mesmo, a vigilância constante de suas ações (extremamente parecido com o que se vê nos apotegmas de Marco Aurélio), a atenção contínua ao tempo presente. Tudo em prol de uma purificação da intenção, a fim de

¹⁶ Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerziten in der Antike*, Munique, 1954, p. 18.

¹⁷ A partir de explicações alegóricas das Sagradas Escrituras, Filo (ou Fílon) de Alexandria (que viveu aproximadamente entre 20 a.C. e 50 d.C.), foi um grande valorizador da prática da filosofia, sendo o filósofo, para ele, caracterizado como aquele que busca constantemente um modo de vida regrado, coerente e especulativo.

agir sempre segundo a Razão universal (a partir do próprio “olhar” de Deus, buscando identificar a vontade do homem com a d’Ele). A lembrança constante de Deus, a partir da meditação e do estabelecimento de regras (dogmas) é também um caráter essencial aqui, bem como o exame de consciência (como na Antiguidade) e a confissão pública dos pecados. Decorrem dessa constante atenção, o domínio de si e a tranquilidade da alma, muito buscados na vida monástica, “modelo” da vida cristã por muito tempo.

Assim nós retificamos os juízos que fazemos de nós mesmos: se nos acreditamos ricos e nobres, nós nos lembraremos de que somos feitos de terra e nos perguntaremos onde estão agora os homens célebres que nos precederam. Ao contrário, se somos pobres e desprezados, tomaremos consciência das riquezas e esplendores que o cosmos nos oferece: nosso corpo, a terra, o céu, os astros e pensaremos em nossa vocação divina. Há de se reconhecer facilmente o caráter filosófico desses temas. (HADOT, 2014, p. 74)

O outro conceito apresentado pelo autor como importante aspecto hermenêutico para entender a filosofia cristã é a *apatheia*, isto é, a busca pela ausência de paixões, manifesta pelo desapego das coisas “dispensáveis”¹⁸. Ela se alcança a partir do domínio de si, com consequente imperturbabilidade da alma, e da busca pelo verdadeiro conhecimento do universo. Para se chegar à *apatheia*, segundo o cristão Evágrio, é necessário o progresso espiritual suceder-se pelo caminho da ética (como purificação), da física (como desapego do sensível) e da teologia (como contemplação dos princípios das coisas) (HADOT, 2014, p. 83). Por fim, a *apatheia* é também considerada um bom caminho para o filósofo exercitar-se para a morte, uma vez que, como em Sócrates, a alma desapega-se do corpo pelo conhecimento (gnose) e pode, assim, contemplar as coisas tais quais elas são.

Dessa maneira, não é difícil comprovar, junto com Hadot, a existência dos exercícios espirituais na filosofia cristã. Sempre ligados a uma cultura filosófica bastante determinada e com características próprias, eles estão presentes tanto nas Sagradas Escrituras, quanto nas regras da vida monástica e nas atitudes filosóficas propostas pelos diversos autores. Na filosofia cristã, herdeira das diversas escolas filosóficas da Antiguidade, as virtudes são buscadas a todo custo, em uma busca interminável do pensamento para encontrar Deus.

Todo esse aprendizado, essa exigente terapêutica em relação ao corpo e à alma, coloca o homem, em primeiro lugar, em relação consigo mesmo e, necessariamente, em relação com o outro. Daí a conexão entre as quatro seções que compõem o artigo

¹⁸ Para Lorryne Colares (2016, p. 28), essa prática de exercícios espirituais cristãos difere grandemente da prática da *askesis* grega. No cristianismo (e na visão moderna da palavra “ascese”) ela está reduzida à prática de abstinência ou restrição, como visto na busca pela *apatheia*. Na filosofia antiga, *askesis* designava toda uma prática muito mais ampla de exercícios espirituais, ainda que alguns pudessem fazer uso de técnicas de abstinência para tal.

Exercices spirituels: “aprender a viver”, “aprender a dialogar”, “aprender a morrer”, “aprender a ler”. É preciso enxergar que não há nisso nenhuma ordem, nenhuma progressão. Não há primeiro nem último, pois não são estágios, mas elementos que, naquele espaço que o contato do homem com a natureza abre – a filosofia – se integram, se interpenetram e se complementam. (ALMEIDA, 2011, p. 108)

2 CONVERSÃO

Pierre Hadot inicia sua análise sobre o termo “conversão” (do latim *conversio*) destacando a importância da compreensão da origem grega dessa palavra para se entender o seu uso na atualidade. A mudança de direção, transposição de sentido ou inversão de caminho que usualmente está indicada na palavra corresponde a dois termos gregos de sentidos diferentes: *epistrophè* e *metanoia*. A primeira corresponde a um sentido menos usual em nosso meio da palavra conversão: refere-se à mudança de orientação em um sentido mais interior, isto é, retornando à origem, a si mesmo. Já a segunda refere-se àquilo que normalmente é pensado com relação à conversão: é a mudança de pensamento, o arrependimento, a mutação mais ou menos radical de um caminho que, agora, sabe-se não ser correto (HADOT, 2014, p. 203). Para Hadot,

conversio, em latim, significa etimologicamente ‘giro’, ‘mudança de direção’ e essa expressão, ainda, remete a dois termos gregos de sentidos diferentes: *epistrophè* (‘mudança de orientação’, termo que implica a ideia de um retorno a si, retorno à origem) e *metanoia* (‘mudança de pensamento’, ‘arrependimento’, termo que implica a ideia de uma mutação e renascimento)¹⁹. (COLARES, 2016, p. 32)

Seja qual for o campo de análise da conversão (e o autor iniciará, agora, um caminho por alguns deles), ela reflete dois movimentos muito particulares e importantes em sua compreensão: o primeiro, a liberdade humana que, no âmbito da conversão, mais do que nunca, atinge seu auge; o segundo, o estimulante externo, o agente capaz de provocar ou de estimular que a conversão aconteça, como a graça divina ou um constrangimento psicossocial (HADOT, 2014, p. 204). Ao longo da história, muito se tem buscado aperfeiçoar as técnicas de conversão, seja pelo

¹⁹ Na *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault chegou a dialogar com Pierre Hadot sobre esse tema. Para ele, a noção de *epistrophè* é característica de um modelo pitagórico-platônico, enquanto a de *metanoia* é estritamente cristã. Outras escolas, contudo, como cinismo, epicurismo e estoicismo (especialmente os textos de Plutarco, Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio), não pensam a conversão sob nenhum desses modelos, mas, nas palavras de Foucault, sendo uma *conversão do olhar*, desviando-o dos outros e das coisas do mundo (COLARES, 2016, p. 32-33).

retorno à essência original das coisas, seja pela mutação radical do caminho percorrido até então.

Ao iniciar uma análise das formas históricas da conversão a partir da Antiguidade pré-cristã, o autor ressalta que, diferentemente do que é presenciado atualmente, nela, a conversão está muito pouco ligada a aspectos religiosos, e muito mais a políticos e filosóficos. As manifestações religiosas, aqui, convivem com extrema facilidade com divergências internas e com outros credos. A política, ao contrário, muito estava relacionada à conversão, à medida em que “mudar a alma” do adversário por meio de técnicas de persuasão – como pela força de argumentação – era o grande objetivo do homem grego, nesse contexto. Do mesmo modo procede com a filosofia, que, mais marcadamente em Platão, exigia uma primeira conversão do filósofo – que, segundo Brandão (2013, p. 3), converte-se da retórica à filosofia, ultrapassando o discurso pelo modo de vida –, a fim de transformar (também no âmbito político) os homens e, assim, a cidade:

Para mudar a cidade, é preciso transformar os homens, mas somente o filósofo é realmente capaz disso porque ele próprio está “convertido [...] porque soube desviar seu olhar das sombras do mundo sensível para voltá-lo na direção da luz que emana da ideia do Bem. [...] Se os filósofos governarem a cidade, assim a cidade inteira será “convertida” na direção da ideia do Bem. (HADOT, 2014, p. 205)

Nas escolas helenísticas (estoicismo e epicurismo), bem como no pensamento neoplatônico, a conversão ocorre muito especialmente em âmbito individual. O indivíduo busca a todo tempo converter-se – a partir dos exercícios espirituais e do modo de vida filosófico – e, assim, alcançar a tranquilidade da alma e a beatitude. É isso que atrairá o ouvinte para, também ele, buscar viver todo esse processo no qual seu mestre filósofo se iniciou.

Nas culturas semita e cristã a conversão, mais do que nos povos anteriormente citados, assume um caráter essencialmente interior. A partir de um convite de conversão feito por um Deus que se manifesta ao seu povo, o fiel é constantemente chamado a uma forma de *epistrophè* da volta à origem de seu estado originário, ligado ao Criador, bem como a uma *metanoia* do abandono radical do pecado a partir da Palavra, numa espécie de contínuo renascimento, claramente exemplificado no rito do batismo (HADOT, 2014, p. 206). É esse o contexto em que mais aparece a ligação entre conversão e missão, sendo esta um movimento no qual se busca a expansão “além-fronteiras” de um determinado conteúdo no qual se acredita, de modo muitas vezes violento política ou militarmente. Também os movimentos de reforma presentes no cristianismo estão ligados a esse aspecto, na medida em que

nascem da conversão de um reformista que pretende reencontrar e redescobrir o cristianismo primitivo e autêntico rejeitando os desvios, os erros e os pecados da Igreja tradicional: portanto, há ao mesmo tempo “retorno à origem” e “novo nascimento”. (HADOT, 2014, p. 208)

Os aspectos do fenômeno da conversão podem ser estudados, segundo Pierre Hadot, a partir dos âmbitos psicofisiológico, sociológico, religioso e filosófico, dentre outros, aspectos esses sobre os quais nos debruçaremos a seguir. Se no meio científico a conversão está muito ligada a métodos históricos de “conversão” de opositores²⁰, como a lobotomia e a lavagem cerebral, bem como o retorno para si a partir da psicanálise, numa perspectiva sociológica, essa conversão a um meio social específico acontece de modos variados, como por exemplo através das missões de catequização de povos nativos etc. Mas, de modo indireto – e sem dúvida mais pacífico e duradouro – a conversão pode se dar a partir da atração de uma comunidade por outra devido à sua atmosfera ou “carisma”, contagiando-a e despertando-a para seu modo de vida (HADOT, 2014, p. 209-210).

Com relação ao aspecto religioso – estritamente ligado ao fenômeno da missão, como visto –, a conversão é, em última análise, ligada à transcendência de Deus, que se comunica na história de cada pessoa, convidando-a a atualizar esse instante primeiro de contato que ela teve com Ele, anunciando a Palavra aos demais. Santo Agostinho²¹ é um dos maiores expoentes desse modelo a partir de seus escritos.

Também – e principalmente – a Filosofia ocupa-se ao longo de sua história, a destrinchar o problema da conversão, buscando entender como é possível que o homem possa regressar a si mesmo e reencontrar-se tal como é, de fato. A própria filosofia é, sem dúvidas, um constante processo de conversão, “uma mudança radical em nossa percepção do mundo” (HOFFMANN, 2016, p. 303). Para os estoicos, esse processo se dava pela união com o Logos universal, por meio da razão. No neoplatonismo, é a preocupação com a realidade espiritual a única forma de o espírito sair de si e regressar a si mesmo, por meio do pensamento. Para Hegel, a história é a forma que possibilita que o espírito retorne a si mesmo. Já em Marx, a própria realidade humana é dotada desse constante movimento de alienação e retorno, perversão e conversão (HADOT, 2014, p. 211-212).

Mais e melhor que uma teoria da conversão, a própria filosofia permaneceu sempre essencialmente um ato de conversão. É possível acompanhar as formas de que esse

²⁰ No cinema, esse tema já foi trabalhado, por exemplo, em “Laranja Mecânica” (1971), de Stanley Kubrick.

²¹ Em suas *Confissões* (XIII), Agostinho indica o movimento de iluminação da matéria criada por Deus e de conversão em direção a Ele. Para o bispo de Hipona, o ato de conversão é totalmente livre (HADOT, 2014, p. 210-211).

ato se reveste ao longo da história da filosofia, reconhecê-lo, por exemplo, no *cogito* cartesiano, no *amor intellectualis* de Espinosa ou ainda na intuição bergsoniana da duração. Sob todas essas fórmulas, a conversão filosófica é desenraizamento e ruptura com relação ao cotidiano, ao familiar, à atitude falsamente “natural” do senso comum; ela é retorno ao original e ao originário, ao autêntico, à interioridade, ao essencial; ela é recomeço absoluto, novo ponto de partida que transmuta o passado e o futuro. Esses mesmos traços se reencontram na filosofia contemporânea, notadamente na redução fenomenológica que propuseram, cada um à sua maneira, Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty. Sob qualquer aspecto com que ela se apresente, a conversão filosófica é acesso à liberdade interior, a uma nova percepção do mundo, à existência autêntica. (HADOT, 2014, p. 212)

Filosofar, na Antiguidade e nos dias atuais (marcadamente nos filósofos e escolas citados) é e deve ser sempre um ato de buscar encontrar-se com uma verdade até então inacessível, desinstalando-se de estruturas caducas e falsas presentes na sociedade, para abraçar a real sabedoria ou ao menos o amor a ela. Nisto consiste a conversão filosófica! Modificando minha atitude interior de me relacionar com o mundo, mudo também minha presença nele, que passa a ser autêntica, “consciente de si” (COLARES, 2016, p. 31).

Esse é o caso, por exemplo, de Pólemon, que, entrando embriagado, por acaso, no recinto de aula de Xenócrates, ficou tão impressionado com o discurso do filósofo que renunciou a sua vida libertina e, adotando o modo de vida filosófico, acabou por sucedê-lo como escolarca da Academia. Também é o caso de Hiparquia, jovem rica que se apaixonou pelo cínico Crates e abandonou tudo para segui-lo, bem como de Agostinho que, tendo recebido uma formação retórica, converteu-se à filosofia com a leitura do *Hortênsio* de Cícero. (BRANDÃO, 2013, p. 3)

3 FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA

Certamente o conceito mais interessante da obra de Pierre Hadot é o de “filosofia como modo de vida”. A hermenêutica realizada pelo autor apresenta a busca por um modo de vida reto como o principal objetivo das principais escolas de pensamento da filosofia antiga. Esse modo de vida filosófico é, sobretudo, “uma maneira de existir no mundo, que deve ser praticada a cada instante, que deve transformar toda a vida” (HADOT, 2014, p. 262).

O modo de vida filosófico (que pode ser a vida segundo a natureza, para alguns, ou a preocupação constante com o presente, para outros) é o único meio capaz de levar o homem a alcançar a felicidade. E não há possibilidade de se chegar até ela, se essa busca não passa por esse caminho. Tudo o que é adverso a isso, é causado por um insincero amor à sabedoria (*philosophia*), nos mais diversos campos em que ela é expressa (não apenas no moral).

Urge destacar que é evidente, contudo, que a sabedoria, em toda a história da filosofia antiga, nunca foi um objeto buscado com o objetivo de ser alcançado inteiramente. Segundo Hadot, o que realmente importa ao filósofo e, por isso, *amante* da sabedoria, é o progresso espiritual (através dos exercícios espirituais e da conversão) em direção a ela, ainda que não a alcance nunca.

Nessa norma transcendente posta pela razão, cada escola exprimirá sua visão particular do mundo, seu estilo de vida próprio, sua ideia de homem perfeito. É por isso que a descrição dessa norma transcendente, em cada escola, acabará finalmente por coincidir com a ideia racional de Deus. Michelet disse-o com muita profundidade: “A religião grega culminou com seu verdadeiro deus: o sábio”. (HADOT, 2014, p. 243)

E os frutos que o filósofo alcança a partir dessa incansável busca pela sabedoria são a tranquilidade da alma (*ataraxia*), a liberdade interior (*autarkeia*) e a consciência cósmica (HADOT, 2014, p. 263-264). A primeira, característica marcante da filosofia estoica e cética, é a única forma de curar as feridas e angústias presentes no ser humano e levá-lo ao conhecimento; isso se dá seja pela “indiferença” àquilo que não é importante ou mesmo pela firmeza e juízos seguros. A liberdade interior é o estado no qual o homem (geralmente através da contemplação, mas também pela suspensão do juízo) depende apenas de si mesmo para tomar suas decisões, libertando-se de toda influência externa; certamente o maior exemplo disso se encontra em Sócrates, especialmente em sua morte. Já a consciência cósmica é a harmonização do sábio com o *cosmos*. Presente especialmente nas escolas helenísticas (epicurismo e estoicismo, muito marcadamente em Marco Aurélio), a meditação da imensidão do universo, por exemplo, é um grande meio para orientar a atenção do filósofo e, assim, alcançar a tão buscada paz na alma.

É interessante, ademais, ressaltar que todo esse movimento de busca pela sabedoria exige do filósofo uma constante dedicação, orientando a todo tempo a sua atenção para o bem buscado, evitando, assim, desvios. Tanto no estoicismo, como no epicurismo, a filosofia é um ato contínuo. Ainda que essas escolas discordem da maneira como deve ocorrer essa orientação da atenção, é ponto comum entre as duas que o homem deve bem “viver no tempo presente, sem se deixar perturbar pelo passado, sem se inquietar com o futuro incerto” (HADOT, 2014, p. 266). Para os estoicos, essa busca consiste no desejo do homem em conformar sua vontade à vontade da Razão universal (do cosmos, da natureza). Já os epicuristas acreditavam que essa orientação deve a todo instante buscar o prazer, mas não de qualquer maneira, utilizando principalmente da meditação e do exame de consciência.

É interessante notar que, em sua exposição sobre a “filosofia como modo de vida”, Hadot deixa bastante evidente sua preferência pelo estoicismo e pelo epicurismo, em detrimento, por exemplo, do neoplatonismo. De fato, as duas escolas são expoentes bastante claros daquele que é o modelo proposto por Hadot tanto em sua hermenêutica da filosofia antiga, quanto de possibilidade de vivência da filosofia nos dias atuais.

Para os nossos propósitos é importante ver que a preferência de Hadot pelo estoicismo e pelo epicurismo, como opostos ao neoplatonismo, assim como sua atração inicial pelo neoplatonismo, elaborada no curso de uma carreira dedicada à pesquisa e ensino histórico-filosófico, combina as necessidades e experiências de sua própria jornada espiritual, julgamentos sobre o que seria mais acessível aos seus contemporâneos e um envolvente julgamento filosófico sobre a natureza da realidade (HANKEY²², 2005 apud COLARES, 2016, p. 18)

Certamente a importância dada por Pierre Hadot a essa interpretação da filosofia antiga como um modo de vida se dá também pelo fato de que aquilo que ocorreu na Antiguidade não ficou aprisionado lá. Ao contrário, as principais escolas do pensamento helenístico no séc. III a.C. (sendo elas a de Platão, de Aristóteles e Teofrasto, de Epicuro, de Zenão e Crisipo, ceticismo e cinismo) durariam por mais seis séculos, até o momento em que o platonismo (absorvendo traços do aristotelismo e do estoicismo, modificando-se em algum grau os sentidos destes) irá perpassar toda a Idade Média e o Renascimento, influenciando-os e determinando grande influência, assim, nos atuais arranjos da filosofia²³ (HADOT, 2014, p. 240-241).

Esse modo de vida filosófico na Antiguidade era expresso pela adesão irrestrita e indiscutível do filósofo aos dogmas e métodos propostos pela escola que ele abraçava: “Filosofar, nessa época, era escolher uma escola, converter-se a seu modo de vida e aceitar seus dogmas” (HADOT, 2014, p. 247). Todo o pensamento que era originado de uma escola, era inteiramente envolvido com o modo de vida de seus membros e isso fica explícito nas obras conhecidas. O rompimento do filósofo com as ideias e costumes da comunidade em que ele vivia e sua adesão à escola (expressa, por exemplo, pelo desprezo pelo dinheiro e por posses, valorização da

²² HANKEY, W. “Neoplatonism and Contemporary French Philosophy”, 2005. In: *Dionysius*, 23, pp. 161 – 190 (p. 6).

²³ Para Hadot, autores como Montaigne, Descartes, Espinosa, Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Kant, Bergson, Merleau-Ponty, Husserl e Heidegger são claramente expoentes de uma filosofia influenciada nos moldes da filosofia antiga, também eles buscando uma ligação de seu filosofar a atitudes práticas e concretas, com igual presença de exercícios espirituais. A proposta dele, além de reconhecer essa influência, é, principalmente, possibilitar que esses autores não sejam vistos apenas por essa representação tradicional de história da filosofia, que os enquadra em uma forma predeterminada, excluindo a possibilidade de que outras interpretações filosóficas – mais reais – sejam feitas em seus textos, ao mesmo tempo em que exclui outros pensadores, igualmente importantes, do quadro de “filósofos aceitos” pela filosofia contemporânea, tais como Thoreau, Goethe, Rilke, Michelet e Emerson (COLARES, 2016, p. 44-45).

igualdade, desinteresse por cargos públicos etc) são as causas do espanto e da ridicularização que muitos deles sofreram:

É precisamente essa ruptura do filósofo com as condutas da vida cotidiana que é sentida fortemente pelos não filósofos. Nos autores cômicos e satíricos, os filósofos aparecem como personagens bizarros, senão perigosos. (HADOT, 2014, p. 242)

É ainda interessante ressaltar que a filosofia da Antiguidade, de modo geral, encontra-se ligada à oralidade. A quase totalidade das obras filosóficas desse tempo segue esse critério, que exige do discípulo uma constante “participação comunitária” na vida de sua escola. Os mestres que repassavam seu conteúdo aos seus “formandos” buscavam imprimir seu discurso primeiramente em suas almas e não necessariamente de modo escrito, pois, como considera Platão, e com razão, “o que se escreve nas almas pelo discurso é mais real e mais durável do que os caracteres traçados sobre o papiro ou o pergaminho” (HADOT, 2014, p. 250).

Além disso, os mestres (seja através da oralidade, seja por meio de escritos exortativos) sempre respeitavam e acompanhavam o progresso espiritual de seus discípulos. À medida em que o discípulo progredia no caminho proposto por seu mestre, suas lições se tornavam mais exigentes. Para Hadot, essa é uma característica extremamente importante para uma boa hermenêutica da filosofia antiga. Os escritos que encontramos, portanto, são provenientes de um contexto específico; ao analisarmos um texto ou o próprio desenvolvimento de uma determinada escola, “é preciso buscar distinguir o que o autor era obrigado a dizer, o que pôde e o que não pôde dizer, e, sobretudo, o que quis dizer” (HADOT, 2014, p. 252). Eis porque tanto se difundiu – muitas vezes erroneamente – que havia grandes contradições nos pensamentos platônico e aristotélico.

Hadot afirma, então, seu espanto diante dessas críticas, pois, para ele, existia uma universalidade e constância nesse fenômeno, e tal leitura só devia ser possível devido ao fato desses estudiosos considerarem mais os elementos proposicionais desses discursos do que o contexto vivo no qual a filosofia antiga se encontrava, por ignorarem que a filosofia antiga é, antes de tudo, um exercício psicagógico e formativo, ou seja, o de formar almas e que os filósofos antigos falam e escrevem para ouvintes e leitores específicos. [...] Deste modo, Hadot propõe uma releitura da Antiguidade que compreenda seu caráter oral, e que pense esses discursos na perspectiva de suas audiências limitadas e não a um “auditório universal”²⁴. (COLARES, 2016, p. 20)

²⁴ Cf. HADOT, 2014, p. 252.

3.1 Diferença entre a teoria e a prática

E qual é a diferença do modo de ver a filosofia para os antigos e para os atuais filósofos? Para os antigos, a filosofia não é somente uma disciplina ou um sistema de conhecimentos que abrange simplesmente uma série de áreas específicas, como a lógica, a física e a ética. Da mesma forma, a filosofia antiga não é apenas um instrumento de construção de preceitos morais que só se importa com a regulação da vida de seus adeptos. A filosofia antiga é a união da teoria e da prática, uma complementando a outra. Mas, acima de tudo, falar de filosofia, nem de longe é fazer filosofia!

Segundo os estoicos, as partes da filosofia, isto é, a física, a ética e a lógica eram, de fato, não partes da própria filosofia, mas partes do discurso filosófico. Eles queriam dizer com isso que, quando se trata de ensinar filosofia, é preciso propor uma teoria da lógica, uma teoria da física, uma teoria da ética. As exigências do discurso, ao mesmo tempo lógicas e pedagógicas, obrigam a fazer essas distinções. Mas a própria filosofia, isto é, o modo de vida filosófico, não é mais uma teoria dividida em partes, mas um ato único que consiste em *viver* a lógica, a física e a ética. Não se faz mais então a teoria da lógica, isto é, do falar bem e do pensar bem, mas pensa-se e fala-se bem; não se faz mais a teoria do mundo físico, mas contempla-se o cosmos; não se faz mais a teoria da ação moral, mas age-se de uma maneira reta e justa. (HADOT, 2014, p. 264)

O filósofo, assim, é identificado muito mais com a prática da filosofia, isto é, com a coerência de suas ações (daquilo que ele ensina com aquilo que ele pratica), do que com uma produção de discursos avulsos, sem qualquer representação concreta: é aí que “reside o perigo inerente à vida filosófica: a ambiguidade do discurso filosófico” (HADOT, 1999, p. 251). Dessa formulação que é estoica, mas que foi aceita pela maioria dos filósofos, depreende-se, pois, que só há sentido na teoria quando ela está ligada à prática, sendo que a primeira está verdadeiramente a serviço da última (HADOT, 2014, p. 265). A meditação é essa ponte capaz de fazer com que a teoria que estudo se torne em mim prática concreta.

E, como vimos, Hadot não é radical, fechando a possibilidade de esses belos aspectos da filosofia como modo de vida estarem presentes somente no pensamento antigo. Ao contrário, o autor ressalta que eles nunca deixaram de estar de algum modo participando de todos os períodos da história da filosofia, ainda que por modos diferentes. As *Meditações* de Descartes, a *Ética* de Espinosa, bem como a filosofia cristã de Agostinho são bons exemplos disso. Do mesmo modo, percebe-se claramente características da filosofia como modo de vida nos pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche. Marx mantém a ideia de que a teoria está sempre

vinculada à prática, que a justifica. Não é diferente com Bergson, Husserl e Heidegger, que parecem a todo tempo apontar para métodos transformadores da percepção do mundo e potencializadores da liberdade do homem frente ao processo filosófico (HADOT, 2014, p. 270-271). A busca por uma ligação entre a teoria e a prática, a razão e a vida filosófica, são marcos dos livros de Hadot que, nas palavras de Jeannie Carlier (“Introdução”, In: HADOT, 2016, p. 7), são verdadeiros *protrépticos*, enquanto livros destinados a converter o leitor para a vida filosófica.

A tradição posterior conservou a dimensão racional da filosofia, tendo sido a sua dimensão existencial ou espiritual herdada mais tarde pela tradição da espiritualidade cristã. O mérito de P. Hadot foi o de tentar reconstituir, apoiado em extensa e sólida erudição e em fina sensibilidade histórica, a figura da filosofia antiga nos seus dois aspectos fundamentais, e o de oferecer-nos assim uma contribuição inestimável para uma compreensão mais profunda da história espiritual do Ocidente. Essa, com efeito, enumera entre suas constantes e manifesta como uma das suas componentes estruturais a tensão permanente entre a razão e a vida, que passam a constituir os polos de uma dialética sempre renascendo em novas formas e da qual a vida filosófica foi, na Antiguidade, o emblema e como que o primeiro ensaio de efetivação histórica. (VAZ, 1996, p. 549)

3.2 Crítica à História da Filosofia

É evidente, contudo, que esse aspecto prático da filosofia, esse modo de viver filosófico, foi grandemente ignorado pelos historiadores da filosofia ao longo do tempo. Segundo Hadot, o surgimento e a expansão do cristianismo foram os movimentos que facilitaram que todo esse processo acontecesse. A filosofia cristã, como é sabido, surge da incorporação de elementos das mais diversas escolas filosóficas anteriores a ela, como por exemplo, tendo de “fazer coincidir o Logos do Evangelho de João com a Razão cósmica estoica, depois com o Intelecto aristotélico ou platônico” (HADOT, 2014, p. 267). Além disso, ela trouxe para si muito dos exercícios espirituais (com presença marcante na obra de Santo Inácio de Loyola), bem como outras características da filosofia estoica.

Mas ao mesmo tempo em que o modo de vida filosófico era praticado na vida monástica na Idade Média, é nesse mesmo período que surge a distinção entre teologia e filosofia, ficando esta subjugada, como serva daquela. A filosofia passa a ser uma ciência abstrata e puramente teórica, perdendo completamente a caracterização antiga de sua preocupação com a maneira de

viver. O modo reto de vida pode ser – e o é constantemente – buscado e aperfeiçoado, mas unicamente no campo da religião. Assim,

Os exercícios espirituais antigos não fazem mais parte da filosofia, mas estão incorporados à espiritualidade cristã: eles se encontram nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio, e a mística neoplatônica se prolonga na mística cristã, notadamente na dos dominicanos renanos, como Mestre Eckhart. (HADOT, 2014, p. 268)

Surge, pois, o ensino filosófico nas universidades e grandes centros de conhecimento, especialmente durante a escolástica. Longe de formar para o crescimento humano-espiritual dos estudantes, a busca tão somente pela formação acadêmica de especialistas e professores de filosofia iniciava ali seu caminho vitorioso, chegando até nossos dias. A filosofia ficou restrita à academia, aos livros e ao discurso dos professores (HADOT, 2014, p. 269).

Com relação à possibilidade de se tornar (ou de ser considerado) filósofo nas referidas realidades, há, pois, grande diferença. Na Antiguidade, qualquer um²⁵ que quisesse praticar os preceitos de uma determinada escola filosófica com dedicação era considerado um filósofo, à medida em que atingisse algum grau de perfeição no respectivo modo de vida. Na Modernidade, a consideração do filósofo está muito baseada naquilo que ele produz, de forma conceitual e especializada. Os que praticam a filosofia não mais acham espaço dentro de tal estrutura: “A filosofia antiga propõe ao homem uma arte de viver; a filosofia moderna, ao contrário, apresenta-se antes de tudo como a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas” (HADOT, 2014, p. 271).

Para Hadot, devemos ser críticos dessa visão sistemática da filosofia, que a esvazia de seu caráter pessoal e comunal e que transformou a atividade filosófica gradativamente em um discurso formal fundamentado na busca desesperada por uma pretensa originalidade, que muitas vezes resulta em discursos complexos e obscuros, ou na construção de novos sistemas, como esta fosse uma finalidade em si mesma, o que por sua vez é completamente distante da vida concreta. (COLARES, 2016, p. 24)

²⁵ Ainda assim, segundo Lorryne Colares (2016, p. 34), mesmo com a possibilidade de filosofar sendo dada a todos, os arranjos sociais, políticos, culturais e filosóficos da Antiguidade também impuseram critérios, de gênero, raça e classe “a quem poderia fazer parte desse modo de vida, por mais que seus questionamentos se pretendessem universais”.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Fábio Ferreira de. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 99-111, jan./jun. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/download/1750/1657>>. Acesso em: 30 nov. 2017.

BRANDÃO, Bernardo Lins. A filosofia como modo de vida no platonismo da Era Imperial e em Plotino. *Mirabilia*, UAB, n. 17, p. 524-544, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2013_02_22_0.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2017.

COLARES, Lorryne Bezerra Vasconcelos. *Filosofia como arte de viver: uma análise da crítica de Pierre Hadot à estética da existência foucaultiana*. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/21008/1/2016_LorryneBezerraVasconcelosColares.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2017.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Platão, creio, estava doente”. In: _____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 193-200. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1963209/mod_resource/content/1/GAGNEBIN%20C%20Jeanne%20Marie.%20O%20que%20significa%20elaborar%20o%20passado.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2018.

HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

_____. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *O que é filosofia antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

HOFFMANN, Philippe. Pierre Hadot (1922-2010), *In memoriam. Archai*, Brasília, n. 18, p. 291-316, set./dez. 2016. Disponível em:

<http://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/20012>>. Acesso em: 05 dez. 2017.

INÁCIO DE LOYOLA. *Exercícios Espirituais*. 14. ed. Tradução de J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2015.

MARQUES, Lúcio Álvaro. *As sendas do Logos: os sentidos do Logos no paganismo e no cristianismo*. Saarbrücken (ALE): Novas Edições Acadêmicas, 2015.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

PUENTE, Fernando Rey. Pode-se pensar a filosofia aristotélica como modo de vida?:

Diógenes Laércio e a sua posteridade na obra de Pierre Hadot. In: LEÃO, Delfim;

CORNELLI, Gabriele; PEIXOTO, Miriam C. (Orgs.). *Dos Homens e suas Ideias: estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

p. 177-197. Disponível em: <<https://digitalis->

[dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34712/1/Doshomens_artigo12.pdf?ln=pt-pt](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34712/1/Doshomens_artigo12.pdf?ln=pt-pt)>. Acesso em: 16 jul. 2018.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O que é a filosofia antiga? *Síntese*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 547-551, 1996.

II DISPIEGARSI DELLA FILOSOFIA TRA CLASSICI E CONTEMPORANEI

Entretiens a Paul Gilbert*

Resumo: Trata-se de uma entrevista dada pelo Professor Paul Gilbert a dois de seus ex-alunos de filosofia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, na qual percorre os grandes pontos de encontro e/ou desencontro com a filosofia antiga a partir da sua experiência como professor de Metafísica na mesma universidade.

I. Il senso del dispiegarsi della filosofia

C. Pieterzack:** Professore, possiamo iniziare parlando sul senso del dispiegarsi della filosofia tra i classici e i contemporanei. È qualcosa di continuo oppure ci sono state delle rotture?

P. Gilbert: Prendiamo come esempio l'importanza delle *Sentence* di Pietro Lombardo, all'inizio del secolo XIII. Tale opera è indicativa di uno "stato di cultura" che da una parte non può pensare senza pensare a partire dai predecessori, però da un'altra parte non conosce veramente gli antichi. Le *Sentence* sono prese da trattati o da volumi più consistenti e organizzati in un certo modo. Quindi è come se si potesse fare una filosofia con dei "twitter" provenienti dall'Antichità. Questo è molto ambiguo, è una difficoltà. In ogni modo, nel Medioevo, non si poteva fare a meno dell'Antichità Cristiana. Io penso, per esempio, ai lavori fatti di recente nelle edizioni critiche dei Padri della Chiesa e di autori del Medioevo. In questi lavori, a piè di pagine si troviamo i riferimenti alle fonti: Agostino, i Poeti Greci, i Latini, ecc. Alcuni autori erano molto conosciuti e altri meno, ma è chiaro che nessuno nel Medioevo ha potuto costruire un pensiero senza fare riferimenti agli antichi, anche se mancassero di precisioni.

* Paul Gilbert, S.J é professor emérito e ex-diretor (decano) do departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

** Cristiane Pieterzack é mestra em filosofia pela UFSM e atualmente doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

Ma se ci pensiamo bene, neanche Aristotele è riuscito a costruire una filosofia senza far riferimento ai suoi predecessori. Anzi, nel primo libro della *Metafisica* egli fa una sorta di “Filosofia della Storia” quando mette a posto le successioni di creazioni di causalità: la materiale, la formale, l’efficiente, la finale; lo fa dialogando con gli autori per mostrare ciò che manca loro e come questo “ciò che manca” è stato assunto dalla generazione successiva. Lì si vede che c’è veramente l’idea di una filosofia in crescita. Aristotele è il primo che abbia avuto questa idea, anche se in Platone si può trovare qualcosa del genere. Da allora, altri autori hanno cominciato a copiare Aristotele, a trasmettere le tradizioni come possiamo costatare nelle edizioni critiche. Vale lo stesso per la lettura dei pagani e dei Padri durante il Medioevo, benché avessero la rivelazione cristiana che aveva in certo senso cambiato i paradigmi fondamentali. Nella Modernità, paradossalmente, è meno chiaro che i filosofi avessero bisogno degli antichi. Nella storia, il passato è a un tempo presente e assente allo stesso modo. Come può essere possibile questo?

La filosofia contemporanea ha qualche “ricordo” degli antichi. Gabriel Marcel, per esempio, considera ancora il mistero. Se pensiamo agli interessi della tecnica e della scienza in generale, il mistero non è più trattato. La scienza non si occupa del mistero pensando che per un “mistero” non c’è nessuna soluzione, quindi cosa se ne può fare? La scienza guarda ai problemi e cerca le loro soluzioni mettendo il mistero fra parentesi. Secondo la modernità, la ragione umana ha la capacità di affrontare la realtà del mondo e di avere successo. È chiaro che, con la scienza, c’è meno fame, ma anche più inquinamento. E non ci interessiamo più oggi all’aspetto del mistero. Come pensarlo adesso? Cosa significa la dimensione del mistero? L’idea di mistero porta con sé quella dell’inafferrabile, come lo segnala il titolo che ho dato al libro sul *Monologion: Dire l’indicibile*. Qualcuno ha poi guardato la mia monografia e mi ha detto che avevo parlato del “silenzio di Dio”. Un lettore di Parigi mi ha detto: “E allora, che dobbiamo dire?”. “Che dobbiamo dire”: si tratta di dire il mistero stesso senza ripiegare il mistero nel problema, nel maneggiabile, nel manipolabile di ciò che sta a disposizione nelle nostre categorie. Questa è la tentazione: che la realtà sia pensata solo in quanto disponibile per le “mie” categorie. Ricordo la distinzione che fa Tommaso d’Aquino all’inizio di *De Veritate*. Nel primo articolo della *questio disputata*, egli distingue tra *ens in sé* e *ens aliud*, l’*aliud* essendo l’anima. E quindi, l’*ens in sé* è la disposizione che viene prima dell’*ens aliud*, che è l’anima. L’*ens in sé* viene prima dell’anima. Però, come l’anima lo sa? In seguito, San Tommaso sviluppa la sua intera teoria della verità...

E. De Melo^{***}: È vero. Un semplice sguardo sulle tesi sviluppate attualmente indica un crescente interesse di “ritorno” ai pensatori classici, soprattutto Platone e Aristotele, a partire dai filosofi contemporanei. Ma questo non può che sorprenderci, una volta che il contesto in cui ci troviamo sembra essere quello del “mondo delle cose nuove”, delle novità delle scoperte tecnologiche e delle nuove scienze. Anche lei riscontra questo “ritorno” e quale sarebbe secondo lei l’importanza della rilettura dei pensatori classici per la Storia della Filosofia? Sarà un semplice “modismo” o una necessità imposta dello stesso “fare filosofia”, una necessità del pensiero? Davanti al più che attestato “fine” della metafisica, riprendere i classici, significherebbe cercare nuovamente il fondamento? Con quale “fine” oggi? Lei ha accennato alla questione del “mistero” e della tecnica e noi abbiamo pensato anche al “fine della metafisica”. Forse manca affrontare questi temi. Anche l’escatologia e la speranza hanno portato la filosofia a meditare la questione del “fine della metafisica”? Possiamo ricordare a riguardo la tesi del professore Ibraim Vitor de Oliveira: *Arché e telos. Nihilismo filosófico e crise da linguagem em F. Nietzsche e M. Heidegger*.

P. Gilbert: Possiamo ricordare anche l’articolo di Jean-Luc Marion del 1986, nella rivista canadese, *Laval Théologique et Philosophique*, intitolato “La fine della fine della metafisica”¹.

C. Pieterzack: Ricordo anche il convegno a settembre del 2018 all’Università Cattolica di Braga che ha avuto come tema “Deus depois da morte de Deus”, con la partecipazione del professore João Carlos Onofre Pinto.

E. De Melo: Ricordo di una conferenza del professore João Mac Dowell presso il nostro Istituto di Filosofia e Teologia di Mariana, nell’anno 1999, con lo stesso titolo di quello di J.-L. Marion.

P. Gilbert: Io penso che la “fine della metafisica” viene proprio dal significato che Nietzsche voleva dare alla metafisica, che è l’ontologia, cioè un *logos* che si impossessa dell’ente.

E. De Melo: Allora, si tratta piuttosto della fine dell’ontologia?

P. Gilbert: Sì. Nietzsche faceva la sua critica alle industrie della tecnica e anche a livello politico e a tutto ciò che è manipolazione dell’ente, quindi una critica alla cultura della sua

^{***} Edvaldo Antonio de Melo é doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Atualmente é professor e coordenador do Curso de Filosofia da Faculdade Dom Luciana Mendes – FDLM – de Mariana-MG.

¹ J.-L. MARION, “La fin de la fin de la métaphysique”. In: *Laval Théologique et Philosophique*, 42 (1986) 23-33.

epoca. Così come Marx ha detto nella sua critica al capitalismo, che siamo nel tempo del suo splendore e dunque nel momento che precede la sua fine. Chissà però se è vero.

E. De Melo: Se allora la “fine della metafisica” è, in verità, la “fine dell’ontologia”, sembra che Emmanuel Lévinas si è reso conto di questo nel suo lavoro di critica all’ontologia.

P. Gilbert: Ho ricevuto un invito per scrivere un articolo sull’“ontologia” per un dizionario di teologia, ma ho pensato che questo invito può essere “molto pericoloso”, perché dovrò parlare di qualche cosa che è molto positiva ma senza la distanza del “*meta*” della metafisica. In questo dizionario di teologia, purtroppo, non ci sarà una voce sulla “metafisica”, forse perché l’“ontologia” è positiva e quindi più facile. Infatti, oggi, con la tecnica contemporanea siamo nell’ambito dell’assenza del mistero, della neutralizzazione della morte e dell’altro, della fuga dall’inaccessibile...

C. Pieterzack: Come mai succede questo? Possiamo dire che con la tecnica il reale si è trasferito di luogo, si è spostato al virtuale?

P. Gilbert: Se si considera soltanto ciò che è accessibile, ciò che sta nella sua identità immediatamente percettibile, sì. Vediamo di recente i turisti che circolano nella città di Roma guardano al telefonino/*smartfone* ciò che sta invece accanto o di fronte a loro, che sfuggono dalle reali opere d’arte per rimanere nella loro piccola scatola. La metafisica, appunto, è tutt’altra cosa. Essa tratta dell’inafferrabile, della resistenza dell’inafferrabile.

II. Gli Autori

C. Pieterzack: Come sappiamo, la Storia della Filosofia Classica sembra aver avuto uno sguardo più oggettivo sulla realtà, cioè si muoveva in senso più metafisico; la modernità in senso più soggettivo. La prospettiva contemporanea sembra muoversi su un altro terreno ancora. Lei come insegnante di metafisica da tanti anni, ha certamente trovato un modo di coniugare queste prospettive. Come è avvenuto ciò? In modo particolare, potrebbe indicare alcuni rapporti tra la metafisica e l’approccio fenomenologico della filosofia contemporanea sviluppato, per esempio, da Husserl?

P. Gilbert: Sull'approccio oggettivo o soggettivo della modernità non sono molto d'accordo perché la Filosofia Antica, almeno quella che funziona a partire dalla considerazione delle *Categorie*, è una filosofia di categorie, cioè una filosofia semantica. Secondo me, la Filosofia Antica è strettamente legata ai problemi del linguaggio. La Filosofia Antica è una filosofia del linguaggio, quindi, una filosofia della lingua greca. Nel *Sofista*, Platone si poneva il problema a partire della parola "essere". Aristotele era ancora più affermativo nella sua proposta. Ma non so se le sue categorie funzionano allo stesso modo in cinese. Forse ci saranno dei filosofi cinesi che organizzano l'apparire del mondo in altro modo delle categorie di Aristotele. Il rapporto tra sostanza e qualità sarà diverso, sarà organizzato diversamente. In ogni modo, le categorie filosofiche antiche sono delle scelte fatte dagli autori per mettere in ordine nel pensiero che si rappresenta il mondo, nel linguaggio che ci permette orientarci nel mondo. Quindi, che la Filosofia Antica sia idealista, platonica, aristotelica o cattolica, non importa!

Ovviamente, la critica che faccio adesso all'idea che la filosofia antica sia oggettiva, la faccio perché sappiamo come funziona il linguaggio. Non dico che sappiamo meglio degli antichi come questo funziona. Per esempio, Agostino era anche immerso nelle cose del linguaggio, ma con un'aggiunta, quella della sacramentalità cristiana. Le categorie della filosofia antica sono categorie prettamente di costruzioni delle relazioni tra parole, costruzioni che ci permettono di costruire una rappresentazione del mondo. Le categorie sono necessarie per poter parlare, è un modo di interpretare il mondo. Questo modo di procedere può tranquillizzare la ragione comune, salvo se vi entra una dimensione metalinguistica come in Agostino. La modernità rompe propriamente con questa idea di che il linguaggio è tutto costituito. Nella modernità, mediante il lavoro tecnico e le mediazioni di strumenti, l'immediatezza tra la natura e il linguaggio crolla. Questa immediatezza non c'è più. Le "cose" sono al di là del linguaggio che deve, a sua volta, essere elaborato, maneggiato anche, per essere più rappresentativo delle cose e così più oggettivo. Le mediazioni sono diventate strumentali, create dall'uomo per vedere meglio le sfumature oggettive delle realtà, cioè delle realtà che resistono alle imposizioni teoretiche e date *a priori* dall'uomo. Perciò Galileo ha avuto difficoltà con i tradizionalisti. Galileo mostrava che la realtà non è così come la pensavano loro, con le loro categorie antiche.

C. Pieterzack: Galileo parlava già un "altro linguaggio"?

P. Gilbert: Sì. Galileo parlava già un linguaggio che era molto più sottomesso alle verifiche delle mediazioni linguistiche, verifiche sulle cose. Il cannocchiale, per esempio, ci permette di verificare ciò che si diceva dell'universo attraverso il calcolo universale che veniva fatto per

interpretare l'osservazione. Questo è stato un cambiamento totale delle prospettive scientifiche. Osservando le cose, non posso più sostenere il linguaggio classico, "erroneamente oggettivo". Questo ci fa vedere la difficoltà di precisare ciò che è "oggettivo" e ciò che è "soggettivo", cioè una metafisica oggettiva o una metafisica soggettiva. La metafisica sarà oggettiva o soggettiva? Gli stessi autori sostengono una cosa e l'altra. Non si sa esattamente come articolare il problema. All'inizio della Modernità, la cultura stava scivolando da un paradigma linguistico apparentemente evidente verso un altro paradigma e non sapeva come orientarsi. Sono molto interessanti gli autori dal 1560 al 1590...

C. Pieterzack: Questo è molto interessante per pensare anche quale filosofia arrivasse in Brasile in quel periodo e se questo arrivo ha dato avvio a una "filosofia brasiliana". Forse si possono raccogliere anche dei materiali su questo per potere lavorare e verificare l'esistenza di una filosofia "nel" e "del" Brasile. È un lavoro da fare ancora.

P. Gilbert: Quando andavo in Messico, ho conosciuto Mauricio Beuchot OP, professore di questo periodo che mi ha fatto capire questo "scivolamento di cultura". Se vi è stato un "scivolamento culturale" in Brasile, questo non lo so, essendo dentro della filosofia europea, anche se la globalizzazione sta cambiando molti dati culturali e anche europei. Siamo in un "tempo nuovo". Heidegger, per esempio, decostruisce. Un testo per me fondamentale di Heidegger è quello sulla decostruzione, intitolato *L'epoca dell'immagine del mondo* [nei *Sentieri interrotti* tradotti da Maurizio Chiodi] che è l'epoca dell'industria tedesca. Invece ciò che per Heidegger importa non è la decostruzione, ma l'interpretazione positiva, cioè la differenza ontologica che può essere interpretata a partire dal paragrafo 3 dell'opera *Essere e tempo*. Il *Dasein* è quello per il quale il *sein* è problematico, cioè, per quello che si pone la domanda dell'essere, dell'essere che anche egli è. C'è un autore gesuita che ho incontrato in Messico, Roberto Cruz, già deceduto, che ha scritto un libro intitolato *El hombre pregunta* che evoca il libro *L'uomo problematico* di Gabriel Marcel. Ciò che volevo dire è che Heidegger ha evidenziato nell'essere umano "la problematica del problema" perché l'uomo stesso ha messo in gioco la propria riflessione su sé stesso. C'è un altro filosofo gesuita, un austriaco, Emrich Coreth, che ha scritto che la metafisica è l'arte di domandare, di questionare. L'uomo questiona, l'uomo pone domande. Questa è la sua natura. Questo non significa che l'uomo trova la soluzione. Il *Dasein* la soluzione non ce l'ha! Una filosofia del genere è una filosofia dell'apertura, almeno della disponibilità per andare oltre a se stesso, una metafisica rigorosamente "meta-egologica". L'uomo si pone in questione.

E. De Melo: Professore, è vero che il *Dasein* è nel mondo e pone domande, anche se è egli stesso che risponde, quando risponde... Ma, per esempio, la questione della corporeità io non la vedo molto visibile in Heidegger. La corporeità, invece, appare già in Husserl. Che ne pensa di questo?

P. Gilbert: Penso alla conferenza di Heidegger *Gelassenheit (L'abbandono)*, il "lasciare l'essere essere" che rimette anche all'affettività. Penso al libro *Concetti fondamentali della metafisica* dello stesso autore, dove si trova l'argomento della "noia". In Husserl c'è la questione dell'affettività, per esempio nella seconda parte dell'*Idee*, ma è in una prospettiva che rimane categoriale. La difficoltà posta allora è quella dell'articolazione dell'intuizione e dell'intenzione. Ho fatto diversi lavori sul tema, ma non ho trovato soluzione. Si può dire che l'intuizione è oggettiva e l'intenzione è soggettiva? Lo stesso problema è stato affrontato da Lévinas nella sua tesi dottorale *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*. Nel 1928 Husserl ha mandato a Heidegger un articolo che aveva preparato per l'*Enciclopedia Britannica*. Nel completare questo articolo, Heidegger indicava che il problema dell'essere è una questione sulla problematica della finitezza umana, cioè una questione antropologica; Husserl voleva invece fare un'opera di epistemologia. La difficoltà è ovviamente simile a quella dell'incontro dell'altro che appare nella conferenza di Husserl a Parigi nel 1929.

C. Pieterzack: A sentire questo, sembra che Husserl sia nell'apice del problema della modernità, soggetto-oggetto che invece Heidegger taglia.

P. Gilbert: Forse si potrebbe dire così.

E. De Melo: Husserl rimane trascendentale...

P. Gilbert: Husserl e anche Heidegger... perché secondo me la fenomenologia husserliana è certamente trascendentale, ma anche quella heideggeriana. Husserl considerava però la trascendentalità classica connessa all'epistemologia che si fonda sulle evidenze. Con Heidegger la problematica è diversa, anche se la riflessione trascendentale è una riflessione sulle condizioni di possibilità non soltanto del linguaggio, non soltanto del pensiero, ma della vita. È tutt'altro. Perciò, il pensiero trascendentale è un pensiero di attenzione estrema all'attività o all'atto umano. L'*energeia* umana non è soltanto epistemologica, è anche etica. Perciò, essendo fenomenologo, Lévinas può dire nella prima pagina di *Totalità e infinito* che la guerra

sospende la morale. Questa non è soltanto un'affermazione di fatto, ma è un'affermazione trascendentale. Si vede qui una rottura nella concezione classica del fondamento.

III. Le tematiche

E. De Melo: Riguardo la scrittura, la metafora, l'analogia... il problema classico dell'analogia, per esempio, come è stato tradotto nella fenomenologia?

P. Gilbert: È vero che nella modernità il tema dell'analogia è sparito. Kant nella *Critica della ragione pura* spara contro l'analogia degli antichi. Non può però fare a meno dello schematismo e forse spara soprattutto contro il momento della *via negationis*. Ovviamente questo momento è molto delicato; se viene utilizzato senza prudenza è un pericolo. Kant non può però fare a meno dello schematismo trascendentale, cioè, del lavoro dell'immaginazione, per portare verso una comprensione più consistente del significato del lavoro della ragione umana.

E. De Melo: C'è una tendenza più epistemologica e più scientifica della modernità che ha prodotto questo cambiamento? Oppure non c'è più una "meta-fora"... Non serve più l'analogia?

P. Gilbert: L'analogia di cui sto parlando adesso è piuttosto l'analogia dionisiaca. In questa analogia, oltre alla *via negationis*, c'è anche la *via eminentiae*. La *via eminentiae* è un momento dell'analogia che si sviluppa nella concezione cristiana, cioè nella fede teologica nel creatore che, secondo me, può essere preparata dal tema fenomenologico della differenza ontologica. Dio non è un "ente" qualsiasi, ma è ente in un modo eminente, cioè che sta al di là delle nostre esperienze degli "enti". Questa è l'analogia classica, ma la modernità non poteva accettare la *via negationis* dell'analogia dionisiaca perché appunto questa segnalava che si accede alla verità attraverso un procedimento negativo, la *via negationis* appunto. Però, la metafora gioca un ruolo importante nella Modernità e nella costituzione del discorso scientifico. Dell'analogia in Heidegger e della sua lettura sul tema della differenza ontologica, conosco poco. Penso però che il tema dell'analogia sta tornando nella cultura filosofica contemporanea, grazie alla riflessione di Heidegger.

C. Pieterzack: Ho visto che Lévinas, per esempio, intraprende uno studio sulla "meta-fora". La "meta-fora" sembra stimolare una tendenza universalizzante.

E. De Melo: Io stesso, alla fine della tesi dottorale su Lévinas, mi sono reso conto di questo.

P. Gilbert: Forse un testo che potrebbe essere d'importanza simbolica riguardo all'analogia è un testo di Paul Ricoeur, su cui si è lavorato in un seminario che ho accompagnato durante lo scorso semestre. È l'ultimo studio della *Metafora viva*. In questo testo Ricoeur parla dell'analogia di proporzione e di proporzionalità. Egli parla di San Tommaso, e delle proprie perplessità che condivido. Se mi ricordo bene, Ricoeur trasferisce il momento "negativo" dell'analogia dionisiaca ad un momento immanente alla storia, sotto l'aspetto dello "spero stare nella verità", una proposta di Ricoeur, che ha ispirato il dottorato di Lucia Herrerías Guerra (Gregoriana 1996): *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*. Qui, il momento "negativo" è assunto come fiducia, perseveranza e fedeltà nel rimanere nella ricerca della riflessione. Questo sarebbe il modo ricoeuriano del momento negativo e insieme all'eminente dell'analogia: "io non lo so, ma continuo...". È una delle ragioni per cui, secondo me, Ricoeur è un grandissimo filosofo. Forse il più grande del secolo XX, dopo Heidegger o con Heidegger. Aveva poi un'umanità che Heidegger non conosceva.

E. De Melo: Forse sarà anche questo il motivo della critica di Lévinas a Heidegger, l'umanità. Come si può pensare insieme Ricoeur e Lévinas?

P. Gilbert: Ricoeur si distingue da Lévinas perché Lévinas vive comunque di escatologia. Ricoeur è invece paziente: "Non ancora..." o "Non posso dire di più". Lévinas vede una svolta etica, ma non solo perché l'escatologia è positiva nel senso di effettiva. Tutti coloro che sono venuti dopo Heidegger, hanno riflettuto su queste cose. In questo senso, l'analisi heideggeriana non è ontologica ma metafisica, direi. Egli decostruisce appunto l'ontologia. Heidegger ha rivisitato il vocabolario dell'ontologia classica, per esempio nel suo testo sull'opera d'arte, all'inizio dei *Sentieri interrotti*. L'ontologia fondamentale in *Sein und Zeit* andava nella stessa direzione, anche se permane la critica all'entificazione dell'ente, la questione dell'ontoteologia...

E. De Melo: In Lévinas mi sembra più chiara la distinzione tra una metafisica "originale" (anarchica) e una ontologia "fondamentale". Sarebbe anche interessante riprendere il testo di Lévinas del 1951 intitolato: "L'ontologia è fondamentale?" e cercare di vedere se veramente è possibile fare questa distinzione tra il Heidegger di *Sein und Zeit* e il Heidegger della poetica, per esempio, delle *Beiträge*. Vi sarebbe un Heidegger differente dal Heidegger canonico come dicono molti filosofi?

P. Gilbert: Sì. Esatto. Prima di tutto bisogna ammettere che ci sia abitualmente una confusione delle categorie “ontologico” e “metafisico” e poi ricordarsi della creazione del termine “ontologia”. Solo nel 1613, da Rudolf Glocenius, nasceva l’epoca della modernità e quindi, della consapevolezza dell’infinita potenza del *logos more geometrico*. Nella filosofia io credo molto nell’etimologia dei termini.

C. Pieterzack: I termini trasportano... Dobbiamo almeno verificare questo. Dato che stiamo parlando dei classici forse sarebbe interessante confrontare il vocabolario dell’ontologia classica e il lessico heideggeriano. Secondo me sarebbe una chiave interessante per leggere le opere di Heidegger.

IV. Le sfide e le gioie del fare filosofia oggi

E. De Melo: Come a lei piace dire: “Il filosofo è una sentinella”. Una sentinella (l’espressione viene da d. Giuseppe Dossetti) sa ascoltare e cogliere ciò che è essenziale in mezzo a ciò che è frammentato; sa guardare il futuro con uno sguardo anche “pro-fetico”; sa giocare con il tempo e lo spazio nella serietà del gioco e con lo spirito di festa, e comunque, mantenendo ciò che è proprio dell’umano, cioè l’affettività e il sopportare anche il dolore che patisce... Partendo da queste “pro-vocazioni” dello spirito di sentinella, oltre a dover conciliare le incoerenze della vita quotidiana con la serietà richiesta dalla stessa ragione, a suo avviso, quale sarebbero gli altri limiti e/o sfide di coloro che vogliono rileggere i classici oggi da una prospettiva più contemporanea?

P. Gilbert: Incomincerei dicendo che tutto questo è avvenuto perché si doveva fare metafisica in altro modo. Nella decade del 70 ero in Burundi dove c’era una guerra civile nella quale è morto uno studente che faceva da ponte tra i gesuiti e gli altri studenti. Questo mi ha molto segnato. Poi, anche altri studenti sono stati ammazzati. “La guerra sospende la morale” come afferma Lévinas. Una seconda cosa: tre settimane dopo la mia ordinazione sacerdotale, sono andato a Lourdes con un gruppo di ragazzi e di persone con *handicap*. Quando sono venuto poi a Roma per una *Licenza* in dogmatica, ho preso contatto con il gruppo *Fede e luce*; faccio questo ministero ancora adesso, però con una misura più leggera di prima. Riassumo quindi queste esperienze di vita nell’espressione: “vivere con la preoccupazione per la fragilità”. Per me, la fragilità è stata la linea di fondo del mio insegnamento, il criterio di serietà per la mia interpretazione della questione metafisica.

Una volta, nel '98 è venuto da me uno studente per dire una cosa molto personale: mi diceva che quando seguiva il mio corso, sentiva qualche affinità, ma non sapeva perché. Ha sentito poi da alcuni che avevo dei contatti con l'*handicap*; egli stesso aveva un fratello gemello "diversamente abile". Questa era la preoccupazione della metafisica che stavo costruendo. Non era ovvio che sia fondato su una certa affettività, su un certo modo di sentire le cose. Allora, la sentinella... La sentinella è un uomo che conosce le realtà del mondo, anche quelle drammatiche. È anche un po' come il "profeta", sa mostrare le cose che non vanno bene. Il filosofo comunque mira a una visione fondamentale che possa collegare tutte le cose. Non ha una competenza in tutti i particolari delle realtà, ma deve essere competente in umanità. Ha in ciò un aspetto di "profeta". Il compito del filosofo è quello di portare gli uomini alla qualità di umanità. È di saggezza. La filosofia non è una scienza, ma un sapere. Nella filosofia la parola "sapere" va con "sapore", gusto interiore. Non è di una "teoria". È amore, amicizia con la saggezza filo-sofo. Ecco. In questo senso, è sentinella.

Parlerei con le modalità della testimonianza. Penso, per esempio, ad alcuni autori che hanno lavorato sul tema della testimonianza nelle opere di Hans Urs von Balthasar. Ho sempre pensato che piccoli racconti possono essere testimonianze. Secondo me, la testimonianza è qualcosa di personale che non si riduce ai discorsi. Ecco perché i filosofi non hanno come primo compito dare testimonianze. Stanno vedendo invece i problemi nella loro ampiezza e cercano una via di condotta nella complessa vita quotidiana. Perciò, il filosofo deve interessarsi di tutto. I suoi testi non sono testimonianza della sua vita personale, anche se la sua vita reale influisce sui suoi scritti.

C. Pieterzack: Allora, il testimone è il "terzo", l'altro. Non sono io il testimone...

P. Gilbert: Il problema è quindi quello della comunicazione, della capacità di comunicare, della cura della scrittura, che è anche un dono. Con i tempi, ho migliorato molto la mia scrittura ma il mio parlare rimane difficile. Quando si scrive, si prende più tempo, si ritorna a quanto già scritto, lo si chiarisce... Lo stile rende il pensiero più amabile.

E. De Melo: In che senso appare adesso nei suoi scritti il tema della testimonianza?

P. Gilbert: Sto scrivendo un libro sulla fenomenologia della religione in tre parti. La prima è metodologica, pone quindi il problema della fenomenologia e anche il problema dell'analogia, quello del come dire fenomenologicamente l'indicibile. Tutto si gioca però nella seconda parte,

dove cerco in una prima sezione di riprendere le categorie più classiche della religione, partendo di Schleimacher, passando poi per la liturgia e terminando questa seconda parte con la preghiera, con un testo di Bernhard Casper. Questo, quindi, sono le categorie più abituali. Poi, nella seconda sezione, faccio il salto fuori dell'antropologia e passo al tema di Dio. In questa parte c'è una lunga discussione su Dio e la deità, con M. Eckart; quindi si entra in una fenomenologia che si confronta con il problema della differenza dell'altro, dell'indicibile. Nella seconda parte del libro, commento quindi le categorie fenomenologiche. C'è una prima sezione sulla dipendenza liturgia-preghiera e poi una seconda abbastanza assai metafisica. Nel passaggio dalla prima alla seconda sezione c'è Heidegger. È il momento della *via negationis*. Molta gente pensa che la religione sia intoccabile, ma non è strettamente vero. C'è una cosa molto più radicale nella religione...

C. Pieterzack: E che cosa si prospetta nella terza parte del suo libro?

P. Gilbert: Volevo scriverla... Però il discorso filosofico, chi lo intende? La religione, chi la intende? In verità faccio un libro di filosofia della religione che appartiene anche al mio ministero. Il mio sforzo è di porre il problema della secolarizzazione. Vedo, infatti, che la secolarizzazione lascia il mondo un po' sperduto. Perché non sa dove andare e va verso una "ego-logia", nella potenza, nell'ignoranza...

E. De Melo: Per quanto ho capito, lei parte dal punto di vista strutturale per arrivare al più vicino, alla testimonianza per esempio, riprendendo un "dire di un altro modo". La testimonianza sarebbe un altro modo di dire l'ontologia? Lévinas parla della "sincerità del dire", anche Blondel parla di testimonianza... Come dire questo "altro modo di dire" in quanto testimonianza affrontando la secolarizzazione in un altro modo?

P. Gilbert: ... cioè senza dire che la secolarizzazione sia un puro errore. Blondel ha fatto una scelta limitata. Il discorso filosofico è da sentinella... Il discorso filosofico non è quello di una testimonianza di fede, deve quindi essere secondo il principio della non-contraddizione. La testimonianza parte del principio della rivelazione. Il tema filosofico più urgente della filosofia contemporanea è quello della libertà e dell'affettività. Ogni discorso ha una fenomenologia sottesa ed è anche sottoposto a una opzione... All'opzione di fare soltanto questo, per esempio un medico che sta curando il suo paziente.

C. Pieterzack: Allora, che cos'è la testimonianza se la sentinella è un uomo "pieno" (*gravido*) della realtà in tal modo che si possa trovare in lui una parola che sia di critica, propositiva?

P. Gilbert: La sentinella vede lontano, ma non vede il futuro. Il filosofo sa che può gettare un allarme: "Fate attenzione!". Il filosofo sentinella non è quello che grida semplicemente a partire della propria angoscia d'essere, ma vede lontano. In qualche modo il filosofo sentinella è un pedagogo, colui che accompagna le persone. Il suo sforzo è di produrre un discorso che aiuta le persone a strutturarsi in un mondo destrutturato, a rivisitare la realtà da una prospettiva più ampia e giusta. Il filosofo non rimane tutte le sere a guardare la tv, le serie del calcio o lo schermo, ancora più piccolo, del cellulare. Io direi così: il filosofo è quello che è un educatore, come Socrate. Ci invita a vedere la realtà con pace interiore. Perché quando tu ti lasci prendere dalle difficoltà e dai problemi, dall'angoscia, non c'è più la serenità di vivere. Il filosofo va all'urgente e educa alla mediazione della ragione. Per concludere questo argomento, direi che il lavoro del filosofo è quello di liberare la gente dal carcere dell'immediato. Anche se il carcere piace a tanti! Perciò vanno avanti i *leader* forti, i dittatori, per esempio. Per lottare con la nuova schiavitù, è molto importante il tema della coscienza. Il filosofo aiuta la coscienza a prendere le sue responsabilità, a essere libera facendo le sue scelte con intelligenza per essere per l'appunto libera.

Conclusione

C. Pieterzack: Quale metodo di ricerca lei consiglierebbe per chi incomincia a fare filosofia? Riprendendo un problema che era già di Paul Ricoeur, mi chiedo: ci sarebbe un'ermeneutica adatta per un lavoro costante di lettura e interpretazione dei classici oggi? Ma se penso a Lévinas, egli non ci indica un'ermeneutica come fa forse Ricoeur. Il suo modo di fare filosofia è estremo. La sentinella si trova anche in questo luogo?

P. Gilbert: In ogni modo, direi che la filosofia è trascendentale. Trascendentalità significa: ritrovare le strutture *a priori*. Non si tratta soltanto, però, dell'apriorità epistemologica, ma di ciò che viene coinvolto nell'azione, ciò che rende possibile l'azione libera e condivisa con gli altri, dove la fragilità di ciascuno è rispettata e non scacciata via dalla prepotenza di qualcuno. Tutto questo è visto e detto dal filosofo, che in questo caso si fa "profeta" e condanna i prepotenti. La sua pretesa è di presentare un discorso che venga da occhi e mente aperti, prendendo la parola in questa situazione e tentando sempre una sintesi migliore possibile. Non

dà via libera ai pretensiosi, ma invita all'umiltà dello sguardo, nella speranza che i prepotenti si convertiranno all'umiltà della realtà.

Dunque, sarebbe interessante riprendere il trascendentale, però non a livello epistemologico. Io insisto sempre di più sull'attenzione, sul fare attenzione... Questo "fare attenzione" ci obbliga a inculturarci, a leggere tante cose che normalmente prima non sapevamo. Ma anche questo è molto limitante perché non si può sapere tutto. Essere attento alle complessità delle cose e non lasciarsi prendere da questa complessità. Questo significa che non si può gestire comunque questa complessità, ma si cerca come vivere nella complessità. Un'idea sul senso della meditazione mi è venuta quando stavo preparando questo incontro, una cosa che ho scoperto leggendo la tesi di Roger Pascal intitolata "*La substance divine de nature incompréhensible. Le dialogue Mersenne-Descartes*". C'è la riflessione, poi c'è la meditazione che prende tempo per rielaborare dall'interno per poter accedere a un sé che non è più in sé stesso, ma un sé che si dispone liberamente per l'altro. Questo è un po' il destino della meditazione. Oggi viviamo nell'immediato. Anche io ho un cellulare, ma spesso spento, salvo quando "so" che devo prenderlo. Non desidero, infatti, essere accessibile immediatamente ad ogni momento. È possibile, ma devo avere tempo. Le cose serie si fanno con il tempo, con la pazienza, con la riflessione.

Oggi siamo in un tempo "reale" che assorbe e annulla la vita... Ma il metodo del filosofo non è quello d'essere presente in ogni istante. Non si affonda nell'istante. Prende tempo! Il metodo della meditazione è in qualche modo anche riflessivo, è un metodo trascendentale perché la ricerca del contenuto di possibilità richiede tempo per liberarsi delle ideologie, senza prevenzione e senza precipitazione, come richiede il metodo di Cartesio. Questa è forse la regola più importante di tutte le quattro regole! Senza prevenzione si fa l'*epoché*, il che non è facile. È purificazione delle idee. Senza precipitazione, perché cercare ciò che rende possibile una vita insieme chiede tempo, per entrare con saggezza nelle lotte del quotidiano. Possiamo dire che questa lotta, l'abbiamo imparato da Cristo: il Cristo della tentazione fino alla croce, una vita di lotta. Forse sarà questa la caratteristica della filosofia cristiana: entrare nella lotta come Cristo l'ha fatto, e noi lo facciamo con le possibilità della ragione umana, con la speranza che ci permette di andare avanti e anche di rendere servizio alla gente. Penso per esempio a una situazione di malattia di un amico, di un'amica, in cui ti riconosci impotente, radicalmente impotente. Come si fa? Penso che il filosofo comunque può affrontare le difficoltà con tutti i

mezzi dell'amicizia e poi, mediante la parola prudente e giusta, rendersi vicino alla persona ammalata. Forse la filosofia ci aiuta a questo, ma forse sono troppo ottimista!

E. De Melo: Quando ho cominciato a fare teologia, ci hanno portato a leggere un testo di Clodovis Boff intitolato “Conselhos a um jovem teólogo” in cui parlava di dieci consigli per fare teologia. A livello della filosofia, cosa Lei consiglia?

P. Gilbert: Ciò che ho detto oggi, lo dico dopo 30 anni d'insegnamento e di vita. Forse sono cose che si imparano lavorando...

E. De Melo: Riguardo al senso della fragilità, per esempio, quando Lévinas parla di “passività più passiva di ogni passività”, penso anche nel senso della fragilità “maturata”, e nel sopportare la vita, anche il dolore...

P. Gilbert: Le persone con *handicap* non sono malate. Sono così, punto.

C. Pieterzack: Possiamo dire che la filosofia ci aiuta. Ma non ci aiuta perché promette una liberazione qualsiasi, meccanica, secondo una necessità senza libertà.

P. Gilbert: Ci aiuta nel nostro lavoro ad “essere accanto”. Sono sicuro che il messaggio, per esempio di Papa Francesco, non è di dare delle soluzioni ai problemi di ciascuno in particolare, ma di accompagnare la crescita delle persone.

E. De Melo: Le sfide del mondo contemporaneo sembrano indicare una “strada nuova”, non più quella delle grandi narrazioni, dei grandi discorsi, come già avvertiva Jean François Lyotard. L'alternativa sarebbe quella dei piccoli racconti? Ricordo anche della “piccola bontà” che Lévinas a sua volta riprende di Vassili Grossman, del suo romanzo *Vita e destino*. I problemi dell'umanità sembrano essere diventati immensi e il nuovo sembra piccolo e fragile, quasi invisibile. Anche Lei considera questa alternativa oppure crede che sia necessario qualcosa di più sostanziale per affrontare le domande poste anche dalle altre scienze? Come per esempio, la bioetica, la neuroscienza...

P. Gilbert: Quando ho fatto una conferenza sulla liturgia, la gente si domandava che cosa potessero significare le mie parole. Che cosa si sa della filosofia contemporanea? In verità, stiamo ancora cercando di uscire dall'empirismo. Secondo me, l'incarnazione come essa è apparsa al cristianesimo può collaborare perché ciò avvenga. Certamente non si tratta di un cristianesimo di pensieri e affetti pigri, di un'incarnazione banalizzata dal sensibile che è

suscettibile a prendere le forme più assurde. Penso al modo di consumare il Natale nel commercio dei nostri paesi. È una riduzione all'empirico che si appropria di Dio, un impossessarsi del mistero che non è più mistero, ma diventa un problema di finanza, di conti di fine mese per fare piacere ai bambini... Non c'è più niente di mistero. Siamo diventati tutti empiristi? Le scienze empiriche hanno bisogno dell'*empeiria*, salvo che gli empiristi dimenticano ciò che pensano persone libere. Non si può però ridurre tutto alla logica della scienza moderna. Il problema dell'unione o/e della distinzione del corpo e dell'anima ritorna. Sarebbe interessante tornare al problema della distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*. Dobbiamo forse ricominciare a pensare. C'è l'esagerazione di Michel Henry, cioè la distinzione tra il corpo meccanico e la carne che è sensibile. Henry è un po' radicale, però rimane il problema. Se si dice che tutto è empiria, cadiamo nell'ontologizzazione dello spirituale. È quindi difficile parlare di queste cose. Nei miei testi ho fatto spesso uso di categorie, di cui è difficile dire ciò che significano. La cultura contemporanea produce confusioni che ci imbarazzano. Per esempio, in epistemologia, parliamo di *ratio* e di *intellectus*, di ragione, di intendimento, di intelletto, *Verstand*, *Vernunft*... Come si distinguono tutti questi termini? Cosa diviene lo Spirito? Abbiamo perso il significato di queste parole e non sappiamo più utilizzarle con chiarezza. Gli empiristi non parlano mai di spirito. Forse parlano della "mente". Che cos'è però la mente, la *mens*? Come pensare queste funzioni? Ci sarebbe un lavoro filosofico da fare. La filosofia contemporanea deve certamente cercare nelle diverse fonti fenomenologiche, nei metodi analitici...

C. Pieterzack: Sarebbe più o meno come filosofare dopo la neuroscienza?

P. Gilbert: Non direi "dopo" – perché ho l'impressione che la neuroscienza continuerà a lungo – ma "con" la neuroscienza, contemporaneamente. Le neuroscienze eliminano il problema della *mens*, dello spirito? Forse sì. Forse viene eliminato il senso delle parole *mens*, intelletto, spirito. Ma non riescono a eliminare il senso della ragione. Quindi rimane da pensare ciò che viene escluso dagli empiristi...

DE MELO, Edvaldo Antonio, *Por uma sensibilidade além da essência: Lévinas interpela Platão*. Roma: Gregorian and Biblical Press, 2018, 353p. (Col. Tesi Gregoriana – Serie Filosofia n. 35).

Paul Gilbert*

Lévinas enfatizou mais de uma vez que Platão foi uma de suas principais fontes de inspiração. Entretanto, os estudos sobre as relações entre o fenomenólogo e o ateniense são relativamente raros, um artigo (2000) de Jean-François Mattéi que deu o impulso à pesquisa, um longo artigo publicado por Jean-Marc Narbonne em um livro de 2004 e um livro (2010) de Tanja Staehler. A dissertação de Padre De Melo, da diocese de Mariana (Brasil), mostra a importância decisiva dessa inspiração e traz, desse ponto de vista, uma novidade entre os muitos estudos sobre vários aspectos do autor lituano-francês.

A dissertação é dividida em três partes, cada uma integrando três capítulos – portanto, um conjunto de nove capítulos. A primeira parte se concentra sobre o tema do ἦρωϛ, a segunda sobre o ἐπέκεινα e a terceira sobre temas que partem da virada ética da filosofia primeira proposta por Lévinas. A segunda parte apresenta o fio condutor de toda a dissertação. O termo ἐπέκεινα, já inserido no “Prefácio” de *Da existência ao existente* (1947), envolve de fato, mas discretamente, uma primeira fenomenologia, a do ἦρωϛ que a primeira parte da dissertação se desdobra referindo-se aos primeiros textos de Lévinas, em particular ao livro de 1961, *Totalidade e infinito*. O tema da ἐπέκεινα é então interpretado de modo seguramente novo em 1974, na publicação intitulada *De outro modo que ser* e sua atenção ao termo “sensibilidade”. Essas duas primeiras partes da dissertação começam analisando os textos de Platão, depois de Lévinas, e terminam com um capítulo de síntese. A terceira parte é construída de uma maneira diferente. De modo preciso, a terceira parte aprofunda alguns dos temas indicados na segunda parte, alargando as temáticas que precedem os temas do estrangeiro, da linguagem e da razão.

* Paul Gilbert, S.J é professor emérito e ex-diretor (decano) do departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Tradução do italiano por Cristiane Pieterzack, doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. E-mail: ir-cris@hotmail.com

A dissertação reenvia a um grande número de estudos. Os principais estudos foram integrados para desenvolver alguns temas específicos. A dissertação não considera que os comentários de um autor particular pudessem acompanhar o percurso completo do estudo. No entanto, a explicação do real tema da pesquisa, a sensibilidade compreendida à luz da preposição “além” (o ἐπέκεινα de Platão), envolve a maioria das categorias de Lévinas. Poder-se-ia mostrar que este distingue “sensível” e “sensibilidade”, e que essa distinção atravessa toda a sua construção filosófica como se fosse uma pedra angular. O sensível é quase empírico; a sensibilidade é, ao invés, de ordem propriamente fenomenológica. O significado levinasiano da sensibilidade é, todavia, construído de modo evolutivo, de *Totalidade e infinito* a *De outro modo que ser*. Mario Vergani (citado p. 182, nota 54) distingue a sensibilidade-conhecimento (o que seria característico do livro de 1961) e a sensibilidade-significação (nas demais reflexões, de 1972). No entanto, trata-se de um tema aparentemente pouco original na cultura contemporânea, sobretudo na França, que insiste sobre o agir mais que sobre o conhecer; no entanto, a maneira levinasiana de tratá-lo é única.

Ter escolhido como estudo doutoral a leitura que Lévinas propõe de Platão, permite-nos aprofundar de modo singular a reflexão ética sobre a alteridade, que é difícil e é hoje muitas vezes banalizada. Os comentários de Platão oferecidos por Lévinas, no entanto, não são triviais. O autor judeu revela a originalidade, ainda para os dias de hoje, do pensador pagão, embora muitas vezes oculto. São comentários que liberam a significação do texto grego das pré-compreensões dualísticas que os manuais impõem à cultura midiática de hoje, e talvez de sempre. Nisto, a dissertação de De Melo participa de uma nova exegese de Platão, revelando as tensões imanentes que emergem principalmente das distinções propostas pela escola de Tübingen (e de Giovanni Reale na Itália) em relação às obras publicadas pelo próprio Platão e outros não publicados por ele, mas inseridos pelos alunos em seus livros. Parece que os textos nos quais se baseia a reflexão de Lévinas provêm das transcrições tardias do ensinamento oral de Platão. Notamos que essa observação sobre o modo de ler Platão nos envia aos mesmos modos de hermenêutica que Lévinas expõe em seu artigo “L’Ecrit et l’oral” de 1952, relativizando, assim, a importância da exegese proposta por Tübingen.

A leitura dos textos de Platão utilizados por Lévinas evidencia a diferença de intenções entre *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser*. O tema dos ἔρως seria mais do primeiro livro, e o da ἐπέκεινα do segundo. No entanto, já indicamos que a ἐπέκεινα de *A República* VI (509b)

foi indicada como fundamental em 1947. Na realidade, o “além” ou a *ἐπέκεινα* é ambíguo. Os dois momentos de *Totalidade e infinito* e *De outro modo que ser* o manifestam.

O primeiro livro distingue “desejo” e “necessidade”, sinalizando que existe na subjetividade um dinamismo que não tem fim, precisamente, o desejo oposto à necessidade a qual esgota uma vez alcançado aquilo que faltava à subjetividade. Ora, o desejo especificamente dito é seguramente extático e constitui uma potência da subjetividade rica em sua essência, de si mesmo. O aspecto indefinidamente extático do desejo marca, assim, a superação da ontologia clássica, cujos conceitos fundamentais fecham a pesquisa e reafirmam ilusoriamente a consciência. A consideração do desejo acompanha a fenomenologia do ser humano graças à qual a reflexão fundamental passa da ontologia formal para a ética concreta. A escolha de estudar a *ἐπέκεινα* é certamente, nesta situação, o indício da ultrapassagem levinasiana de toda pretensão ontológica em favor de uma ética do compromisso que chamaríamos livre e pessoal.

Em *De outro modo que ser*, a distância evidenciada pela *ἐπέκεινα* de Platão se aprofunda. Aparece de fato a expressão “passividade mais passiva que toda passividade” (citada na p. 262, nota 134 – ver também p. 320), uma expressão que não faz muito sentido fora da evolução da fenomenologia levinasiana. Esta expressão parece significar que a subjetividade, por si mesma, ou seja, erótica e onipotente, não é aquela que a *ἐπέκεινα* platônica havia proposto; em 1972, a expressão de inspiração platônica significa que o “dom” vem através da subjetividade, a fim de torná-la dinâmica e provocá-la. Neste momento, a reflexão assume um léxico do corpo que era menos usado antes; fala-se, por exemplo, de pele. A experiência do “sensível” agora muda radicalmente de estatuto; torna-se uma experiência da “sensibilidade” – isto é, de uma passividade mais originária do ponto de vista da subjetividade, superando o ponto de vista do conhecimento conforme sinalizava a interpretação de Vergani já mencionada. A passividade não é atribuída à incapacidade humana de atingir o objetivo de seu desejo, mas ao dinamismo provocado pela aproximação do estrangeiro, pelo “outro” que toca a minha pele. As reflexões de Platão sobre o “outro”, por exemplo, no *Sofista* 255e (ver pp. 210-211), corrigem nesse momento o que a erótica poderia sustentar em uma forma de auto referência muito ilusória, como se a subjetividade fosse “capaz” de ir por si mesma em direção ao seu fim paradoxalmente indefinido.

As análises de Lévinas são muito refinadas. No entanto, elas sofrem o peso vindo das dificuldades reconhecidas no modo husserliano de fazer fenomenologia, em particular no que diz respeito à tese sobre a intuição e a redução à essência; essas teses metodológicas impõem

uma atitude racionalizante, ao passo que uma atitude estritamente ética seria necessária para levar a análise fenomenológica a um maior radicalismo. Esta posição fundamental de Lévinas, no entanto, que constitui um corolário inevitável de sua perspectiva fenomenológica original, torna a sua proposta frágil.

Por um lado, o racionalismo (Husserliano ou outro, não importa) não consegue levar a sério as realidades como elas aparecem e são. Lévinas o afirma [assertiva] no início de *Totalidade e infinito*. O pensamento filosófico não pode deixar de saber que “o estado de guerra suspende a moralidade”. É, portanto, indispensável e urgente que os filósofos escapem da filosofia transcendental clássica pela qual, no final do raciocínio, poder-se-ia dizer que, em suma, tudo é verdadeiro, bom e belo, e que o mal é apenas um acidente doloroso, privação da plenitude devida. A realidade humana resiste a esse arranjo de ideais; impõe, portanto, à razão realista uma virada, uma nova atenção à sua dura verdade, sem perdê-la. A fenomenologia aqui demonstra quão grande é a sua capacidade filosófica. Por outro lado, no entanto, a razão não pode perder a essência de seu projeto; não pode prescindir da busca de mediações, da primeira causa, do princípio universalmente unificador; a esperança da paz é intrínseca à atividade da razão, que não pode renunciar ao desejo de que seja plenamente eficaz. A posição de Lévinas revela-se, portanto, frágil.

As críticas de Lévinas à razão são, no entanto, constantes. Seu artigo de 1951, “A ontologia é fundamental?”, luta contra uma tradição bem estabelecida e longa, renovada pela fenomenologia heideggeriana. O discurso sobre o ente “enquanto é” o mais universal, nunca é suspenso, porque estrutura a atividade racional. Talvez devêssemos, portanto, pensar que há “razão” e “razão”, porque uma crítica legítima da razão não pode fazer sem razão para ser audível. Todos os filósofos, especialmente durante o século passado, viram essa tensão interna da razão, exceto na direção neopositivista que, ao rejeitar todo significado da reflexividade, não pretende pensar sobre o pensamento, isto é, não pensa. Derrida mostrou então a Lévinas, em seu artigo “Violência e metafísica” de 1964, que é inútil criticar os filósofos gregos com os instrumentos de sua filosofia. A razão fenomenológica e transcendental de Husserl também não convence. A fenomenologia é descritiva. Suas elaborações especulativas não podem ignorar essa primeira determinação. Devem permanecer-se fiéis a isso. Deste ponto de vista, Lévinas está perto de Jean-Paul Sartre. O itinerário de Lévinas, que vai de *Totalidade e infinito* até *De outro modo que ser* oferece uma demonstração de sua capacidade descritiva, revelando aspectos que Sartre se tornara incapaz de colocar em relevo, por suas razões ideológicas. A interpretação

do observado segue fielmente o que o observado revela, o único critério de sua exatidão ou adequação. As pressuposições da razão transcendental são descartadas e substituídas pela descredencia da fenomenologia. Para *Totalidade e infinito*, o ἔρωσ nasce do *ego*; para *De outro modo que ser* o dinamismo do ἔρωσ não se origina mais na subjetividade, que é, ao invés, passividade, “mais passiva que qualquer passividade”. O fenômeno mais claro em um nível da sensibilidade de tal ἔρωσ é a pele, metáfora de uma proximidade que também é uma distância. No nível da linguagem, o fenômeno original é a chamada “sem palavra” do “outro” e a minha resposta: “eis-me”.

Mas tento uma reflexão fundamental, uma crítica a Lévinas. A filosofia de Lévinas não seria “negativa” no sentido que damos à “teologia negativa”, isto é, uma filosofia que não pode ser fiel ao seu projeto sem passar por um momento negativo, com o risco de permanecer na negatividade? A razão é reconhecida como problemática pela filosofia contemporânea. Na dissertação, os termos da família do “excesso” [*ex-cedência*] não são raros (por exemplo, pp. 92, 102, 147, 299); exprimem uma posição clara de Lévinas, que é também a de muitos autores recentes (por exemplo, Stanislas BRETON, *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Cerf, Paris 1985 – a incidência do Mestre Eckhart sobre a reflexão fenomenológica, primeiro em Heidegger e depois em Michel Henry, é bem conhecida). A questão do excesso diz respeito imediatamente, é óbvio, à questão do “além”, do outro. Para Lévinas, a essência da razão seria “an-árquica”. Por “anarquia” entende-se a ausência de uma origem, de uma fundação dada *a priori* pela razão a si mesma. A razão é anárquica porque é passiva e em espera. Para o filósofo judeu, a razão é caracterizada como uma “racionalidade afetiva” (ver em particular pp. 280 a 289). A “razão an-árquica se descobre na proximidade da qual emerge a significância ética da sensibilidade, no movimento do ‘*um-para-o-outro*’” (273). Citando *De outro modo que ser*, De Melo escreve que a proximidade se dá em “uma relação com uma singularidade sem a mediação de qualquer princípio, de qualquer idealidade” (279).

É, porém, possível e inteligível tal “razão”? A razão não seria precisamente a faculdade da mediação? As exagerações de Lévinas, Paul Ricoeur diria as suas “hipérboles” (em *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 388), não estão arruinando o senso tanto comum quanto necessário da razão, provocando com o seu afundamento a construção de uma filosofia romântica, de bons sentimentos? As metáforas de Lévinas podem ser categorias de ciência filosófica, isto é, universais e necessárias? O “rosto” é origem, mas quando o ácido o destrói, o que diria a análise fenomenológica? As descrições da fenomenologia levinasiana são

satisfatórias sob todos os pontos de vista? O pensamento do autor judaico renuncia às determinações reflexivas do discurso transcendental. Porém, não parece que Lévinas pretenda assumir de qualquer modo a sua intenção fundamental de universalidade e de necessidade? Com qual direito? Com qual resultado? As análises fenomenológicas, incluindo as do fenomenólogo judeu, teriam outra intenção? O que está nos mostrando?

A dissertação é excelente, bem pensada, bem escrita. O argumento é preciso, progressivo, às vezes não muito mais claro do que o próprio autor estudado, mas com competência e discernimento para aproximar as suas categorias que iluminam mutuamente; o sistema das categorias de Lévinas, que se ligam umas às outras, é então um dos pontos mais sutis de sua proposta. Procurei, na minha interpretação, evidenciar as linhas fundamentais que apoiaram a reflexão de Padre De Melo e que são muito válidas. Assim fazendo, pode-se evidenciar a direcionamento progressivo de Lévinas, especialmente no que diz respeito ao termo “desejo”, e interpretar a passagem que vai de *Totalidade e infinito* a *De outro modo que ser* de tal forma que não é apenas uma resposta às críticas propostas por Derrida em 1964, e que nem sequer é um simples exagero das categorias de 1961.

Existem poucas análises de textos feitos de acordo com as normas de uma exegese literal (além disso, a aplicação a Lévinas da exegese de Platão proposta por Reale não convence – ver pp. 21, 34-38, 248 – e nem mesmo aquela de Narbonne – pp. 103-111, etc.), mas também não há erros de interpretação.

Pergunto-me se para esclarecer o título, não seria suficiente escrever “sensibilidade” entre aspas? Alguns pontos da literatura de Lévinas mereceriam ser desenvolvidos ou, pelo menos, assinalados. O livro *De Deus que vem à ideia* (1982, 8 anos depois de *De outro modo que ser*), por exemplo, é mencionado apenas em duas páginas (224 e 302); aqui está um tema que o autor poderia estudar em um futuro próximo. Noto que a obra menciona apenas uma vez (p.216, nota 50) um livro muito bem feito, mas que, em geral, permaneceu muito discreto entre os estudos sobre Lévinas (e dos quais eu soube da existência poucas semanas atrás): Cesare DEL MASTRO, *La métaphore chez Lévinas. Une philosophie de la vulnérabilité*, Lessius (donner raison), Bruxelas 2012: a metáfora não seria uma figura literária essencial para a interpretação no trabalho de Lévinas (pensamos na “pele”)?

APRESENTAÇÃO DOS ARTIGOS DIVERSOS

Além do Dossiê temático intitulado *A releitura dos clássicos sob a ótica da fenomenologia*, o presente número da *Revista de Filosofia Inconphidentia* tem a alegria de apresentar cinco artigos em fluxo contínuo.

O primeiro artigo intitulado *O lugar de Deus no pensamento de Immanuel Kant*, de Euder Daniane Canuto Monteiro, perpassa algumas noções fundamentais das obras de Kant que tratam do assunto em questão. Dentre as várias reflexões abordadas, o autor investiga se Deus é ou não necessário para a moral.

O segundo artigo intitulado *Apontamentos sobre os fundamentos cosmogênicos do inventário categorial de Charles Sanders Peirce*, de Caique Marra de Melo, faz a apresentação de alguns apontamentos sobre os fundamentos cosmogênicos das categorias segundo Charles Sanders Peirce. Trata-se de um estudo embasado nas conjecturas metafísicas propostas por Ivo Assad Ibri em sua obra *Kósmos Noétos: A Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce*.

O terceiro artigo intitulado *“outro” como fato: uma abordagem sobre a relação entre filosofia e violência*, de Dulcelene Ceccato, analisa o vínculo entre filosofia e violência quando diferentes paradigmas são relacionados. A autora faz uma abordagem crítica da filosofia do “ser” e do “sujeito” – *ego cogito* – da tradição filosófica Ocidental e propõe uma filosofia pautada na ética, que surge da aproximação ao outro (humano). Trata-se de uma proposta filosófica nova e ousada chamada “filosofia intercultural”.

O quarto artigo intitulado *Un panorama de la situación actual de la filosofía de la mente*, de Yolanda Rodríguez Jiménez, investiga o problema central da filosofia da mente. Trata-se de um estudo interativo entre um elemento material – corpo e cérebro – e um elemento imaterial, a saber, alma e mente. Várias são as perguntas filosóficas colocadas pela autora ao longo de seu artigo sobre a identidade e a continuidade da pessoa através do tempo, bem como a questão da existência da alma. Em seu artigo, a autora mostra um panorama geral da situação atual da filosofia da mente e propõe alguns critérios que favoreçam uma visão interdisciplinar da pessoa.

Enfim, o quinto artigo intitulado *A sobrevivência: o princípio de autonomia e a fragilidade do ser humano diante do avanço tecnológico*, de José Anchieta Arrais de Carvalho, traz uma discussão sobre a bioética e a biopolítica a partir do pensador italiano Giorgio Agamben. Em

seu texto, o autor apresenta algumas discussões, como o desafio de sobreviver na sociedade contemporânea, a busca do homem pela sobrevivência diante do próprio homem, o princípio da autonomia e a realidade existencial dos vulneráveis. O autor acentua que a eterna luta pela sobrevivência é permeada pelos desafios dos avanços tecnológicos, pela sua intervenção sobre a vida biológica e o meio ambiente, conforme se pode ver no rompimento da barragem de Brumadinho em Minas Gerais que trouxe graves impactos ecológicos e sociais para a sociedade.

Agradecemos aos autores por compartilhar conosco seus textos e desejamos a todos uma boa leitura!

Edvaldo Antonio de Melo

Maurício de Assis Reis

Editores da Revista InconΦidentia

SOBRE O LUGAR DE DEUS NO PENSAMENTO DE IMMANUEL KANT

Euder Daniane Canuto Monteiro*

Resumo: Inspirado pelas provocações da disciplina “Deus no idealismo alemão”, cursada durante o seu Mestrado em Roma, e ministrada pelo Professor Doutor Walsh Terrance, S.J., o autor procurou aprofundar o tema, dedicando-se, de modo especial, ao estudo de algumas citações das obras de Kant que tratavam deste assunto, com o objetivo de investigar, em particular, se, para o autor alemão estudado, Deus seria ou não necessário para a moral. Partimos, primeiramente, de uma reflexão inicial breve e mais ampla acerca do idealismo alemão como pressuposição necessária para a compreensão da temática proposta; em seguida, abordamos a questão do conceito de Deus na *Crítica da Razão Pura*; e, por fim, tentamos colher o conceito de Deus proposto por Kant na sua abordagem no campo da Razão Pura Prática. Tivemos o cuidado de, neste trabalho acadêmico, ter como fundamento principal as obras do próprio autor citado, procurando confrontá-las entre si e tentando descobrir aquele fio condutor que as perpassa.

Palavras-chave: Deus. Ideal transcendental. Sumo Bem.

Riassunto: Spirato dalle provocazioni del corso di Licenza “Dio nell’idealismo tedesco”, ministrato a Roma dal professore Walsh Terranche, S.J., l’autore ha cercato di approfondire l’argomento proposto, ricercando, in modo particolare, nello studio di alcune citazioni delle opere di Kant che fanno riferimento a questo aspetto e mirando rispondere se, per Immanuel Kant, Dio sarebbe o non necessario per la morale. Come punto di partenza si è fatta una riflessione iniziale e più ampia circa l’idealismo tedesco come presupposizione necessaria per la comprensione del problema posto. Dopo, si ha approfondita la questione del concetto di Dio nella *Critica della ragion pura* e, alla fine, cerchiamo di proporre come Kant ha compreso il concetto di Dio nel contesto della sua *Critica della ragion pura pratica*. Abbiamo avuto la cura di aver in questo piccolo elaborato una fundamentazione principalmente basata nelle opere dell’autore studiato cercando di confrontarli tra di loro e provando scoprirne quello nesso che li attraversa.

Parole-chiave: Dio. Ideale Trascendentale. Sommo bene.

Considerações Iniciais

Depois de ler e refletir sobre alguns textos indicados em sala de aula pelo professor da disciplina “Deus no idealismo alemão”, na época do mestrado, compreendemos ser muito importante, para o aprofundamento do tema, dedicar-nos, de modo especial, ao estudo de algumas citações das obras de Kant¹ que tratam deste assunto, com o objetivo de investigar, em particular, se,

* Euder Daniane Canuto Monteiro é Padre e Professor na Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), em Mariana – MG. É pós-graduado em Filosofia Moderna pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Concluiu em Junho do ano de 2017 o Mestrado em Filosofia Teorética na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, com tese aprovada com o tema: “L’immaginazione trascendentale in Immanuel Kant. La scoperta della “radice comune” della conoscenza”. Email: edcmonteiro@yahoo.com.br

¹ Procuraremos analisar com especial atenção trechos da dialética da *Crítica da Razão Pura*, dos *Prolegômenos*, da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, do Prefácio e do Terceiro Capítulo sobre os Moventes da Razão Pura Prática da *Crítica da Razão Prática*, da primeira parte do *Conflito das Faculdades*.

para este autor alemão, qual o lugar Deus ocupa na sua obra e se “Ele” seria ou não necessário para a moral.

Desenvolvemos o texto do seguinte modo: partiremos, primeiramente, de uma reflexão inicial breve e mais ampla acerca do idealismo alemão como pressuposição necessária para a compreensão da temática proposta; em seguida, abordaremos a questão do conceito de Deus na *Crítica da Razão Pura*; e, por fim, tentaremos colher o conceito de Deus proposto por Kant na sua abordagem no campo da Razão Pura Prática.

Teremos o cuidado de, neste trabalho acadêmico, ter como fundamento principal as obras do próprio autor citado, procurando confrontá-las entre si e tentando descobrir aquele fio condutor que as perpassa, seguindo uma metodologia de análise e de reflexão pessoal e apontando também suas possíveis distinções e o processo de desenvolvimento de seu pensamento. Desse modo, acreditamos que, ao final, seremos capazes de uma visão mais ampla sobre a questão que nos propusemos.

Sobre o Conceito “Deus” no idealismo alemão²: alguns pressupostos necessários

Ao tratar o tema *Deus* no idealismo alemão, a primeira coisa que devemos ter em mente, ironicamente, é que a questão principal desse sistema filosófico não é *Deus* mesmo. Esse conceito pertence ao passado da filosofia, uma filosofia clássica, metafísica, aristotélico-medieval. É importante ter essa clareza inicial ao fazer esse estudo para não incorrerem no erro de procurar na filosofia de Kant nem um conceito de Deus à luz da Revelação, isto é, segundo uma perspectiva de uma teologia dogmática tradicional, nem um conceito de Deus, entendido ontologicamente, ainda que se diga, neste último caso, se tratar de uma reflexão apenas filosófica.

Mas, se não é a questão de Deus aquilo que move a filosofia idealista alemã, o que, então, a moveria? Segundo podemos constatar, a principal motivação dessa filosofia seria uma reflexão sobre a própria filosofia, uma reflexão sobre a essência da Filosofia, não de Deus. Assim, não

² Sobre o Idealismo alemão: os seus principais expoentes são Kant, Fichte, Hegel e Schelling. Para aprofundamento do tema se pode ler: M. IVALDO, 2006, p. 5444-5455.

há aqui uma preocupação com Deus em si mesmo, mas com tudo aquilo que está na minha mente dentro do processo do filosofar. Esse elemento é crucial para compreendermos a “revolução copernicana” operada por Kant no sentido do conhecimento, no primeiro nível da razão pura teórica e, também, no sentido de suas afirmações sobre as ideias metafísicas, a saber, Deus, a liberdade e a imortalidade da alma, no campo especialmente da razão pura prática.

O idealismo alemão pergunta, portanto, pela filosofia mesma. Trata-se de uma preocupação com a autonomia do pensar, com a liberdade da filosofia. Trata-se de um modo de pensar sobre a autonomia do sujeito, sobre o “eu que pensa”, que “*sapere aude*”. Esse é exatamente o ponto de partida da filosofia kantiana: a autonomia do sujeito humano racional, suas potencialidades e limites. A autonomia do pensar implica para Kant a questão de Deus embora Deus mesmo não seja a questão central de seu sistema filosófico. O conceito de Deus surge, então, no pensamento kantiano como consequência de uma preocupação última com a autonomia do pensamento. Assim, se faz uma teoria filosófica de Deus, mas dentro de uma proposta de defesa da autonomia do pensamento. Nesse sentido, parece surgir uma nova teoria da filosofia em que tudo se transforma no que diz respeito à maneira de compreender o próprio homem, o mundo e Deus.

“Deus” na Crítica da Razão Pura

Na Crítica da Razão Pura, Kant tem como objetivo principal mostrar-nos quais são as condições de possibilidade do sujeito humano de conhecimento e como ele de fato conhece. É importante ter em mente que, sob a égide de uma nova concepção científica introduzida por Newton, surgiu no contexto daquele século XVIII a necessidade urgente de se construir um novo pensamento filosófico, sob as bases deste novo paradigma, mas que não se permitisse reduzir, pura e simplesmente, a um tipo de cientificismo.

Immanuel Kant, então, introduz sua revolução copernicana dando lugar especial e particular ao sujeito no processo do conhecimento e, ao mesmo tempo, salvaguardando a necessidade da experiência frente ao mesmo. Ele nos mostrou em sua primeira *Crítica* que conhecer é promover a união do intelecto com a sensibilidade de modo que, isoladamente, nem um nem

outro têm autoridade para legitimar-se como conhecimento. Afirma isso claramente na sua *Lógica Transcendental*: “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (I. KANT, *CRP*, A 51 B 75). Desse modo, responde brilhantemente ao empirismo, que segundo ele, levava ao ceticismo, e ao racionalismo, que levava ao dogmatismo. Aqui é interessante pensar que esse era um dos grandes objetivos desse pensador: encontrar um meio termo entre o empirismo de Locke e Hume e o racionalismo de Descartes, Leibniz e Christian Wolff³. Assim, de Kant não se pode dizer ser um empirista nem um racionalista, mas também dele não se pode dizer se tratar de um mero idealista porque não nega a existência das coisas, antes as pressupõe como necessárias para fundar a possibilidade concreta da experiência e da relação com as nossas representações⁴. Assim, lhe caberia melhor, de fato, a predicação de um crítico que procura integrar correntes opostas em seu sistema. Ele mesmo se considerara nos seus *Prolegômenos* como um “idealista crítico”, reagindo aos diversos rótulos que se lhe imputavam (I. KANT, “Observação III”, *Prolegômenos*, §13).

Para o filósofo alemão, o que podemos conhecer é apenas o fenômeno, isto é, aquilo que do objeto me é dado em sua diversidade através da sensibilidade, recebido pelas intuições empíricas e sintetizado pelas intuições puras de espaço e de tempo (receptividade das impressões), e que é representado através das categorias, dos conceitos do intelecto (espontaneidade dos conceitos). Daí que aquilo que vá além dos limites da experiência possível não pode ser conhecido, mas apenas pensado (I. KANT, *CRP*, A 50 B 74 – A51 B 75)⁵. Tratar-se-ia este último do númeno, da coisa-em-si. Diz Kant: “Por conseguinte, só podemos intuir coisas a priori pela forma da intuição sensível, por ela só podemos conhecer também os objetos, como ele nos podem aparecer (aos nossos sentidos), não como eles podem ser em si” (I. KANT, *Prolegômenos*, § 10).

Aqui, compreendemos quando o autor diz que o grande engano da metafísica tradicional seria ter transformado estes fenômenos, que são simples representações, em coisas em si mesmas. Chega a dizer que esta metafísica, tomada por uma ilusão transcendental, correu “como criança,

³ Cf. I. KANT, “Introduzione”, *Prolegômenos*, 7-13; *CRP*, “Prefácio da tradução portuguesa”, V-X; *CRP*, A 94 B 127.

⁴ Diz: “Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse” (I. KANT, “Prefácio da segunda edição”, *CRP*, BXXVII).

⁵ Diz Kant: “toda a nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuimos não são em si mesmas tal como as intuimos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem” (I. KANT, *CRP*, A 42 B 59).

atrás de bolhas de sabão, porque se tomavam fenômenos, que são simples representações, por coisas em si mesmas” (I. KANT, “observação III”, *Prolegômenos*, § 13)⁶.

Mas, nessa sua abordagem, como então se pode falar de Deus, um tipo de conceito que não se enquadra nessa sua estrutura teórica necessária de uma relação com as intuições empíricas nem mesmo com as intuições puras do espaço e do tempo? Qual é o lugar que Deus ocuparia nessa sua primeira *Crítica*?

Em primeiro lugar, para responder a essa pergunta, é fundamental distinguir entre os Conceitos do Entendimento Puro, que Kant chama de “categorias”, e os conceitos da Razão Pura, que ele chama de “ideias”. Para este pensador, essa distinção é fundamental e condição *sine qua non* para uma metafísica de fato (I. KANT, *Prolegômenos*, § 41)⁷. Todos os conhecimentos do Entendimento Puro têm em si que seus conceitos podem ser dados na experiência e podem ser comprovados por ela. São imanentes. Enquanto que os “conhecimentos” da Razão transcendente, no que se refere às suas ideias, ao contrário, não podem ser dados na experiência, nem suas proposições podem ser comprovadas ou negadas por ela. Em palavras simples, as ideias da Razão Pura, diversamente dos conceitos puros do entendimento, são vazias de conteúdo, porque não encontram intuições sensíveis que lhes correspondam e porque o ser humano não é capaz de uma intuição intelectual. São transcendent⁸. Por isso, inclusive, Kant considera que só um exame subjetivo da própria razão pode preservar a razão de erros e reconhece o grande desafio nesse sentido. Diz que a própria razão “torna-se naturalmente dialética por meio de suas ideias e esta inevitável ilusão não pode ser conservada dentro dos limites por nenhum exame objetivo e dogmático da coisa, mas somente por um exame

⁶ Trata-se do grande engano da metafísica clássica: entrar no mundo metafísico de modo ingênuo, sem uma crítica atenta da própria razão, de suas potencialidades e limites. Kant reflete sobre isso em sua dialética transcendental, a dialética da ilusão.

⁷ Curiosamente, Kant, embora seja considerado por muitos como alguém que negue a metafísica, já na sua primeira *Crítica* se coloca o problema sobre se é possível a metafísica como ciência e lança as bases para uma metafísica possível. Procura, a nosso ver, salvá-la da extinção, segundo os novos critérios da ciência de seu tempo, problematizando, evidentemente, o seu conceito e mudando o que se entendia pela noção de metafísica numa perspectiva tradicional. Procura, neste sentido, demonstrar e justificar a possibilidade dos Juízos Sintéticos *a priori*, pois, segundo ele, a metafísica teria a ver, na verdade, com essas proposições sintéticas *a priori* e somente estas constituiriam seu objetivo. Salienta ainda que, embora não seja possível “admitir que a metafísica seja real como ciência, felizmente podemos afirmar com segurança que um certo conhecimento sintético puro *a priori* é real e dado, a saber, *matemática pura e ciência pura da natureza*” I. KANT, *Prolegômenos*, § 4.

⁸ Por isso, todo o conhecimento especulativo da razão deve se restringir aos simples objetos da experiência, isto é, que podem ter a sua possibilidade provada seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão. Cf. I. KANT, “Prefácio da segunda edição”, *CRP*, B XXVI-XXVII; *CRP* A 296 B 353.

subjetivo, da própria razão, como fonte das ideias” (I. KANT, *Prolegômenos*, § 42). Mas, em que consistem de fato essas ideias?

Essa resposta a podemos encontrar, portanto, na Dialética Transcendental onde se faz um estudo especialmente desses conceitos da razão pura. Nosso conhecimento, segundo Kant, começa pelos sentidos, passa ao entendimento e termina na razão (I. KANT, *CRP*, A 298 B 355). Isso ocorre porque o conhecimento se dá mediante um processo de síntese. Pela *sensibilidade*, através das intuições empíricas, somos afeccionados pela diversidade do objeto que se nos é dado. Daí, as Formas Puras da Intuição, o espaço e o tempo, internalizam e “sintetizam”, informando, cada uma segundo sua estrutura (forma externa e interna) esse diverso colhido do mundo. A partir dessa primeira síntese passiva, entra em ação a faculdade espontânea do *entendimento* que unifica o diverso dado em regras, conceitos puros a que chamamos de categorias. E, por fim, neste processo do conhecimento aparece a *razão* que como a faculdade mais elevada unifica *a priori* estes conceitos puros do entendimento, ligando-os por princípios mais gerais⁹. Diz o filósofo: “a razão, no raciocínio, procura reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (de condições gerais) e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos” (I. KANT, *CRP*, A 298 B 355).

Daqui se pode deduzir que os conceitos puros da Razão são considerados como princípios e que, por isso mesmo, nunca se dirigem imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão só ao entendimento. Aliás, é isso que distingue a Razão do Entendimento: se o entendimento “é a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras mediante princípios” (I. KANT, *CRP*, A 302 B 359). Nesse último aspecto devemos frisar que a unidade da razão não é, pois, uma unidade de uma experiência possível, porque esse tipo de unidade é própria da unidade do entendimento (I. KANT, *CRP*, A 307 B 364).

Isso significa dizer que o princípio próprio da razão em geral, no seu uso lógico, é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade. Trata-se daquela exigência racional de subir das condições ao incondicionado. Aqui se traduz uma necessidade do espírito humano de unificar os conhecimentos dispersos. A razão, dirigida para o incondicionado, busca essa unidade total e

⁹ Obviamente, esse processo de síntese do conhecimento se apresenta de modo unificado e integrado no sujeito que conhece, com suas diversas faculdades. Somente pedagogicamente, se pode fazer essa distinção em etapas tão precisas.

tem por função dar ao entendimento uma unidade mais completa (A. F. MORUJÃO, “Prefácio da tradução portuguesa”, in I. KANT, *CRP* XVI). Deste princípio supremo da razão pura, o incondicionado, derivam proposições que são transcendentais em relação a todos os fenômenos, isto é, de que não se poderá fazer qualquer uso empírico adequado (I. KANT, *CRP*, A 308 B 365).

Se as coisas estão estabelecidas desse modo, podemos dizer, portanto, que a ideia de Deus é uma das ideias transcendentais da Razão a que Kant se refere nessa sua dialética. *Deus* se compreende dentro daqueles princípios ou conceitos da Razão que contendo o incondicionado, referem-se a algo em que toda experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência (I. KANT, *CRP*, A 311 B 367). Sobre essas ideias transcendentais, assim se afirma:

São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Por último são transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objeto adequado à ideia transcendental (I. KANT, *CRP*, A 327 B 384).

Aqui, tem-se, pois, claro o que é uma ideia transcendental: seria como uma regra para o uso da razão teórica, do entendimento, mas que não pode pretender designar um objeto conhecido. Essa pode ser tomada em consideração apenas como “hipotética”, mas não como “apodítica” “porque como conceito de um *maximum* nunca pode ser dado *in concreto* de uma maneira adequada” (I. KANT, *CRP*, A 327 B 384)¹⁰. Ora, se é assim, diz Kant,

todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a três classes das quais a primeira contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno e a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objectos do pensamento em geral (I. KANT, *CRP*, A 334 B 391).

Para que compreendamos melhor, se pode dizer, então: o sujeito pensante ou a alma é o objeto da psicologia; o conjunto de todos os fenômenos, o mundo, é o objeto da cosmologia; e, por fim, aquilo que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado, o

¹⁰ Nos ajuda compreender isso um exemplo de Ciafardone: “a ideia da unidade absoluta do mundo deve ser assumida de modo hipotético, isto é, deve absorver a função de orientar as séries empíricas do pensamento e de considerar as leis particulares da natureza como reconduzidas a uma lei do mundo única, onicompreensiva. Essa não se satisfaz de realizar um mero agregado de conhecimentos, mas visa produzir o inteiro sistemático da ciência” (tradução nossa). R. CIAFARDONE, *La Critica della Ragion Pura di Kant: Introduzione alla lettura*, 192-193.

ente de todos os entes, *Deus*, é o objeto da teologia. Em síntese, para o nosso filósofo, a razão pura fornece a ideia para uma doutrina transcendental da alma, para uma ciência transcendental do mundo e para uma ciência transcendental de Deus. Aqui, pois, se percebe na *Crítica da Razão Pura* o lugar destas ideias como uma exigência racional para a realização da síntese geral no processo do conhecimento. Trata-se apenas de um elemento regulativo da razão, não constitutivo no sentido da afirmação ontológica dessas ideias¹¹, isto é, não no sentido de uma afirmação de sua existência objetiva e concreta fora de nós (I. KANT, *CRP*, A 335 B 392).

Deus é, finalmente, na primeira *Crítica*, “apenas” um ideal regulativo da razão, um ideal transcendental¹², tomado hipoteticamente na série de todas as condições como o incondicionado que tem em si a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral, ou seja, é o incondicionado supremo, porque torna possível a unidade absoluta racional de todo o processo humano de conhecimento, mas que não pode ser tomado jamais no uso empírico. Enquanto para Santo Anselmo, por exemplo, Deus era visto numa perspectiva teológica, quando a Razão se submetia a reconhecer Deus, em Kant, *Deus* é exigência interna da Razão Pura, brota da razão humana. *Deus* permanece no plano lógico¹³. Diz claramente isso o filósofo ao se referir às ideias da Razão de modo geral, afirmando: “Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objecto que lhe corresponda” (I. KANT, *CRP*, A 327 B 384).

¹¹ Diz I. Kant, no seu apêndice à Dialética Transcendental: “Não se pode propriamente dizer que esta ideia seja o conceito de um objecto, mas sim o da unidade completa destes conceitos, na medida em que esta unidade serve de regra ao entendimento” *CRP*, A 645 B 673; e, ainda, “afirmo que as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objectos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas sofisticos (dialécticos)” *CRP*, A 644 B 672.

¹² Trata-se de “um ideal transcendental” como fonte de todas as coisas. É aquele conceito de um *ens realissimum*, ao que não pode faltar nada porque este constitui a suprema e completa condição material da possibilidade de pensar os objetos em geral (I. KANT, *CRP*, A 576 B 604).

¹³ Immanuel Kant, em sua primeira *Crítica*, quando trata da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus, toma a analogia entre Deus e o triângulo para explicar que o triângulo pode ser considerado do ponto de visto *ontológico* porque pode ser pensado segundo as formas puras do espaço e do tempo, isto é, é objeto de uma experiência possível, mas que Deus não. Segundo ele Deus permanece apenas no plano *lógico* e, portanto, não pode acrescentar nada ao conhecimento e dele só se pode afirmar a possibilidade enquanto pode ser pensado apenas como uma ideia e não como um conceito do entendimento (I. KANT, *CRP*, A 592 B 620 – A 602 B 630).

“Deus”, na Razão Pura Prática

Como dissemos no início deste nosso trabalho, no idealismo alemão o problema central não era Deus mesmo, mas a reflexão sobre a própria filosofia. Em Kant, do mesmo modo, como também já vimos, o problema central não é também Deus em si, o ser ou as ideias metafísicas como tais, mas a crítica da própria razão, a análise de uma vida racional, a existência prática, aquilo que fazemos com a nossa vida num processo que procura preservar, sobretudo, a autonomia das decisões do sujeito. Trata-se de uma filosofia que se ocupa do homem, enquanto este representa, pensa e age. A filosofia é, pois, uma ciência do homem que se manifesta de um lado por sua sensibilidade e intelecto e de outro por sua razão e vontade livre¹⁴.

Assim, ao concluir sua primeira *Crítica* negando a possibilidade de um conhecimento teórico das ideias metafísicas, Deus, a alma, a liberdade e o mundo, este filósofo nos propôs, por outro lado, entender e considerar sua importância enquanto princípios reguladores do entendimento no processo necessário da síntese racional em vista do conhecimento. E, mais do que isso, propõe fazer uma *passagem* deste primeiro nível da Razão (*especulativo*) para o segundo nível, que é o *prático*. Aqui surge a sua segunda *Crítica*, chamada *Crítica da Razão Prática*. Desse modo, aquilo que antes era tomado apenas hipoteticamente como ideia necessária da razão, torna-se no seu uso prático um *postulado* para o agir humano. Demonstrando essa sua abertura e passagem à Razão Prática, ainda em sua primeira *Crítica*, afirma Kant:

Assim, poder-se-ia dizer que a totalidade absoluta dos fenômenos é apenas uma ideia, pois como não podemos nunca realizar numa imagem algo semelhante, permanece um *problema* sem solução – para a Crítica da Razão Pura (no sentido só especulativo). Em contrapartida, como no uso prático do entendimento se trata unicamente de uma execução de regras, a ideia da razão prática pode fazer-se sempre real, embora dada só em parte *in concreto*, e é mesmo a condição indispensável de todo uso prático da razão (I. KANT, *CRP*, A 328 B 385).

Recordamos, nesse sentido, que Kant ressalta a dimensão dessa passagem de um uso meramente especulativo dessas ideias pela razão para um uso prático ainda no seu *cânone da razão pura* ao fim da primeira *Crítica*. Ali o filósofo destaca que o objetivo final ao qual tende a especulação da razão no uso transcendente se refere àqueles três objetos: a liberdade do querer,

¹⁴ “Sensibilidade e intelecto visam sempre somente determinar o que a coisa é e como é; [...] A razão tende constantemente ao suprassensível, como esse *poderia ser* além da natureza sensível; [...] A vontade livre, ao invés, consiste precisamente na independência das coisas exteriores” I. KANT, “Il conflitto delle facoltà”, in Id, *Scritti di Filosofia della religione*, 277.

a imortalidade da alma e a existência de Deus. Afirma mesmo que o interesse simplesmente especulativo da razão é muito limitado e que a importância fundamental dessas ideias diz respeito propriamente ao seu uso prático, isto é, tudo aquilo que é possível mediante a liberdade (I. KANT, *CRP*, A 798 B 826 – A 800 B 828)¹⁵.

Percebe-se, desse modo, quais são as motivações do autor para estender as ideias metafísicas da Razão Pura para o campo *prático*. Pois, será exatamente nesse campo que essas ideias terão um lugar especial dentro do seu sistema, a saber, como condição indispensável para fundamentar todo o agir humano, isto é, condição indispensável para o uso prático da razão. Nesse sentido, é que podemos entender a sua afirmação de que a sua filosofia transcendental ou crítica tem como objetivo a fundação de uma metafísica que visa, por sua vez, como objetivo final da razão pura, a extensão desta dos limites do sensível ao campo do suprasensível (I. KANT, 1995, p. 81).

Trata-se do reconhecimento do autor de que a ciência por natureza exige uma separação sempre mais acurada da parte empírica da parte racional e de que como à física propriamente dita (empírica) deve ser anteposta uma metafísica da natureza também à antropologia prática deve ser anteposta uma metafísica dos costumes (I. KANT, 1997c, § 388). Esta última diz respeito propriamente à filosofia moral pura de que agora tratamos neste tópico. Kant defende que a ideia de *dever* e de uma *lei moral* não pode se fundar sobre uma base empírica, mas que deve, para valer como fundamento de uma obrigação, comportar uma necessidade absoluta (I. KANT, 1997c, § 389). E, por isso, se deve admitir que “o fundamento da obrigação aqui não deve ser procurado na natureza do homem ou nas circunstâncias em que ele se encontra no mundo, mas *a priori* exclusivamente em conceitos da razão pura” (I. KANT, 1997c, §389).

Assim, a metafísica dos costumes ou uma filosofia moral pura é absolutamente indispensável não apenas por um motivo especulativo, mas, sobretudo, por um motivo prático, em vista de uma fundamentação do agir humano em princípios puros da razão, não misturados às regras

¹⁵ Aqui, lembramos que por questão de tempo e de opção metodológica, não devemos apresentar a doutrina prática introduzida por Kant já no seu *Cânone da razão pura* por termos a consciência de que na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na sua *Crítica da Razão Prática* já apresenta uma evolução e, até mesmo poderíamos dizer, uma perspectiva oposta em relação a esta anterior em seu pensamento moral. Esta última, sem dúvida, expressa um momento mais maduro de seu pensamento filosófico e é muito mais conforme, no conjunto de sua obra, à sua visão sobre uma ética fundada na *autonomia* (S. LANDUCCI, “Introduzione”, in I. KANT, *CRPr*, VI).

particulares e contingentes ou submetidos às nossas inclinações ou afetos (sensibilidade). Diz Kant:

Aquilo que deve ser moralmente bom, de fato, não é suficiente que seja somente *conforme à lei moral*, mas deve, ao invés, necessariamente também acontecer *por causa dessa lei*; de outro modo aquela conformidade seria somente muito acidental e equívoca, porque o fundamento não moral produzirá certamente, de quando em quando, ações conforme à lei, mas mais frequentemente as produzirá contrárias a esta (I. KANT, 1997c, §390).

Nessas palavras se expressa com clareza e veemência mais uma vez a importância para o nosso autor de encontrar uma fundamentação da *lei moral* que não seja submetida aos condicionamentos empíricos e às circunstâncias afetivas particulares do ser humano. Podemos, pois, compreender que, desde já, Kant distingue nas ações humanas aquelas com conteúdo moral daquelas, sem valor moral, que representam apenas uma busca de satisfação das diversas inclinações que experimenta concretamente o ser humano tais como a procura do poder, da riqueza, da honra e, até mesmo, em um sentido mais radical, da própria procura pela felicidade, como aquela espécie de síntese de todas essas inclinações (I. KANT, 1997c, § 393-399).

I. Kant inicia, de fato, portanto, a primeira seção de sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, apresentando esses elementos ligados à inclinação humana, mostrando sua relação com aquele comum conhecimento moral da razão, quando o agir humano não se funda ainda sobre uma *boa vontade*, mas se submete a estes “interesses” e motivações empíricos, e convidando o leitor a uma passagem (*übergang*) a um tipo de conhecimento moral filosófico, em que o nosso *agir* não seja subordinado a nenhuma destas inclinações, nem mesmo à felicidade, que, por ser aquela espécie de síntese de todas as inclinações não encontra em nós um conceito preciso e seguro, deixando algumas contradições difíceis de solucionar na vida prática. Esse agir não orientado pelas inclinações é o agir propriamente moral, isto é, quando a vontade não se subordina a nenhuma inclinação sensível, mas apenas ao dever. Trata-se de um *agir por dever*. Esta vontade se chama *boa vontade* (I. KANT, 1997c, § 393-405).

Para este filósofo, compreender essa distinção entre a Moralidade, um agir propriamente com conteúdo moral, e a Felicidade, a “ideia” da soma e realização de todas as nossas inclinações, é muito importante para compreender também o que no âmbito da Razão Prática ele entende pela ideia de Deus.

As ações com conteúdo moral são aquelas realizadas não por inclinação, mas *por dever*. Quando se age por qualquer tipo de inclinação, ainda que *conforme ao dever*, tem-se uma ação

em que não se apresenta um verdadeiro valor moral, pois, se guiados por uma inclinação, fazemos algo, este algo realizado, ainda que seja uma boa coisa, não manifesta uma decisão livre do sujeito não obstante seu temperamento ou suas afinidades afetivas. Kant nos ajuda a compreender isso com alguns exemplos, dos quais cito apenas um:

[...] conservar a própria vida é dever, e mais do que isso, cada um de nós tem também uma imediata inclinação a fazê-lo. Mas exatamente por isso a preocupação, frequentemente angustiante, que a maioria dos homens tem por essa não tem nenhum valor intrínseco, e a sua máxima não tem algum conteúdo moral. Estes conservam a vida deles certamente *conforme ao dever*, mas não *por dever*. Ao contrário, quando contrariedade e aflição sem esperança tiraram todo gosto pela vida, quando o infeliz, forte na alma, [...] deseja a morte e, todavia, conserva a vida mesmo sem amá-la, não por inclinação ou medo, mas por dever, então, a sua máxima tem um conteúdo moral (I. KANT, 1997c, §398).

Aqui se pode observar que a proposta da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é, como o próprio nome indica, fundar um agir moral livre de quaisquer inclinações. Fundar uma *boa vontade*, ou seja, uma vontade que se guie unicamente pelo princípio racional do dever, isto é, a lei moral ou prática (Cf. I. KANT, 1997c, § 403). Assim, Kant defende que não pode haver nenhum outro que possa determinar a vontade senão, objetivamente, essa *lei* e, subjetivamente, o *puro respeito* por essa lei prática, isto é, a máxima de seguir essa lei ainda se com prejuízo a todas as minhas inclinações. Por isso, essa lei moral de que fala Kant só se pode fundar numa metafísica dos costumes, isto é, na própria razão pura, sem motivos outros, sejam estes relativos aos sentimentos enquanto motivações ou mesmo aos efeitos das ações (Cf. I. KANT, 1997c, § 401).

Mas, em que se funda, então, essa lei moral? A lei moral que nós conhecemos, responde Kant em sua segunda *Crítica*, tem como condição de sua existência a *liberdade*. Diz: “a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral” (I. KANT, “Prefazione”, *CRPr*, § 6). Aqui, vislumbramos um aspecto interessante para nosso trabalho. A lei moral que conhecemos praticamente devido à necessidade racional de agir por dever se funda sobre um princípio metafísico, isto é, se funda na Razão Pura. E, por sua vez, é a lei moral, que nos dá a possibilidade de, no campo prático, considerar que conhecemos de fato a liberdade. Completa Kant: “[...] a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (I. KANT, “Prefazione”, *CRPr*, §6).

É nesse sentido que o filósofo afirma ainda, em outras palavras, que a liberdade é a única entre todas as ideias da razão da qual nós conhecemos *a priori* a possibilidade sem, todavia, percebê-la, exatamente porque ela é a condição da lei moral que nós conhecemos. Já as ideias de Deus e da imortalidade da alma, ao invés, não podem ter nem mesmo sua possibilidade sequer

conhecida, por não serem condições da lei moral, mas apenas condições do objeto necessário de uma vontade determinada mediante essa lei ou condições necessárias do uso simplesmente prático da nossa razão pura (I. KANT, “Prefazione”, *CRPr*, § 6). Assevera Kant: “Então, nós podemos afirmar não conhecer nem perceber, não digo simplesmente a realidade, mas nem mesmo a possibilidade dessas ideias” (I. KANT, “Prefazione”, *CRPr*, § 6). Mas, se as ideias de Deus e da imortalidade não podem ser nem conhecidas nem percebidas seja quanto à sua realidade seja quanto à sua possibilidade, como entender que devemos ainda continuar afirmando-as na reflexão da Razão Prática?

Kant responde que embora estas não sejam condições da lei moral, são elas as condições da aplicação da vontade determinada moralmente ao objeto que é dado a ela a priori, a saber, o *sumo bem*. E que, por isso, se pode e se deve admitir a possibilidade delas nessa relação prática, sem, porém, conhecê-la nem percebê-la teoricamente (I. KANT, “Prefazione”, *CRPr*, § 6). Para entender melhor o que significa isso, vamos diretamente à definição kantiana de *sumo bem*: “o sumo bem é o fim necessário e supremo de uma vontade moralmente determinada, um verdadeiro objeto dessa” (I. KANT, *CRPr*, § 207).

Em outras palavras, o *sumo bem* é aquele objetivo, como objeto da vontade, que independentemente de todos os princípios teóricos, mediante um imperativo categórico¹⁶, determina imediatamente a vontade e é representado como praticamente necessário. Mas, esse sumo bem não seria possível sem pressupor os três conceitos racionais puros, que, embora teoreticamente, não podem ter sua realidade objetiva afirmada por não terem intuições que lhes correspondam, mediante a *lei prática*, a qual pressupõe a existência do sumo bem possível em um mundo, se deve postular a possibilidade desses objetos da razão pura especulativa e a sua realidade objetiva que esta última não poderia assegurar (I. KANT, *CRPr*, § 242). Aqui, Kant conclui essa sua reflexão, dizendo que

o conhecimento teórico da razão pura recebe sem dúvida um incremento, que, porém, consiste simplesmente nisso, que aqueles conceitos, para essa problemáticos (simplesmente pensáveis), agora são conhecidos em modo afirmativo como tais a quais convêm objetos, porque a razão prática necessita inevitavelmente destes para a

¹⁶ O Imperativo categórico é entendido como a *lei prática* de que tanto falamos neste trabalho até agora. Trata-se de “uma proposição prática que não deduz analiticamente o querer uma ação de um querer já pressuposto, mas que conecta aquele querer uma ação, imediatamente, com o conceito da vontade de um ser racional, como alguma coisa que não é contido em tal querer. [...] O imperativo categórico é, portanto, um só, e precisamente esse: *age apenas segundo aquela máxima por meio da qual pode querer que essa se torne uma lei universal*” I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, 420-421; Cf. também em “lei fundamental” (§7) em *CRPr*, §55.

possibilidade de seu objeto, o sumo bem, que praticamente é absolutamente necessário; e aquela teórica por isso é justificada a supô-los (I. KANT, *CRPr*, §242).

Como vimos, assim se chega, mediante a lei moral, à afirmação das ideias de Deus e da imortalidade da alma como *postulados* da razão pura prática: *Deus* como postulado necessário para a realização da primeira parte e principal do sumo bem, a *moralidade*; e a *imortalidade*, porque se reconhece que esse problema não pode ser resolvido completamente senão em uma eternidade (I. KANT, *CRPr*, §223). Aqui se faz importante distinguir estes postulados daqueles da matemática pura tendo em vista que aqueles implicam a certeza apodítica porque postulam a possibilidade de uma ação em que o objeto é conhecido antes a priori, teoreticamente, com plena certeza como possível. Estes últimos, por sua vez, postulam a possibilidade de um objeto (Deus e a imortalidade da alma), inferindo-a de leis práticas apodíticas, ou seja, apenas para uso de uma razão prática (I. KANT, “Prefazione”, *CRPr*, §23). Assim, portanto, explica Kant:

Essa certeza da possibilidade postulada não é de fato uma necessidade teórica, nem mesmo apodítica, isto é, reconhecida relativamente ao *objeto*, mas é uma suposição necessária relativamente ao *sujeito*, para a observância das suas leis objetivas, mas práticas, e por isso simplesmente *uma hipótese necessária*. Não saberia encontrar melhor expressão para essa necessidade racional subjetiva, mas realmente verdadeira e incondicionada (I. KANT, “Prefazione”, *CRPr*, §23).

Aqui, esclarecemos que Kant considera que a necessidade da razão pura no seu uso especulativo conduz, então, apenas a hipóteses porque diria respeito apenas a uma síntese necessária relativa à “fundação” metafísica¹⁷ do conhecimento dos objetos, mas que essa mesma necessidade da razão pura no seu uso prático nos conduz a postulados, porque diz respeito diretamente ao *sujeito*. Enquanto no primeiro caso a razão procura um primeiro princípio incondicionado, na série de todos os princípios condicionados, sem a preocupação e mesmo a possibilidade de dar a ele uma realidade objetiva, tendo em vista que lhe é suficiente apenas supô-lo para ordenar sua investigação acerca do mundo dos objetos e que, além disso, não há uma intuição que lhe corresponda; neste segundo caso, ao invés, a necessidade da razão pura prática se funda sobre um dever de fazer do sumo bem o objeto da minha vontade, para que assim possa promovê-lo com todas as minhas forças. Mas, neste último caso, portanto, devemos supor a sua possibilidade e, por isso mesmo, também as condições para que ele seja possível, a saber, Deus, a liberdade e a imortalidade. Como não podemos demonstrá-los mediante a minha razão especulativa, também não podemos refutá-los e, portanto, o caminho está aberto para que os mesmos sejam aqui afirmados nesse campo prático (I. KANT, *CRPr*, § 256-257).

¹⁷ Importante ter clareza de que o termo “metafísica” aqui utilizado diz respeito aos princípios da razão pura e não à uma realidade ontológica existente fora da razão, como na compreensão clássica.

Enfim, depois de todo esse esforço reflexivo, falta tratar de um último aspecto também de importância capital para a compreensão kantiana da relação entre Deus e a Moral. Como dissemos antes *Deus* é tomado num primeiro momento como postulado necessário para a realização da primeira parte e principal do sumo bem, a *moralidade*. Mas, qual seria a segunda parte. O que ainda nos faltaria dizer?

Até agora insistimos com a ideia kantiana de que agir por dever é agir moralmente. De fato, segundo esse pensamento, trata-se de verdadeira *virtù*, quando o homem respeita a lei moral por decisão tomada livremente e, por isso, sua intenção moral vive em luta com suas próprias inclinações sensíveis em vista de observar essa lei “por dever”. Essa ação movida unicamente pelo respeito ao dever é digna de ser imitada; ao contrário, uma ação praticada por qualquer tipo de inclinação e não por dever não possui valor moral e deve ser criticada porque fere a dignidade do ser racional. Aquilo que move a intenção moral deve ser livre de toda condição sensível. Isso significa que a lei moral que é objetiva é, ao mesmo tempo, também o motivo determinante subjetivo de nossas ações através daquele respeito, fundado na razão pura prática, que a ela prestamos (I. KANT, *CRPr*, § 133-134; 151-152).

Sabemos, por outro lado, porém, que uma ação por dever pode, por isso mesmo, significar sacrificar o que se acredita ser a felicidade. Na perspectiva kantiana, de fato, a felicidade não deve ser buscada em primeiro lugar como movente da ação. Do contrário, não se trataria de uma ação livre, autônoma, autoconstitutiva. Daí que Kant apresenta uma possibilidade de solução a essa antinomia da razão prática. Diz que como o ser racional agente no mundo não é, todavia, ao mesmo tempo causa do mundo e da natureza mesma, não existe na lei moral qualquer exigência intrínseca de uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade. Daí que o homem não consegue por suas próprias forças produzir de modo contínuo o acordo de sua natureza sensível com os seus princípios práticos, isto é, o homem não consegue ser sempre feliz, agindo sempre por dever, pois o agir por dever implica muitas vezes deixar de seguir no imediato uma inclinação sensível ou até mesmo fazer algo contrário a esta inclinação. Mas, na luta pelo sumo bem, uma tal conexão se faz necessária. Kant defende, então, que deve ser postulada a existência de uma causa de toda a natureza que contenha o princípio dessa conexão, isto é, o acordo exato da felicidade com a moralidade. Assim, para atender o dever para nós de promover o sumo bem não só como direito, mas como uma necessidade ligada ao nosso dever, devemos supor a possibilidade desse sumo bem, o qual, tendo lugar apenas com a condição da existência de Deus, liga inseparavelmente essa suposição dessa existência com o dever de modo

que se torna para nós moralmente necessário admitir a existência de Deus (I. KANT, *CRPr*, § 225-226). Diz Kant: “o sumo bem no mundo é possível apenas enquanto se admite uma causa suprema da natureza que tem uma causalidade conforme à intenção moral” (I. KANT, *CRPr*, § 225).

De fato, portanto, essa causa suprema da natureza pressuposta pelo sumo bem é um ser que mediante o intelecto e a vontade é a causa e, exatamente por isso, o autor da natureza, isto é, Deus. Assim, conseguimos afirmar devido ao postulado do sumo bem derivado, isto é, é necessário que haja a possibilidade de um sumo bem no mundo, o sumo bem originário, isto é, a existência de Deus. Assim, admitir a existência dessa inteligência está profundamente ligado à consciência de nosso dever, de nossa necessidade racional de garantir o sumo bem e, por isso, de algum modo, posso dizer, com Kant, “eu quero que Deus seja¹⁸”. Não se trata, porém, de um querer como o entendemos no nosso contexto atual, de um “capricho”, mas de um querer que deve ser compreendido como aquilo que é necessário para a minha razão, que Deus seja, que Deus exista. Só assim, poderemos agir por dever e sermos felizes¹⁹, sem perder nunca o primado da autonomia de nossa liberdade, que torna possível um agir não condicionado por nenhuma condição ou exigência heterônoma, e que nos distingue e caracteriza propriamente o ser humano como criatura racional e fim em si mesmo (I. KANT, *CRPr*, § 156; 226-227).

Considerações Finais

Ao fim deste nosso estudo sobre o tema *Deus* na filosofia kantiana, chegamos a algumas considerações finais que desejamos partilhar apenas como provocações para ulteriores reflexões.

Em primeiro lugar, vimos que o princípio próprio da razão em geral, no seu uso lógico, é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade. Assim, a ideia de Deus especialmente na primeira *Crítica* se apresenta

¹⁸ “Io voglio – *ich will* – che vi sia un Dio” (I. KANT, *CRPr*, § 258).

¹⁹ Nos princípios práticos se pode conceber ao menos como possível uma ligação natural entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade. Essa última poderá ser proporcionada como consequência da primeira e não vice-versa. Assim, se diz que a moralidade é o bem supremo, como a primeira condição do sumo bem, enquanto a felicidade é apenas o segundo elemento, como consequência necessária, mas moralmente condicionada à moralidade (I. KANT, *CRPr*, § 214).

entre as ideias transcendentais que são entendidas como hipóteses e regras para o uso da razão teórica. Deus seria, pois, um conceito puro, vazio de conteúdo objetivo, mas uma exigência racional para a realização da síntese geral no processo do conhecimento. Deus é o incondicionado supremo porque tem em si a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral, mas que não pode ser jamais tomado no seu uso empírico por não encontrar intuições que lhe correspondam.

Em segundo lugar, no seu uso prático, a razão procura, como seu fim último, o soberano bem enquanto é possível no mundo tendo em vista sua necessidade de fundar o verdadeiro agir moral segundo suas próprias condições puras. Mediante a lei moral, fundada sobre a ideia de liberdade, única que, no uso prático, pode ser conhecida a priori, exatamente porque nos experimentamos como sujeitos racionais que devemos agir por dever, isto é, baseados nessa lei moral, se reconhece como necessária a existência do sumo bem possível em um mundo. Essa necessidade nos faz postular, por sua vez, a possibilidade e a realidade objetiva de Deus e da imortalidade.

Em terceiro lugar, certos de que, embora o homem viva moralmente quando age por dever o mesmo experimenta sempre em si também a necessidade de ser feliz, se propõe a ele que vivendo por dever acredite tornar-se digno de ser feliz, pois a felicidade sem a moralidade não seria, segundo nos parece, verdadeira felicidade. Mas, a moralidade sem a felicidade, continuaria sendo moralidade. Mas, o que de fato nos permite agir por dever e ser felizes é, sem dúvida, o Sumo Bem, Deus, que existindo objetivamente, premia com a felicidade a nossa moralidade.

Deus, portanto, não nos parece ser necessário para sustentar a Moralidade, tendo em vista que a mesma tem como condição *sine qua non* de sua possibilidade a ideia de liberdade. Mas, o mesmo é necessário para tornar possível a síntese entre a vida moral e a felicidade, o sumo bem na sua perfeição. Assim, Kant consegue nos dizer que Deus é um conceito que, embora não possa ser conhecido teoricamente, o ajuda, praticamente, a responder de um modo mais completo àquela sua pergunta antropológica fundamental: “O que é o homem?”.

Referências Bibliográficas

CIAFARDONE, R., *La Critica della Ragion Pura di Kant: Introduzione alla lettura*. Roma 1996.

IVALDO, M., “Idealismo”. In: *Enciclopedia Filosofica*, volume VI. Milano: Fondazioni Centro Studi Filosofici di Gallarate, 2006, p. 5444-5455.

KANT, I., *Prolegômenos*, São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. Os Pensadores).

———. *Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997a⁴. [com a sigla *CRP*]

———. *Crítica della ragion pratica*, Roma-Bari: Laterza, 1997b⁵. [com a sigla *CRPr*]

———. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari: Laterza, 1997c.

———. *Os progressos da metafísica*, Lisboa: Edições 70, 1995.

———. *Scritti di Filosofia della Religione*, G. RICONDA (Org). Milano: Mursia, 1989.

APONTAMENTOS SOBRE OS FUNDAMENTOS COSMOGENÉTICOS DO INVENTÁRIO CATEGORIAL DE CHARLES SANDERS PEIRCE

Caique Marra de Melo*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo a apresentação de apontamentos sobre os fundamentos cosmogenéticos das categorias segundo Charles Sanders Peirce. A fim de atingir uma plausível apreciação de tal objetivo, o seguinte trabalho se encontra baseado principalmente nos degraus metafísicos propostos por Ivo Assad Ibri de acordo com sua obra intitulada *Kósmos Noétos: A Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce*, uma vez que a perspectiva deste livro caracteriza-se respeitosa ao tratamento do pensamento de Peirce sobre um necessário estado primário de pleno nada em relação ao universo (em outras palavras, puro zero), a descartar todo e qualquer tipo de condição pré-existente. Deste modo, a proeminente intenção que subjaz a esta investigação é a tentativa de estabelecimento de uma linearidade emergente concernente aos modos de ser do todo, traduzido a nós através de três modos acessíveis da experiência: primeiridade, segundidade e terceiridade. Aliado a isso, vale dizer que esta pesquisa se encontra notavelmente reforçada por renomados trabalhos como *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce* e *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*.

Palavras-chave: Cosmogênese; Categorias; Peirce.

Abstract: The present article aims to report notes on Charles Sanders Peirce's cosmogenetic foundations of categories. In order to achieve a plausible appreciation of this goal, the following work is mainly based on metaphysical steps proposed by Ivo Assad Ibri according to his book entitled *Kósmos Noétos: A Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce*, once its perspective grants respect on treating Peirce's thought about a necessary primary state of nothingness in relation to the universe (in other words, pure zero), regardless of whatsoever pre-existent condition. Therefore, the prominent intention underlying our investigation is the attempt at establishing an emerging linearity concerning the ways of being of the whole, translated for us through three accessible modes of experience: firstness, secondness and thirdness. Also, it is worth noting that this search is remarkably strengthened by renowned works such as *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce* and *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*.

Keywords: Cosmogogenesis; Categories; Peirce.

1. Um breve tratamento acerca da categoria da possibilidade

Em Peirce, a primeiridade nasce como categoria fenomenológica caracterizada como um modo de ser da experiência. Há na primeiridade o que é próprio de um *continuum* de possibilidades no tocante ao seu caráter isento de segundidade fática, estabelecendo-se como qualidade de sentimento avessa a uma predicação polarizada, a espalhar-se no todo do universo enquanto

* Licenciado em Filosofia pela Faculdade de São Bento (FSB) e Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

capacidade de sentir própria a tudo que seja predicável ao âmbito de natureza mental, como compete ao seu idealismo objetivo.

A partir disso, concebe-se dentro do panorama peirciano que o pensamento não se encontra na condição de dote exclusivo dos homens, pois a conaturalidade entre mente e matéria garante que a predicação da natureza mental caiba a todos os seres capazes de normas de conduta, sejam estas muito ou pouco dialogantes com o meio experiencial.

No entanto, além desta natureza sentimental da primeiridade, Peirce vai mais a fundo e sedimenta tal categoria como também participante da constituição ontológica da realidade, denominando-a Acaso. O que estaria em sua face interior como qualidade de sentimento, por outro lado, em sua face exterior, estaria na condição de Acaso, efetivado enquanto força presente tanto na segundidade – de modo a garantir, por exemplo, a aleatoriedade do formato de uma laranjeira – quanto na terceiridade – de modo a garantir, por exemplo, variações casuísticas nos hábitos do universo.

Estando a primeiridade voltada à diversidade e pressuposta tanto na segundidade quanto na terceiridade, a primeira categoria acaba por injetar certo grau de erraticidade na terceiridade mediadora, fazendo com que a aderência entre teoria e fenômeno se encontre sujeita a inúmeras variações casuais. Portanto, “sob este aspecto, todos os modelos teóricos são, assim, considerados como de natureza probabilística, à luz de um convicto indeterminismo que caracteriza a epistemologia de Peirce” (IBRI, 2015, p. 228).

Apesar de tal “incerteza” sempre presente no critério de previsibilidade dos fenômenos, Peirce enfatiza o compromisso pragmático da razão, que implica numa mente em condição semioticamente dialogante com o mundo, sem ceder a dogmatismos que apartam o fluxo fenomenológico de uma interação conosco. Assim, o intento último do pragmatismo pode ser compreendido como uma tentativa permanente de manter a mente em constante diálogo com a experiência, repugnando cristalizações que a distanciem do objeto dinâmico.

2. A condição de fundamentação da cosmogênese peirciana: o início de tudo a partir do puro zero

Cabe à metafísica, em se tratando de uma abordagem referente aos fundamentos cosmogênicos do inventário categorial de Charles Sanders Peirce, retroceder a um estado anterior ao próprio universo, para só assim procurar a formulação de uma cosmogênese condizente a uma condição de possibilidade plausível ao inventário categorial e a todas as possibilidades engendradas no recorte espaço-temporal. Assim, a fim de esmiuçarmos tal percurso genético, pressupondo noções repetidamente presentes no pensamento peirciano – como Sinequismo, Idealismo Objetivo e Evolucionismo –, busquemos primeiramente o princípio possibilitante de todo *continuum*, dado que o primeiro não do universo (ou seja, o primeiro *alter*) já pressuporia a restrição de um primeiro e que uma ontogênese da lei, resultante categorial último – tendo em vista que a terceiridade pressupõe as outras duas categorias –, já se daria por necessidade lógica pautada numa tessitura de mediações reais.

Charles Sanders Peirce enuncia que o panorama geral do curso da lógica apresenta um processo de determinação do indeterminado, ou seja, do vago para o definido (cf. *CP*, 6.191). Tal processo se exemplifica fenomenologicamente no fato da primeiridade, sendo mera qualidade de sentimento, não pressupor nenhuma das outras categorias e, no entanto, a segundidade pressupor a primeiridade, de modo a contrapô-la, e a terceiridade, por sua vez, pressupor as duas categorias antecedentes. Do mesmo modo, por exemplo, nota-se que, em se tratando da faceta metafísica das categorias, o Evolucionismo encontra a derivação da lei a partir do acaso, evidenciando a tendência universal à aquisição de hábitos (cf. IBRI, 2015, p. 107).

No entanto, tendo em vista nossa explanação cosmogênica, levanta-se um importante alerta:

O tempo faz, da potência, ato. Mas o tempo, como a condição de possibilidade da passagem do indefinido ao definido, é em si mesmo um *continuum* e, como tal, requer que certa forma de regularidade o licite como ser. Não há tempo real sem a realidade da Lei: ambos são concomitantes (IBRI, 2015, p. 108).

Assim, torna-se crucial uma verificação genética que se anteponha até mesmo ao tempo, pois, como já se nota, este pressupõe o inventário categorial que lhe fundamenta. Afinal,

[...] o tempo é em si mesmo alguma coisa organizada, possuindo sua lei ou regularidade, de tal modo que o próprio tempo é uma parte daquele universo cuja origem estará sendo considerada. Temos, desse modo, que supor um estado de coisas anterior à organização do tempo (*CP*, 6.214).

Levantadas todas essas questões, o presente momento exige-nos uma determinação: definir a consistência do dito estado inicial compreendido enquanto condição de possibilidade do próprio universo. Tal condição, segundo Peirce, não se encontra nem num puro abstrato e, como se poderia pensar, nem sequer num estado de vazio absoluto, pois ambas as condições pressuporiam alguma coisa. Assim sendo, por conta da cientificidade genética perscrutada por Peirce, devemos partir de um estado absoluto de nada, ou seja, de um estado que nada esteja implicado, puro zero. Deste modo, tal zero puro antecede a todo primeiro (cf. *CP*, 6.217).

3. O puro zero e o quale-elemento

O zero puro, por ser o nada do não-nascido, diferentemente de algo que se opõe a um primeiro, que, por sua vez, implicaria num segundo, é, como nos diz Peirce, infinita possibilidade indefinida e ilimitada, ou seja, possibilidade sem fronteiras (cf. *CP*, 6.218). Assim, não há nenhuma derivação necessária a partir deste absoluto nada, havendo apenas irrestrrição, ausência de lei.

A partir do que fora dito, levando em consideração a lógica da liberdade tão presente no pensamento peirciano, surge um fator relevante ao surgimento da primeira efetividade do universo: toda possibilidade, para não se negar enquanto possibilidade, em algum momento deve, num roupante de liberdade, se autoanular, dando a brecha necessária para o primeiro ato.

Digo que nada “necessariamente” resultou do Nada de liberdade sem limites. Isto é, nada de conformidade com a lógica dedutiva. Mas tal não é a lógica da liberdade ou possibilidade. A lógica da liberdade, ou potencialidade, é aquela que anulará a si mesma. Pois se ela não se autoanular, ela permanece completamente inútil, uma potencialidade do nada-fazer, e uma potencialidade completamente inútil é anulada pela sua completa inutilidade (cf. IBRI, 2015, p. 112).

Deu-se assim a primeira efetividade, ainda que esta não consista em nada além de “alguma qualidade” (*CP*, 6.220), sendo apenas um produto de uma inferência hipotética enquanto mera possibilidade. Tal qualidade, tendo por base a compreensão fenomenológica da primeiridade, consiste numa talidade (*suchness*) una, ou seja, que não pressupõe dualidade, sendo meramente consciência imediata (cf. IBRI, 2015, p. 113).

O passo do absoluto nada para uma potencialidade de qualidades significa, apenas, alguma determinação, algum modo do ilimitado se limitar, embora, ainda, destituída

de quaisquer traços que façam o próximo passo ser desenhado por alguma forma logicamente necessária (IBRI, 2015, p. 116).

Peirce compreenderá toda qualidade por ser uma consciência, porém, como dirá, não uma consciência desperta, mas meramente uma coisa da natureza desta, como que uma potencialidade de consciência (cf. *CP*, 6.221). Assim, Peirce chega ao termo quale-consciência, a saber, chega à noção de consciência-qualidade que será essencial ao engendramento da gênese da idealidade e ao surgimento categorial logicamente fundado.

É posto que toda potencialidade seja da natureza de um *continuum*, pois nela não se distinguem individuais e, por isso, não se encontra subsumida a uma sequência temporal, sendo mera possibilidade comprometida apenas com a presentidade (cf. IBRI, 2015, p. 114). Deste modo, tal consciência-qualidade consiste numa unidade.

A quale-consciência parece deter, assim, a unidade de um sentimento, identificando-se com a ideia de qualidade de sentimento; a consciência desse sentimento não se põe como algo distinto da qualidade o caracteriza. [...] Na medida mesma em que esta experiência de unidade é apenas presente, ela não comporta quaisquer relações binárias, seja para com o passado, seja na referência ao futuro. Disso decorre, ainda, a impossibilidade de uma relação de mediação de um terceiro, caracterizando uma conexão entre passado, presente e futuro (IBRI, 2015, p. 117).

Dito isso, Peirce faz questão de ressaltar o fato de uma unidade não consistir apenas em uma pluralidade, ou seja, não ser limitada apenas ao conjunto de individuais, afinal, estes, como Ibri aponta, não podem perfazer um *continuum*. Deste modo, compreende-se que a uma autoconsciência não bastaria o conglomerado de um feixe de hábitos, pois a esta [autoconsciência] compete o estado de centro dos mesmos à medida mesma que é compreendida em sua unidade, sendo, portanto, nela que se promove a própria síntese, e não, pelo contrário, sendo tal consciência o produto de individuais. Por conseguinte, concebe-se que “a unidade sintética precede toda operação lógica” (IBRI, 2015, p. 118).

O cérebro não mostra qualquer célula central. A unidade de consciência não é, assim, de origem fisiológica. Ela pode, unicamente, ser metafísica. Na medida em que os sentimentos têm qualquer continuidade, é da natureza metafísica do sentimento ter uma unidade (*CP*, 6.228).

Estabelecidos, portanto, o caráter absolutamente presente e a condição de *continuum* de possibilidades, avessa a qualquer dualidade, presentes nesta unidade primeira, vê-se que tal quale-consciência é inteiramente simples e, por consistir num agora que é um, e apenas um (cf. *CP*, 6.231), revela-se numa descontinuidade do tempo que pressupõe uma recusa ao necessitarismo, pois “no espaço da presentidade se engendrará o elemento novo não inscrito no passado, que, também, não faz qualquer referência ao futuro” (IBRI, 2015, p. 120). Surge, a

partir disso, uma importante ressalva peirciana: “O que é absolutamente simples deve ser absolutamente livre. [...] E, se ela não tem aspectos, nenhuma lei pode dela se apoderar”. Assim sendo, “o quale-elemento que aparece internamente como unidade, quando visto pelo lado exterior, é visto como variedade” (CP, 6.236). Assim, Peirce acaba por encontrar variedade e unidade da qualidade de sentimento como modos de ser de uma única categoria, a primeiridade.

Onde quer que a espontaneidade do acaso seja encontrada, lá existe sentimento na mesma proporção. De fato, acaso nada é senão o aspecto externo daquilo que internamente em si mesmo é sentimento (CP, 6.265).

4. Existência efetiva de qualidades, reações aleatórias e tendência eidética operativa

Vimos, resumidamente, que a partir do absoluto nada, indefinido e ilimitado, surge um *continuum* absolutamente livre por justamente ser absolutamente presente e uno. Contudo, a isso se coloca uma questão que parece estar pressuposta no problema da qualidade de sentimento vista como *continuum* generalizado (em outras palavras, *continuum* que é unidade de potencialidades): se esta qualidade, absolutamente livre e una, é senão em si e para si mesma, ela, para ser compreendida enquanto *continuum*, exigiria uma mente que a representasse, pois, como coloca Ibri, “ela não pode estar em seu estado generalizado” – ou seja, em unidade da multiplicidade do possível inerente a tal *continuum* (cf. IBRI, 2015, p. 124) – “sem a possibilidade de ser sentida” (NEM, p. 135). Além disso, se faz necessário o seguinte adendo:

Se há algum aspecto de dualidade nisto, certamente não é ainda da natureza da segundidade, mas, apenas, da distinção e não separação entre representação como consciência una e um complexo de qualidades que é a própria variedade possível (IBRI, 2015, p. 124).

Mas, levando adiante o fato de que cada complexo de qualidades a constituir a variedade possível seja uma dimensão deste *continuum*, a inviabilidade de uma representação unitária dessas possíveis dimensões conduz as qualidades que compõem tais complexos a um estado de determinação positiva de si mesmas a partir de brutais reações aleatórias (cf. IBRI, 2015, p. 124).

Colocamo-nos, então, no início do tempo. Qualidades já são possíveis. A existência efetiva se iniciou. Surgem reações acidentais. São estabelecidos diversos contínuos. Uma tendência à generalização é operativa. Não se pode, porém, ainda dizer que alguma coisa exista; muito menos alguma consciência pessoal. As reações acidentais

são puramente acidentais, não reguladas em qualquer grau pela lei; constituem o trabalho do acaso cego e brutal (*NEM*, p. 139).

Assim, a partir destas reações acidentais – meras sequências de brutalidades reativas arbitrárias, próprias, portanto, tanto à primeiridade, pelo acaso, quanto à segundidade, pela reação –, a tendência eidética operativa faz com que se formem contínuos que singularizam a dimensionalidade até então infinita, constituindo, deste modo, a terceiridade, justamente por ocorrer a substanciação de formas de regularidades gerais.

De um *continuum* de possibilidades infinitas de qualidades destacam-se singularidades que poderão ser amalgamadas em contínuos de dimensionalidade de algum modo definida. Por que se daria tal formação? Não por outro motivo senão pela tendência eidética de aquisição de hábitos; ela substanciará formas de regularidade geral, que constituem a terceiridade (IBRI, 2015, p. 126).

Dito isso, o surgimento do tempo se dará por intermédio da regularidade dos eventos que encontra seu gérmen de substanciação na tendência eidética aqui ressaltada, baseada no influxo limítrofe à continuidade perfeita: o universo tende à aquisição de hábitos.

Há uma singularidade no fluxo do tempo [...] que constitui a participação transversal do acaso no fenômeno. Assim como a formação dos contínuos se dá evolucionariamente, o tempo deverá tender, no curso da evolução, a se consumir como um *continuum* perfeito (IBRI, 2015, p. 133).

Nota-se também que há o rompimento da dualidade cartesiana, pois interioridade e exterioridade pressupõem partilha de uma natureza ideal que comunga do dito processo universal rumo à regularidade, haja vista que

Em obediência ao princípio, ou máxima de continuidade, segundo o qual devemos imaginar as coisas contínuas na medida em que o possamos, realce-se que devemos supor uma continuidade entre os caracteres da mente e da matéria, tal que a matéria nada seria senão mente que teve seus hábitos cristalizados, fazendo-a agir com um alto e peculiar grau de regularidade mecânica ou rotina (*CP*, 6.277).

Uma tessitura mental insiste, pois, em permear toda a realidade, afinal, de acordo com a filosofia peirciana, mente é tudo aquilo capaz de adquirir hábitos. Logo, o universo todo se encontra composto por idealidades passíveis de afetação tanto pelo acaso quanto pela lei, fazendo com que suas respectivas interações com segundos, em ação e reação, impliquem num feixe cognoscível de hábitos de conduta.

Referências Bibliográficas

IBRI, Ivo Assad. *A dimensão ontológica do conceito de ação na filosofia de Charles S. Peirce*. In: BROENS, M. C.; MORAES, J. A.; SOUZA, E. A. (Org.). *Informação, Complexidade e Auto-Organização: Estudos Interdisciplinares*. Campinas: Coleção CLE, 2015, pp. 223-237.

_____. *O Significado de Primeiridade em Schelling, Schopenhauer e Peirce*. *Cognitio*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 223-234, jul./dez., 2008.

_____. *The Continuity of Life: On Peirce's Objective Idealism*. In: *Peirce and Biosemiotics: A Guess at the Riddle of Life*. Vinicius Romanini; Eliseo Fernández (Eds.), Springer Dordrecht Heidelberg New York London, 2014.

_____. *Kósmos Noétos: A Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce*. 1ª edição. São Paulo: Ed. Paulus, 2015.

PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931-35 e 1958, 8 vols. (Fazemos referência a esta obra na forma usual: *CP* indica *Collected Papers*; o primeiro número indica o volume e o segundo indica o parágrafo. Além disso, todas as traduções da mesma referem-se às traduções presentes na obra *Kósmos Noétos* de Ivo Ibri).

_____. *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*. Edited by Carolyn Eisele. The Hague, Mouton Publishers, 1976, vol. 4. (Fazemos referência a esta obra na forma abreviada *NEM*, seguida pelo número da página correspondente ao quarto volume da edição utilizada. Além disso, todas as traduções da mesma referem-se às traduções presentes na obra *Kósmos Noétos* de Ivo Ibri).

O “OUTRO” COMO FATO: UMA ABORDAGEM SOBRE A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E VIOLÊNCIA¹

Dulcelene Ceccato*

Resumo: No presente artigo analisamos o vínculo entre filosofia e violência quando diferentes paradigmas são relacionados. A filosofia como pergunta sobre o ser pode encerrar uma violência a outros pontos de partida, como no caso da apercepção e aproximação ao outro (humano) quando, quem se aproxima, é o sujeito ocidental do *ego cogito*. Daí que propomos duas críticas como tentativa de compreender as causas da violência filosófica, bem como de encontrar um ponto de partida que seja ético para a sua superação. São elas: a crítica da filosofia intercultural a este sistema filosófico de mão única; e a análise das concepções de “outro” com suas tipologias de aproximação e suas consequências éticas.

Palavras-chave: Violência, Outro, Filosofia Intercultural, Ética.

Abstract: In this article we analyze the link between philosophy and violence when different paradigms are related. Philosophy as a question about being might enclose a violence to other points of departure, as in the case of apperception and approach to the *other* (human being), when the one who approaches is the western subject of the *ego cogito*. Hence, we propose two critiques as an attempt to understand the causes of philosophical violence, as well as to find an ethical starting point to its overcoming. They are: the critique of the intercultural philosophy to this one-way philosophical system; and the analysis of the conceptions of “other” with its typologies of approaches and its ethical consequences.

Key-words: Violence, Other, Intercultural Philosophy, Ethic.

1. Introduzindo os problemas

Na era das conexões globais instantâneas e paradoxalmente das relações fragmentadas, não é estranho a emergência de tensões e polarizações. Nesta situação, as relações como modos de aproximação real ou virtual ganham uma urgência inexorável do ponto de vista moral e ético que apelam a filosofia². Tomemos como exemplo as relações virtuais que se dão pelos canais das mídias sociais e digitais. Seus criadores “intendiam” unir a aldeia global, mas elas foram além: tornaram-se instrumentos de divisões, polarizações e manipulações em escala planetária. As redes sociais e digitais e seus usuários em massa têm grande dificuldade de se renderem a um código de ética. Por elas se exerce uma individualidade impessoal e livre de censuras.

* Dulcelene Ceccato é licenciada em filosofia pela PUC-PR e Mestre e Doutora pela Pontificia Università Gregoriana de Roma, Itália.

¹ Este artigo está baseado em nossa investigação filosófica que deu origem ao primeiro capítulo de nossa dissertação doutoral sob o título: “Alteridade e Outro no paradigma do Ser”.

² Aqui fazemos referência ao contributo inquestionável de Emmanuel Lévinas, invertendo o ponto de partida da filosofia da tradição: primeiro não é o Ser, mas a Ética.

Entretanto, os indivíduos são “outros” de seus perfis ou são a verdade de si mesmos em seus falsos perfis?

Para a filosofia, este paradoxo assume um caráter desafiador. Pensar a problemática das relações em situação de interconectividade e interculturalidade requer uma transformação ética do pensamento, a fim de tocar no fundo da mesma e para garantir a paz. Isso não significa eliminar a tensão, pois ela é salutar para o avanço de novos insights. Por isso, a mediação do *dia-logar* ou *poli-logar* pode abrir um caminho para uma inteligibilidade exigida por este novo tempo. Lembremos que *diálogo*, é composto do prefixo grego *dia*, que significa *através* e também *separação* ou *diversidade*. Enquanto que o substantivo *logos*, significa *razão*, *pensamento*, um discorrer interior. *Logos* significa ainda *palavra*, que é a expressão deste discorrer interior. Portanto, o diálogo exige reflexão que requer estudo, meditação e ponderação sobre o que é dado a pensar. O prefixo *dia* induz à ideia de um distanciamento, um posicionar-se *aquém ou além de*, em situação de diferença. É aqui que o diálogo ganha força como *ponto de partida* e *método* para o encontro, o confronto, a significação e a ampliação da visão sobre os problemas de qualquer ordem, sobretudo ético-morais.

Há algumas décadas surgiu um novo modo de abordar uma inteligibilidade para a as relações numa era global interconectada: a “filosofia intercultural”³. Um de seus fundadores, Franz Martin Wimmer, cunhou o termo *poli-logue*, frente à pergunta: “Como podemos alcançar, tanto transcultural como globalmente, insights e verdades válidos se nossas percepções do mundo e os meios para expressá-las são particulares (para não dizer paroquiais), fora da necessidade?” (WIMMER, 2010, p. 25). *Poli-logue* se converteu num modelo de relação que ele propôs para evitar que a filosofia, de origem greco-latina, continue se impondo como modelo universal e único, válido para todas as situações e contextos exteriores a esta matriz cultural. Para Wimmer, é preciso ir além do *dia-logos* e alcançar um *poli-logos* por causa da situação intercultural do mundo.

De que trata a filosofia intercultural? Ela tem a missão de buscar a inteligibilidade de uma existência ética para a convivência entre *diferenças*. Sendo filosófica, esta inteligibilidade é mais radical do que uma análise crítica sobre o contexto social ou político ou o fenômeno do

³ Este termo foi cunhado pelo filósofo cubano que vive na diáspora, Raúl Fornet-Betancourt, um dos maiores representantes deste debate. Entre suas inúmeras obras, conferir: *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto*. Bilbao: Desclée de Bouver, 2001.

movimento migratório e cultural das últimas décadas, pois a filosofia toca a raiz da problemática intercultural no pensamento. Isto implica assumir conscientemente uma autocrítica com respeito à violência que um sistema filosófico único pode estar exercendo sobre outros possíveis. Implica ainda adentrar-se nas tensões e inquietudes das relações humanas em geral, onde a concretude da vida interrompe o discurso lógico, teórico e linear que tem caracterizado a tradição filosófica ocidental. A nossa reflexão parte desta *situação hermenêutica* (MALL, 2000, p. 2)⁴, caracterizada pela interculturalidade ou transculturalidade do mundo e também pela alta tensão presente nas relações humanas sob essas condições. Tudo isso impõe um interrogativo ético para a filosofia.

2. A crítica da filosofia intercultural à tradição filosófica ocidental

Chamamos de *tradição filosófica ocidental* o pensamento filosófico que se originou na Grécia antiga e se desenvolveu e se ramificou numa imensa diversidade de abordagens na história da Europa Ocidental e no mundo Anglo Saxão. Este modelo filosófico greco-latino foi levado a quase todos os recantos do planeta através das colonizações e também da expansão missionária dos cristãos ocidentais. Essa tradição se assenta em alguns pilares inquestionáveis sobre os quais pousa a busca da verdade: o pilar do verbo/substantivo *Ser* como o princípio mais simples e último do pensamento e que eterniza uma questão: “o que *é*”, cuja resposta também se eterniza e se explicita na rica variedade de abordagens filosóficas; o segundo pilar depende desse, pois se o princípio investigado e especulado é último, ele é logicamente universal, aplicável ao todo, pelo fato que pode explicitar a unidade de um todo diverso; e o terceiro pilar é o princípio de não-contradição no julgamento da verdade e da falsidade, cuja discussão também se eterniza e se diversifica, tanto quanto a busca da verdade sobre o ser.

Ora, a crítica feita pela maioria dos pensadores e pensadoras da filosofia intercultural à tradição ocidental é que seu universalismo é impessoal e esvaziado de singularidade e das tensões das

⁴ A expressão *situação hermenêutica*, utilizada pelo filósofo Ram Adhar MALL, se restringe à atual situação de relações de reciprocidade entre países e continentes em larga escala. Para nossa análise, vamos ampliar a abrangência do conceito de Mall, a fim de abarcar todas as diferenças que na contemporaneidade convivem, sejam elas a nível global ou num contexto particular. Um exemplo disso é o que ocorre no Brasil, cuja multiculturalidade originária se apresenta como uma complexidade hermeneuticamente interessante e urgente, ainda muito pouco considerada pela filosofia.

relações com outros modelos possíveis. Logo, ele ignora outros verbos que poderiam ter constituído sistema ou método de compreensão do mundo. É um universalismo de mão única, que se atribuiu o universal do Ser. Assim, a filosofia ocidental se absolutizou e se auto justificou, terminando por legitimar a violência da negação verso outros universais possíveis. Assim, o ocidente vem concebendo e implantando o seu próprio arcabouço cultural e filosófico. Nossa reflexão se alinha a esta crítica, sublinhando que, em uma *situação de hermenêutica intercultural*, é preciso perguntar se o termo grego “filosofia” pode identificar-se apenas com o único modo de conceber e de exprimir o real, o existente, a cultura, a moral, o modelo político e econômico, etc. como é na compreensão ocidental, a qual sempre esteve intimamente ligada a um povo e a uma cultura que é a da Europa Ocidental e a do mundo anglo-saxão. Se cada discurso reflexivo é plausível e possível porque ancorado em um contexto que lhe doa a linguagem, as crenças, os códigos, os mitos, os símbolos e os temas a serem significados e representados na sua elaboração – o que não significa negar a universalidade descoberta pelos gregos – podemos admitir, então, outros universais possíveis tão verdadeiros quanto o da concepção filosófica ocidental.

Alguns expoentes da filosofia intercultural levam ao extremo essa pergunta e essa crítica afirmando que um discurso filosófico elaborado em um contexto de diferenças, deve ouvir outras “vozes” que se constituem também como saber elaborado, o que alarga o campo onde a verdade se doa (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 93). Elas são as vozes da arte, por exemplo. Assim, o encontro intercultural em filosofia requer o reconhecimento das diferenças paradigmáticas que estão na base dos sistemas ou regimes de pensamento e das representações diversas que emergem das muitas culturas. Se assim é, a filosofia perde o seu estatuto de discurso reflexivo? No núcleo da questão filosófica intercultural, portanto, se encontra essa crítica ao modelo filosófico que se concebeu, dissimulando as diferenças e ignorando ou negando outros modelos ou sistemas.

Citamos aqui dois exemplos de crítica filosófica realizada a partir de dentro do arcabouço ocidental: Emmanuel Lévinas (1906-1995) e Rodolfo Kusch (1922-1979). Em suas obras encontramos a argumentação sobre a necessidade de romper com esse absolutismo teórico ocidental, apontando para a problemática ética. Buscaram isso pela via do entrecruzamento de diferentes concepções de mundo e de existência, fundadas em diferentes arranjos culturais. Fazendo uso da fenomenologia husserliana, Lévinas anunciou o princípio da ética em contraposição ao princípio do ser, entrecruzando o sistema judaico da mesma e criticando a

inteira tradição filosófica ocidental (LÉVINAS, 2007, p. 233-234). Kusch, por sua vez, refletiu sobre o verbo *Estar* das línguas espanhola e portuguesa faladas no Continente e seus correspondentes termos em algumas línguas dos povos originários dos Andes, para apresentar um outro princípio paradigmático pelo qual se orienta também a sabedoria popular. Ele entrecruzou estes saberes em oposição à tradição ocidental fundada no princípio do *Ser*, utilizando como método de análise a fenomenologia ontológica inspirada em Heidegger (KUSCH, 2011, p. 105).

No encontro entre diferentes concepções de mundo e de ética, a crítica que emerge desses dois pensadores parte do ponto de vista de que a *alteridade do outro* rompe com a subjetividade concebida em termos de identidade, de autoreferencialidade e de autoconsciência. Rompe, portanto, com o sujeito do *ego cogito* como unidade que estabelece a intersubjetividade e, portanto, a verdade. Em Lévinas, o sujeito é pensado como *um-pelo-outro, refém, diaconia*. Em Kusch, o sujeito não aparece teorizado, mas como *sujeito filosofante*, ou *outro como outro* em si mesmo, por isso, o encontro entre sujeitos é sempre encontro intercultural, interracial, intersimbólico, interfilosófico. Encontramos no pensamento de Lévinas e de Kusch uma fenomenologia da existência que busca a alteridade esquecida ou negligenciada pela tradição, sobretudo moderna, pois a ela interessava mais uma ordem lógica ou a confortante resposta de um fundamento e de uma universalidade únicos para todos – em síntese, o “um” de uma série – que considerar o outra na sua *diferença em si*. Devido ao limite desta nossa análise, não podemos aprofundar o pensamento destes dois filósofos, mas apenas citar os aspectos importantes que justificam o escopo do que vamos demonstrar a seguir, a saber, o problema da relação entre filosofia e violência.

Lévinas demonstrou que a filosofia moderna ordenou o mundo sob o eixo do *Mesmo* (=Sujeito) e de seu domínio sobre ele, continuando a considerar a *Alteridade* desde um ponto de vista parmenidiano, isto é, como *defeito no Ser*: “o Ser é; o não-Ser não é” e, por consequência, identificou o não-Ser com o Outro, transferindo a este um caráter de estranheza. A partir deste ponto, interpretaremos as consequências filosóficas dessa identificação. Kusch ao interpor o verbo *Estar* ao do *Ser* como verbo da América (do Sul), realizou uma virada nos temas que interessariam a filosofia em geral. Este tratado iria requerer longas argumentações, uma vez que pensar a partir do *Estar* demandaria uma conversão do intelecto e uma decisão para pensar o “próprio”, pois como diz o autor, “a nossa [filosofia] está disponível, porém, para obtê-la, é preciso pensar” (KUSCH, 2010, p. 317), superando o medo de pensar a nós mesmos e indo

além da atitude acadêmica esterilizante (KUSCH, 2011, p. 11). Trataremos, pois, de clarificar os problemas que indiretamente são inspirados no posicionamento específico dos dois filósofos com relação à “alteridade” e o “outro”, desconstruindo seus significados e questionando seu uso na filosofia contemporânea e suas consequências éticas, pois o “outro” como *factum*, é um provocador de tensões à paz do *ego cogito*, isto é, do *Mesmo*.

3. “Alteridade e “Outro”: numa situação hermenêutica de interculturalidade

Para aprofundar esta problemática das relações entre diferenças desde o ponto de vista filosófico numa situação hermenêutica intercultural, optamos por expor uma análise dividida em duas partes: Na primeira, abordaremos o conceito de “outro” e de “alteridade” a partir tradição filosófica ocidental. Vamos analisar a semântica destes termos e como ainda são tomados entre nós, a fim de situar a problemática das relações da situação hermenêutica que urge “entre nós”⁵. A filosofia não é uma ciência pragmática, mas um modo de consciência – ser a consciência de uma problemática e explicitá-la é a missão primordial da filosofia. Por isso, em uma situação nebulosa como a das relações interpessoais, o tema da “alteridade” e do “outro” em filosofia são de grande atualidade. Na segunda parte, buscaremos apresentar o estudo sobre as “tipologias de aproximação” ao outro, realizado por Françoise Mies, filósofa e biblista belga. Mies parte da tese de que há uma confusão conceitual sobre o vocábulo *alteridade* utilizado atualmente na filosofia, o qual resiste à vocação essencial da mesma que é a universalidade. *Alteridade*, pois, diz respeito ao *outro como outro*, este que resiste e põe obstáculos à identidade e ao projeto mesmo da filosofia. As razões dessa confusão em relação à alteridade são, de uma parte, de ordem linguística e, de outra, de ordem antropológica e ética, acompanhadas de questões metafísicas e de fundamentos da ética (MIES, 1994, p. 7). As interrogações de Mies partem das obras de dois autores contemporâneos: Emmanuel Lévinas e

⁵ O “entre nós” significa o problema ético da interconectividade e da interculturalidade que transpassa todas as dimensões da existência de sujeitos. Refere-se também à crítica de Kusch que fazemos nossa, a respeito do medo de pensar o que nos diz respeito diretamente. Aqui se encontra o desafio de seu pensamento aos pensadores e pensadoras sul americanos, ocupados com compreender e argumentar filosofias alheias e não tomando como próprios os temas e problemas locais para considera-los desde um ponto de vista filosófico. Esta crítica se estende em quase todas as obras de Kusch, através de seu sistema que parte do princípio do *Estar*, tornando difícil determinarmos uma ou outra referência para ser consultada.

Paul Ricœur, e do debate sobre as abordagens de cada um com respeito ao problema da “alteridade”.

4. A abordagem da tradição sobre ‘alteridade’ e ‘outro’

Nesta primeira parte apresentamos a semântica e os significados filosóficos dos termos ‘alteridade’ e ‘outro’, ou seja, a problemática teórica que relaciona estes termos ao paradigma do Ser e como estes significados estão sendo questionados pela filosofia intercultural. É preciso, antes de tudo, que nos perguntemos: Quem é o “outro”? Que coisa é a “diferença”? Quem determina que o outro seja outro? É “outro” de quem? Como podemos afirmar na filosofia intercultural que existe uma diferença? Ou que existe um “outro”? Ou ainda: que exista uma “alteridade”?

Começamos pelo conceito de *alteridade*: ele encontra nos termos *hétero* (grego) e *alteritas* (latim) uma abstração do que se intende comunicar por *diverso*. Mas, são os adjetivos e pronomes demonstrativos indeterminados *allos* (grego) e *alter* (latim) dos quais derivam *hétero* e *alteritas* que levantam questões de ordem ética, ontológica, metafísica e antropológica. Na sua origem grega encontramos os vários termos: *allos* para significar *outro*; *xenos* para significar *estrangeiro*, *hóspede* ou *inimigo*; e *bárbaro* para definir o escravo que balbuciava o grego, pois normalmente este era prisioneiro de guerra estrangeiro. Este termos testemunham que, entre os gregos, o *não-grego* colocava uma questão ao sistema da *polis* e também ao *logos*.

No diálogo *Sofista* de Platão encontramos uma tentativa compreender o *movimento* como uma solução frente à concepção eleática do ser absoluto e estático, identificado com o *mesmo*. Parmênides é o maior representante do pensamento eleático e foi ele que eternizou a afirmação: “o ser é; o não-ser não é”. Desde este período encontramos uma polifonia de significações filosóficas que rendem à *alteridade* uma negação ou um defeito no *Ser*. Por sua vez, Aristóteles em *Política* tratou sobre a posição do *escravo* e do *bárbaro* no Estado grego. Assim, estas obras atestam e justificam o modo como os gregos buscavam situar os termos *allos* e *xenos* no *logos* e o termo *bárbaro* na ordem da *polis*. Em latim, *allos* e *éteros* correspondem aos termos *allius* e *alter*. Em ambas as línguas eles conformam o significado de algo alheio ao interno de uma série ou de uma quantidade: “um outro entre muitos”, ou ainda, uma “sobra”, “o que resta”

(CIGLIA, 2006, p. 306). Mas, certamente, o significado que prevaleceu ao longo da tradição é o de *diverso* ou *diferente* que o sentido grego deu desde o princípio para significar o não-grego, sendo que nesta acepção há uma carga de negação, dada a necessidade de situar o sujeito estrangeiro no sistema da *polis*. Do ponto de vista lógico e ontológico, o problema do *múltiplo* e do *uno*, do *ser* e do *não-ser* irão multiplicar bibliotecas filosóficas, pois esse será o paradigma e a problemática com a qual se ocupará a filosofia da tradição e também a filosofia moderna.

Na contemporaneidade, a filosofia da alteridade reevoca estas questões criticando, no entanto, as significações a partir da ética. Ainda dentre os vários significados semânticos que *allos/éteros* e *allius/alter* exprimem ou são tomados, há aquele em que estes termos dizem respeito ao problema da unicidade do Ser, ou seja, o *diverso* ou o *diferente* é uma espécie de falsidade ou de defeito naquilo que deveria *ser* de um certo modo. E, por fim, a partir do sufixo indo-europeu *tero*, a alteridade carrega também a ideia de oposição, contraste, polaridade, alternativa.

Retornando a Platão e ao seu diálogo em *Sofista*, constatamos a descoberta de uma tensão ao interno do *Ser* estático de Parmênides. Pela boca do Sofista, Platão tenta dar uma certa consistência ontológica ao *não-ser* ao relacioná-lo com o termo *alteridade*. Entretanto, a tradição filosófica continuará identificando o *outro* com o *não-ser*, por causa do acento lógico concedido a estes termos: o “não-ser” é o *outro*. O curioso é que desde os gregos até a modernidade, o acento ontológico do *outro* dado por Platão se perdeu e passou-se a acentuar o mesmo separado do *Ser*.

Ainda, em *Metafísica* de Aristóteles, a noção de “alteridade” se amplia porque ele a relaciona à identidade e nela insere o múltiplo e o diverso (X, 1054a20-1054b30). Ele também doa à *alteridade* um significado mais subjetivo como o de ‘justiça’ na relação entre alteridade e identidade, em cujos termos gregos *allos* e *éteros* encontramos um peso antropológico e ético na *Ética a Nicômaco* (V, 1129b30-1130a10). Na Idade Média, entretanto, o problema do Uno e da pluralidade aristotélica se quedarão polarizados até chegar à fórmula da “verdade como adequação do real ao intelecto”, sobretudo com S. Tomas de Aquino. É quando a dificuldade se apresenta ainda maior com relação à concepção de “outro”, pois será difícil conceber qualquer alteridade que não esteja aferrada como um conhecimento para o *Mesmo* (o sujeito). Por isso Lévinas dirá que o conhecimento nestes termos é tautológico.

Assim, chegamos ao paradigma da modernidade pelo qual o conhecimento se dá na relação Sujeito-Objeto. O “outro”, então, servirá à objetivação e, logo, à posse de quem o conhece. Com Hegel, veremos a recuperação da estrutura dialética na ideia. A determinação da coisa como um absoluto implica na sua negação e o *ser*, então, se determina diante de uma *alteridade* que se distingue. No entanto, a dialética hegeliana não alcança o problema ético da relação entre a afirmação de algo e sua negação, porque pretende uma unidade em um sistema absoluto. Isso se contrapõe com a possibilidade de um conhecimento do “outro” a partir de si mesmo, ou de um outro sistema.

A confusão acerca da compreensão do conceito de alteridade não termina aqui. Ela é também verificável nas enciclopédias filosóficas em geral. F.P. Ciglia adverte que, etimologicamente,

o termo alteridade se apresenta como uma espécie de decalque linguístico modelado sobre a palavra latina *alteritas*, de uso exclusivamente filosófico. Essa traduz, por sua vez, o termo grego *ἕτεροτης* (*éteros*) que admite um uso linguístico levemente mais amplo, pois, além de indicar *diferença* ou *diversidade* no sentido estritamente filosófico, pode também evocar a ideia de *discórdia*, *divergência* ou *desunião*, no sentido mais comum. (CIGLIA, 2006, p. 305).

Deste modo, podemos reconhecer as analogias que se foram produzindo desde a idade clássica até a atualidade entre o *Ser* como o *Mesmo* e o *não-ser* como o *Outro*. A expressão disso se encontra na literatura em geral e também na vida, através de categorias que relacionam o “outro”, como já dito, com o *estrangeiro*, o *bárbaro*, o *hóspede*, o *inimigo*, o *selvagem*, o *indígena*, o *escravo*..., ou seja, um ser humano no qual falta justificção existencial. Pode-se também deduzir as consequências éticas que tais significções lógico-metafísicas foram causando nos relacionamentos inter-humanos na história do ocidente. Hoje utilizamos ainda muitas outras terminologias para categorizar o *outro* como o portador de um *defeito no Ser*. Embora vivamos numa situação de êxodo global e intercomunicação planetária, cujas fronteiras da identidade tendem a se esvaecer, paradoxalmente, entre os muitos outros muros empíricos que se erguem para nos dividir, também os muros da linguagem se avolumam, fazendo com que vivamos o *factum* e também a sua metáfora contraditória, o que traduz simbolicamente a tensão interior que aflige o *logos* egológico, isto é, o *logos* do *Mesmo* diante do apelo moral que a inegável emergência corpórea do semelhante provoca.

Entretanto, nesta mesma tradição encontramos alternativas que não se tornaram paradigmas. Como vimos, tais soluções estão presentes no mesmo Platão em *A República*, na sua concepção de *Bem* para além do *Ser*”: “é por ele que o Ser e a essência lhes são condicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e

poder” (VI, 509b). Ou ainda, em Anselmo de Cantuária, em sua noção de *alteridade* atribuída a Deus (MIES, 1994, p. 20). Finalmente, chegamos ao pensamento contemporâneo da *alteridade*, que tolhe o aspecto lógico-cognitivo dado pela tradição para considerar este conceito no campo ontológico-ético, como encontramos em Lévinas.

5. Tipologias de aproximação ao “outro”

Françoise Mies liga os conceitos de ‘alteridade’ e ‘outro’ à concepção de “diferença”, e nos propõe diferentes *tipologias* de aproximação⁶. Cada tipologia possui um modo de percepção ou apercepção do *outro* que corresponde a uma posição de aproximação e, conseqüentemente, a uma *atitude ética*. Ela estabelece ao menos quatro tipologias:

- A primeira, ela chama de “tipologia de aproximação” de *alodidade*, um neologismo que ela toma do termo grego *allos* (=outro). Essa posição se aproxima do ‘outro’ como de um ‘terceiro’ que especula (*specula*= guarita de observação) e faz dele objeto de conhecimento. É a posição das ciências em geral e até mesmo a posição do filósofo/a que toma distância do objeto de sua investigação para refletir e elaborar sua compreensão. Mesmo que para a razão seja necessário o distanciamento, em termos de relação inter-humana, porém, esta posição pode incorrer no risco da violência porque a razão deve operar a definição, diferindo e assemelhando o ‘outro’. De outra parte, a diferença é uma realidade ôntica – nós diferenciamos as coisas e assim as conhecemos. Logo, não é possível descartar totalmente a posição de *alodidade*. Mas a sua radicalização pode estabelecer relações éticas em dois modos extremos:

1) o ‘outro’ é percebido e concebido como “um” de uma série (um entre muitos) e assim é relativizado numa pluralidade sem fronteiras, na qual a sua diferença é suprimida. Podemos verificar esta situação na concepção universalista e ideológica do humano como homem, branco e ocidental que embasa o racismo e a misoginia neste Continente; ou na situação de um operário dentro de uma fábrica, identificado com um número.

2) o ‘outro’ é percebido e concebido na sua diferença radical, tornando-se incomensurável. Assim, ele pode ser isolado e descartado. Foi o caso do habitante originário das Américas do

⁶ Cf. *op.cit.*

qual se duvidou possuir alma, por isso, passível de eliminação. Depois dele, os africanos subsaarianos traficados para cá tiveram sorte ainda pior. Mas, para não ficar no passado, os povos originários deste Continente, com raríssimas exceções, continuam sendo descartados de reconhecimento existencial e cultural, por não se submeterem a um *modus vivendi* hegemônico.

A alteridade que o modo de aproximação da *alodidade* se refere, inclui tanto o humano quanto os animais e outros seres vivos.

- A segunda “tipologia de aproximação” ao ‘outro’ é aquela que o concebe inserido e confundido com o *elemental*. Nessa acepção, o *outro* encontra-se no mundo, prezo às coisas, por necessidade de sobrevivência. Essa indiferenciação entre o existente como *outro* e a sua identificação com o pano de fundo da natureza, das coisas ou de uma ideia à qual ele foi ligado, justificou e justifica a escravização de tantos povos e a exclusão de grupos humanos. A mais exemplar foi a escravização diferida pelas colonizações europeias na modernidade. Entretanto, essa posição continua atuante com relação aos pobres como categoria e também com relação às outras diferenças presentes na chamada ‘globalização’ contemporânea. Encontramos aqui a base das exclusões de povos ou de culturas inteiras. Mas, sobretudo, de classes de pessoas: pobres, indígenas, negros, pardos, certos grupos de mulheres, populações LGBTs (sigla para Lésbicas, Gay, Bissexual e Transgender), povos de rua e outros. Estes são identificados com esse *elemental* que justifica e “naturaliza” a violência sobre eles.

- A terceira é aquela em que o “outro” é análogo ao *mesmo*, ou seja, ao “eu”. É o caso de nossa relação com Deus, com a voz da consciência, com a morte, com o mal, com o sofrimento, com minha própria natureza... É a relação com uma *alteridade* como realidade positiva exterior, frente a qual eu também resisto, mas paradoxalmente, não posso me destacar porque nela estou imerso. Contudo, o conceito de *alteridade* na filosofia contemporânea foi resgatado por Emmanuel Lévinas e reservado ao *outro* como o existente humano, por isso Mies chama estas alteridades pelo neologismo de “heteridade”. Na aproximação às *heteridades* acima, eu me situo como um “terceiro” ou em uma imersão.

- A quarta tipologia é a que busca resolver a problemática das três primeiras, sobre as quais se fundam os racismos dos dias atuais. Segundo Mies, para remover o ‘outro’ destas polarizações e confusões, é necessário interromper a “diferença indiferenciada” que relativiza o outro; ou a “diferença incomensurável” que o isola e descarta; e, igualmente, a “diferença fundida no elemental” que elimina o outro. Esta remoção ou superação se dá através da percepção da

alteridade sugerida por Lévinas, na sua concepção de Rosto. Ele é essa *alteridade* que interrompe as polaridades porque me *interpela*. No face a face o outro é *outro em si*. Diante dele *nada posso* – o Rosto tolhe todo o meu poder. Devido a isso, em Lévinas a ética é anterior ao movimento da intencionalidade e se impõe como responsabilidade absoluta – não emerge primeiramente uma categorização do outro, mas a responsabilidade.

6. Conclusão inconclusa

A partir destas clarificações preliminares com respeito às “tipologias” de aproximação ao “outro”, podemos conceber os fundamentos de uma ética para a filosofia intercultural em tempos de ódios e polarizações de abrangência global? Há que considerar que a transformação da filosofia passa pela ética – a pessoa primeiramente implicada nessa transformação é o profissional da filosofia. Aqui convém repetir o questionamento dos dois filósofos citados inicialmente, Lévinas e Kusch: para o primeiro, o valor de uma filosofia é a sua solicitude às angústias e às preocupações do presente, ou seja, é o seu “misturar-se” à temporalidade, é a sua solicitude às dores atuais da experiência humana (LÉVINAS, 1935, p. 67; 1984, p. 142). Isso significa enfrentar a conflitualidade do mundo para tolher do pensamento o risco de cair na tentação do discurso neutro, impessoal e de totalidade, que o rende vulnerável à violência. Aqui encontramos uma inversão do ponto de partida do filosofar: da visão do terceiro neutro correlato ao *logos*, à escuta que corresponde à hospitalidade da alteridade de outrem no encontro face a face.

Kusch, à sua volta, afirma que a função da filosofia é “serviço à vida” (KUSCH, 2010, p. 315) porque esta possui a verdade na sua totalidade. Se a filosofia é uma busca da verdade, afirma ele, esta deve ser buscada na vida. A busca da verdade é um inserir-se, pois, no “terreno” do humano: o “material vivente” (KUSCH, 2009, p. 5). Filosofar, portanto, é estar situado e, em nosso caso, é reescrever aquele modo de pensar indígena e popular no qual a vida escorre e se exprime como *antidiscorso* ou *negação* com relação à lógica do ser. Esse é o modelo do *Estar* que, relegado como *doxa* (opinião), nega a determinação do *Ser* que violou o direito de pensar e viver das culturas originárias americanas. A negação é, ao mesmo tempo, afirmação de uma lógica outra: aquela do símbolo que preenche de significados a existência cotidiana. Assim,

Kusch inverte a fórmula cartesiana: o “eu penso, logo existo” torna-se “eu existo, logo penso”, porque se existo, *estou*, então, situado no chão de uma cultura, uma comunidade, uma geografia, uma linguagem. Isso explica a última parte sua filosofia que trata do problema geocultural do pensamento⁷.

Sendo a filosofia um *misturar-se à temporalidade* e com o *material vivente* para um *serviço à vida*, pode-se, então, compreender a categoria “outro” de nossos autores como uma representação do símbolo, cuja acessibilidade demanda muito mais que um especular filosoficamente uma característica do *ser*. Demanda um comprometer-se em primeira pessoa, com a tensão do texto e do contexto hermenêutico. Isso muda não só o ponto de partida da filosofia, mas também o seu resultado. A que e a quem tem servido as filosofias que fazemos? Este questionamento ético paira de modo espectral, enquanto o “Outro” não for assumido como *factum* que doa significado ao *Mesmo* e seu próprio *cogito*.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. Tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2002, v.2.

———. *Ética Nicomachea*. 4. ed. Traduzione di Carlo Natali. Roma-Bari: Editori Laterza, 2005.

CECCATO, Dulcelene de Fatima. Alteridade e Outro no paradigma do Ser. *In: A filosofia como hermenêutica-em-diálogo: uma abordagem intercultural da Ética em Lévinas e do Estar em Kusch*. P. 422. Tesi Dottorali – Pontificia Università Gregoriana. Facultas Philosophiae, Nr. 6615. Roma, 2017. cap. 1, p. 29-44.

CIGLIA, Francesco Paolo. *Enciclopedia Filosofica Bompiani*. Milano: Bompiani. 2006. v.1.

⁷ Sobre isso conferir, sobretudo, *Geocultura del hombre americano*. Obras Completas. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2011, t.3, p. 9-239; *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Obras Completas. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2011, t.3, p. 243-434.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto*. Bilbao: Desclée de Bouwer, 2001.

KUSCH, Rodolfo. *América profunda* (1962). In: *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2009, t.2.

———. “*En Sudamérica es preciso asumir lo indígena*” (1970). In: *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross, Rosario, 2010, t.4.

———. *Geocultura del hombre americano* (1975/76). In: *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2011, t.3.

———. *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978). In: *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2011, t.3.

LÉVINAS, Emmanuel. *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.

———. “*L’actualité de Maïmonide*”. In: *Paix et Droit*. N° 4. Avril, 1935, p. 6-7; CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel. (Ed.) *Cahier de l’Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris : L’Herne, 1984, p. 78-98.

MALL, Ram Adhar. *Intercultural Philosophy*. England: Rowman & Litterfield, 2000.

MIES, Françoise. *De l’«autre». Essai de typologie*. Namur: Presse Universitaires de Namur, 1994.

PLATÃO. *A república*. 14. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

WIMMER, Franz Martin. Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?. In: WALLNER, Fredrich G. (Ed.), *Intercultural Philosophy: new aspects and methods*. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 2010, v.11.

Un panorama de la situación actual de la filosofía de la mente

Yolanda Rodríguez Jiménez*

Resumo: El problema central de la filosofía de la mente es la interacción de un elemento material, cuerpo o cerebro y un elemento inmaterial, alma o mente. De aquí se derivan varias preguntas filosóficas relevantes: ¿en qué radica la identidad de la persona? ¿Es necesario defender la existencia del alma? ¿Cómo se entiende la continuidad de la persona a través del tiempo? El artículo busca mostrar un panorama de la situación actual de la filosofía de la mente y proponer algunos criterios que favorezcan una visión interdisciplinar de la persona. En primer lugar, el artículo muestra la urgencia del estudio de la filosofía de la mente en la cultura actual. En segundo lugar, hace un breve recorrido histórico del problema, apelando, sobre todo, a la filosofía aristotélica, tomista y platónica, y a la visión cartesiana y lockeana de la persona. En tercer lugar, introduce tres maneras distintas de responder a los problemas actuales de la filosofía de la mente: el *soft substance dualism*, el dualismo de las propiedades y la visión constitutiva de la persona. Aunque las tres visiones son significativamente distintas, coinciden en algunos elementos que podrían ser el marco de estudio de una visión antropológica que permita el diálogo entre las ciencias empíricas, la antropología filosófica y una visión escatológica de la persona.

Palabras clave: Identidad personal, mente-cerebro, dualismo, materialismo no reductivo

Resumo: O principal problema da filosofia da mente é a interação de um elemento material, corpo ou cérebro e um elemento imaterial, alma ou mente. Desde aqui surgem várias perguntas filosóficas relevantes: em que radica a identidade da pessoa? É necessário defender a existência da alma? Como se entende a continuidade da pessoa através do tempo? Este artigo procura mostrar um panorama da situação atual da filosofia da mente e propor alguns critérios que favoreçam uma visão interdisciplinar da pessoa. Em primeiro lugar, o artigo mostra a urgência do estudo da filosofia da mente na cultura atual. Em segundo lugar, faz um breve percurso histórico do problema, apelando, sobre tudo, à filosofia aristotélica, tomista e platónica, e à visão cartesiana e lockeana da pessoa. Em terceiro lugar, introduz três formas distintas de responder aos problemas atuais da filosofia da mente: o *soft substance dualism*, o dualismo das propriedades e a visão constitutiva da pessoa. Ainda que as três visões sejam significativamente distintas, coincidem em alguns elementos que podiam ser o campo de estudo de uma visão antropológica que permita o diálogo entre as ciências empíricas, a antropologia filosófica e uma visão escatológica da pessoa.

Palavras chave: Identidade pessoal, mente-cérebro, dualismo, materialismo não reductivo

El impacto social y cultural de los crecientes avances en el área de la biotecnología y la nanotecnología ha desarrollado una corriente de pensamiento llamada *transhumanismo*. Esta corriente se caracteriza por el deseo, cada vez más viable, de superar los límites físicos e intelectuales del ser humano, incluyendo el límite de la muerte. La corriente transhumanista está siendo ampliamente difundida a través de literatura, películas de fantaciencia, videojuegos y otros

* Yolanda Rodríguez Jiménez es miembro de la Fraternidad Misionera Verbum Dei. Terminó el Bachillerato Teológico en el “Instituto Teológico Verbum Dei San Pablo Apóstol” en 2007. Obtuvo la licencia en Filosofía Sistemática en 2014 y defendió su tesis de doctorado: “La Identidad Diacrónica de la Persona: de una Visión Constitutiva a una Visión Relacional” en Octubre de 2018 en la Pontificia Universidad Gregoriana. La tesis será publicada próximamente en su totalidad. Actualmente se desempeña como profesor asistente en la Facultad de Filosofía de la PUG y como profesor invitado en el ITVD. Su tema de interés gira en torno a la filosofía de la mente, la visión de la persona en el campo de la filosofía analítica y a la relación entre la mentalidad científica, la escatología y la pregunta sobre Dios.

medios de gran alcance que están influenciando eficazmente el pensamiento de las generaciones actuales. La cuestión de fondo es: ¿cuál es el límite de la tecnología? ¿Dónde termina lo humano e inicia el *transhumano*? ¿Hasta qué punto podemos manipular el organismo humano? Ante este panorama, es necesario proponer una filosofía de frontera, capaz de reinterpretar y traducir en un lenguaje actual las cuestiones filosóficas de siempre y dar espacio a un diálogo eficaz entre la ciencia, la antropología filosófica y una visión escatológica de la persona. La filosofía de la mente pretende reinterpretar los datos de las ciencias experimentales tratando de reconstruir una antropología capaz de ofrecer una visión ontológica completa del mundo y de la persona.

El problema central de la filosofía de la mente es la interacción entre un elemento inmaterial como la mente o el alma y un elemento material como el cerebro. Podemos decir que esta cuestión nos muestra la punta del *iceberg* de una serie de preguntas filosóficas de gran relevancia, por ejemplo: ¿qué es la persona? ¿A qué cambios es capaz de sobrevivir? ¿Cuál es la diferencia entre una persona y un organismo humano? ¿Cuáles son las características que definen a la persona? ¿Cuáles son las condiciones de persistencia de la persona? Es decir, ¿cuáles son las condiciones bajo las cuales una persona continúa siendo la misma a través del tiempo y de los cambios? Si nuestros pensamientos, intenciones, deseos y acciones están determinadas por cierto funcionamiento neuronal, ¿cómo es posible el libre albedrío? La respuesta a estas cuestiones es de gran importancia para el diálogo entre las ciencias empíricas como la neurociencia y la nanociencia, y las ciencias humanas como la antropología, la sociología y la escatología. La práctica de esta interdisciplinaridad confluye en la bioética.

El acercamiento a la cuestión de la identidad de la persona en el contexto de la filosofía analítica es distinto al acercamiento de otros contextos filosóficos. Por ejemplo, para la fenomenología, en general, la identidad personal se constituye a partir del relato histórico de la vida de la persona. La continuidad de la identidad personal se define mediante la función narrativa¹. Alternativamente, en el contexto de la filosofía analítica, un criterio de continuidad no es solo aquel que nos permite *reconocer* que una persona es la misma a través del tiempo, sino la condición en virtud de la cual una persona *es*, de hecho, la misma persona a través del tiempo. En este contexto, el criterio de continuidad de la persona a través del tiempo no solo se entiende en sentido epistemológico sino metafísico.

¹ Ver por ejemplo, P. RICOEUR, "La Identidad Narrativa" in *Historia y Narratividad*, Barcelona 1999, 215-230.

Aunque la cuestión de la relación mente-cerebro se ha hecho más relevante en las últimas décadas, podemos identificar los orígenes del debate contemporáneo en el marco de dos principales líneas de pensamiento: la visión dualista y la visión materialista de la persona.

Por un lado, la visión *dualista* de la persona tiene su origen en la concepción platónica de la sustancialidad del alma. Agustín retoma la idea platónica de que el alma es el origen de la vida y todo ser viviente es un ser animado. A esta idea añade que los seres humanos, a diferencia de otros animales, cuentan con un tipo especial de alma provista de razón. Para Agustín, el alma es una sustancia en sí misma y está capacitada para regir el cuerpo (*De Immortalitate Animae*, 3.3). Algunos autores sostienen que en la idea platónica y agustiniana de la sustancialidad del alma, “encontramos, por primera vez, un argumento del dualismo esencialmente internalista. Esta es la razón por la cual cada mente puede saber sobre sí misma hasta concluir que las mentes son entidades no corpóreas” (MATTHEWS, 2000, p. 134, traducción mía)². Para Agustín podemos conocer lo que el alma es por el simple hecho de que *somos* un alma. Nada es más íntimamente conocido y consciente de su propia existencia que el alma misma. Nada es más presente para nosotros que nuestra propia alma (*Confessiones* VIII. 4.9) (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 32-47).

Por otro lado, Tomás de Aquino niega la sustancialidad del alma y sostiene que la persona es una única sustancia *compuesta* de un alma inmaterial y un cuerpo material. Con el fin de argumentar la doctrina cristiana de la resurrección de la carne y la posibilidad de la continuidad de la persona después de la muerte, Tomás de Aquino retoma la idea aristotélica de la sustancialidad de la persona. Sostiene que hay tipos diferentes de almas: el alma *nutritiva* es el fundamento y el principio de la vida. Las plantas viven, crecen y se reproducen porque tienen un alma nutritiva. El alma *sensitiva* es la de los seres vivientes. Los animales sienten y perciben las cosas y tienen cierto contacto con el mundo exterior porque tienen un alma sensitiva. Por último, los seres humanos además de vivir, crecer, reproducirse y percibir el mundo en torno, son capaces de razonar porque tienen un alma *racional*. Los seres humanos tienen una sola alma que es a la vez nutritiva, sensitiva e intelectual y racional (*Summa Theologiae*, Ia. q.75.1). Lo que garantiza la unidad y la individualidad del ser humano como una sustancia primaria es que tiene una sola alma racional con una multiplicidad de poderes. La multiplicidad de los poderes del alma racional justifica de manera bastante plausible la diferencia ontológica del ser

² We find, for the first time, an argument for dualism that is essentially internalist. This is the reasoning from what each mind can know about itself to the conclusion that minds are non-corporeal entities.

humano respecto a los animales, sin embargo, ¿cómo es que esta única alma racional con una multiplicidad de poderes está unida al cuerpo? ¿Cómo es posible la interacción entre el alma inmaterial y el cuerpo material? Desde el punto de vista de Tomás, el alma racional es de naturaleza inmaterial y no tiene una materia en común con el cuerpo. El ser humano no es ni alma sola, ni cuerpo solo, sino un compuesto de cuerpo y alma (*Summa Theologiae*, Ia. q.75.4). El cuerpo y el alma no son dos sustancias coexistentes sino que ambas constituyen una sola sustancia, un solo ser humano (*Summa Contra Gentiles*, II.69.2). El alma es parte de la naturaleza humana y puede subsistir separada del cuerpo por un periodo y reunirse al cuerpo otra vez (*Summa Theologiae*, Ia. q.29.1.ad 5). Algunos autores consideran que la posibilidad del alma de subsistir por un periodo separada del cuerpo, coloca la visión tomista de la persona en una postura dualista. Aunque Tomás no se ocupó directamente del tema de la interacción entre alma y cuerpo, al igual que Aristóteles, cree que la secuencia de los eventos mentales produce un efecto en el corazón del hombre que le lleva a realizar los movimientos voluntarios del cuerpo (*Summa Contra Gentiles*, II.72) (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 48-64). En general, hasta la época medieval, la visión de la persona se caracterizó por la distinción entre alma y cuerpo, considerando las propiedades racionales e intelectivas como una facultad del alma.

La época moderna fue un periodo de grandes descubrimientos en el área de las ciencias cognitivas. Una de las tareas principales de la filosofía moderna era explicar la manera en que la actividad mental podía traducirse en actividad física. En este periodo también podemos identificar diversas líneas de pensamiento: por un lado, Descartes consideraba que en la filosofía aristotélica el uso del término “alma” era confuso porque hacía referencia al alma presente en todos los seres *animados* sin tener en cuenta la diferencia entre el ser humano, los animales y las plantas. El filósofo y teólogo británico Anthony Kenny, señala que la novedad de Descartes no solo consistió en pasar del término “alma” al término “mente” sino en pasar de considerar a la persona como un compuesto de alma y cuerpo a identificar a la persona con la mente misma (KENNY, 1988, p. 8). Desde el punto de vista de Descartes, la mente es la cosa que piensa y la sustancia es aquello que puede existir sin la necesidad de otra sustancia. Como la mente puede existir por sí misma, la mente es una sustancia distinta del cuerpo. La mente es aquello que no es movable y no puede ocupar un lugar en el espacio (*Méditations* II, 26). Mientras el cuerpo es por naturaleza divisible, la mente es indivisible (*Méditations* VI, 85). Aunque la totalidad de la mente está unida a la totalidad del cuerpo, si separamos una parte del cuerpo, no se separa nada de la mente (*Méditations* VI, 86). Aunque para Descartes el alma está presente en todo el cuerpo, está

espacialmente conectada a la glándula pineal. Esta glándula hace posible la relación entre la percepción del mundo exterior y las acciones mentales. La mente no es inmediatamente afectada por todas las partes del cuerpo, sino solo por el cerebro, o mejor, solo por una pequeña parte del cerebro que contiene el sentido común (*Méditations* VI, 86) (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 66-86).

Por otro lado, para John Locke, un individuo es un individuo en virtud del lugar y tiempo en el que existe. Su posición espacio-temporal garantiza la individualidad de las cosas y la distinción entre ellas. Aunque para Locke el alma de la persona es una sustancia inmaterial que puede estar unida al cuerpo, “la identidad de la persona no consiste en otra cosa [...] sino en una participación de la misma vida que continúa, por el constante cambio de partículas de materia, en sucesión vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (*Essay* II.XXVII.6). La persona no es ni un alma ni una sustancia inmaterial. La persona es aquella que tiene la conciencia de ser la misma persona a través del tiempo. Por lo tanto, la continuidad de la persona no requiere la continuidad de la existencia del alma o la mente u otra sustancia inmaterial. La continuidad de la persona requiere la continuidad de la conciencia (*Essay*, II.XXVII.9), y la persona percibe, piensa y tiene conciencia solo a través de su cuerpo. De aquí la importancia del cuerpo material en la noción de la identidad personal (*Essay*, II.XXVII.12). Para Locke, la identidad personal no consiste en la identidad de la sustancia, sino en la identidad de la conciencia, donde la conciencia es la percepción de lo que pasa en la misma mente del hombre (*Essay*, II.I.19). Locke define la identidad personal a través del tiempo en términos de memoria (*Essay*, II.XVII.11).

En resumen, a partir de la época moderna identificamos más claramente las dos líneas de pensamiento en torno al tema basilar de la filosofía de la mente: la relación mente-cerebro. Por un lado, el *dualismo sustancial* sostiene que la identidad de la persona depende de la presencia de un elemento inmaterial, alma o mente que de alguna manera interactúa con el cuerpo. Por otro lado, el *materialismo*, en general, niega la necesidad de un elemento inmaterial y sostiene que la identidad personal depende de la continuidad de las propiedades físicas y psíquicas de la persona; estas propiedades radican básicamente en el funcionamiento neuronal.

El filósofo británico Derek Parfit identificó dos posturas principales respecto a la idea de identidad personal y su relación con el problema mente-cerebro. Por un lado, el *fisicalismo reductivo* sostiene que “la identidad personal a través del tiempo [...] consiste en varios tipos de continuidad psicológica, memoria, carácter, intención y apariencia, los cuales se fundan en la

continuidad del cuerpo” (PARFIT, 1982, p. 227, traducción mía)³. Por otro lado, siguiendo el *dualismo sustancial* cartesiano, otros filósofos defienden que la continuidad de la identidad personal radica en la continuidad de un “yo” sustancial inmaterial alma o mente, y niegan que sea necesario defender la continuidad de las propiedades físicas y psicológicas de la persona. En este tipo de visiones, la identidad personal difiere de las funciones cerebrales y corpóreas, así como de las experiencias psicológicas de la persona, aunque las incluye (ZIMMERMAN, 2003, p. 207-211).

En mi punto de vista, por un lado, una postura radical de dualismo sustancial deja abierta una justificación empírica de la existencia de un “yo” inmaterial, mente o alma que sustente la identidad personal a través del tiempo y su interacción con el mundo material. Por otro lado, el fisicalismo reductivo nos remite a otras preguntas: ¿es posible defender una diferencia ontológica entre el ser humano y otros animales? Si la identidad de la persona depende de cierto tipo de propiedades superiores como estados mentales, memorias, carácter, etc., que emergen de las propiedades físicas como los estados cerebrales, procesos neuronales, etc., cuando las propiedades físicas dejan de funcionar, ¿qué es lo que sostiene la identidad personal? El fisicalismo reductivo no deja abierta la posibilidad de la existencia de la persona después de la muerte y no hay un posible punto de encuentro con una visión escatológica de la persona. En consecuencia, mientras el dualismo sustancial ha sido ampliamente aceptado por la teología, no es fácilmente aceptado por la comunidad científica. En cambio, mientras el fisicalismo reductivo se justifica fácilmente desde las ciencias empíricas, al no sostener una diferencia ontológica entre el ser humano y otros animales, y no dejar abierta la posibilidad de la continuidad de la persona después de la muerte, no puede entrar en diálogo con la antropología teológica.

Con el objetivo de hacer un análisis del estado actual de la cuestión, propongo presentar brevemente algunos filósofos que representan distintos modos de responder tanto a la cuestión del fisicalismo reductivo como a la del dualismo sustancial.

En primer lugar, Richard Swinburne, profesor emérito de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford, defiende la existencia de un elemento inmaterial, alma o mente responsable de la continuidad de la persona a través del tiempo. Aunque su punto de interés se desarrolla básicamente en el área de la filosofía de la religión, Swinburne introduce un tipo de dualismo sustancial alternativo llamado “*soft substance dualism*”. Desde el punto de vista de

³ *Personal identity over time [...] consists in various kinds of psychological continuity, of memory, character, intention, and the like, which in turn rest upon bodily continuity.*

Swinburne, la persona está constituida tanto de materia corpórea normal como de un elemento inmaterial o alma; sin embargo, es en la continuidad del alma donde radica la continuidad de la persona a través del tiempo (SHOEMAKER; SWINBURNE, 1985, p. 27). La diferencia entre el dualismo sustancial cartesiano y la versión de dualismo de Swinburne es que el alma puede existir sin el cuerpo pero no puede funcionar sin él. Más aún, como una sustancia inmaterial no ocupa un espacio en el mundo, para decir que el alma interactúa con el mundo físico necesitamos decir que el alma ocupa un lugar en el mundo; para Swinburne, el alma de la persona se localiza en el cerebro (SWINBURNE, 2013, p. 173).

Para Swinburne, las personas son “sustancias con la capacidad [...] de tener creencias y acciones del grado de sofisticación propia de los habitantes presentes actualmente en la tierra” (SWINBURNE, 2013, p. 141, traducción mía)⁴. De ahí que “algo es una persona si y solo si tiene estados mentales, es decir, pensamientos, sensaciones, y percepciones de cierto grado de complejidad; y si es capaz de realizar acciones de cierto grado de complejidad” (SWINBURNE, 2013, p. 225, traducción mía)⁵. Por otro lado, los seres humanos son personas que tienen o han tenido un tipo de cuerpo similar al de las personas que llamamos hoy “seres humanos” (SWINBURNE, 2013, p. 141-142). Es decir, un ser humano es un miembro de nuestra misma especie biológica (SWINBURNE, 1976, p. 221). Esta distinción es importante porque posibilita la existencia de personas que no son necesariamente seres humanos, y abre la posibilidad a que las personas puedan existir sin un cuerpo material y a que no tengan necesariamente las propiedades de un cuerpo material. Para Swinburne, en las visiones animalistas o fisicalistas de la persona, “el criterio para la existencia y continuidad de los seres humanos sería el mismo criterio para la existencia y continuidad del cuerpo humano [...]. Una vida mental sería entonces un elemento no esencial de la humanidad” (SWINBURNE, 2013, p. 142, traducción mía)⁶. El problema es que no podemos tener una descripción completa del mundo si consideramos que todas las sustancias existentes en el mundo se limitan a las propiedades físicas. Desde el punto de vista de Swinburne, cualquier descripción del mundo, del ser humano o de la persona, que no tome en cuenta las propiedades mentales, es una visión reduccionista del mundo y de la persona humana (SWINBURNE, 2013, p. 143). Swinburne explica la continuidad de la persona a través

⁴ *Persons* are “substances with the capacity (at least after normal growth) for beliefs and actions of the degree of sophistication typical of those present-day earth-inhabitants.

⁵ *Something is a person if and only if it has mental events, that is, thoughts, sensations, and perceptions of a certain degree of complexity; and if it can perform actions of a certain degree of complexity.*

⁶ *The criteria for the existence and continuing of human beings would be the same as those for the existence and continuing of human bodies [...]. A mental life would then be an inessential feature of humanity.*

del tiempo en virtud de la continuidad del alma. Para Swinburne, una sustancia compuesta de ciertas partes y con ciertas propiedades en un tiempo, debe ser la misma sustancia que la compuesta por las mismas partes y las mismas propiedades en otro tiempo. Si nos refiriéramos a dos distintas sustancias, deberían tener distintas partes y propiedades. Sin embargo, es metafísicamente posible que una persona en un tiempo, tenga las mismas partes y propiedades que una persona en otro tiempo. La diferencia consiste en la presencia o ausencia de una parte inmaterial o alma (SWINBURNE, 2013, p. 170). Para defender la necesidad de la existencia del alma inmaterial, Swinburne apela a experimentos mentales en los que las personas se someten a cambios radicales de la vida mental y de distintas partes del cerebro (SWINBURNE, 2006, p. 105). El objetivo de estos experimentos mentales es defender la posibilidad lógica de que una persona en un tiempo sea la misma persona en otro tiempo, incluso si aparentemente no recuerda lo que hizo o las experiencias que tuvo, y tiene un carácter totalmente distinto y un cuerpo diferente (SWINBURNE, 2013, p. 151). Estos experimentos se basan en el hecho de que la neurociencia está desarrollando técnicas que permiten reconectar las partes individuales de nervios o del cerebro humano dañadas. Estas técnicas han sido exitosamente aplicadas en animales y no es poco probable que en el futuro, los científicos sean capaces de reemplazar las partes dañadas del cerebro de una persona por partes tomadas de una persona distinta. Sin embargo, dado que para Swinburne, el alma es una sustancia separada del cuerpo pero no puede funcionar sin él, su visión deja abierta una pregunta que atañe tanto a la neurociencia como a la filosofía: ¿cómo se da la interacción mente-cuerpo? ¿Cuáles y cuántas partes del cerebro es necesario conservar para que una persona continúe existiendo? (SWINBURNE, 2013, p. 151).

En segundo lugar, Nancey Murphy es una filósofa estadounidense dedicada sobre todo al estudio de la relación entre ciencia y teología y a la relación entre la filosofía de la mente y la neurociencia. Murphy argumenta a favor de las visiones fisicalistas de la identidad personal. Sin embargo, propone un tipo de fisicalismo *no reductivo* y sostiene que los seres humanos son organismos físicos complejos y cuerpos espiritualizados. A diferencia de Swinburne, Murphy no defiende un dualismo sustancial, sino un dualismo de las propiedades o "*property dualism*". Este tipo de dualismo, "sostiene que la diferencia entre los humanos y (otros) animales no se encuentra en una parte inmortal especial, sino en las capacidades especiales, que derivan de nuestros sistemas neuronales más complejos, lenguaje y cultura" (MURPHY, 2006, p. 116, traducción mía)⁷. Para

⁷ *The nonreductive physicalist says that the difference between humans and (other) animals is not found in a special immortal part, but rather in special capabilities, enabled by our more complex neural systems, language, and culture.*

Murphy, la continuidad de la persona a través del tiempo depende de algunas de sus características físicas y psicológicas. Esta visión es más aceptada por las ciencias empíricas y toma en consideración tanto el evolucionismo como la antropología cristiana y las visiones interesadas en defender la particularidad ontológica de la persona y la posibilidad de la persistencia de la persona después de la muerte. Desde el punto de vista de Murphy, “no es el cuerpo *qua* objeto material lo que constituye nuestra identidad, sino las capacidades superiores que este provee: conciencia y memoria, carácter moral, relaciones interpersonales, y, especialmente, la relación con Dios” (MURPHY, 2006, p. 132, traducción mía)⁸. Para explicar la diferencia entre el ser humano y el resto de los animales, Murphy apela a la lista de particularidades de los seres humanos según Juan Pablo II. Estas particularidades son: conocimiento metafísico, autoconciencia y autorreflexión, conciencia moral, libre albedrío, experiencia estética y experiencia religiosa. Aunque, para Murphy, solo la teología puede dar un completo sentido a las características propias del ser humano, reflexiona sobre ellas en un sentido estrictamente científico. Desde el punto de vista de Murphy, hay dos elementos importantes que distinguen al ser humano: (1) la capacidad moral, y (2) la experiencia religiosa y la capacidad de relacionarse con Dios. Estas capacidades normalmente se atribuyen a la existencia del alma. Sin embargo, Murphy nota que cuando una persona reporta una experiencia religiosa, normalmente la reporta como un conjunto de ideas que le vienen a la mente, o como una variedad de sentimientos que afectan sus emociones. Es decir, para tener una experiencia religiosa no es necesario tener un alma inmaterial o algo más allá de lo que ordinariamente experimentamos como un funcionamiento neuronal. Lo que hace que una experiencia ordinaria sea una experiencia religiosa, es que la atribuimos a Dios (MURPHY, 2006, p. 117-123, traducción mía).

En tercer lugar, una postura alternativa tanto al dualismo sustancial como al dualismo de las propiedades es la *visión constitutiva* representada principalmente por la filósofa estadounidense Lynne Rudder Baker. Baker propone una noción bastante plausible de la persona que responde tanto al problema del inmaterialismo como al problema del animalismo o fisicalismo reductivo. Por un lado, Baker basa la idea de la diferencia ontológica entre el ser humano y los otros animales en la presencia de la “perspectiva en primera persona”. La perspectiva en primera persona es la capacidad de pensar en sí mismo como sí mismo, sin utilizar un nombre, una descripción o un adjetivo demostrativo. La evidencia lingüística de la perspectiva en primera persona viene del uso

⁸ *It is not the body qua material object that constitutes our identities, but rather the higher capacities that it enables: consciousness and memory, moral character, interpersonal relations, and, especially, relationship with God.*

de los pronombres en primera persona que son utilizados con los verbos psicológicos o lingüísticos (p. ej. la expresión: “Deseo ir a Roma”). Tener una perspectiva en primera persona significa pensar en sí mismo como el sujeto y agente de los propios pensamientos. Los primates no humanos y otros animales superiores pueden tener estados psicológicos como el miedo, los deseos, etc., pero no piensan en sí mismos como autores de dichos pensamientos. La perspectiva en primera persona es la base de la conciencia de sí y es lo que hace posible la vida interior. Una persona humana viene a la existencia cuando un organismo biológico humano se desarrolla hasta el punto de tener un cerebro humano con la capacidad de sostener una perspectiva en primera persona. Por lo tanto, desde el punto de vista de Baker, lo que hace a la persona humana una especie ontológica distinta al resto de los animales, no es la existencia de una sustancia inmaterial o alma sino la presencia de la perspectiva en primera persona. Por otro lado, la *visión constitutiva* responde de manera bastante plausible a la relación de la persona con su cuerpo. Desde el punto de vista de Baker, todas las cosas materiales están constituidas por otras cosas materiales. Sin embargo, son las circunstancias las que hacen que las cosas sean lo que son y no otras. P. ej., una estatua de mármol está constituida por una pieza de mármol. Como la estatua se encuentra en ciertas circunstancias y tiene propiedades que la pieza de mármol en sí no tiene, la estatua de mármol no se reduce a la pieza de mármol que la constituye. En el caso de la persona, la persona está constituida por un cuerpo biológico; sin embargo, como la persona se encuentra bajo ciertas circunstancias y tiene propiedades que un cuerpo biológico en sí no tiene, como la propiedad de tener una perspectiva en primera persona, la persona no se reduce al cuerpo biológico que la constituye. Como desde el punto de vista de Baker, la relación de constitución es una relación de unidad pero no de identidad, la persona puede seguir existiendo aunque su cuerpo biológico cambie o deje de funcionar. Sin embargo, es necesario que en todo momento la persona esté constituida por algún tipo de cuerpo capaz de sostener su perspectiva en primera persona (BAKER, 2000, p. 39-45). La visión constitutiva de Baker (2007) es una visión fisicalista no reductiva de la persona que entra en diálogo con los datos de las ciencias experimentales y no contradice la noción cristiana de persona y la posibilidad de la continuidad de la persona después de la muerte. De hecho, basada en su visión constitutiva, Baker propone una metafísica de la resurrección. Como esta visión no sostiene ni un dualismo sustancial ni un dualismo de las propiedades, la cuestión de la interacción mente-cerebro no es particularmente relevante. Desde el punto de vista de Baker, la persona no tiene estados *mentales* y estados *cerebrales*, sino estados *globales*. Para Baker (1995), los pensamientos, deseos e intenciones de la persona son estados globales de la persona y no hay una necesidad ontológica de

separarlos. La separación de ambos tipos de estados está en función de su análisis pero no hay una separación real.

El objetivo de presentar brevemente estas tres visiones de la persona no ha sido exponer de manera detallada cada una de ellas, lo cual requeriría un estudio mucho más profundo. Mi intención ha sido abrir una especie de abanico de las distintas maneras de responder a las preguntas basilares de la filosofía de la mente: ¿qué es la persona? ¿En qué radica la singularidad ontológica del ser humano? ¿Cómo interactúan el cuerpo material y el alma inmaterial? ¿Es necesario sostener la existencia del alma para defender la continuidad de la persona a través del tiempo? Desde mi punto de vista, aunque las visiones aquí presentadas son significativamente distintas, comparten algunos elementos importantes; capaces de ofrecernos las líneas de trabajo para un estudio posterior del tema de la identidad personal y de la continuidad de la persona a través del tiempo en el contexto de la filosofía de la mente. Estos elementos son:

Primero, la diferencia ontológica entre la persona y el resto de los animales no humanos. Mientras Swinburne sostiene que esta diferencia ontológica radica en la existencia de un elemento no material o alma, para Murphy esta diferencia radica en la presencia de propiedades superiores que emergen de las propiedades corpóreas de la persona. Baker, en cambio, sostiene que la particularidad ontológica de la persona no radica ni en un elemento inmaterial ni en las propiedades superiores de la persona, sino en la presencia de la perspectiva en primera persona que es la base de toda autoconciencia y fundamento de la vida interior.

Segundo, la irreductibilidad de la persona a su cuerpo u organismo biológico. Para Swinburne el hecho de que la persona no sea reducible a su cuerpo biológico se debe a que la persona está compuesta de alma y cuerpo, siendo el alma la que sostiene la identidad personal. Para Murphy dicha irreductibilidad se debe a que el organismo biológico humano ha evolucionado hasta ser capaz de desarrollar propiedades superiores que un organismo biológico no humano no tiene. Alternativamente, Baker sostiene que la relación de constitución de la persona con su cuerpo es una relación de unidad pero no de identidad, es decir, que la persona tiene propiedades que el cuerpo en sí no tiene, como la propiedad de tener una perspectiva en primera persona.

Tercero, la continuidad de la identidad personal a través del tiempo y la posibilidad de la persistencia de la persona después de la muerte. Desde el punto de vista de Swinburne, la continuidad de la persona a través del tiempo depende de la continuidad de una sustancia

inmaterial o alma independiente del cuerpo. Para Murphy, dicha continuidad radica en la continuidad de las propiedades superiores de la persona; como estas propiedades son irreducibles a las propiedades físicas de la persona, la persona continúa existiendo mientras haya un cuerpo que sostenga dichas propiedades. De la misma manera, Baker sostiene que la continuidad de la persona depende de la continuidad de un elemento psicológico, es decir, de la continuidad de la perspectiva en primera persona. En consecuencia, mientras Swinburne habla de la posibilidad de la *sobrevivencia* de la persona después de la muerte, la visión antropológica de tanto de Murphy como de Baker deja abierta la posibilidad de la *resurrección* de la persona después de la muerte, es decir, de la posibilidad de resucitar con otro tipo de cuerpo no biológico que sostenga las propiedades superiores de la persona o su perspectiva en primera persona.

Por lo tanto, desde mi punto de vista, en el contexto de la filosofía de la mente, para que una visión antropológica ofrezca una visión completa de la persona no puede caer ni en el inmaterialismo que deje a un lado los datos de las ciencias empíricas y los avances tecnológicos que evidenciamos, ni en el tipo de fisicalismo que reduce a la persona a un organismo biológico sin sostener la particularidad ontológica de la misma, y la posibilidad de una visión antropológico-escolástica. Dentro de estas líneas de trabajo, la filosofía de la mente se convierte en un campo de estudio interdisciplinar que tiene como objetivo ofrecer a la comunidad científica una visión no reductiva de la persona y del mundo.

Referências Bibliográficas

BAKER, L. R., Need a Christian Be a Mind-Body Dualist. In: *Faith and Philosophy* 12/4 (1995) p. 489-504.

———, *Persons and Bodies. A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

———, Persons and the Metaphysics of Resurrection. In: *Religious Studies* 43 (2007), p. 333-348.

GOETZ, S. – TALIAFERRO, C. (Orgs), *A Brief History of the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

KENNY, A., *The Self*. Milwaukee: Marquette University Press, 1988.

MATTHEWS, G. B., Internalist Reasoning in Augustine for Mind-Body Dual-ism. In: J.P. WRIGHT – P. POTTER (Orgs.). *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 133-145.

MURPHY, N., *Bodies and Souls or Spirited Bodies?* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PARFIT, D., Personal Identity and Rationality. In: *Synthese*, 53 (1982) p. 227-241.

SWINBURNE, R., Persons and Personal Identity. In: H. D. LEWIS ed., *Contemporary British Philosophy*, IV. London: Allen & Unwin, 1976, p. 221-238.

———, How to Determine which is the True Theory of Personal Identity. In: G. GASSER – M. STEFAN (Org.). *Personal Identity. Complex or Simple?* Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 105-122.

———, *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

SHOEMAKER, S., Personal Identity: A Materialist's Account. In: S. SHOEMAKER – R. SWINBURNE, ed., *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 1985, p. 67-132.

———, Materialism, Dualism, and "Simple" Theories of Personal Identity. In: T. O'CONNOR – D. ROBB, ed., *Philosophy of Mind. Contemporary Readings*, London 2003, p. 206-235.

ZIMMERMAN, D., Materialism, Dualism, and "Simple" Theories of Personal Identity. In: T. O'CONNOR – D. ROBB, ed., *Philosophy of Mind. Contemporary Readings*. London: Routledge, 2003, p. 206-235.

A SOBREVIVÊNCIA: O PRINCÍPIO DE AUTONOMIA E A FRAGILIDADE DO SER HUMANO DIANTE DO AVANÇO TECNOLÓGICO

José Anchieta Arrais de Carvalho*

Resumo: A partir do tema, *A sobrevivência: o princípio de autonomia e a fragilidade do ser humano diante do avanço tecnológico*, o presente artigo traz uma discussão sobre a bioética e a biopolítica. Com o intuito de aprofundar esta relação temática, apresentaremos as seguintes discussões: o desafio de sobreviver na sociedade contemporânea, a busca do homem pela sobrevivência diante do próprio homem, o princípio da autonomia e a realidade existencial dos vulneráveis. Nesse viés, esta pesquisa objetiva mostrar, através de Giorgio Agamben que, o avanço tecnológico leva o homem a uma eterna luta pela sobrevivência e que a contemporaneidade, permeada pela tecnologia e pela sua intervenção sobre a vida biológica e o meio ambiente, faz desta época um tempo caracterizado pela sobrevivência. Por fim, ressalta-se também, o desastre da barragem de Brumadinho em Minas Gerais. Desastre que trouxe graves impactos ecológicos e sociais para a sociedade.

Palavras-chave: Giorgio Agamben, avanço tecnológico, sobrevivência, princípio de autonomia, vulneráveis.

Abstract: This article presents a discussion about the relationship between bioethics and biopolitics from the theme: the survival of the human being in the face of technological advances. To analyze deeply this thematic relationship we have the discussion about the challenge of surviving in contemporary society; man for survival before man himself, the principle of autonomy and the existential reality of the vulnerable. This research has the goal showing from Giorgio Agamben that technological progress leads man to an eternal struggle for survival, and that the contemporaneousness permeated by technology and his intervention on biological life and the environment makes this time a period characterized by survival. Finally, the problem of the Brumadinho dam in Minas Gerais that brought serious ecological and social impacts is also highlighted.

Keywords: Giorgio Agamben, technological progress, survival, principle of autonomy, vulnerable.

Introdução

O presente artigo surge pela necessidade de se refletir a continuidade da existência humana sobre a terra. O avanço tecnológico, com seus aspectos positivos, vem proporcionando a melhoria da vida humana. São indiscutíveis as vantagens que a tecnologia apresenta, tanto nas prevenções das doenças como nas curas, pois permitem o prolongamento e a superação das enfermidades próprias da vida. Contudo, a partir de Giorgio Agamben (e outros autores aqui citados), podemos refletir o avanço tecnológico como um instrumento essencial para a

* José Anchieta Arrais de Carvalho é doutor em filosofia política pela Pontifícia Universidade Lateranense de Roma (2018); mestre em filosofia pró-bioética pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (2010); é autor do livro: Poder Soberano e Violência – biopolítica, direito, exceção e cidadania (2018). Atualmente é professor da Secretaria de Educação do Estado do Piauí (SEDUC), e professor do Instituto de Ensino Superior do Piauí (ICESPI).

intervenção do homem sobre a vida biológica e sobre o meio ambiente. Quando isto se realiza, surge o que foi chamado por Michel Foucault de biopolítica, ou seja, a intervenção do biopoder sobre a existência humana.

A reflexão que se segue pode ser caracterizada como a questão da sobrevivência frente ao avanço tecnológico. Sobreviver, eis o grande desafio que a humanidade se depara e precisa se preparar para enfrentá-lo. A técnica, em seu grau elevado de desenvolvimento, proporciona ao homem intervir sobre a vida biológica — quer seja a vida nascente quer seja a vida morrente —, sobre o meio ambiente, na formação do arsenal bélico em preparação para a guerra ou, para impedir que a guerra venha acontecer. Esse diálogo abre espaço para a construção da paz, como pensa Hannah Arendt, pois o avanço tecnológico, na construção bélica, impede a existência da guerra, tendo em vista que seus resultados não trazem vantagens para os vencidos e nem para os vencedores.

Agamben (1998) ressalta como característica própria do nosso tempo a sobrevivência. A vida, que é o valor maior para o qual a técnica deve estar em função, muitas vezes se torna vilipendiada diante do uso da técnica e da ambição capitalista do biopoder, que busca resultados políticos e econômicos, mas nem sempre éticos e condizentes com o valor do ser humano enquanto ser de dignidade.

Para aprofundar a temática da sobrevivência em confronto com o avanço tecnológico, propomos a discussão sobre o desafio de sobreviver na sociedade contemporânea, sobre o homem em busca de sobreviver diante do próprio homem, sobre o princípio de autonomia e a realidade existencial dos vulneráveis. Por fim, ressaltaremos o problema da barragem de Brumadinho como paradigma da intervenção do homem sobre o meio ambiente; paradigma que possibilita, conseqüentemente, o desastre ecológico e o sofrimento a vida humana diante da morte e do desaparecimento de tantos entes queridos, e a reação da própria natureza.

1. O desafio de sobreviver na sociedade contemporânea

Na sociedade espetacular a aparência é mais valorizada do que a realidade: “O espetáculo é a *afirmação* da aparência e a afirmação de cada vida humana, isto é social, como mera aparência”

(DEBORD, 2008, p. 55-56, tradução nossa). A face oculta do poder provoca o seu rastro fazendo o seu caminho deliberadamente, criando espaços de corrupção de consciências ao se apoderar das vidas e transformá-las em objetos; objetos em que o vivente humano já não mais condiz com o humano falante. Nos campos de concentração encontrou-se o seu ponto mais alto e, ao mesmo tempo, o seu desvelamento no ato da sobrevivência frente ao poder biopolítico.

Segundo Agamben (1998), a sobrevivência é a característica mais marcante da biopolítica contemporânea, pois as duas faces do poder se manifestam e revelam a face oculta do poder imperial que age sobre a humanidade. No momento em que se diferencia o humano do não humano e o vivente do falante, cria-se um espaço de indiscernibilidade entre o homem e o animal:

O que diferencia o homem do animal é a linguagem, mas isso não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, e, sim, uma produção histórica que, como tal, não pode ser propriamente associada nem ao animal nem ao homem. Caso se suprima esse elemento, a diferença entre o homem e o animal se anula, a menos que se imagine um *homem* não falante – *Homo alalus*, portanto – que deveria servir de ponte à passagem do animal ao humano. [...]. O homem-animal e o animal-homem são as duas faces de uma mesma fratura, que não pode ser resolvida nem de uma parte nem da outra (AGAMBEN, 2013, p.62).

Sobreviver, eis o grande desafio que a sociedade contemporânea deve assumir frente à biopolítica. A sociedade de controle, a qual tem sido apresentada por Foucault e aprofundada por Negri, se desponta e se fortalece cada vez mais. Ela, a sociedade de controle, coloca o homem numa situação difícil quanto à sua capacidade de ser o sujeito da história, tendo em vista que, o controle sofrido pelo homem é um controle introjetado em seu cérebro. O homem, assim, perde a sua liberdade, por mais que a sensação de ser livre permaneça. As suas ações já não são condizentes com o ser pensante capaz de formular raciocínios e reflexões aprofundadas.

O homem se torna cada vez mais o homem tecnológico: vive na superficialidade do seu existir; superficialidade esta em que sujeito e objeto se indiscernem no seu uso e no agir. Hoje, o homem, entendido como sujeito de suas próprias ações, é colocado em questão frente ao avanço tecnológico, haja vista que a indiscernibilidade no agir leva ao desconhecimento de quem está no comando, se é o homem, ou, a técnica. Exemplo: O uso do celular.

A situação de indiscernibilidade entre o homem e a técnica, leva Agamben a questionar, em sua obra *Che cos'è uno dispositivo?* (2015), o uso correto da tecnologia. Para ele, o próprio pensamento do uso correto da tecnologia já consiste numa forma de controle do poder

dominante, pois este induz o homem a tal discurso. Sendo assim, o próprio discurso já é uma forma de manifestação do biopoder e de controle da maneira de pensar.

2. A busca do homem pela sobrevivência diante do próprio homem.

2.1. A diferença entre existência e vida e a vida como plenitude da existência

A existência da vida humana, como elemento interno e externo que se compreende na relação para dentro de si e para fora de si, possibilita várias interpretações sobre o ser humano. A ação política, como decisão soberana, efetua-se na concretude da existência de acordo com a concepção de vida que se elabora.

Aristóteles, na sua obra *De anima*, não define a vida, mas procura compreendê-la na relação do animal inferior com o animal superior a partir do termo *viver*. A vida em si não é capturada, mas articulada por meio do isolamento da função nutritiva presente em todos os viventes, quer seja a vida vegetal ou a vida animal. A ausência da função nutritiva não retira a existência do ser, mas o lança no vácuo da existência e na pobreza de mundo que, impossibilita a sua concepção como um ser vivente e insere-o no reino mineral (413a, 20-413b).

A existência em si não condiz com a vida, mas a vida plenifica a existência e se diferencia na existência do ser de acordo com a articulação do viver presente nos diferentes seres. Agamben (2013), através do pensamento de Aristóteles e fundamentando-se no pensamento de Bichat, busca compreender a situação inumana do ser humano nos campos de concentração.

Para Bichat, no ser humano é possível constatar dois animais, o animal de dentro, que está ligado às funções orgânicas, e o animal de fora, que está ligado ao exercício da função dos cinco sentidos e das atividades superiores do homem que transcendem a realidade material. Estes dois animais podem se apresentar de forma separada no mesmo ser, em dois momentos da existência, ou seja, antes de nascer, no início da sua formação no ventre materno, e antes de morrer, quando se encontra em estado de ancianidade, tendo em vista que o ancião, em estado avançado, começa a perder a sensibilidade dos sentidos, por mais que a função nutritiva ainda

permaneça funcionando. Somente com a ausência de todos os sentidos e o parar-se da função nutritiva é que se pode constatar a morte de um ser. Agamben (1998) pontua que, para Bichat, a possibilidade de separação dos dois animais, que coabitam no ser humano, dá-se de forma natural. A própria natureza se encarrega da sua junção e da sua desintegração sem que se saiba como isto se dá necessariamente.

2.2. A existência do homem nos campos de concentração

A partir da pesquisa de Bichat, que apresenta a tese da existência dos dois animais que coabitam no ser humano e a possibilidade da sua desintegração natural, é que Agamben procura analisar a existência do ser humano presente nos campos de concentração.

A existência dos campos de concentração demonstra a experiência feita no homem, como tentativa de separação do homem do não homem. A tentativa da política de assumir para si o controle biológico de uma população resulta numa ação biopolítica, e o campo se torna o lugar por excelência para a realização de tal experiência:

Enquanto os seus habitantes foram espoliados de cada estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais foi realizado, em cujo o poder não tem defronte de si que a pura vida biológica sem alguma mediação. Portanto o campo é o paradigma mesmo do espaço político no ponto em cujo a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com cidadão (AGAMBEN, 1996, p.38, tradução nossa).

Quando os nazistas rompem com o sintagma *nascimento e território* para priorizar o sintagma *solo e sangue*, o campo era o resultado natural de um espaço de exceção; espaço este em que a ação do biopoder deveria agir para separar o hebreu do não hebreu, o cidadão do ariano. A função que antes era própria da natureza, tornou-se do sistema biopolítico: a separação do homem do não homem no próprio homem: “O campo é somente o lugar em que se realizou a mais absoluta *condicio inhumana* que se deu sobre a terra” (AGAMBEN, 1996, p. 35, tradução nossa).

A ação do biopoder nos campos de concentração representa a experiência mais marcante e atroz da ação biopolítica no século XX. Agamben (1996) estende o campo como sendo todo espaço deslocalizado, fora do ordenamento jurídico, em situação de exceção, apesar de capturado fora

do ordenamento. Neste sentido, o campo se torna paradigma da ação biopolítica em tempos contemporâneos e em todo o planeta, porque a exceção se torna regra e o campo se encontra estavelmente na cidade como parte necessária do sistema biopolítico. Pode-se encontrá-lo nos espaços em que a vida se encontra sem a mediação da lei e na pura nudez: “O campo, [...], é o novo *nomos* biopolítico do planeta” (AGAMBEN, 1996, p.41, tradução nossa).

Diante do novo *nomos* biopolítico que se encontra estavelmente na cidade, Agamben retoma Foucault para aprofundar o sentido do biopoder e a sua produção. Foucault (2008), ao analisar a passagem do poder soberano para o biopoder, percebe que a vida passa a entrar nos cálculos de governo e, por isso, ela agora deve ser cuidada e controlada, porque a sua existência é necessária e importante para a produção capitalista.

O poder soberano, que era considerado um poder de morte e compreendido como um direito de matar, “fazer morrer e deixar viver” (AGAMBEN, 1998, p.145, tradução nossa), agora na modernidade, é transformado num poder de vida que se interessa no cuidado do corpo, o qual é importante para a produção que tem em vista o capital.

A vida, na modernidade, é o objetivo primeiro do estado. Por isso, o estado se preocupa diretamente com a vida biológica da população (FOUCAULT, 2008, p.88) ao transformar o poder soberano, que era um poder de morte, em biopoder, “fazer viver e deixar morrer” (AGAMBEN, 1998, p.145, tradução nossa). A partir do pensamento de Foucault e da análise dos campos de concentração, Agamben chega à conclusão de que a produção mais específica do biopoder é a produção da sobrevivência.

O campo de concentração se tornou o lugar específico da produção do biopoder e a sua meta era a separação no corpo humano do homem do não homem, da *zoé* da *bíos*. Desta forma, a luta contínua do homem é a luta da sobrevivência do homem em relação ao próprio homem: “A ambição suprema do biopoder é de produzir em um corpo humano a separação absoluta do vivente e do falante, da *zoé* e da *bíos*, do não homem e do homem: a sobrevivência” (AGAMBEN, 1998, p.145, tradução nossa).

2.3. A luta pela sobrevivência e os implementos técnicos da violência

A busca pela sobrevivência se torna palpável diante da ameaça real em que vive a humanidade em confronto com os implementos técnicos da violência.

Para Arendt, o século XX, deixou o seu rastro de violência e não apresentou perspectiva de paz com o encerramento das duas grandes guerras mundiais. No entanto, o avanço tecnológico, como implementos da violência bélica, transformou-se numa realidade que atingiu toda a humanidade.

A corrida armamentista das grandes potências bélicas demonstrou a insegurança do processo de paz do pós-guerra e lançou toda a humanidade numa eterna insegurança. Os implementos tecnológicos da violência se tornaram tão incisivos que a guerra alcançou o nível da impossibilidade, pois a sua realização impossibilitou a vitória do vencedor. Mas, tais implementos servem para intensificar o diálogo sobre a paz e evitar a realização da guerra, por se tornar um evento que não serve a nenhuma nação que conta com os implementos mais aperfeiçoados para a violência:

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. Assim, a guerra – [...] – perdeu muito de sua eficácia e quase todo o seu fascínio (ARENDDT, 2010, p. 17).

Nancy (2016), ao analisar a possibilidade da filosofia, após os grandes eventos catastróficos que atingiram a humanidade, quer sejam civis ou naturais, isola um elemento fundamental para o implemento da violência que põe em risco toda a humanidade, a técnica. Ele analisa dois projetos aparentemente diferentes, mas que possuem o mesmo fundamento, que é a técnica, e resultam na mesma finalidade, que é a destruição. Ele procura associar Auschwitz a Hiroshima para demonstrar que, apesar de ser dois projetos em contradição têm o mesmo fundamento e alcançam a mesma finalidade, porque têm por trás de si o desejo de dominação política, econômica e ideológica: “Cada um dos dois projetos devia facilitar um projeto de dominação política, ou seja, igualmente econômica e ideológica” (NANCY, 2016, p.33, tradução nossa).

O projeto Auschwitz, com o uso da racionalidade técnica, procurou dizimar uma inteira nação e grupos que não preenchiam os requisitos da política nazista ligados ao sangue e à produção econômica. O projeto Hiroshima, com a demonstração de força tecnológica bélica, que é capaz

de destruir uma inteira população, põe em risco todo o mundo e ameaça a possibilidade de paz por meio de um diálogo entre partes iguais. Além de apresentar o poderio bélico de uma nação sobre as outras nações.

A corrida armamentista e o avanço tecnológico caracterizam a forma de ser das sociedades modernas e criam uma nova civilização: a civilização do progresso e do domínio da natureza. O avanço tecnológico e o domínio da natureza põem em risco toda a humanidade.

A descoberta atômica, que resulta no domínio do átomo para a produção da arma nuclear ou da energia atômica e apresenta finalidade bélica ou pacífica, não isenta a humanidade dos seus riscos. Uma catástrofe natural que atinja e danifique uma usina nuclear põe em risco toda uma população de uma determinada região.

Percebe-se que o avanço tecnológico e o domínio inadequado da natureza colocam em risco não somente a vida do inimigo, mas a vida da população civil pertencente à civilização tecnológica. Isso urge como necessidade constante na busca pela sobrevivência, assim como na luta contra a tecnologia que se torna nociva à existência humana sobre a terra:

Então nós estamos diante de uma tarefa tão urgente quanto a tarefa de tornar incapazes de prejudicar os reatores em pedaços de Fukushima e as substâncias que se são emanadas deles (NANCY, 2016, p.40, tradução nossa).

A realização apocalíptica, com o avanço tecnológico, parece estar ao alcance do homem ou se tornará uma produção nas mãos do homem: “O nosso tempo – [...] – é o tempo que se sabe capaz de um ‘fim’ do tempo que será o produto dos homens” (NANCY, 2016, p.40, tradução nossa).

2.4. A luta pela sobrevivência e a eugenia liberal

Se o avanço tecnológico e o poder soberano, transformados em biopoder, transformam toda vida humana em vida *nua*, o problema se intensifica ainda mais quanto à sobrevivência quando se leva em consideração aqueles que ainda estão por nascer ou na impossibilidade de nascer, porque o uso da biotecnologia, na eugenia liberal, torna impotente a potência de ser como impossibilidade de vir a ser.

Habermas procura mostrar que a intervenção biotecnológica, como eugenia liberal, pode modificar o mundo da vida a partir da seleção de quem pode nascer ou de quem deve permanecer na impossibilidade de vir ao mundo por não corresponder aos critérios de seleção implementados pela vontade do homem, desde o princípio de autonomia ao desejo de perfeição da raça humana:

Na medida em que a produção e a utilização de embriões para fins de pesquisas na área médica se disseminam e se normalizam, ocorre uma mudança na percepção cultural da vida humana pré-natal e, por conseguinte, uma perda da sensibilidade moral para os limites dos cálculos do custo-benefício. Hoje, ainda notamos a obscenidade de tal práxis reificante e nos perguntamos se gostaríamos de viver numa sociedade que adquire consideração narcísica pelas próprias preferências ao preço da insensibilidade em relação aos fundamentos normativos e naturais da vida (HABERMAS, 2004, p.29, tradução nossa).

Na busca pela sobrevivência diante do avanço tecnológico, das biotecnologias e da eugenia liberal, fazem-se necessários alguns critérios que orientem a pesquisa científica e, especialmente, a pesquisa biomédica. Habermas ressalta a intangibilidade da pessoa e a indisponibilidade do corpo como forma de respeito à dignidade do ser humano, que não pode ser utilizado como meio, no desejo narcísico de perfeição da raça, mas como um ser de valor inerente a ele mesmo:

Destaca-se a combinação normativa e discreta entre a *intangibilidade* da pessoa, ordenada moralmente e garantida juridicamente, e a *indisponibilidade* do modo natural de sua representação corporal (HABERMAS, 2004, p.29, tradução nossa).

Na perspectiva da caracterização do ser humano como um ser intangível e indisponível, possibilita-se a viabilidade da vida, não apenas como sobrevivência, em que o homem vive na luta constante contra o homem na superação da sua própria humanidade, mas como uma convivência na perspectiva da continuidade do existir da humanidade.

3. O princípio de autonomia e a realidade existencial dos vulneráveis

3.1. Os quatro princípios basilares da bioética elaborados por Beauchamp e Childress

Os princípios são importantes tais quais pontos basilares de um edifício teórico. A bioética como uma construção teórica disciplinar prática não poderia ser diferente. De acordo com Sandonà (2010), ela, a bioética, se constrói sobre quatro princípios teóricos orientativos da ciência médica, elaborados por Beauchamp e Childress. Moser (2004) pontua que os princípios de autonomia, beneficência, justiça e não maleficência têm a finalidade de embasar esta nova disciplina nas discussões provenientes dos avanços biotecnológicos, especialmente em relação à engenharia genética.

Quanto ao princípio de autonomia, que é objeto desta reflexão, foi proposto como fundamento da bioética por ser considerado como elemento fundante do sujeito moral. Principalmente por duas correntes de pensamento, a utilitarista e a contratualista, representadas, consecutivamente, por Peter Singer e Tristram Engelhardt.

A concepção teleológica-utilitarística de Singer coloca no centro da sua reflexão o princípio de beneficência-utilidade, com o objetivo utilitarista sobre questões práticas. Diante dos problemas bioéticos, em que não se tem uma resposta definitiva, deve-se partir da utilidade que a sua resolução traz para o sujeito ou para a sociedade. Este pressuposto de utilidade pode ser aplicado aos diversos problemas, tais como: “Junto às questões mais tradicionais de justiça social, questões emergentes no campo biomédico: experimentação sobre animais e sobre seres humanos, aborto e eutanásia” (VIAFORA; MOCELLIN, 2006, p.23, tradução nossa).

Peter Singer, ao se posicionar contra o contratualismo, propõe mudar a categoria de responsabilidade (próprio do pensamento contratualista), para a categoria do sofrimento, a qual abrange não só os seres humanos, mas todos os seres sencientes como forma de evitar a discriminação: O critério que pode evitar cada discriminação é para Singer unicamente a igual consideração de *todos* os seres vivos *sencientes*, todos aqueles seres vivos capazes de provar prazer e sentir dor (VIAFORA; MOCELLIN, 2006, p.24. Itálico do original, tradução nossa).

Peter Singer propõe a tese da igualdade dos seres vivos a partir do nível e da capacidade de sentir. Neste sentido, não existe diferença entre os seres humanos e os animais de acordo com o nível da sua existência. Por exemplo, um feto humano e um animal não fazem diferença. Ele propõe a superação da ética da sacralidade da vida pela ética da qualidade de vida.

A concepção contratualista de Engelhardt se fundamenta no princípio de autonomia-tolerância a partir do consenso. A compreensão sobre o consenso torna-se de fundamental importância para Engelhardt, porque é a partir do consenso que o homem se coloca como sujeito moral na participação da comunidade ou na não participação.

A pessoa se torna importante, como sujeito moral, pela sua capacidade decisional de entrar ou não em consenso, superando, assim, as categorias de valor e dignidade para se centrar no consenso: “Se a autoridade moral não pode vir (mais) da religião e nem também da razão, se não se quer recorrer à força, a única fonte de autoridade moral que permanece é o acordo” (VIAFORA; MOCELLIN, 2006, p.26-27, tradução nossa).

A centralidade do discurso fundamentado no consenso, permite Engelhardt fazer a distinção entre pessoa e seres humanos. A pessoa é o ser capaz de responsabilidade, de decisão, de participação na comunidade moral. Por isso, nem todo ser humano, biologicamente participante da espécie humana, significa participante da comunidade moral e significa pessoa.

Engelhardt sustenta que nem todos os seres humanos são pessoas; não todos os seres humanos são autoconscientes e racionais. Os fetos, os neonatos, os retardados mentais graves e todos que estão em coma sem esperança constituem exemplos de não pessoas humanas. Tais entidades são membros da espécie humana, não são pessoas e, por isso, não são participantes primários da empresa moral (VIAFORA; MOCELLIN, 2006, p.27, tradução nossa).

Segundo Merlo (2009), o controle da vida biológica e as intervenções no campo da genética, tanto na prevenção como na terapia, fizeram surgir novas preocupações éticas a respeito dos procedimentos médicos e dos seus interventos sobre o paciente e sobre o próprio genoma. Apesar da importância dos princípios bioéticos na prática médica, eles são questionados quanto à sua eficácia quando aplicados em situações concretas e em contextos diferentes daquele em que eles foram elaborados.

Sandonà (2010) assevera que, a dificuldade em conciliar o momento teórico com o momento prático, por falta de uma simbiose entre eles, foi um dos fatores que colocaram a teoria dos princípios defendida por Beauchamp e Childress em crise. A busca de consenso e da tolerância, própria da cultura norte-americana, não resistiu as contradições teóricas na

aplicação prática da teoria dos princípios. Na prática, a teoria dos princípios incorre em contradição interna, no qual um princípio pode se opor a um outro dentro de um mesmo caso. Para esclarecer tal contradição, Sandonà cita o caso do recém-nascido Arthur em 1981:

Um médico pediatra vem absolvido da acusação de homicídio depois de ter administrado brandas curas a um neonato afetado da síndrome de Down. No processo se desencontram próprio os famosos princípios: A acusação fala de justiça e beneficência, a defesa põe a atenção sobre a qualidade de vida e sobre respeito ao princípio de autonomia; se tem assim um conflito entre escolhas do médico, custos sociais, escolhas da família (SANDONÀ, 2010, p.48, tradução nossa).

3.2. Crítica radical à teoria dos princípios, e o consento informado

Diante da contradição interna da teoria dos princípios, que provoca uma situação conflituosa na sua aplicação prática, surge a crítica radical à teoria dos princípios. Tal crítica propõe uma mudança na forma de conceber os princípios e, até mesmo, a sua erradicação que Sandonà classifica em três momentos, como momentos de possíveis soluções: “A reformulação dos mesmos, o abandono dos princípios enquanto tais como instrumento válido para bioética, [...] a assunção de outros paradigmas” (SANDONÀ, 2010, p.49, tradução nossa).

O princípio bioético da autonomia marca uma nova fase nos procedimentos médicos, que é o rompimento com o paternalismo médico: “No modelo paternalístico, então, a relação médico-paciente se apresentava fortemente desequilibrada, fria, técnica, passiva” (AA. VV, 2008, p.30, tradução nossa). Por muito tempo os procedimentos médicos foram marcados por um paternalismo do médico em relação ao paciente. O médico, munido do código ético hipocrático e de seus conhecimentos, assumia total responsabilidade quanto às suas decisões em relação ao paciente, onde este se mantinha, simplesmente, em sua passividade em relação à decisão médica.

Com o avanço biotecnológico ocorre a eliminação da fronteira entre vida e morte do paciente, quando, por meio da técnica e dos medicamentos, pode-se abreviar ou prolongar a vida de um ser. A decisão, em relação ao mesmo, já não pode ser mais monocrática, porque tal decisão poderá incorrer numa culpabilidade médica de acordo com a compreensão do paciente ou dos seus familiares. Isso traria graves consequências para o sujeito da ação decisional que a impusera sem o consentimento daquele que, em sua autonomia, pode decidir (o paciente ou a

sua família), dando início, assim, ao consento informado: “O consento informado, de fato, nasceu como princípio ético-social, para depois tornar realidade jurídica” (AA. VV, 2008, p.36, tradução nossa).

O rompimento com o paternalismo médico promove uma nova fase na medicina quanto aos valores éticos; uma nova fase que consiste na autonomia do sujeito em relação a si próprio e às decisões que deverão ser tomadas a seu respeito em relação às intervenções médicas em momentos medicamentosos. Aqui se ressalta a autonomia e a liberdade do paciente que, em sua consciência, deve decidir o melhor para a sua própria vida e enseja o consentimento informado, no qual o paciente em estado de inconsciência não seja submetido a tratamentos em que ele, em sua consciência, não seria de acordo.

O poder decisório está implicado no princípio de autonomia. Ele traz como consequência a necessidade do consento informado para que o paciente não seja submetido a tratamentos indesejados, principalmente aqueles tratamentos que possam contrariar os valores por ele defendidos. O consento informado também preserva a decisão médica de processos jurídicos. No entanto, quando se trata da realidade existencial dos empobrecidos surgem outros problemas que nem sempre estão previstos no princípio de autonomia, entre eles, o que diz respeito à verdadeira capacidade de decisão daqueles que vivem em situação de pobreza. Pois o verdadeiro desafio não é a decisão do tipo de tratamento a ser submetido, mas a busca de um tratamento em vista da própria sobrevivência.

Como argumenta Feixas (2015), nos países de baixa renda *per capita* existem alguns desafios que devem ser enfrentados, como equalizar economia e saúde, acesso ao sistema sanitário de saúde aos empobrecidos, que, na sua maioria, não conseguem um tratamento adequado, justamente devido a dificuldade de acessar a saúde pública, o que nos leva a questionar se em tais situações o indivíduo se encontra livre para tomar uma decisão de escolha quando, na verdade, não lhe são dadas as opções.

Hardt e Negri (2014), os países em via de desenvolvimento econômico, que se encontram submetidos ao sistema capitalista, não conseguem proporcionar o acesso adequado dos seus cidadãos ao sistema público de saúde. O sistema econômico liberal, que é pautado no lucro, não leva em consideração a existência do ser humano como um ser de dignidade e valor que precisa ser respeitado naquilo que ele é, dado que o importante para tal sistema é o funcionamento da produção em vista da questão econômica. Nesta perspectiva, segundo Moser

(2004), o princípio de autonomia vem sendo questionado quanto à sua eficácia e entra em cena o princípio bioético da justiça, em que se propõe uma justa distribuição das riquezas quanto ao financiamento do sistema público de saúde.

3.3. O princípio de justiça e a equalização entre a economia e o sistema de saúde

O princípio de justiça procura equalizar a situação entre a economia e o sistema de saúde. Todavia, os governantes não têm os recursos necessários para o atendimento público de todos os seus cidadãos. Por isso, eles terminam por priorizar o sistema básico de saúde, para que, de modo geral, todos tenham acesso ao mesmo. Contudo, como pontua Moser (2004), os casos mais complexos ficam, muitas vezes, por conta do sistema privado de saúde.

Diante do princípio de autonomia, no qual o paciente goza do poder decisional, e do princípio de justiça, em que o paciente se vê na impossibilidade de efetivar o princípio de autonomia por falta de acesso ao sistema sanitário de saúde, este último princípio, antes de fazer justiça, parece levar o paciente à uma realidade injusta devido aos investimentos de recursos na saúde pública limitarem o paciente à efetivação da sua decisão, justamente por não ter oportunidade de escolha quando a luta maior ainda é pela sobrevivência.

Diante da exclusão social, na qual vivem tantas pessoas em países empobrecidos, os princípios bioéticos parecem não corresponder aos anseios desta realidade. Viva e Witaszek (2011) asseveram que, por conta disso, vem sendo sugerido como uma alternativa o princípio de vulnerabilidade. A fragilidade do ser humano é visível em toda a sua existência, desde a formação uterina, passando pela sua existência terrena até chegar à idade avançada. Este percurso existencial não se faz sozinho, porque o ser humano se apresenta, desde todos os tempos, como um ser de relação e de interdependência: “Depender dos outros é uma circunstância que esclarece a vulnerabilidade do indivíduo em relação aos outros” (HABERMAS, 2004, p.48).

A partir da compreensão da fragilidade do ser humano é que a *Declaração de Barcelona* (em 1998) incluiu a vulnerabilidade como um princípio bioético ao lado de outros princípios

européus já existentes, como: “Autonomia, dignidade e integridade” (VIVA; WITASZEK, Org., 2011, p.97, tradução nossa).

A categoria da vulnerabilidade abre uma perspectiva de reflexão sobre o ser humano a partir da sua fragilidade, e, não apenas, da sua autonomia. O princípio de autonomia parte do pressuposto do sujeito agente que pode se transformar num sujeito subversivo e prepotente na relação interpessoal em confronto com o mais frágil. Por isso, para Viva e Witaszek (2011), o princípio de vulnerabilidade procura limitar o princípio de autonomia a partir da compreensão da fragilidade do outro que precisa ser acolhido e cuidado. Por exemplo, entre um ser em gestação, que se encontra na continuidade do seu existir, mas num estado de vulnerabilidade e em plena dependência do ser que o gesta. Em confronto com o ser gestante, que é assegurado pelo princípio de autonomia, surge duas opções: a de acolher o ser em sua fragilidade e vulnerabilidade, ou, excluí-lo por ser indefeso. Se tal decisão leva em consideração somente o princípio de autonomia, o ser que gesta, em sua autonomia, tem pleno poder para excluir o ser que está em gestação. Contudo, se parte do princípio de vulnerabilidade, a existência do outro, em sua fragilidade, merece ser acolhida e cuidada por aquele que, no confronto das relações, tem um poder maior, podendo matá-lo ou fazê-lo viver.

Turoldo (2014) narra o caso de Baby Doe que nasceu em 15 de abril de 1982, nos Estados Unidos. A criança nasceu com a síndrome de Down e, além disso, precisava de uma cirurgia para poder se alimentar corretamente. No entanto, antes de qualquer procedimento médico, os pais foram comunicados da situação em que se encontrava a criança, mas entre as opções, como uso da autonomia por parte dos pais e da sua capacidade decisional, eles tinham a opção, também, de não fazerem nada e, simplesmente, deixarem a criança morrer. E esta foi a opção aceita pelos pais. Nestas circunstâncias, existe uma clara prevalência da preocupação com a qualidade de vida que se sobrepõe à sacralidade da vida.

A capacidade do não, diante do mal, é a expressão maior da autonomia e da liberdade do ser humano: “A autonomia é, antes, uma conquista precária de existências finitas, que só conseguem ‘se fortalecer’ quando conscientes de sua vulnerabilidade física e de sua dependência social” (HABERMAS, 2004, p.48).

3.4. O princípio de vulnerabilidade e a ética da responsabilidade

Vulnerabilidade e dependência caracterizam a existência da humanidade na profundidade do seu ser, que, por sua vez, vem representada na categoria do pobre. Para Negri, o pobre marca a existência de um sujeito social, que está presente em todos os períodos históricos, sempre identificado com uma comum forma-de-vida.

O ser humano é um ser de imanência e transcendência, por isso, a experiência dos seus próprios limites o impulsiona a romper as barreiras da imanência a fim de conquistar o espaço da transcendência, que consiste na verdadeira liberdade do ser enquanto ser.

Experimentalizar seus próprios limites pode gerar alguns sentimentos contraditórios: ou de desespero, ou então de uma esperança que não morre com o desfalecimento das forças. É nesta altura que entra em cena a transcendência como uma dimensão sem a qual tanto é difícil enfrentar os desafios da vida, quanto é difícil justificar tanto empenho por debelar as doenças e os sofrimentos de toda sorte (MOSER, 2004, p.329).

Diante da vulnerabilidade e da transcendência do ser humano, nasce a necessidade de uma ética da responsabilidade, a qual pode ser compreendida em duas dimensões: como responsabilidade de si e responsabilidade pelo outro.

Precisamente a consciência como ‘o mais unívoco sinal da pessoa’ é propriamente isto em virtude de cujo se obtém esta soberania sobre os limites da própria responsabilidade ética. É uma soberania que ninguém pode nos tirar, jogar fora, porque esta nos dá uma responsabilidade que ninguém pode nos subtrair (MELINA; GRANADA, 2004, p.71-72, tradução nossa).

A responsabilidade de si nasce de uma tomada de consciência da sua própria existência, da existência do ser que age e que se faz responsável por cada ação deliberadamente efetivada. A ação deliberada do ser de consciência é sempre uma ação responsável ou, que em si, contém responsabilidade pelo ato de agir. A responsabilidade pelo outro nasce da percepção de que o ser humano não existe como um ser solitário, mas como um ser entre outros:

O utilitarismo das regras toma como critério de um agir pleno de responsabilidade aquele segundo cujo o sujeito agente obedece a uma regra sublinhada da qual geralmente têm-se consequências boas para um número maior possível de sujeitos implicados (MELINA; GRANADA, 2004, p.79, tradução nossa).

Apesar da sua individualidade e irrepetibilidade, o ser humano é um ser de relações que, na sua vulnerabilidade, se faz um ser dependente, necessitado do outro. Por isso, o outro é importante nas relações interpessoais, pois exigem em si uma proximidade.

Como afirmam Viva e Witaszek (2011), a consciência da multiplicidade e da proximidade, entre os seres humanos, faz nascer uma nova ordem experimentada e vivida no amor e na caridade, que se concretiza no cuidado de um para com o outro, o que faz do ser humano, em sua vulnerabilidade, um ser que merece cuidado, mas que, ao mesmo tempo, é capaz de amar e cuidar do seu próximo.

Diante de um mundo pluralista e secularizado, a bioética assume uma missão importante “que é a de estabelecer um diálogo transdisciplinar que ultrapasse inclusive as barreiras religiosas” (MOSER, 2004, p.340). Na era das biotecnologias e biogenética, a bioética tem uma tarefa importante quanto às intervenções que poderão ser efetivadas na estrutura do genoma de um ser:

Assim como os genes só podem ser devidamente compreendidos quando se tem diante dos olhos o DNA e o genoma, que por sua vez remetem para as células, os tecidos, os órgãos e um corpo no seu todo, assim também acontece com a biogenética e a biotecnologia: elas pedem uma organicidade (MOSER, 2004, p.338).

Habermas (2004) chama atenção para as consequências e responsabilidade das intervenções biotecnológicas e biogenéticas que possam modificar a estrutura do genoma, as quais deverão ser assumidas e respondidas, diante do que pode acontecer com o ser vulnerável, quando este é posto diante da prepotência do poder soberano, regido pelo princípio da soberania e autonomia nas questões da biogenética.

Conclusão

A sociedade contemporânea apresenta características que são específicas de sua época, ou melhor, são estas características que especificam este tempo, fazendo dele uma época diferente das outras.

Somos instigados a pensar o nosso tempo pelos instrumentos tecnológicos que o homem utiliza para intervir na natureza. A técnica tem proporcionado ao homem grandes avanços e melhorias de vida das populações, evitando o sofrimento que era presente na vida da humanidade e facilitando a sua vida sobre a terra. Todavia, quando a tecnologia é usada para intervir na natureza, modificando o seu percurso ou impedindo que a natureza se manifeste dentro das condições que lhe são próprias, poderemos nos deparar com situações inesperadas; situações

que levam o homem a sofrer as consequências das suas próprias ações, ou consequências provenientes de ações pensadas por aqueles que têm o poder de comando e de decisão sobre o que se é feito a partir do uso das tecnologias.

A interferência biotecnológica sobre a vida do ser humano aprimora a existência do homem no *cosmos*. Contudo, este uso pode agredir o homem na sua existência real, no momento em que o ser humano não é aceito com as suas características próprias, ocorrendo, assim, a seleção de raças, a chamada eugenia liberal.

O homem, ao fazer uso da técnica, pode promover vários tipos de interferências, inclusive, interferir sobre o meio ambiente, mudando a situação climática, a produção da terra, ou a correnteza dos rios, como aconteceu, neste último caso, com a construção das grandes barragens em vista da produção capitalista liberal.

A natureza, quando agredida, reage e a sua reação pode ser fora do controle do homem, o que leva a grandes prejuízos ao meio ambiente e ao próprio homem, o qual se torna o ser vulnerável diante da reação da natureza ambiental frente às interferências tecnológicas.

Brumadinho é o exemplo mais recente que podemos apresentar da vulnerabilidade do homem frente ao avanço tecnológico e a produção capitalista. Quando falamos em avanço tecnológico bélico, vem em mente os aviões de guerra, a bomba atômica, a bomba de hidrogênio, e outras armas bélicas de potencial destrutivo. Mas, às vezes, não percebemos o poder destrutivo que tem a bomba formada pelos rejeitos de minérios posta nos vários leitos dos nossos rios. A barragem de Brumadinho foi uma bomba de rejeitos de minérios construída ao longo dos anos sem que os seus construtores percebessem que estavam construindo algo de poder tão destrutivo que viria, mais tarde, destruir os seus próprios construtores. Todavia, os verdadeiros criadores estão 'isentos' dos perigos, mas lucrando muito com os seus projetos, suas construções e os seus resultados econômicos.

Esta reflexão nos serve para mostrar a vulnerabilidade do homem diante do avanço tecnológico. A sociedade contemporânea lança o homem numa situação de luta cotidiana pela sobrevivência, onde o homem se torna um ser impelido a lutar cotidianamente para sobreviver diante dele mesmo e da sua produção tecnológica.

Referências Bibliográficas

AA. VV. *La parola al paziente: Il consenso informato e il rifiuto delle cure*. Milano: Editore Sperling & Kupfer, 2008.

AGAMBEN, G. *Che cos'è un dispositivo?*, 5ª edizione. Roma, Nottetempo srl, 2015.

———. *Mezzi senza fine – Note sulla politica*. Torino, Editore Bollati Boringhieri, 1996.

———. *O aberto. O homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes, 1ª Ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2013.

———. *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone – Homo Sacer*. Torino, Bollati Boringhieri, vol. 3, 1998.

ARISTOTELE. *Dell'anima*. In: ARISTOTELE, *Opere*, Vol. II, traduzioni di Renato Laurenti. Roma-Bari, Editori Laterza, 1973.

ARAMINI, M. *Testamento biológico – Spunti per un dibattito*. Milano, Ancora Editrice, 2007.

ARENDT, H., *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.

CARVALHO, J.A.A. *Poder soberano e violência – Biopolítica, direito, exceção e cidadania*. Teresina, Editora Nova Aliança, 2018.

DEBORD, G. *La società dello spettacolo*. Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2008.

FEIXAS, A.Q. *Um olhar biopolítico sobre a bioética*. Tradução de André Langer. São Leopoldo: Unisinos, vol. 13, nº 229, 2015.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade – a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo, Edições Graal, vol. 1, 2009.

———. *História da sexualidade – O uso dos prazeres*. São Paulo, Edições Graal, vol. 2, 2007.

———. *Segurança, território, população*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Impero/il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano, Best BUR, 2014.
- MELINA, L.; GRANADA, D. *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*. Roma: Lateran University Press, 2004.
- MERLO, P. *Fondamenti & temi di bioetica*. Roma: LAS-ROMA, 2009.
- MOSER, A. *Biotecnologia e bioética – Para onde vamos?* Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2004.
- NANCY, J.L. *L'Equivalenza delle catastrofi*. Milano: Mimesis Edizioni, 2016.
- SANDONÀ, L. *Quale bioetica? Le domande sulla vita e la civiltà della tecnica*. Venezia: Marcianum Press, 2010.
- SGRECCIA, E. *Manual de bioética*. Vol. II. Milano: Vida e Pensiero, 2002.
- TUROLDO, F. *Breve storia della bioetica*. Torino: Lindau, 2014.
- VIAFORA, C.; MOCELLIN, S. *L'argomentazione del giudizio bioetico – Teorie a confronto*. Milano: FrancoAngeli, 2006.
- VIVA, V.; WITASZEK, G. *Etica teologica nelle correnti della storia*. Città del Vaticano: Lateran university press, 2011.