

Número 8 – Dossiê Temático
A voz do silêncio: a escuta da realidade

INCONFIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia
Volume 4, Número 8, julho-dezembro de 2020
Dossiê Vol. 4 (2020)
Faculdade Dom Luciano Mendes – Mariana, MG



Figura de “Pedro Adormecido”, de Aleijadinho – Congonhas do Campo/MG

Organizadores

Edvaldo Antonio de Melo

Cristiane Pieterzack

Mauricio de Assis Reis

SUMÁRIO

Apresentação do dossiê “A voz do silêncio: a escuta da realidade”	3
Apresentação do evento: o silêncio também revela Deus, por Luiz Antônio Reis Costa	7
Os sentidos no <i>Eclipse da razão</i>. A opção de Dom Luciano pelo <i>Tato</i>, por Ibraim Vítor de Oliveira	12
“Os afogados e os sobreviventes”: como escutar depois da tragédia, por Geraldo Adriano Emery Pereira	35
O papel institucional na formação de cidadãos emancipados, por Euder Daniane Canuto Monteiro	47
A escolha de Merleau-Ponty pela escrita moderna de Valéry no curso <i>Recherches Sur L’Usage Littéraire du Langage</i>, por Iracy Ferreira dos Santos Júnior	57
O ressoar da revelação no silêncio de Deus. Apontamentos para o painel no Simpósio Filosófico-Teológico, por Celso Murilo Sousa Reis	73
Sínodo para a Amazônia, apelo à conversão integral, por Geraldo Martins Dias	81
O silêncio da bondade e a fragilidade humana, por Edvaldo Antônio de Melo e Nillo da Silva Neto	98

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

“A VOZ DO SILÊNCIO: A ESCUTA REALIDADE”

Com grande satisfação e alegria apresentamos ao público o número 08 da Revista de Filosofia *Inconfidentia*, com o dossiê “A voz do silêncio: a escuta da realidade”. Trata-se de uma coletânea de textos que tem origem no Simpósio filosófico-teológico realizado pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) em parceria com o Instituto Teológico São José (ITSJ), da Arquidiocese de Mariana, no período de 04 a 07 de fevereiro de 2020.

Neste contexto difícil da história da humanidade, marcado pela pandemia do Coronavirus-COVID-19, a voz do silêncio tem-se revelado como uma realidade que grita em nossos corpos. Dedicamos este número de nossa revista aos médicos, enfermeiros e agentes de saúde que tem dado voz a este grito em meio ao silêncio ou mesmo em meio à indiferença de tantos em nossa sociedade. Dedicamos este número também ao silêncio dos mortos e às dores de seus familiares que nem se quer puderam dar um sepultamento digno aos seus parentes. Queremos escutar atentamente a voz que ainda ressoa na escritura de corpos vivos e que faz a diferença do pensar e do agir no “por vir” da história – vozes “*pro-féticas*”! Neste sentido, valemo-nos aqui das palavras que se encontram no folder do evento:

Procurando o silêncio encontramos a figura de Pedro. Quo vadis? Encontramos Pedro adormentado, em estado de “Paz inquieta”. Coisas iminentes estão por acontecer com o Mestre e com ele mesmo. Não tem mais tempo. É chegada a Hora... Mesmo aparentemente “dormindo”, Pedro está em estado de vigilância. Uma realidade fala e grita a sua volta. Quando amanhece o dia e o galo canta, a consciência pesa. Afinal, o que Pedro realmente escutou naquela hora? Flash da história da salvação!? O que escutamos, vemos e decidimos hoje?¹

O dossiê “A voz do silêncio” contém textos apresentados no referido evento na modalidade de conferência, comunicações e painéis, e em seguida disponibilizados pelos seus respectivos autores para serem publicados em nossa revista. Agradecemos, portanto, aos autores pela sua generosidade e disponibilizamos os seus artigos na seguinte ordem:

¹ “Pedro adormentado” é uma obra de Aleijadinho, que se encontra nos Passos, em Congonhas do Campo – MG. Ver a descrição resumida do Simpósio na página da Faculdade Dom Luciano. Disponível em: <<http://faculadedomluciano.com.br/simposio-filosofico-teologico/>>. Acesso em: 11 jul. 2020.

*O primeiro artigo, com a temática “Os sentidos no eclipse da razão. A opção de Dom Luciano pelo tato”, de autoria de Ibraim Vítor de Oliveira, coloca em discussão a antiga relação entre sensibilidade e razão e pergunta se a razão é capaz de criar seus próprios conteúdos e estabelecer nexos adequados com as circunstâncias vividas. O autor faz uma análise bastante acurada sobre a temática da sensibilidade filosófica, perpassando autores como Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino, e realiza uma crítica à *autosuficiência* da razão moderna, revisitando autores como Adorno e Horkheimer. Em um segundo momento, o texto de Ibraim apresenta, de modo originário, a proposta do sentido do “tato” na tese de Dom Luciano que, por sua vez, retoma a inspiração que Tomás de Aquino. O artigo conclui sugerindo o resgate de duas sensações complementares: o *ver* grego e o *ouvir* hebraico, que poderiam abrir novos horizontes de vida, menos violentos.*

O segundo artigo, de autoria de Geraldo Adriano Emery Pereira, apresenta um debate em torno da temática da escuta do testemunho. Trata-se de um texto que parte da seguinte provocação: “*Os afogados e os sobreviventes: como escutar depois da tragédia?*”, revisitando autores como Primo Levi, de onde emerge a pergunta, bem como a argumentação de Giorgio Agamben e as ponderações de Hannah Arendt, sobre as relações de verdade, política e testemunho. O autor procura articular a temática filosófica de sua indagação com as tragédias do rompimento das barragens de Mariana e Brumadinho.

O terceiro artigo intitulado “O papel institucional na formação de cidadãos emancipados”, de autoria de Euder Daniane Canuto Monteiro, aborda o papel das instituições na formação dos cidadãos emancipados. O texto tem inspiração no pensamento kantiano e perpassa autores como Hannah Arendt, dentre outros. Por um lado, o texto nos instiga a ver a dimensão negativa que uma instituição pode exercer quando tende a substituir o indivíduo, negando-lhe sua própria autonomia e capacidade de pensamento; por outro, o texto evidencia a nobreza daquela instituição que oferece as condições necessárias para que seus membros exerçam sua autonomia e liberdade de pensamento, mostrando como isso é importante para a emancipação de um indivíduo e da sociedade.

O quarto artigo, intitulado “A escolha de Merleau-Ponty pela escrita moderna de Valéry no curso *Recherches sur l’usage littéraire du langage*”, de autoria de Iracy Ferreira dos Santos Júnior, sugere uma interpretação filosófica de Merleau-Ponty na fronteira com a literatura. Embora o texto não tenha sido apresentado no Simpósio, trata-se de uma

argumentação que responde à temática do Dossiê, justamente por trazer uma meditação sobre o sentido da escrita literária na fronteira com o silêncio/crise não reduzido à forma singular de expressão sensível, mas como possível lugar de surgimento de uma verdade própria à literatura enquanto representa uma passagem à idealidade ou à universalidade do sentido. Trata-se de um texto bem intuitivo, com base na visita a dois cursos: dados por Merleau-Ponty em 1952-1953 no Collège de France intitulados *Le monde sensible et le monde de l'expression* e *Recherches sur l'usage littéraire du langage*.

O quinto artigo, de autoria de Celso Murilo Sousa Reis, tem um caráter mais teológico, com a temática: “O ressoar da revelação no silêncio de Deus”. O autor traz uma reflexão sobre o silêncio de Deus como parte integrante do processo de comunicação (revelação) de seus desígnios aos seus interlocutores humanos, apontando três lugares teológicos da escuta de Deus, a saber, a experiência mística, o clamor dos pobres e a realidade do sofrimento humano.

O sexto artigo, de autoria de Geraldo Martins Dias, traz uma reflexão de cunho teológico-pastoral sobre “O Sínodo para a Amazônia” em seu apelo à conversão integral. Inspirado nas palavras de Papa Francisco, o autor propõe olhar para o Sínodo em seus três momentos, a saber, preparação, realização e recepção, ressaltando elementos fundamentais para a conversão integral, como a escuta e o diálogo.

O sétimo artigo, de autoria de Edvaldo Antonio de Melo com a participação do discente Nillo da Silva Neto, traz como tema “O silêncio da bondade e a fragilidade humana”. Trata-se de um texto nascido da experiência vivida no trabalho de extensão da Faculdade de Filosofia junto à Comunidade da Figueira – uma comunidade que surgiu por iniciativa de Dom Luciano Mendes de Almeida há 30 anos e que atua junto às pessoas portadoras de necessidades especiais. Tomando como protótipo de inspiração o texto do “Bom Samaritano”, na confluência da leitura de algumas interpretações filosóficas de cunho existencial, os autores pretendem afirmar a existência de uma sensibilidade que nos desinstala e nos abre ao outro, uma sensibilidade das entranhas, movida por uma *sapientia cordis*, traduzida como silêncio da bondade “originária” – o dom de ser-para-o-outro.

Temos também uma apresentação do evento, um texto de caráter teológico-existencial, de autoria de Luiz Antônio Reis Costa, intitulado “O silêncio também revela Deus”. O

autor ressalta que “o tema do silêncio de Deus é, sem dúvida, uma das grandes marcas da teologia do século XX”.

Que estes textos nos ajudem a perfurar a tela do invisível e a fazer a difícil travessia deste tempo em que vivemos. Somos seres habitados pelo desejo do infinito, já dizia Lévinas². Mas somos também corpos sedentos de relações, de contato, desejosos de tocar o “Outro” na mais profunda alteridade de nosso próprio ser.

No silêncio perplexo deste tempo que nos desinstala – tempo do único – desejamos a todos uma boa leitura!

Os diretores da Revista

Edvaldo Antonio de Melo

Cristiane Pieterzack

Mauricio de Assis Reis

² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Ensaio sobre a exterioridade. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 22-23.

O SILÊNCIO TAMBÉM REVELA DEUS

Luiz Antônio Reis Costa*

O tema do silêncio de Deus é – com certeza – uma das grandes marcas da teologia do século XX. Durante séculos esse silêncio foi experimentado dolorosamente pelas pessoas de fé. Não obstante, parece que havia um certo pudor, um certo receio de se questionar em alta voz esse silêncio divino. Talvez o receio de ser tido como pessoa fraca na fé, incrédulo ou pior: ser considerado ímpio ou herege.

Felizmente existiam as válvulas de escape para tanta pressão: ao recitar ou cantar os salmos, muitas vezes cristãos e judeus se deparavam com expressões veementes onde o salmista questionava o próprio Deus por causa do seu silêncio, da sua aparente inércia diante da dor e do sofrimento presentes no mundo (Sl 13, 21, 77).

Num filme de 1989, sobre São Francisco de Assis, chamado “Francesco”, uma das cenas mais impactantes – e talvez a melhor interpretação da carreira de Mickey Rourke – é justamente quando Francisco mergulha numa profunda crise espiritual causada pelo silêncio de Deus¹. É tão grande a dor causada por esse silêncio que Francisco, em meio às lágrimas, vai pedindo a Deus: “*fala comigo! Parlami*”... E quanto mais Francisco fala, mais Deus silencia. Os soluços entre lágrimas são substituídos pelos gritos. Gritos longos, sentidos, sofridos. E vemos Francisco gritando e chorando no meio de uma tempestade, na beira de um precipício do Monte Alverne, suplicando a Deus que falasse com ele.

Quando Deus fala a nossa vida se enche de sentido. Todas as coisas passam a ter significado, consistência e beleza. Mas quando Deus se cala o nosso mundo vem ao chão, as nossas mais firmes certezas se arrebentam como uma quimérica bolha de sabão. Para o nosso próprio bem, Deus ora terá de falar e ora terá de calar. Ele aplicará a si mesmo a

* Doutor em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia FAJE. Professor do Instituto Teológico São José (ITSJ) e Vigário Geral da Arquidiocese de Mariana-MG.

¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PJ4IGTCnPkQ>>. Acesso: 08 de jun. 2020.

palavra inspirada do Eclesiastes: “há um tempo para cada coisa de baixo do céu”... tempo de falar e tempo de calar.

Voltemos à história. Não mais a de Francisco de Assis no século XIII, mas agora o ano de 1945. Um jovem soldado alemão se vê diante da destruição e da morte. Ele vê a sua bela Alemanha ardendo em chamas após cada bombardeio dos aliados. Acompanha a maioria dos seus amigos morrendo nas terríveis frentes de batalha. Assiste o ódio e a destruição por todo lado. Era o fim da Alemanha nazista. Ele sabe que o seu exército estava irremediavelmente derrotado. A única certeza que ele tinha era da vida como um absurdo intolerável e que a morte estava próxima. Certo dia o exército britânico havia cercado o seu batalhão. Diante da morte certa ele diz a mesma palavra de Francisco: *fala comigo, meu Deus! Fala....* Enquanto isso choviam balas e bombas. O combate cresce e os soldados alemães se rendem, são levados para um campo de prisioneiros. Diante da derrota humilhante muitos cometem suicídio, porém aquele jovem prisioneiro de apenas dezenove anos insiste na única coisa que ainda o mantinha preso à vida: o desejo de ouvir Deus em meio ao caos. Esse jovem ainda vive. Tem 93 anos. Se chama Jürgen Moltmann. É considerado o maior teólogo protestante vivo. Escreveu numerosas obras e iniciou uma interessante reflexão teológica que se bifurcou em duas vertentes: a teologia da cruz e a teologia da esperança².

Pelos dois exemplos que citei, e pelo fato de conhecermos como se deu a história posterior de Francisco de Assis e de Jürgen Moltmann sabemos que ambos fizeram a mais profunda experiência mística em meio ao mais angustiante silêncio de Deus: *Deus mihi dixit!* A revelação divina se deu não no aconchego das consolações e alegrias da vida. Inesperadamente Deus se revelou em meio ao caos, aos sentimentos de absurdo e na proximidade com a morte. É evidente que nem todos passarão por essas condições extremas, mas é certo que nalgum momento a crise nos visitará. É nesse momento que o nosso mundo desaba, as nossas certezas se desfazem. Às vezes isso se dá silenciosamente, mansamente e nem por isso é menos verdadeiro.

Por que Deus algumas vezes se cala? Por que algumas vezes nos sentimos à beira do abismo ou no meio de uma guerra perdida, suplicando a Deus que nos fale e o que recebemos de volta é o duro silêncio? Esse abismo que somos nós mesmos. É a nossa

² MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Herder, 1971.

vida! E essa guerra perdida que se dá não somente fora, mas precisamente dentro de nós...
E diante desse caos: Deus calado!

Por que Deus se cala? Aqui entramos numa das mais complexas questões da teologia espiritual. Aqui a especulação assume risco de naufrágio, isto é, de falar impropriedades tanto sobre Deus quanto sobre o homem. Nos mapas medievais, na descrição das terras distantes e “mares nunca dantes navegados”, chegava-se em determinados pontos onde o cartógrafo assim escrevia, advertindo o incauto navegador: “*hic sunt dracones*”, aconselhando não ultrapassar esse limite. Pois bem. É nesse limite em que nos encontramos. E para responder à pergunta “por que Deus se cala?” Melhor é recorrer aos místicos do que aos especulativos.

Poucos responderam tão bem quanto São João da Cruz (1542-1591)³. Mas antes de dar a resposta de São João da Cruz, permitam-me introduzi-la a partir de uma reflexão muito interessante oriunda de uma obra que é um clássico da espiritualidade ortodoxa russa: *Relato de um Peregrino Russo*⁴. Esse livro, de um autor anônimo do século XIX, narra as peripécias de um homem devoto que decidiu fazer uma peregrinação a pé, do interior da Rússia até Jerusalém. Num determinado momento da peregrinação ele sentiu a necessidade de fazer uma boa confissão e, para isso, foi a um mosteiro onde um monge o ajudou a se preparar durante alguns dias para essa confissão. A proposta do monge era: confessar não as superficialidades, mas sim, confessar os pecados-raiz que geraram todos os outros pecados da sua vida.

O monge apontou quatro pecados-raiz. Mas falaremos apenas de um. Aquele que interessa diretamente ao nosso tema. Esse pecado-raiz é reconhecido nisto: “*eu não creio verdadeiramente na Palavra de Deus*”. Nós até concordamos com tudo o que está no Evangelho, achamos belos e comoventes os ensinamentos de Jesus, mas fazemos muito pouco para viver essa Palavra, para colocá-la em prática.

A situação fica um pouco mais complicada a partir desse “achar bonito, mas não praticar”. É aí que entra um dos pecados que Jesus mais denunciou: o pecado dos escribas e dos doutores da Lei (Mt 23, 1-39). Escribas e doutores eram os teólogos profissionais da época. Conheciam as escrituras, mas interpretavam conforme o seu gosto, amoldando a

³ CRUZ, São João da. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 2002.

⁴ RELATOS DE UM PEREGRINO RUSSO. Petrópolis: Vozes, 2018.

palavra às suas opiniões. Até diziam coisas lindas, mas esvaziavam a Palavra por que não a abraçavam de verdade. Isso gerava neles uma falsa segurança espiritual, um falso sentimento religioso, uma falsa santidade. Eles iludiam a si mesmos e iludiam aos outros. Colocavam a Palavra dentro dos seus limites humanos. Não permitiam que a palavra os questionasse. Ou os surpreendesse. A consequência desse pecado: teorizar muito sobre a fé, mas praticá-la pouco. A Palavra revelada que é aguda e penetrante como uma espada de dois gumes (Hb 4,12) é trocada a uma “palavrinha” que conforta e afaga o ego religioso inflado.

Voltemos a São João da Cruz. Ensina o grande carmelita que Deus se cala pelos mesmos motivos pelos quais fala. Ele se oculta movido pela mesma razão pela qual se revela. Deus ao se calar, se cala para o nosso maior bem, para nossa salvação. A Palavra de Deus sempre cria e salva, mas as nossas palavras podem se perverter e gerar destruição e perdição. A história prova isso abundantemente. Todas as violências, desde as brigas domésticas até as guerras mundiais começaram e foram levadas a cabo pela perversão das palavras.

O silêncio de Deus é silêncio bendito. O silêncio divino nos livra da perversão das palavras humanas. Por isso, São João da Cruz ensina que o silêncio de Deus é silêncio que nos liberta, purifica, nos amadurece e – por fim – nos une intimamente a Ele. Tememos o silêncio de Deus e o nosso próprio silêncio porque o que realmente tememos é encontrar os nossos fantasmas interiores, os nossos monstros noturnos. Apavora-nos o silêncio da noite escura, mas é nele que, muitas vezes, encontramos a nossa verdade mais profunda e encontramos Deus.

O silêncio de Deus é fundamental porque facilmente cobrimos a sua Palavra salvífica com as nossas palavras vazias ou pervertidas. Dessa forma, a libertação da perversão das palavras humanas passa pelo silêncio divino. Esse silêncio tem a eficácia de pôr fim a tantas farsas.

O dramático nesse cenário está na resistência que temos diante da purificação e do amadurecimento trazidos por esse silêncio. Esse silêncio revela nossas falsas seguranças. Sobretudo nossas falsas seguranças religiosas. Os amigos de Deus se tornaram amigos de Deus não só pela experiência do ouvir a Palavra, mas sobretudo por terem mergulhado nesse silêncio.

A Palavra aproxima. O silêncio une. Daí a beleza da experiência de tal silêncio purificador e unitivo apresentada por São João da Cruz em forma de alta poesia, a *Noite escura da Alma*:

Oh! noite, que me guiaste,

Oh! noite, amável mais do que a alvorada

Oh! noite, que juntaste

Amado com amada,

Amada, já no amado transformada!

OS SENTIDOS NO ECLIPSE DA RAZÃO. A OPÇÃO DE DOM LUCIANO PELO TATO

Ibraim Vitor de Oliveira*

Resumo: O artigo pretende colocar em discussão a antiga relação entre sensibilidade e razão. Pergunta-se: a razão é capaz de criar seus próprios conteúdos e estabelecer nexos adequados com as circunstâncias vividas? Parece que não. Recai sobre a sensibilidade o pontapé inicial dos lances racionais: o *inteligível universal* tem sua origem no *sensível particular*. Por longos anos, a batalha filosófica se concentrou nesse campo minado, verdadeiro “escândalo ontológico”. Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, dentre outros, tentam se manter nesse terreno perigoso. A filosofia moderna quer escapar desse risco, mesmo que para isso seja necessário proclamar a *autosuficiência* da razão. Com Descartes, a *ratio* se reveste de soberania, e o sensível é abandonado ao registro do *extenso*. O cálculo racional é agora instrumentalizado. Contra esse processo, se insurge a maioria dos filósofos contemporâneos, em especial Adorno e Horkheimer mediante o epíteto de “eclipse da razão”. Poder-se-ia perguntar: a adesão a uma *intrínseca ambiguidade* da razão não deveria ser aceita por nós para que nos salvemos da supremacia violenta de uma razão que tudo instrumentaliza e domina? A tese de Dom Luciano, inspirada em Tomás de Aquino, nos indicará pelo menos duas pistas atuais: nada há de aviltante na aceitação da ambiguidade da razão, por isso, atribua-se justo valor ao concurso sensível; dentre os sentidos e sensações, o mais fundamental é o *tato*. A nossa civilização está centrada em duas sensações complementares: o *ver* grego e o *ouvir* hebraico. Reavivar o sentido filosófico da sensação tátil não poderia abrir novos horizontes de vida, menos violentos?

Palavras-chave: Ambiguidade da razão. Sensibilidade. Escândalo ontológico. Tato. Ver.

Riassunto: L’articolo intende discutere la vecchia relazione tra sensibilità e ragione. La ragione è in grado di creare il proprio contenuto e stabilire collegamenti appropriati con le circostanze vissute? Sembra di no. La sensibilità è il punto di partenza per le mosse razionali: l’*intelligibile universale* ha la sua origine nel *particolare sensibile*. Per molti anni, la battaglia filosofica si è concentrata su questo campo minato, un vero “scandalo ontologico”. Platone, Aristotele, Tommaso d’Aquino, tra altri, cercano di vivere su questo terreno pericoloso. La filosofia moderna vuole mandare via questo rischio, anche se è necessario proclamare l’autosufficienza della ragione. Con Cartesio, la *ratio* si riveste di sovranità, ed il sensibile è lasciato al rango dell’*estenso*. Il calcolo razionale è così strumentalizzato. Contro questo processo, la maggior parte dei filosofi contemporanei insorge, in particolare Adorno e Horkheimer attraverso l’epiteto “eclissi della ragione”. Ci si potrebbe chiedere: l’adesione ad un’*ambiguità della ragione* non dovrebbe essere accettata da noi in modo che possiamo salvarci dalla supremazia violenta di una ragione che strumentalizza e domina tutto? La tesi di Dom Luciano, ispirata a Tommaso d’Aquino, ci fornirà almeno due indirizzi attuali: non c’è nulla di sfavorevole nell’accettare l’ambiguità della ragione, quindi un giusto valore si dovrebbe attribuire alla sensibilità; tra i sensi e le sensazioni, il più fondamentale è il *tatto*. La nostra civiltà è incentrata su due sensazioni complementari: il *vedere* greco e l’*ascoltare* ebraico. Ravvivare il senso filosofico della sensazione tattile non aprirebbe nuovi orizzonti di vita, meno violenti?

Parole chiave: Ambiguità della ragione. Sensibilità. Scandalo ontologico. Tatto. Vedere.

* Doutor em Filosofia (PUG-Roma). Professor do Departamento de Filosofia da PUC Minas. Editor-gerente da revista *Sapere aude*, da PUC Minas. ibramvitorivo@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O famoso epíteto *eclipse da razão* nos coloca imediatamente diante das reflexões feitas por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, texto escrito em 1944 e publicado apenas em 1947, no pós-guerra. Essa expressão se deve, mais precisamente, a Horkheimer que, ao perceber a necessidade de uma versão popular da *Dialética*, lança um pequeno texto intitulado *Eclipse da razão. Crítica da razão instrumental*. De mera etiqueta, que revelaria apenas refinado gosto na escolha de títulos, a locução passa a designar uma palavra essencial do pensamento de Adorno e Horkheimer e, para além de qualquer prognóstico estratégico, a proposição *eclipse da razão* passa a revelar ainda o modo característico do pensar no século XX, em que a razão é posta em crise. À sua maneira, essa locução recupera a dimensão do pensamento que “suspeita” da própria razão, além de servir como expediente mnemônico para a identificação da filosofia contemporânea, em que o *eclipse da razão* concentra um verdadeiro eixo de contendas filosóficas, não apenas no registro da filosofia da linguagem e da comunicação, mas também em nível ontológico e científico, fenomenológico e existencial, ético e político. A filosofia contemporânea exerce sua atividade espiritual no âmago de um *eclipse da razão* que, furtando-se às tentativas curativas de solução, parece insistir em permanecer, como testemunham os primeiros decênios do séc. XXI.

Perguntas preliminares poderiam ser assim formuladas: mesmo diante de esforços curativos de todos os tempos, houve alguma época em que o exercício da razão tenha sido de fato puro, sem qualquer eclipse? Em outros termos, é possível uma razão humana não eclipsada cuja luz tenha em si mesma o seu próprio início, um καθ'αυτό, dispensando qualquer cooperação dos sentidos? As questões nos colocam diante de um verdadeiro “escândalo ontológico” na concepção de Dom Luciano Mendes de Almeida, a saber, para a atuação do espírito humano faz-se necessário o concurso dos sentidos. Esse escândalo revela uma profunda ambiguidade intrínseca da razão: a origem da *inteligibilidade* não é um dado *inteligível*, mas *sensível*. Segundo Dom Luciano (1977, p. 101)

¹, trata-se de uma *indigência* de estrutura sensível que “é intrínseca ao espírito intelectual humano, enquanto consequência direta de sua deficiência ontológica a qual requer uma recepção *a rebus*”.

Consideramos atualíssima a perspectiva de Dom Luciano que, mediante uma leitura atenta dos textos de Tomás de Aquino, proporá uma justa saída para o impasse referente ao *eclipse da razão*, constituindo o *leitmotiv* do presente artigo. Em primeiro lugar, coloca-se em discussão a histórica relação, que nasce com a filosofia, entre sensibilidade e razão humana. Pergunta-se: a razão é capaz de criar seus próprios conteúdos e estabelecer nexos e vínculos adequados com as circunstâncias vividas? Parece que não; e recai sobre a sensibilidade humana o pontapé inicial para posteriores lances que construirão vínculos espirituais rumo à universalização. O ato de *universalizar* caracteriza a razão que se mostra intrinsecamente ambígua, pois essa operação dependente da sensibilidade, em especial por impulsos provocadores do *maravilhar-se* e do *espantar-se* (θαυμάζειν). A filosofia moderna intenta um procedimento corretivo dessa ambiguidade, mas, para isso, deverá proclamar sua *autossuficiência*, processo que se revelaria profundamente violento. Por fim, terá lugar a seguinte pergunta: assumir a intrínseca ambiguidade da razão não será o meio mais vigoroso para uma economia de violência? Esse defeito constitutivo da razão não deveria ser antes evidenciado e aceito por nós para que nos salvemos da supremacia violenta de uma razão que tudo instrumentaliza e domina? *A imperfeição intelectual do espírito humano*, tese de Dom Luciano Mendes, nos indicará pelo menos duas pistas: nada há de aviltante na aceitação da ambiguidade da razão, por isso, atribua-se justo valor ao concurso sensível; dentre os sentidos e sensações, recorra-se primariamente ao *tato*, e não tanto à *visão* ou à *audição*, para a livre atuação do espírito.

¹ Para o livro de Luciano Mendes de Almeida, *A imperfeição intelectual do espírito humano*, as citações responderão ao nome “Dom Luciano” quando explicitado no texto, caso não seja explicitado, coloca-se entre parêntese ALMEIDA e as indicações cabíveis.

1 CRITICIDADE: SUPERAÇÃO DE UM ECLIPSE

É preciso de imediato esclarecer que o termo *eclipse* (de εκ λείπω = *ficar privado de*) evoca, em sua etimologia, alguma *privação repentina*. Na perspectiva de Horkheimer, contudo, o *eclipse da razão* não se refere a uma mera privação instantânea de luz ou a um distúrbio momentâneo sofrido pela razão em determinada época da história da civilização, como uma doença passageira. Insiste Horkheimer (2010, p. 180),

se tivéssemos de falar de uma doença que afeta a razão, tal doença não deveria ser entendida como algo que tivesse abalado a razão em um determinado momento histórico, mas como inseparável da natureza da razão dentro da civilização, tal como vimos até agora.

Semelhante enfermidade se instaura graças ao “impulso do homem para dominar a natureza”, provocando verdadeiro atrito entre os conceitos de razão subjetiva e objetiva, espírito e natureza, sujeito e objeto (2010, p. 178). Logo se percebe que se trata também de um problema conceitual. Segundo Horkheimer (2010, p. 180-181), para a “recuperação” dessa doença, será preciso uma “compreensão interna da natureza da doença original”. Isso significa que será preciso encarar de frente o atrito estabelecido entre os “conceitos subjetivos e objetivos da razão” e detectar a natureza da própria doença, cuja origem estaria nos distúrbios humanos. A impulsão inconsciente para a invenção de atritos conceituais destinados ao domínio social é um desses distúrbios. Pelo fato de se tratar de doenças da linguagem (do λόγος), recai sobre a filosofia a principal tarefa nos procedimentos de recuperação: “promover a crítica recíproca dos dois conceitos [subjetivo e objetivo], e assim, se possível, preparar na esfera intelectual a conciliação dos dois na realidade” (HORKHEIMER, 2010, p. 181). Portanto, a *crítica*, no sentido kantiano da palavra, seria aqui o vigoroso curativo para a oportuna recuperação da doença da razão. Somente mediante a *críticidade* é possível abrir espaços para a luminosidade da razão e superar o *eclipse* que a atingiu e a transformou em razão instrumental e positivista.

Mas, será que a doença realmente desaparece com a *crítica* ou ela é apenas encoberta? A grande tarefa da *crítica* não seria a de evidenciar que a razão sofre de uma *incompletude* insanável, um defeito intrínseco, sem possibilidade de cura? Pretender recuperar a razão não seria o mesmo que submetê-la, novamente, ao impulso de domínio próprio do homem, decretando sua submissão à supremacia da violência dos sominadores? Não teria

a ambiguidade da razão uma valência ontológica que, em vez de ser sanada, deveria ser assumida e vivida como *incompletude* humana? Nesse caso, a *crítica* de modo algum seria abandonada, mas incorporada ao dinamismo vital das relações afetivas do homem, em um infinito combate e debate jamais definitivamente vencidos.

Semelhante impasse, porém, está longe de ser um embate apenas contemporâneo. Aliás, um contexto parecido pode ser observado desde as origens da filosofia, então já caracterizada pela sua natureza agônica (de ἀγών – *luta, disputa*). A filosofia nasce da experiência combativa entre as pessoas, resguarda o concurso entre as pessoas e suas múltiplas relações. Mesmo que a filosofia se empenhe por uma determinação mais objetiva, universal e válida racionalmente, ela se caracteriza muito mais pela luta empreendida do que pelas soluções colhidas. A luta, porém, não tem sua origem mais originária na própria razão, mas nos sentidos. Em se tratando de Platão e Aristóteles, cada qual a seu modo, toca às sensações a tarefa de impulsionar o exercício racional. Para eles, dentre as sensações, a que mais promove o saber ou o destrói é a *visão*, o *ver* (ὄραν), a sensação dos olhos (τῶν ὀμμάτων).

2 PLATÃO E AS COISAS VISÍVEIS (τὰ ὄρατά)

Recorde-se, por exemplo, do *Fédon* de Platão (83a-b) segundo o qual a alma do amante da sabedoria (φιλομαθός) é alertada pela filosofia a se deparar com as amarras do corpo, em especial as produzidas pela sensação dos olhos (τῶν ὀμμάτων):

a pesquisa conduzida mediante os olhos é cheia de enganos [ἀπάτης μὲν μεστὴ ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις], e também a pesquisa que se conduz mediante os ouvidos e os outros sentidos. A alma é persuadida [pela filosofia] a abandonar os sentidos, ou deles se utilizar apenas o estritamente necessário; ela é exortada a recolher-se e a concentrar-se totalmente em si mesma e acreditar apenas em si mesma, e tomar por verdadeiro só o que ela própria formular e sozinha, como aquele ser que se pensa em-si e por-si [ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶ ὄντων].

Esse exercício de liberação, porém, deve ser a atividade constante de quem se diz amante da sabedoria. Realiza-se, aqui, um constante “exercício de morte”, explicitando o motivo pelo qual é bastante apropriada afirmação de que o filósofo está condenado à morte; ele é um *moribundo* (θανάτωσις), está prestes a morrer a cada instante; ele não se entrega aos

sentidos, mas quer ir sempre antes deles, morrendo para eles na busca do mais originário e permanente: o intelecto em seu καθ' αὐτό.

O filósofo é, portanto, um *moribundo*, com uma forte enfermidade, e reconhece que esse estado é a condição necessária para o exercício filosófico enquanto vida tiver. Ser constantemente afligida pelas paixões e pelos sentidos, em especial pelas “coisas visíveis” (τὰ ὄρατά), é, segundo Platão, a “doença” mais grave da alma. Isso acontece porque as condições passionais (ἐπιθυμῖαι) próprias do homem instigam a alma a acreditar que “o objeto de suas paixões seja a coisa mais evidente (ἐναργέστατω) e mais verdadeira (ἀληθέστατον)”.

A *ambiguidade* da razão, do λόγος, é, pois, “o maior dos males” (μέγιστόν τε κακόν) que sofremos e, por vezes, não notamos. Há, segundo Platão (*Fédon* 83d), uma espécie de vínculo, como um prego (ἦλος) – a “intensidade do prazer ou do sofrimento” diante das coisas –, tornando ambíguo, em suas origens, como uma “doença”, o indagar da alma: “o prazer (ἡδονή) e a dor (λύπη) [...] penetram a alma e a vinculam ao corpo, a ponto de torná-la quase corpórea (προσηλοῖ αὐτήν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ) e a fazem crer que é verdadeiro o que o corpo diz ser verdadeiro”. A luta filosófica é exatamente o exercício de libertação dessa ambiguidade. Assim, esse distúrbio, que é propriamente uma afeição (πάτος), em especial, diante das “coisas visíveis” (μάλιστα τὰ ὄρατά) se torna o impulso originário para as indagações racionais.

Evidencia-se, portanto, que o ponto de partida da razão não é propriamente algo de racional. Os denominados “amigos da sabedoria” são muito mais “amantes do aprender”, “desejosos de aprender” (φιλομαθεῖς) e têm como base para o funcionamento do raciocínio a constante luta contra as “coisas visíveis”, das quais a razão deve se libertar caso pretenda empreender o encontro com a verdade. Lembra Platão que se trata de uma libertação nada simples, exigindo muito empenho: um incessante exercício de morte. Por isso, os φιλομαθεῖς estejam munidos de virtudes para suportar essa intensa luta na libertação do “grande mal” originário; sejam, pois, modestos (κόσμιοι) e corajosos (ἀνδρεῖοι):

Assim refletirá a alma do homem filósofo (ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου): [...] procurando amainar as paixões, seguindo a razão (ἐπομένη τῷ λογισμῷ) e nela se fixando, contemplando o que é verdadeiro e divino (τὸ ἀλητὲς καὶ τὸ θεῖον) [...] e disso se nutrindo, ela admite que possa viver assim, o quanto viver; e, depois que morrer, alcançando o que lhe é congênere e semelhante, acredita

que será libertada dos infortúnios humanos (τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν). (PLATÃO, *Fédon* 84a).

Nesse caso, a libertação plena se daria apenas com a morte em que o corpo e suas implicações sensíveis, máxime a “sensação dos olhos”, se separam definitivamente da alma (ψυχή). Somente assim, livre dos “infortúnios humanos” (*sensações de todos os tipos*), teria o filósofo completa posse da luz numa absoluta contemplação da verdade.

3 ARISTÓTELES: PREFERIMOS O VER (τὸ ὄρᾶν αἰρούμεθα)

O testemunho da *Metafísica* de Aristóteles, por sua vez, se diferencia da perspectiva platônica. Para Platão, o sábio é um moribundo e, no intento de se curar, ele se transforma num *transgressor* do sensível, tentando constantemente despregar-se daquele vínculo carnal que impede a perfeita contemplação da verdade. Já em Aristóteles, essa *ambiguidade* é assumida como um *coadjuvante* necessário e, sem o vínculo carnal, o λόγος não funciona. O passo realizado pela razão é certamente *meta-físico*. Portanto, há também aqui alguma *transgressão* mas que tem como mira (τέλος) o aperfeiçoamento inclusive da carne e dos sentidos. O *universal* (καθόλου), como modo de ser da razão, não se realiza se não se acolhe, mediante os sentidos, algum material que, depois de ser transformado pela imaginação em “visão interna” (φαντασμα), se adequa à contemplação racional (εἰδέναι).

É bastante conhecida a vinculação entre o *ver* (τὸ ὄρᾶν) e o *saber* (εἰδέναι) na perspectiva aristotélica. Diz Aristóteles (*Met* I 980 a 20), πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει – numa proposta menos acadêmica, poder-se-ia assim traduzir: *todos os homens, naturalmente* (φύσει), *se estendem, se esticam* (ὀρέγονται) *na direção do saber, do conhecer* (τοῦ εἰδέναι). Semelhante “estender”, que na origem verbal de ὀρέγω supõe um “ser estimulado”, graças ao qual se intenta “alcançar”, é precisamente um ato cognoscitivo enquanto um acontecer do λόγος. Esse acontecer diz respeito a um processo natural do homem que se evidencia no “amor pelas sensações” (τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις). Confessa Aristóteles (*Met* I 980 a 22-26):

de fato, sejam amadas [as sensações] por si mesmas, também independentemente de suas utilidades, e, dentre todas, amem-se mais as

sensações dos olhos (τῶν ὀμμάτων) [...] de certo modo, nós preferimos o ver (τὸ ὄρᾶν αἰρούμεθα) a todas as outras sensações, porque a vista, mostrando a multiplicidade das diferenças (πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς), nos faz adquirir mais conhecimento (μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς) do que as demais sensações.

Isso significa que, para Aristóteles, a ação de se *estender* (ὄρεγμα) na direção *do conhecer* (τοῦ εἰδέναι) não é mobilizada em seus fundamentos pelo próprio *lógica*, mas pelo *prazer* que o homem experimenta com *as sensações* (τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις), em especial, pelo *ver* (τὸ ὄρᾶν), pela sensação dos olhos (τῶν ὀμμάτων).

Em outros termos, o *estender-se* é próprio do *lógica*, isso pertence à sua natureza, mas não é ele próprio o iniciador desse processo; quem origina o acontecer do *lógica* são os sentidos. A razão é acionada e estimulada pelas sensações que indicam a direção na qual ela deve se esticar para alcançar a verdade sobre o que a mobiliza, e deve fazê-lo, estranhamente, liberando-se das sensações. Realiza-se, então, uma *trans-gressão* (de *trans* + *gradi* significa *dar um passo além*), um *percurso meta-físico* que significará propriamente, segundo Aristóteles (*Met I*, 982b 20), *escapar da ignorância* (φεύγειν τὴν ἄγνιαν)². Semelhante *caminho* é exatamente o processo de universalização específico do *lógica* cujo acontecer mira a “saída da ignorância”. As sensações estimulam o processo racional quando elas revelam ao homem um “não-saber” (α+γνωέω = ἄγνοια). O saber e o conhecer pertencem ao universal; as sensações e os sentidos são do particular, por isso, da “ignorância” (ἄγνοια).

Há também aqui uma luta, um empenho de liberação dos sentidos em direção do *saber* enquanto *conhecimento dos universais* (γνώσις τῶν καθόλου), à maneira *universal* (acentue-se a dimensão adverbial do termo καθόλου). Segundo Aristóteles (*Met I* 982 a 23), a mais importante característica do sábio é ascender à ciência do universal (καθόλου ἐπιστήμην), cujo passo original é a presença atormentadora das diferenças *particulares* reveladas pelos sentidos, em especial pela *visão*. Eis, mais uma vez a *ambiguidade*: a origem do processo que conduz para o *universal* é uma realidade *particular*. Os comentários de Tomás de Aquino sobre esse capítulo da *Metafísica* de Aristóteles trazem aprofundamentos bastante significativos com relação ao modo de cooperação que acontece entre as sensações corporais e a razão.

² Para aprofundamentos sobre o tema da “saída da ignorância” como projeto da filosofia ocidental, gostaria de me reportar ao meu texto *Violência do “saber”: metafísica e discurso sobre Deus* (OLIVEIRA, 2010).

4 TOMÁS DE AQUINO: INCLINAÇÃO DOS SENTIDOS

Em seus *Comentários à metafísica* de Aristóteles, Tomás apresenta três razões pelas quais se deve assumir o fato de que “em todos os homens há um desejo (*desiderium inest*) natural para o saber”³: “toda coisa naturalmente se direciona (*naturaliter appetit*) para sua perfeição”⁴, “qualquer coisa tem natural inclinação (*naturalem inclinationem habet*) para sua própria operação”⁵; “a cada coisa é desejável que se una (*coniungatur*) ao seu princípio”⁶.

Aqui, a natural busca pelo saber se mostra como um *colocar-se a caminho* a partir de algo que incomoda pela obscuridade do diverso produzido pelas sensações. É desejável que semelhante incômodo seja apaziguado. Ninguém consegue sair ileso da inquietação promovida pelos sentidos, e a prova disso é a pergunta estarrecedora que de imediato se formula: *id quod est?* (*o que é isso?*). Impreterivelmente o espírito humano vai na direção da clareza conceitual do “uno” que tranquiliza a disparidade terrificante do múltiplo capitado pelos sentidos. Todo movimento tende à sua completude; um *colocar-se a caminho* impulsionado pela possibilidade da *chegada*. O que ocorre na dimensão ontológica, acontece também no âmbito *lógico* do saber: um *colocar-se a caminho*, como bem expressa o movimento que solicitam os verbos utilizados por Tomás (*appetiti, habet inclinationem, coniungatur*).

Poder-se-ia perguntar: a partir de onde esse caminho é iniciado? A partir dos sentidos, em especial da *visão* (*visus*)⁷ que “melhor nos faz conhecer” e que “nos demonstra as muitas diferenças das coisas”, garantindo fidelidade ao texto da *Metafísica* de Aristóteles. De fato, diz Tomás (*Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 6), “a visão é a mais espiritual (*spiritualior*) entre todas as sensações” graças à imutabilidade da visão diante do objeto visto.

³ “Omnibus hominibus naturaliter desiderium inest ad sciendum” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 1).

⁴ “Unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 2).

⁵ “Quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 3).

⁶ “Unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 4).

⁷ “Cuius causa est, quia iste sensus, scilicet visus, inter omnes magis facit nos cognoscere, et plures differentias rerum nobis demonstrat” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 5).

Diferentemente dos outros sentidos, a visão não é mudada pelo objeto que a atinge. O *tato*, por exemplo, sofre mudança quando esquenta ou esfria; por meio da saliva, o *paladar* é modificado (adocica ou acetifica); a *audição*, mediante o movimento corporal, sofre alterações; o *olfato* se modifica pela evaporação do odor. Diz Tomás, “apenas o objeto da visão não muda, nem o órgão e nem o meio, exceto com mudança espiritual”⁸.

Mesmo permanecendo fiel ao texto da *Metafísica* de Aristóteles, Tomás de Aquino hesita em insistir na proeminência da *visão* sobre os demais sentidos e coloca, ao lado da *visão*, o *tato* (*tactus*)⁹. A razão da hesitação de Tomás nos *comentários* à *Metafísica* se verifica porque ele insere ali, nos *comentários*, outro texto de Aristóteles, o *De anima*, que dá primazia ao *tato* (ἡ ἀφή), coisa que Aristóteles não fizera em sua obra (certamente porque o *De anima* é posterior ao livro I da *Metafísica*).

De fato, segundo o Estagirita, em *De anima* (413b 5): “das sensações, o tacto é a que pertence a todos os animais primariamente”, de sorte que “sem tacto nenhuma das outras sensações se dá” (*De anima*, 415a 3). Aristóteles, nesse caso, diversamente de como faz na *Metafísica*, como vimos, não apenas prioriza o *tato*, mas o vincula à própria realidade animal. O *tato* é o mais importante dos sentidos porque ele é conversível à carne (ἡ σάρξ), ao corpo (τὸ σῶμα). Como existir as demais sensações sem a carne, sem o corpo, logo, sem o *tato*? Na animalidade, *tato* e carne são recíprocos no sentido de que “a carne é, assim, o órgão (τὸ μεταξύ) do tacto” (423b 26); igualmente, o corpo, “através do qual as várias sensações se geram” (423a 15), é o *medium* do *tato*, esse sim, único dos sentidos que é indispensável no animal (414a 3).

Segundo Tomás de Aquino, todos os animais, por mais “brutos”, têm o sentido do *tato* e, nem todos possuem *visão*. Por isso, “de algum modo ele [o *tato*] é o fundamento de todos os outros sentidos”¹⁰. Mesmo que a *visão* continue como a sensação mais perfeita para o conhecimento, o *tato* é assumido como o mais necessário, já que é o primeiro na ordem

⁸ “Solum obiectum visus non immutat nec organum nec medium nisi spirituali immutatione” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 6).

⁹ “[...] quia sensibilia corpora praecipue per visum et tactum cognoscere videmur, et adhuc magis per visum” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 8).

¹⁰ “Ipse enim est quodammodo fundamentum omnium aliorum sensuum” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 9). Assim, “[...] tactus est magis necessarius, utpote primus existens in via generationis” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 9).

da geração. Em outros termos, sem o tato tampouco existiria a visão, nem os demais sentidos.

Os outros três sentidos – *audição* (*auditus*), *olfato* (*odoratus*) e *paladar* (*gustus*) – são inferiores ao *tato* (*tactus*) e à *visão* (*visus*), já que eles só funcionam a partir dos elementos provenientes estritamente do externo e não daquilo de que eles mesmos são constituídos¹¹. Ressalve-se a grande importância da *audição* que, mesmo tomando sua sensibilidade por meio externo e não de si própria, é a responsável pelo *ensino* e pela *educação*: “a instrução é recebida principalmente pela audição. [...] a audição é o sentido da aprendizagem (*auditus est sensus disciplinae*)”¹². O significado dessa postura no conjunto da obra de Tomás e suas consequências, como veremos, serão o tema central da reflexão de Dom Luciano sobre a imperfeição do espírito humano.

Antes, é preciso salientar que a perspectiva moderna, criticada pela contemporaneidade, contrasta com todo o edifício espiritual clássico no que concerne a relação entre razão e sensibilidade. Declara-se a supremacia e autossuficiência da razão; as sensações são acusadas da promoção dos grandes erros e enganos na busca pela verdade.

5 *RATIO* MODERNA: A AUTOSSUFICIÊNCIA DA RAZÃO

O esforço da filosofia moderna se concentra na negação da ambiguidade intrínseca da razão e no anúncio de que a racionalidade, quanto mais objetiva, tanto mais soberana será; autossuficiente, ela é sua própria fonte. A *ratio* moderna, assim, quer ser translúcida e funcionar sem qualquer nível de obscuridade. Curiosamente, o termo latino *ratio*, criado por Cícero no I séc. a.C. para traduzir *λόγος*, se adapta mais perfeitamente à interpretação dos modernos do que propriamente à tradução do grego.

O termo *ratio*, de *reor*, significa originalmente *cálculo*, *prestação de contas*, *restituição*, *fazer aparecer* também enquanto *oratio* (discurso). O período moderno privilegia a

¹¹ “[...] alii tres sensus sunt cognoscitivi eorum quae a corpore sensibili quodammodo effluunt, et non in ipso consistunt” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 8).

¹² A esse ponto, Tomás cita *De sensu et sensato*, outro texto de Aristóteles “[...] huiusmodi enim instructio praecipue recipitur per auditum: unde dicitur in libro *De sensu et sensato*, quod *auditus est sensus disciplinae*” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 12).

concepção calculista do termo *more geometrico*, cujo discurso é deduzido diretamente de princípios e axiomas próprios da matemática. Desse modo, a palavra *ratio* incorporada ao modo moderno de filosofar se distancia de um importante aspecto presente no verbo λέγειν (origem de λόγος), a saber, *colher o que se mostra*. Muito ambígua essa terminologia que, traduzida para o português como *razão*, reproduz a mesma duplicidade de sentidos do latim.

Para ilustrar o procedimento próprio do pensamento moderno, *more geometrico*, recorremos a Descartes, um dos expoentes mais ilustres da modernidade. O *Discurso do método*, de 1637 – publicado em francês com o título *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* – explicita bem a pretensa autossuficiência da razão que, utilizando da *certeza* e *evidência* para alcançar a *verdade*, se vale apenas de si mesma, sem concurso dos sentidos.

[...] compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar [*res cogitans*], e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material [*res extensa*]. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é. (DESCARTES, 1996a, p. 92).

Poucos anos depois, em 1641, aparecem as *Meditações metafísicas*; a primeira edição em latim traz o seguinte título: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Curiosamente esse texto é endereçado “aos senhores deão e doutores da sagrada Faculdade de teologia de Paris” para convencê-los de que Deus e imortalidade da alma devem ser demonstrados por razões da filosofia e não tanto da teologia. Aliás, tudo, até as coisas corpóreas, só podem ser provadas pela razão natural cujas operações prescindem *in toto* de qualquer vínculo com o corpóreo e com os sentidos. Rigorosamente falando,

só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelo sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que o meu espírito. (DESCARTES, 1996b, p. 275).

Nesse contexto, não há qualquer sentido falar de “escândalo ontológico” ou de ambiguidade intrínseca do intelecto humano. Muito pelo contrário. A razão é o que há de mais certo e evidente, uma clareza sem ambiguidades ou eclipses. Segundo Descartes (1996b, p. 280), “o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que

estão fora de mim”. A perspectiva cartesiana nos levaria a crer que não há qualquer vínculo real entre intelecto e sensibilidade; um é *res cogitans*, o outro, *res extensa*. Os sentidos, por exemplo, não são *cogitativos*, mas *extensos*, corpóreos. Todos os sentidos, diz Descartes (1996c, p. 136-137)¹³ em *As paixões da alma*, texto de 1649, “dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou como pequenos tubos que procedem, todos, do cérebro, e contêm, como ele, certo ar ou vento muito sutil que chamamos espíritos animais”.

Contendas parecidas dinamizam o otimismo da razão moderna e demarcam uma época muito esclarecida e iluminada, plena de requintes filosóficos e de um rigor jamais visto. Contudo, a demasiada crença no fulgor de uma razão pura, sem ambiguidades, acabou por estimular a implantação de um forte sistema de dominação guiado, agora, pela razão instrumental. O mundo perdeu seu encanto! De fato, a *ratio* moderna não erra sobre todos os aspectos e os benefícios que ela trouxe à humanidade inteira são inegáveis. Mas o caminho por ela propugnado revelou medonhas encruzilhadas que somente os mais poderosos e astutos saberão trilhar. Nessa caminhada, plena de rigor e cálculo, parece não haver lugar para o dinamismo vital das sensações humanas.

Horkheimer (2015, p. 7-8) vê nesse processo um defeito fundamental: “a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” e “as esperanças do gênero humano parecem estar mais distantes de sua realização hoje do que nas hesitantes épocas em que elas foram formuladas pela primeira vez”. Trata-se da degeneração da *ratio* moderna em *positivismo*, “uma filosofia pobre” (HORKHEIMER, 2015, p. 97), pois recusa a autorreflexão sobre seus pressupostos, abomina o mito e sacrifica o pensamento da *diferença*.

Sobre esse contexto, as críticas propostas por Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, são particularmente elucidativas. Em primeiro lugar, a estranha luta contra o mito iluminada pela *teoria dos ídolos* de Francis Bacon. O “iluminismo”, “completude” da *ratio* moderna, nas pegadas de Platão, teria assumido o número como cânone, na certeza de que, assim, os mitos seriam eliminados. Todavia, essa certeza acaba sendo a sua própria ruína: “somente um pensamento que faz violência contra si mesmo é

¹³ DESCARTES, René. As paixões da alma. In: DESCARTES, René. *Discurso do método*. As paixões da alma. Meditações. Objeções e respostas. São Paulo: Nova Cultural, 1996b, p. 129-240. (Col. Os pensadores).

resistente o bastante para infringir os mitos” (HORKHEIMER; ADORNO, 2003, p. 13). Em segundo lugar, o completo desprezo para com a *diferença* requerido pela exatidão da linguagem do cálculo. Porém, insistem Horkheimer e Adorno (2003, p. 14), “sem consideração para com a diferença, o mundo se submete ao homem”, cujo intelecto deve ser, então, o comandante da “natureza desencantada” (HORKHEIMER; ADORNO, 2003, p. 10). Assim, o iluminismo acaba por se transformar em uma verdadeira armadilha que trama um “total engano das massas” (2003, p. 49), mesmo que isso tenha contrariado os seus propósitos mais elementares.

A filosofia contemporânea, também a partir das sérias suspeitas de Marx, Nietzsche e Freud – denominados por Paul Ricoeur (1965, p. 40) de “mestres da suspeita” –, é o anúncio mais contundente de que a exatidão iluminista, agora camuflada em *racionalismo instrumental* e *positivista*, não produziu o fruto esperado, a saber, a instauração de certezas incontestáveis. Isso é uma prova de que a razão moderna, com sua pretensão de autossuficiência, é deficiente. A razão é incapaz de dizer o que ela própria é sem se fundamentar na anterioridade de uma interpretação, que é sempre sensível. A própria noção de *ideias inatas*, requerida por Descartes para justificar a independência da razão, emerge da interpretação que ele faz da vida e do mundo. Isso nos leva a crer que a razão humana não é inteiramente absoluta e independente em suas operações. Ela pode e deve ser *autônoma* (αὐτότῳ + νόμος = que *confere lei a si mesmo*), mas *absoluta* (ab+soltum, *livre de qualquer liame*) e *independente* (in+de+pendere, *não estar dependurado*) jamais será. A liberdade da razão se verifica em sua autonomia, mas ela estará sempre *vinculada* a circunstâncias vitais e existenciais. Em outros termos, as operações mentais não se criam a si mesmas, mas *dependem* sempre de um *acontecer* temporal, do *ato* de se realizar. Nisso constitui sua ambiguidade e imperfeição: mesmo assumindo o rigor universal de seus cálculos, o seu acontecer se efetiva em um *aqui* e *agora* particulares.

Retornamos, assim, ao tema inicial: a intrínseca ambiguidade da razão, uma deficiência congênita. Segundo Dom Luciano, trata-se de um defeito e uma carência ontológicos que deveriam antes ser aceitos, não combatidos ou eliminados, do contrário se destruiria a própria natureza da razão. Diante dessa proposta, somos convidados a reconhecer que o nosso ser é naturalmente *eclipsado*, e nisso constitui sua essência. Será preciso reconhecer o *eclipse*, aceitá-lo e buscar por adequados suplementos que nos ajudem a nos manter vivos não obstante a permanência das sombras. A leitura que Dom Luciano faz do pensamento de Tomás de Aquino poderá ser muito útil para esse propósito.

6 DOM LUCIANO: ECÂNDALO ONTOLÓGICO E *TACTUS*

Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida, em sua brilhante tese doutoral, intitulada *A imperfeição intelectual do espírito humano. Introdução à teoria tomista do conhecimento do outro*¹⁴, consegue ir além das críticas contemporâneas sobre a pretensa autossuficiência da razão. Percorrendo as obras de Tomás de Aquino, a tese assume uma dimensão muito mais propositiva do que especificamente “crítica”: “o termo de nossa investigação é uma teoria sobre o conhecimento que cada homem tem da individualidade de seu semelhante. Qual conhecimento temos uns dos outros?” (ALMEIDA, 1977, p. 12). Não se dá uma resposta adequada a essa pergunta se não se considera o fato de que o espírito humano é *espírito ínfimo*, um espírito desajustado, noção que concentra “o cerne inteligível da antropologia tomista”¹⁵.

6.1 Espírito humano, um “espírito desajustado”

Ao que denominamos *intrínseca ambiguidade da razão*, Dom Luciano (1977, p. 28) chamaria de “verdadeiro *escândalo ontológico*”, a saber, “há uma diferença de nível de inteligibilidade entre o sensível que a imagem apresenta e o conteúdo que nela o intelecto apreende”. O *escândalo ontológico* é duplo: se, de um lado, os sentidos não apreendem a essência das coisas, do outro, o inteligível não incorpora a particularidade do sensível. Santo Tomás ensina, diz Dom Luciano (1977, p. 12), “que ao intelecto humano é próprio um conhecimento apenas indireto dos seres materiais na sua singularidade”. Assumir tal perspectiva significa admitir uma imperfeição congênita do espírito humano que, por isso, dentre os seres espirituais, é o mais *ínfimo*.

É com efeito, esta *imperfeição* que explica para ST [Santo Tomás] o porquê inteligível da união substancial entre alma e corpo. A necessidade de um concurso sensível requerido pela *debilidade congênita do intelecto humano*,

¹⁴ Apresentada em 1965 para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, a tese de Dom Luciano só foi publicada em 1977, na Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, Saeta, São Paulo.

¹⁵ Segundo Dom Luciano (1977, p. 13): “a noção de espírito humano como espírito ínfimo é pois o fundamento inteligível da tese tomista de um conhecimento meramente indireto do singular material”. Dom Luciano (1977, p. 63) assim sintetiza a noção tomista de espírito humano, *ínfimo* na série dos espíritos: “o espírito humano é: i) potência na ordem dos seres intelectivos; ii) encontra-se inicialmente em potência quanto aos inteligíveis; iii) seu vigor cognoscitivo é a tal ponto débil que necessita do concurso sensível para a perfeição natural de seu operar”.

exige a união a um corpo sem o qual não há operação sensitiva. (ALMEIDA, 1977, p. 13, grifos nossos).

Essa debilidade congênita é de tal modo escandalosa e ambígua a ponto de só funcionar ao modo de abstração (*per abstractionem*). Assim, “o conteúdo inteligível é apreendido enquanto o intelecto prescinde da individuação”. Curiosamente, o completo sucesso da apreensão inteligível é diretamente proporcional à absoluta abstração do sensível. A isso se denomina “intelecção do universal no particular” mediante uma “imagem” (*phantasma*) sensível (ALMEIDA, 1977, 29). De sorte que “a cooperação da imagem no exercício do acto de intelecção é exigida pelo carácter abstrativo da apreensão intelectual” (ALMEIDA, 1977, 31). O espírito humano é pois de natureza pobre, carente, necessitante, indigente e, como se não bastasse, de carácter abstrativo, incapaz de realizar qualquer intelecção do singular material, o qual é colhido apenas quando se dá uma “conversão à imagem (*convertio ad phantasmata*)” que é, essa sim, o “objeto” do intelecto.

Para ser mais preciso, o espírito humano não se conhece, nem a si mesmo, por sua essência, mas apenas pelos atos que realiza. A razão humana não tem notícia de si por si mesma; ela só sabe de si quando realiza algum *ato*, por exemplo, de conhecer. Portanto, pode-se dizer que o intelecto, diferentemente de qualquer exaltação da filosofia moderna, é um *mendigo*. Insiste Dom Luciano (1977, 46-47): “não só o espírito humano mendiga ao material a forma pela qual passará ao ato, mas no processo cognoscitivo de si mesmo deverá tolerar a imagem sensível concomitante”. Contudo, nada há aqui de *aviltante*. Muito pelo contrário.

ST [Santo Tomás], revelando ao homem a imperfeição do próprio princípio intelectual, leva-nos a *aceitar nossa condição* e a atribuir justo *valor ao concurso sensível*. Sem este concurso o espírito ínfimo seria incapaz de ser naturalmente atuado de modo proporcional à sua debilidade. A atuação a nós mais adaptada é pois por recepção de espécies através dos sentidos graças à apreensão abstrativa que prescinde da individuação, inclui “conversão” à imagem e se prolonga em conhecimento indireto do singular material. [...] É a *compensação ontológica* que o espírito ínfimo recebe para suprir sua debilidade congênita. É ainda o que explica a união da alma intelectual a um corpo. (ALMEIDA, 1977, p. 63, grifos nossos).

A originalidade da tese de Dom Luciano, que faz um mapeamento da concepção sobre o espírito humano nas principais obras do Santo, estaria no fato de evidenciar a progressiva (e otimista) aceitação da imperfeição do intelecto humano: uma “compensação ontológica” adequada para essa específica “debilidade congênita”. Principalmente a partir das *Questões disputadas do De anima* e sobretudo das discussões da *Suma teológica*, o Doutor angélico não teme mais assumir a noção de “espírito imperfeito” como cerne de

suas concepções sobre o homem. Sem rodeios e receios, “descreve-nos agora um *espírito desajustado*, capaz de um conhecimento natural, distinto, apenas na medida em que se vale do depósito de espécies adquiridas pelo concurso sensível” (ALMEIDA, 1977, p. 93, grifos nossos).

Considerar o espírito humano um *espírito desajustado* passa a ser um dos grandes esforços para incluir a filosofia tomásica nas prementes questões existenciais de séc. XX. De fato, Dom Luciano ejeta luz nas argumentações filosóficas do Santo, propiciando frutuoso diálogo com a filosofia secular. Nesse caso, recorreremos a um significativo artigo de Lima Vaz (1998, p. 27), *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*, para justificar a atualidade das reflexões sobre a *imperfeição intelectual* do homem. Dom Luciano se inseriria na “tendência mais audaz e também a mais cheia de riscos” com relação a três tendências de leituras de Tomás de Aquino no séc. XX¹⁶. Audaciosa porque, segundo Lima Vaz (1998, 27-28), essa tendência busca “solução de problemas levantados a partir da instauração cartesiana de um novo ciclo histórico do filosofar” e que, por isso, se torna um convite para antecipar, de alguma maneira, a presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI.

Há, pois, alguma possibilidade de se reajustar o espírito humano sem se incorrer no risco de se perverter as características ínfimas desse espírito? Ao que parece, qualquer *reajuste* dependerá da cooperação externa dos sentidos. Não se tratará, porém, de real reajuste como se se pudesse alcançar alguma completude, mas muito mais de adequações e complementações constantes; a todo processo cognoscitivo, deverá corresponder uma específica *conversio ad phantasmata*. Assim se expressa Dom Luciano (1977, p. 93):

a cooperação dos sentidos não é um instrumento penal nem mesmo um luxo exótico que o espírito se impõe na sua fase corpórea. É, pelo contrário, o complemento mais adaptado à sua imperfeição congênita e a razão mesma da união substancial entre alma e corpo. É assim possível definir o espírito humano como o princípio intelectual ínfimo que necessita das potências sensitivas e da matéria para a perfeição natural de seu operar.

A cooperação dos sentidos, portanto, longe de ser um “instrumento penal” estabelecido pela criação, longe de ser uma “doença” que deva ser curada para o sucesso das operações racionais, é o modo mais adequado de funcionamento do intelecto. Sem o concurso dos sentidos, o intelecto humano não funcionaria. Por isso, a razão humana deveria aceitar

¹⁶ Para maiores informações sobre as três fases, tendências ou “perfis filosóficos de Santo Tomás que o século XX irá conhecer”, ver Lima Vaz (1998, p. 25-28).

sua debilidade ontológica e assumir sua imperfeição congênita para *atualizar* um dos fenômenos mais surpreendentes que se possa averiguar em um ser: a *racionalidade*, o ato de se conduzir para o *universal* o sensível *particular*. Prescindir dos sentidos, como ensinam as incursões racionalistas de Descartes, destruiria a dinâmica existencial do *ato* propriamente humano de inteligir as coisas externas em favor de meras operações calculistas sem vida, contrárias à vida.

6.2 Entre os sentidos, o fundamental é o tato que tem o corpo como “órgão”

Não basta dizer que o complemento mais adaptado à imperfeição congênita do espírito são os sentidos. É preciso, além de se perquirir sobre o funcionamento dos sentidos nesse processo e seu modo de operar, esclarecer sua proveniência. Para enfrentar tal impasse, Dom Luciano (1977, p. 100) se vale de uma tese lapidar de Tomás de Aquino, a saber, “*actio sensus non fit sine corporeo instrumento (a ação do sentido não se realiza sem um órgão corporal)*”. Assim, o espírito humano, imperfeito, só conhece as coisas externas mediante os sentidos os quais, por sua vez, só se realizam graças a um corpo.

Diversamente de outras concepções, em especial da perspectiva platônica, Santo Tomás reafirma que os sentidos não operam independentemente do órgão corpóreo. Por isso, “o princípio intelectual ínfimo há de possuir não só a virtude sensitiva mas o órgão corpóreo, sem o qual não há operação” (ALMEIDA, 1977, p. 101) e, como já se salientou precedentemente, o sentido fundamental nessa operação é o tato, “já que sobre este todos os outros sentidos se fundam”.

O tato define a nossa natureza sensível e a define de tal maneira que esse sentido é conversível com a noção de animal, recuperando aquela dinâmica aristotélica entre carne e corpo e o tato. Por isso se dizia que a carne e o corpo são *medium* do tato, que não possui um órgão específico no corpo, como os demais sentidos: os *olhos* que possibilitam a visão e se destinam às cores; os *ouvidos* para a sensação da escuta e cujo objeto são os sons; a *língua* para o paladar destinado ao doce, ao amargo; o *nariz*, órgão do *olfato* com o qual se experimenta o odor. No caso do tato, todo o corpo é o seu órgão; ele se realiza na totalidade corporal dos animais e se não houver sensação do contato em um ser, tampouco ele poderá ser considerado um *animal*. Assim, “um ser, pelo fato mesmo que possui a sensação tátil, é um animal. E nada pode ser animal sem possuir o tato” (1977, p. 104). Por isso, todas as demais sensações o supõem.

Os aprofundamentos sobre os sentidos e proeminência do tato recebem uma fina argumentação em Tomás de Aquino com base na “teoria dos quatro elementos” (terra, água, ar e fogo), “cujo segredo de uso perdemos”, diz Dom Luciano (1977, p. 103). Trata-se de uma teoria que se revelou insustentável com o passar do tempo. Por essa via, não conseguimos mais colher com profundidade e coerência as análises do Santo sobre o “nexo entre a teoria dos sensíveis próprios do tato e os elementos constitutivos da realidade corpórea”. Seja como for, parece ainda revolucionário o ponto de vista de Tomás, segundo o qual a corporeidade, a totalidade da carne, constitui por assim dizer o “órgão tátil” de cada animal, conduzindo a compreensão do corpo para o registro ontológico-existencial. Parece óbvia a consequência: quanto mais cuidarmos da carne, quanto mais cada corpo se aproximar do seu equilíbrio de compleição, mais perfeito será o tato, do qual todos os outros sentidos dependem, e, com isso, mais distintas e evidentes serão as operações mentais.

Poder-se-ia perguntar: por qual motivo haveria a necessidade de todo esse aparato corpóreo para as operações intelectivas do homem? Não seria menos exaustivo e mais simples recorrer à perspectiva da autossuficiência da razão e, mediante a própria razão, expurgar todas as inconveniências corporais que distanciariam o homem da verdade, da evidência?

A necessidade dos vínculos corporais decorre exatamente do que se discutiu sobre o *defeito congênito do espírito humano* para cujas operações não se pode prescindir de imagens sensíveis (a famosa *conversio ad phantasmata*). Assume-se, então, a direção segundo a qual o espírito ínfimo do homem, imperfeito, não teria como alcançar a verdade sem a cooperação dos sentidos. Em si mesma, do *nada*, a razão humana é incapaz de produzir o objeto do seu operar; ela é inicialmente *tabula rasa*, porque está em nós em potência: “houve ocasião em que nos encontramos inteligentes apenas em potência e não em ato” (ALMEIDA, 1977, p. 21).

Contudo, o que fazer com as realidades corporais que não cedem à penetração do espírito? A verdade seria então determinada por aquilo que os sentidos corporais podem propiciar para as operações mentais? De fato, Dom Luciano (1977, p. 110) recorda que “não se pode violentar a realidade: há aspectos da estrutura corpórea que se revelam como refratários e hostis às exigências da forma intelectual”. Para resolução deste “ingrato problema”, introduz-se a noção de “necessidade proveniente da matéria” (*necessitas ex*

parte materiae)¹⁷. Em primeiro lugar, é preciso considerar que *a matéria é para a forma*, e não o contrário: “o corpo que compete à alma humana deva ser o mais apto a esta cooperação, o que melhor sirva à virtude sensível e conseqüentemente ao entender humano” (1977, p. 102). Em segundo lugar, deve-se averiguar que há disposições na matéria incompatíveis com a forma e “que seriam repudiadas pelo agente [pela razão], se possível fosse, dado que se opõem à forma” (1977, p. 110) e à finalidade do raciocínio. Nesse caso, o corpo, mesmo em alguns aspectos refratário à penetração da mente, por exemplo, quando *morre*, está destinado às operações inteligíveis. Elucida bem essas considerações a argumentação de Dom Luciano (1977, p. 111):

A forma intelectiva exige um corpo composto de elementos contrários, reduzidos a equilíbrio, de modo a poder servir como sensório ao sentido do tato. Assim, para o corpo ser composto e “*medie complexionatum*” é requerido pela forma. Mas da composição do corpo humano segue-se – “*ex necessitate materiae*” – a sua corruptibilidade.

Decorre da própria deficiência operativa da mente humana a necessidade de se unir ao corpo para que se busque a verdade sobre algo. Não é uma união de suplência, mas uma exigência existencial, ontológica, sem a qual não seriam possíveis operações mentais humanas. O homem, “essa pessoa aqui”, é um *composto* de corpo e alma, cujas operações são limitadas, defeituosas e imperfeitas, não por causa de insuficiência da pesquisa ou do método na busca da verdade, mas por causa de um distúrbio congênito, de uma *ambigüidade* ontológica.

Seu grau ínfimo se manifesta na indigência do concurso sensível para a perfeição de seu operar intelectivo. A espiritualidade da alma – como é óbvio – exclui o corpo como concausa elicitora da operação intelectiva. Sua inferioridade, porém, exige uma atuação a partir de seres corpóreos e conseqüentemente a presença de uma estrutura sensível, e a união seria inexplicável sob o aspecto da operação intelectiva. A descoberta do fato da dependência entre intelecto humano e sentido, levando o santo a apreender a imperfeição do espírito humano, forneceu-lhe a chave do problema da união [entre corpo e alma]. (ALMEIDA, 1977, 113).

¹⁷ Para elucidar melhor a noção de “*ex necessitate materiae*”, resalte-se o exemplo de Tomás de Aquino, reproduzido por Dom Luciano, do “operário que faz serras”. O material escolhido pelo operário é o ferro, cuja natureza convém a uma serra resistente e duradoura. Contudo, o operário sabe que o ferro está sujeito à ferrugem; mas à sua disposição não há qualquer material ideal (todos trazem alguma fragilidade). Assim, sendo o ferro o mais apto, ele se vê obrigado a usá-lo embora sujeito à oxidação. “O estar sujeito à ferrugem é próprio à serra “*ex necessitate materiae*” (ALMEIDA, 1977, P. 110).

CONCLUSÃO

Os sentidos do *ver* e do *ouvir*, exuberantes, são constantemente mais lembrados talvez por causa do requinte de suas operações e do prazer que proporcionam. Por exemplo, para o âmbito intelectual, o *ver* é preferível por explicitar as “diversas diferenças” nas coisas e entre elas. A exuberância da luz, graças a qual se produzem as cores que mobilizam a visão, atrai a nossa atenção e determina evidências. Por sua vez, o *ouvir*, sensação do aprendizado, da disciplina, dos sons significativos que introjetam o homem em si mesmo e faz “prestar atenção” ao que o cerca. Já o tato parece menos complexo e o julgamos com menos requinte. De fato, ele é óbvio demais para chamar nossa atenção. É mesmo banal. Inclusive o *olfato* e o *paladar* emergem com características tão vigorosas que nos esquecemos que, sem o tato, eles não existiriam. Aliás não existira o animal, o corpo. Entretanto, a sensação tátil, a despeito de nossas preferências, é a mais ontológica das sensações, é primeva e dela dependem as demais. Torna-se, portanto, cada vez mais exigente e atual centralizar nossas discussões filosóficas nas proximidades do tato, do corpo e da carne humanos, para que assim, mais do que mediante o *ver* ou o *ouvir*, encontrássemos a excelência da compaixão. Do cuidado e atenção para com a matéria e sua dimensão tátil se poderá, com mais proveito, amenizar as doenças e limitações do espírito.

As considerações referentes ao corpo não seriam aventadas sem um séria apreensão e adesão à radicalidade da indigência intrínseca e constitutiva do princípio intelectual humano. Diz Dom Luciano (1977, p. 116): “esta apreensão é decisiva e central na filosofia tomista. Graças a esta emergência, ST [Santo Tomás] exila para longe dos limites de sua antropologia toda ambição de um conhecimento natural intuitivo”.

O “conhecimento natural intuitivo”, de fato, sempre foi uma grande ambição da humanidade. Estaria aí, no conhecimento intuitivo, a pureza do encontro com a verdade, a grande luz que libertaria o homem das amarras do domínio e do julgo da violência. Haveria uma plena independência da razão em detrimento das sensações, fontes de erros e de enganos. Mas não seriam essas delirantes pretensões distantes da realidade e das circunstâncias da nossa vida? Cair na tentação de exaltação de uma razão absolutamente iluminada não instauraria no mundo uma estrutura de maquinação tal a impedir a vida

dos mais fracos, como se apenas esses fossem debilitados racionalmente? Por outro lado, exilar para longe essa *tentação* significaria aceitar humildemente nossa condição humana limitada e, com ela (não contra ela), exibir e acumular pequenas vitórias. Desse modo, “no plano natural, o que compete ao homem é o coligir a verdade, a partir da multiplicidade dos seres por meio da estrutura sensível” (ALMEIDA, 1977, p. 117).

Isso nos levaria a crer que o *eclipse da razão* não é uma situação que poderia ser revertida para um novo *iluminismo* em que o domínio e a violência sejam extintos. É constitutivo da razão humana ser *eclipsada*. A violência, com a qual lutamos todos os dias, faz parte constitutiva do nosso ser; ela é a expressão mais nítida da ambiguidade da razão humana. Significa dizer que a batalha por dias melhores, mais claros, é sem fim, pois jamais nos veremos livres da intrínseca ambiguidade da razão, a menos que nos vejamos livres do próprio homem, que dele nos cansemos, e desistamos da incessante busca pela verdade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Luciano Pedro Mendes de. *A imperfeição intelectual do espírito humano*. Introdução à teoria tomista do conhecimento do outro. São Paulo: Saeta, 1977.

ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Antônio Pedro Mesquita (org.). Lisboa: Universidade de Lisboa / Casa da moeda, 2010. (Obras completas de Aristóteles).

_____. *Metafísica*. Tradução e comentários de G. Reale. Milano: Vita e pensiero, 1995.

DESCARTES, René. As paixões da alma. In: DESCARTES, René. *Discurso do método*. As paixões da alma. Meditações. Objeções e respostas. São Paulo: Nova Cultural, 1996c, p. 129-240. (Col. Os pensadores).

_____. DESCARTES, René. Discurso do método. In: DESCARTES, René. *Discurso do método*. As paixões da alma. Meditações. Objeções e respostas. São Paulo: Nova Cultural, 1996a, p. 61-127. (Col. Os pensadores).

_____. DESCARTES, René. Meditações. In: DESCARTES, René. *Discurso do método*. As paixões da alma. Meditações. Objeções e respostas. São Paulo: Nova Cultural, 1996b, p. 241-337. (Col. Os pensadores).

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Editora Centaruo, 2010.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2003.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI. *Síntese nova fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 19-42, 1998.

OLIVEIRA, Ibraim V. de. Violência do “saber”: metafísica e discurso sobre Deus. In: OLIVEIRA, Ibraim V. de; PAIVA, Márcio A. de. (orgs.). *Violência e discurso sobre Deus*. Da desconstrução à abertura ética. SP/BH: Paulinas/PUC Minas, 2010, p. 31-82.

PLATONE. *Simposio. Apologia di Socrate. Critone. Fedone*. Testo greco a fronte. Ezio Saviono (org.). Milano: Mondadori, 2016.

RICOEUR, P. *De l'interprétation*. Essai sur Freud, Paris: Seuil, 1965.

TOMÁS DE AQUINO. Sententia libri Metaphysicae. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia*. Textum Taurini, 1950. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/cmp0101.html>.

“OS AFOGADOS E OS SOBREVIVENTES”: COMO ESCUTAR DEPOIS DA TRAGÉDIA

Geraldo Adriano Emery Pereira*

Resumo: O texto apresenta um debate em torno da temática da escuta do testemunho. A argumentação é desenvolvida em torno da seguinte provocação: *Os afogados e os sobreviventes: como escutar depois da tragédia?* Essa indagação situa, de maneira fática, as tragédias de rompimento de barragens de Mariana e Brumadinho, respectivamente em 2015 e 2019. O texto que permeia a provocação é o livro de Primo Levi: *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. A argumentação se desenvolve em torno da pergunta: por que falar em tragédia e não em crime ao pensar nos ocorridos em questão? O enfrentamento dessa pergunta passa tanto pela argumentação de Agamben e Levi como por uma breve retomada do papel e do lugar ético da tragédia na tradição grega. Em seguida, uma segunda pergunta ganha tratamento no texto: o que escutar do testemunho? Para enfrentá-la, as narrativas de memória de Primo Levi são articuladas com as interpretações propostas por Giorgio Agamben e algumas ponderações de Hannah Arendt sobre como as relações verdade, política e testemunho se articulam.

Palavras-chave: Testemunho. Verdade. Tragédia.

Abstract: The text presents a debate around the theme of listening to testimony. The argument is developed around the following provocation: *The drowned and the survivors: how to listen after the tragedy?* This indication of the situation, in a practical way, as tragedies of rupture of Mariana and Brumadinho, respectively in 2015 and 2019. The text that allows the provocation is the book by Primo Levi, *The drowned and Survivors: the crimes, the punishments, the penalties, the impunity*. The argument develops around the question: why talk about tragedy and not crime, when thinking about the cases in question? The confrontation of this question involves both the arguments of Agamben and Levi as well as a brief review of the role and the ethical place of the tragedy in the Greek tradition. Then, a second question gets treated in the text: what to listen to the testimony? To face it, as Primo Levi's memory narratives are articulated with interpretations presented by Giorgio Agamben and some reflections by Hannah Arendt on how the relations between truth, politics and testimony are articulated.

Keywords: Testimony. Truth. Tragedy

1. Primeiras palavras

O presente texto é datado e refere-se a uma comunicação em um painel ocorrido no Simpósio Filosófico-Teológico em fevereiro de 2020 na Faculdade Dom Luciano, na cidade de Mariana-MG. O tema do painel foi *Os afogados e os sobreviventes: como escutar depois da tragédia*. O objetivo da mesa de debate era abordar esse tema que dá nome a um livro de Primo Levi a partir das tragédias de Mariana em 2015 e Brumadinho

* Doutor em Filosofia Política (UFMG). Professor de Filosofia no Colégio de Aplicação da UFV.

em 2019; ambas se referem a rompimentos de barragens usadas nos processos de mineração. Somadas as duas tragédias, centenas de pessoas foram sepultadas vivas, e famílias foram condenadas a um vazio de alguém que não voltará mais. Rios, fauna e flora foram devastados pelo mar de lama, além das graves consequências econômicas para as pessoas e os municípios das regiões mineradoras de Minas Gerais. Fora isso, cabe relatar a situação de medo que depois da segunda tragédia se abateu sobre as comunidades que tinham como vizinhança a presença de grandes barragens de rejeito. Ademais, todo o sistema de licenciamento e fiscalização das minerações e das barragens ficou em xeque, frente às falhas na fiscalização e detecção dos perigos que esses empreendimentos representavam para as comunidades e para o meio ambiente.

Diante desse contexto de fala, o livro que inspira o tema do debate proposto – “Os afogados e os sobreviventes”, de Primo Levi – tem como subtítulo *os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*, porém o tema, ao acrescentar a provocação sobre “como escutar depois da tragédia”, parece querer ir além das memórias de Primo Levi.

Para ir ao texto de Levi, penso que as companhias de Hannah Arendt e Giorgio Agamben podem ajudar no acesso e na reflexão que as memórias do autor suscitam. Penso também que os três autores marcam um encontro na encruzilhada entre testemunho e verdade. Contudo, sugiro que é a categoria do testemunho que os une e separa.

Para organizar o enfrentamento do tema, vou me orientar em torno de duas questões:

- 1) Por que falar em tragédia e não em crime?
- 2) O que escutar do testemunho?

2. Por que falar em tragédia e não em crime?

Quando lemos Primo Levi, o que se vê é a narrativa de uma série de delitos, crimes, que de maneira muito geral hoje poderiam ser qualificados de crimes contra a humanidade, justamente pelo tipo de degradação que se impõe à condição humana. Em grande parte das narrativas de Levi o que se vê é uma tentativa de destituir o humano de sua humanidade. Acerca dessa situação, para Arendt (2000):

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem (p. 506).

Assim, penso que a pergunta que dá nome a uma das obras de Primo Levi, *É isto um Homem?*, tem a força de nos conduzir por esse debate proposto pelas análises políticas de Hannah Arendt. Em *Afogados e sobreviventes*, Levi (2016) descreve o sentimento de desconstrução da “humanidade” que as palavras, nesse caso, são incapazes de descrever:

As roupas, mesmo aquelas imundas que eram distribuídas, mesmo os sapatos ordinários com sola de madeira, são uma defesa tênue, mas indispensável. Quem não os tem não se percebe a si mesmo como um ser humano, e sim como um verme: nu, lento, ignóbil, vergado ao chão. Sabe que poderá ser esmagado a todo momento (LEVI, 2016, p. 92).

Por outro lado, ao olharmos para além dos fatos narrados por Levi (2016) e, mais precisamente, para os fatos que nos rodeiam, penso que rememorar Mariana e Brumadinho exige o enfrentamento do desafio: como escutar depois da tragédia?

Em Brumadinho:

Hoje nossa vida é esperar. Queremos encontrar o corpo da minha filha. Os bombeiros estão procurando com boa vontade, trabalham com chuva e sol, eu agradeço. Perdi minha filha e meu genro. Tenho dois netos que ficaram órfãos de pai e mãe. É uma perda sem limite. Eles saíram para trabalhar são e satisfeitos e foram enterrados vivos. Ela fez faculdade de direito e administração, trabalhava na Vale como analista. Dói muito, a Vale podia ter tido mais cuidado, porque eles gostavam de trabalhar na Vale, mas no final deu isso. Os meninos estão agora com 1 ano e 10 meses. É uma tristeza ver que não é a mãe e o pai deles que estão cuidando. Ao mesmo tempo, eles são alegria que nós temos. Geraldo Resende, 62¹.

Em Mariana:

Emanuely Vitória, de 5 anos, estava desaparecida desde quinta-feira (5). O corpo da criança foi identificado nesta terça-feira (10). O avô da menina, Francisco Isabel, contou que ela estava com o pai dela e o irmão. Os dois conseguiram ser resgatados. “Só que a menina ‘escapuliu’ da mão dele. Eu vi ela, vi duas vezes em cima da lama, assim e voltou, sumiu”, disse o homem, emocionado.²

Ao olharmos para esses dois depoimentos, a pergunta se recoloca: por que falar em tragédia e não em crime? O crime, de modo geral, é uma definição jurídica cuja finalidade é estabelecer o autor, dar factualidade ao acontecido e imputar a pena. Geralmente é uma

¹ Exame, janeiro de 2020. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/negocios/brumadinho-1-ano-depois-os-relatos-de-10-pessoas-afetadas-pela-tragedia/#3743282>>. Acesso em: 2 fev. 2020.

² G1. 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2015/11/barragem-em-mg-leia-relatos-dos-moradores-de-vilarejo-destruido.html>>

tentativa jurídica de estabelecer a justiça. Contudo, a coincidência entre Direito e Justiça nem sempre ocorre, o que efetivamente não desautoriza o direito dos seus afazeres de pacificador social, com todas as limitações que isso implica. A definição de um crime leva em conta um fato objetivo, que se encerra, de maneira processual, pelo alcance da coisa julgada, isto é, uma decisão acerca da qual não caberá mais recurso, encerrando do ponto de vista jurídico a questão.

Ora, quando se propõe, nesses três casos, escutar depois da tragédia, estamos saindo do campo do direito e, numa certa medida, entrando no campo ético. Penso que estamos mobilizando a busca grega pela vida boa, e também pela construção de uma *bios*, uma vida humanamente construída e significada e não uma vida meramente natural, como indica o termo *zoé*. Isso efetivamente não exclui o direito como um instrumento humano na tentativa de construir uma *vida boa*. Entretanto, a tragédia, vista pelo viés da experiência clássica, me parece que põe em questão muito menos a objetividade de fatos e muito mais um sentido humano que se experimenta na narrativa desses “fatos”. Indo ao que significa a tragédia no contexto do teatro e da reflexão ética grega, é possível dizer que a sua função implica

[...] encenar emoções e conflitos universais vinculados inevitavelmente à condição humana, com o fim trágico (a morte) de quase todos os personagens (FERREIRA, 2002. p. 117, *apud* FREITAG, 1992, p. 19) numa trajetória que se desdobra numa ação que exprime a própria vida (FERREIRA, 2002. p.17).

Se pensarmos com Aristóteles numa *catarse*, ou mesmo em Platão quando ele mobiliza os mitos, o que se tem é uma preocupação muito menos com a objetividade do fato narrado, já que muitas vezes não é fato, e muito mais com a tentativa de compreender a experiência humana, isto é, encontrar sentido. Assim, me parece que é nesse contexto, de busca por sentido, que a tragédia está mais apta à escuta e o crime está mais próximo da pena e do julgar.

Ao me situar próximo ao texto de Agamben, justamente para enfatizar a tragédia, em vez do crime, penso que faz sentido no contexto desta exposição reter a sua compreensão de que

[...] a ética é a esfera que não conhece culpa nem responsabilidade: ela é, como o sabia Spinoza, a doutrina da vida feliz. Assumir uma culpa e uma responsabilidade – o que às vezes pode ser necessário fazer – significa sair do âmbito da ética para ingressar no do Direito (AGAMBEN, 2015, p. 33).

É nesse contexto que o que Levi (2016) faz, e talvez a escuta das outras pessoas envolvidas nessas tragédias faz, é, sem desconsiderar a necessidade do tratamento jurídico da questão, ir além ou aquém do direito para compreender o que aconteceu no horizonte ético de uma vida boa, isto é, humanamente construída.

Indo mais além, ainda retomando a lição grega, o trágico, num dado sentido, se direciona para um debate sobre a medida, uma justa medida buscada. Segundo Brandão (1996), a dimensão do trágico só se efetiva quando o *métron* é ultrapassado. Assim, o trágico está na *hybris*, no excesso, que muitas vezes nos rouba a medida. O gozo trágico, nesse contexto, se realiza na dor, nas consequências que a desmedida opera.

Nessa ótica da desmedida, penso que o texto da tragédia grega *Antígona*, de Sófocles, pode oferecer um interessante panorama. No tocante às decisões de Creonte, o Tirano, que sucede os filhos de Édipo no Governo de Tebas, dá o tom da “desmedida”. A interdição de Creonte aos rituais funerários de Polinices por ter lutado contra as tropas de Tebas parece marcar um excesso na pena. Ao “traidor” a morte, mas não bastava a morte, o Tirano queria mais: a interdição dos ritos funerários.

Hémon – Mais do que como teu filho, falo pela verdade. Repito: toda a cidade aprova a ação de Antígona, mesmo os que condenam Polinices.

Creonte – É fraqueza fazer menos do que eu fiz. Não basta apenas destruir o traidor. É preciso que seja exposto à execração para que fique o princípio: os que se deixam corromper são abatidos (SÓFOCLES, 2001, p. 34).

Em outro momento, ao saber que Antígona havia desrespeitado a interdição do tirano, a pena não foi a morte, mas sepultá-la ou emparedá-la viva – novamente, algo mais do que a morte.

Creonte – Enquanto o povo se distrai nas praças, festejando a vitória, ela será enviada para um lugar deserto, enterrada viva numa gruta de pedra, nas montanhas. Lá não lhe chegará um som de voz humana e poderá conversar em paz com seus mortos queridos. Receberá como alimento apenas a ração de trigo e vinho que os ritos fúnebres mandam dar aos mortos. É isso: para se manter viva terá que se alimentar com a comida dos mortos.

Coro – Quantas vezes uma fúria excessiva é apenas a fraqueza apavorada. [...] (SÓFOCLES, 2001. p. 36).

Assim, penso que, no âmbito da escuta, ir à narrativa desses eventos sob a perspectiva do trágico e não do crime implica pôr-nos a refletir, seja como catarse ou não, acerca do sentido ético da busca pela medida. A pergunta, portanto, é: sobre qual medida?

Não diretamente sobre a noção de medida, mas acrescentando algo às perplexidades envolvidas na pergunta sobre ela, Levi (2016, p.27) fala sobre a noção de uma linha cinzenta, isto é, uma situação ou *locus* de ambiguidade entre vítimas e algozes, algo que certamente torna complexa qualquer aferição objetiva da medida. Para o autor, nesse campo da experiência humana talvez não seja tão simples separar a relação em um dualismo objetivo entre “nós” e “eles”. A medida ou a desmedida, no caso do trágico, acolhendo a lição de Levi (2016), implicaria passar por essa zona cinzenta. Assim, qual é a medida da dor de cada um? Ou como nos identificamos, nós da escuta, na e com a dor presente nessas narrativas? A dor, nesses casos narrados, é quase uma antecipação daquilo que humanamente se sabe certo: a morte. O trágico coloca em cena, enquanto dor trágica a experiência do *destino*, evitar o que aconteceu, isto é, tentar o impossível. Com isso, penso que optar pelo trágico e não pelo crime é optar por uma escuta de ambiguidades e não de objetividades pautadas nos desenhos conceituais dos tipos penais. Portanto, a escuta do trágico parece se voltar para um exercício de compreensão e não de julgamento.

3. O que escutar do testemunho?

Levi (2016), no capítulo de abertura do livro intitulado *A memória da ofensa*, deixa claro que a memória é um registro frágil e que o tempo, a velhice, os traumas e o próprio modo de lidar com essas experiências compõem a fragilidade desse tipo de registro. A conveniência, as dores, enfim, há uma série de variáveis que colocam em questão a fragilidade de nosso exercício da memória. Por outro lado, Agamben, lendo e interpretando a obra de Levi em *O que resta de Auschwitz*, afirma que “a aporia de Auschwitz é realmente a própria aporia do conhecimento histórico: a não-coincidência entre fatos e verdade, entre constatação e compreensão” (AGAMBEN, 2015, p. 20).

Ora, como iniciei este texto afirmando que teria a companhia de dois interlocutores para acessar o texto de Levi, Arendt e Agamben, interessa-me agora ponderar acerca dessa aporia que Agamben apresenta e que se vê no texto de Levi (2016). Penso que essa via abre caminhos de aproximações e distâncias entre eles, mas também permite ampliar as nossas possibilidades de escuta.

Quero reter de Agamben, para explorar as possibilidades presentes na leitura de Levi (2016), a situação de não coincidência entre constatação e compreensão. O que quero destacar, seguindo a trilha ética proposta por Agamben, é a face compreensiva e não constativa do testemunho, pois penso que isso pode contribuir para o exercício da escuta. Parece-me que é essa face que Agamben pretende analisar no testemunho de Levi, e talvez seja significativo explorar nos testemunhos das tragédias que aqui nomeamos.

Para estruturar essa distinção, Agamben, com um olhar para a narrativa de Levi (2016), aponta para a distinção presente na semântica do termo testemunho. Segundo o filósofo, em latim, testemunho é derivado de duas expressões: *testis* e *superstes*. A primeira refere-se ao que de algum modo está relacionado ao nosso direito processual, ou seja, significa etimologicamente aquele que se coloca como um terceiro (*testis*) em um processo ou em um litígio entre dois contentores (AGAMBEN, 2015, p. 27). Já *superstes* “indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso” (AGAMBEN, 2015, p. 27). Assim, na análise do filósofo, Levi (2016) não é um terceiro, e sim um *superstite* (AGAMBEN, 2015, p. 27). Ele viveu aquilo que ele narra; ele não apenas descreve o que viu. E me parece que é nesse contexto que a aporia se coloca.

Levi (2016) parece ser categórico no modo como se enxerga como testemunha, e, com isso, ele aponta para algo que não pode ser testemunhado. Penso que talvez seja em torno da lacuna do não testemunhável que exercitamos a compreensão. Em Levi há uma espécie de dificuldade de testemunhar o fato, pois quem o efetivamente viveu não sobreviveu (AGAMBEN, 2015, p. 42). E é nesse caso que parece restar algo do testemunho aberto à experiência de compreensão, como experiência de exercício ético. Ainda segundo Agamben,

[...] o testemunho continha como sua parte essencial uma lacuna, ou seja, que os sobreviventes davam testemunho de algo que não podia ser testemunhado, comentar seu testemunho significou necessariamente interrogar aquela lacuna – ou, mais ainda, tentar escutá-la (AGAMBEN, 2015, p. 21).

Assim, o tipo de testemunho que fica retido das reflexões de Agamben é de que nesse contexto do trágico fica a possibilidade de exercitar uma compreensão acerca do não dito. De ir pelas zonas cinzentas, caminhos de ambiguidade propostos por Levi, pela experiência da vergonha, da insegurança, e mesmo dos extremos, como o suicídio. A escuta, nesses casos, parece requerer atenção ao não dito. E é isto que parece demarcar a lacuna: o sentimento de sobrevivente que envolve a testemunha.

Por outro lado, considerando o testemunho como um “ponto de encontro” entre os três autores, penso que Arendt parece apresentar um outro aspecto da escuta. Ela, em ensaio intitulado *Verdade e política*, que consta da obra *Entre o passado e o futuro*, parece estabelecer um primeiro modo de consideração do testemunhar. Segundo ela, a testemunha e o testemunho não têm nenhuma finalidade – ele diz o que é apenas porque é.

[...] nenhum mundo humano destinado a perdurar após o curto período de vida dos mortais seria capaz de sobreviver sem que os homens estivessem propensos a fazer aquilo que Heródoto foi o primeiro a empreender conscienciosamente – a saber (...) dizer o que é. Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhe parece porque é (ARENDR, 2003, p. 285).

O contexto no qual Arendt discute esse tema do testemunho está em um texto onde a preocupação é com a relação entre Verdade e Política, principalmente diante de um fenômeno moderno, que é a mentira organizada, um expediente presente nos regimes totalitários e também nas democracias de massa. Sua preocupação passa pelos riscos políticos, com a desconstrução da fronteira entre verdade e mentira.

Contudo, ao trazer a categoria do testemunho, na forma como a filósofa articula, para o conjunto desse debate sobre o escutar depois da tragédia, penso que é possível ver mais proximidades que distância entre sua leitura do testemunho e a dos autores em debate: Primo Levi e Giorgio Agamben.

Para Hannah Arendt, o testemunhar é envolto por uma dada fragilidade. Afinal, uma das formas de se apontar para a força da evidência fatural é pelo testemunho daquele que presenciou o fato, por documentos, registros e monumentos. Em suas palavras, “os fatos necessitam de testemunho para serem lembrados e de testemunhas de confiança (...) para encontrarem um abrigo seguro no domínio dos assuntos humanos” (ARENDR, 2004, p. 16). No entanto, a autora modula a sua tese dizendo que nenhuma afirmação fatural está além da dúvida, tal como ocorre com a verdade de razão, pois, no que diz respeito aos testemunhos, “(...) todos eles podem ser suspeitos de falsidade” (ARENDR, 1977, p. 243). Num evento em disputa, segundo ela, “somente outras testemunhas podem ser invocadas, e não uma terceira e alta instância” (ARENDR, 1977, p. 243). Indo novamente nas elaborações de Agamben acerca dos testemunhos, principalmente nas narrativas de Levi, o que podemos ponderar acerca dessa categoria é “a não-coincidência entre fatos e

verdade, entre constatação e compreensão” (AGAMBEN, 2015, p. 20), isto é, a aporia que, no caso de Auschwitz, ele afirma existir. A suspeita, no plano da escuta, parece dificultar o ato de julgar, mas abre janelas e vias para o exercício da compreensão.

No texto *Verdade e política*, a preocupação de Arendt com o testemunho é com a permanência da memória dos fatos. Nesse texto as fragilidades são quase “materiais”. Contudo, em *Origens do totalitarismo*, onde o tema dos campos de concentração está em questão, o tom da fragilidade do testemunho está bem demarcado em torno do tipo de experiência que se testemunha, tal como o *superstes*, mobilizado por Agamben e que parece exemplificado pela narrativa de Levi (2016). Segundo ela:

Qualquer pessoa que fale ou escreva sobre campos de concentração é tida como suspeita; e, se o autor do relato voltou resolutamente ao mundo dos vivos, ele mesmo é vítima de dúvidas quanto a sua própria veracidade, como se pudesse haver confundido um pesadelo com a realidade (ARENDR, 2000, p. 489).

Nesse contexto das dificuldades de narrar a experiência do campo de concentração, a condição de um mundo não humano eleva ainda mais as dificuldades dessa narrativa.

Não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas próprias experiências passadas. É como se o que tivesse a contar fosse uma história de outro planeta, pois para o mundo dos vivos, onde ninguém deve saber se ele está vivo ou morto, é como se ele jamais houvesse nascido (ARENDR, 2000, p. 494).

Nesse contexto, penso que também em Arendt, por motivos e análises diferentes, é possível dizer que nos testemunhos das experiências dos campos de concentração, exemplo de situação ultraextrema, há algo que também permanece na lacuna do não dito na narrativa do testemunho. Algo que desafia a escuta.

Contudo, no contexto do debate sobre verdade e política ela mobiliza uma característica da verdade que parece ajudar na compreensão do vigor e da fragilidade do testemunho:

A verdade carrega dentro de si mesma um elemento de coerção, [...] Asserções como ‘Os três ângulos de um triângulo são iguais aos dois ângulos de um quadrado’, ‘A terra move-se em torno do sol’, ‘É melhor sofrer o mal do que praticar o mal’, ‘Em agosto de 1919 a Alemanha invadiu a Bélgica’ diferem muito na maneira como se chegou a elas, porém, uma vez percebidas como verdadeiras e declaradas como tal, elas possuem em comum o fato de estarem além do acordo, disputa, opinião ou consentimento (ARENDR, 2003, p. 297).

No plano da verdade racional isso parecer ficar muito evidente. Nas verdades racionais, em que os exemplos das verdades matemáticas exacerbam essa evidência, não há o que discutir sobre a autoevidência e a coerção dessas verdades. Porém, no plano das verdades fatuais, que são aquelas sobre as quais se testemunha, a autora aponta para o fato de que, ao informar opiniões, mesmo não sendo obscuras, elas não possuem a transparência típica das verdades racionais (ARENDDT, 2003, p. 300). Segundo ela, “[...] em nenhum lugar essa opacidade é mais patente e irritante do que ao nos confrontarmos com fatos e verdades fatuais, pois os fatos não têm razão conclusiva alguma, qualquer que seja, para serem o que são; eles poderiam, sempre, ter sido de outra forma, e essa aborrecida contingência é literalmente ilimitada” (ARENDDT, 2003, p. 300).

Nesse sentido, se levarmos em conta a afirmativa inicial da coerção da verdade, do ponto de vista da verdade racional, a extensão de sua coercitividade está na não contradição como regra geral da razão, mas no plano da verdade dos fatos a extensão da coerção da verdade está apenas para a testemunha, o alcance dessa coercitividade é limitado.

Assim, retomando Agamben em sua leitura de Levi, a não coincidência entre constatação e compreensão parece ser um dos lugares possíveis de estar no exercício da escuta acerca de algo que se olha numa perspectiva do trágico e não do juízo jurídico da imputação da pena. A compreensão parece, nesses casos, ser a forma de escuta da testemunha considerando as dimensões de sua fragilidade.

4. Considerações Finais

De maneira muito limitada, a minha intenção foi salientar as possibilidades que o título daquele debate sugeriu. Penso que o tema da escuta abre vias para outros campos, para as lacunas sugeridas por Agamben, para o não dito, para as ambiguidades da linha cinzenta indicadas por Levi, bem como para o limitado alcance de verdade do testemunho como experiência vivida.

Ao falar do trágico em vez do crime, creio que estamos nos colocando em um lugar que se situa para além do direito, isto é, para uma ocasião ou situação que a coisa julgada não é capaz de esgotar. Quero dizer que as indenizações são feitas, as penas são aplicadas, as

multas executadas, mas há algo não dito que não se resolve: o sentido da experiência vivida. Seja a dor ou o gozo no sentido trágico, ambos dão o tom do que se dispõem a escutar: a *hybris* de nossa experiência vivida.

Portanto, a escuta do trágico parece ser mais um exercício de compreensão que necessariamente o julgamento de um fato enquadrado nos moldes de um tipo penal. Por isso, para além do fato há uma escuta que nos afunda na zona cinzenta de nossas vidas.

Com isso, quero encerrar recorrendo a um texto de Judith Butler que leva o título de “É possível viver uma vida boa em uma vida ruim?” Neste texto, em que ela discute as vidas dignas de luto, a ponderação é sobre a necessidade de sobrevivência dos corpos, mas também sobre a possibilidade de se viver a própria vida. Segundo ela:

[...] é necessário reivindicar que os corpos tenham aquilo de que precisam para sobreviver, uma vez que a sobrevivência definitivamente é uma condição para todas as outras reivindicações que fazemos. [...] porém [...] a vida, por mais que requeira a sobrevivência, deve ser *mais* do que sobrevivência para ser uma vida possível de ser vivida. Uma pessoa pode sobreviver sem que consiga viver a própria vida (BUTLER, 2018, p. 229).

Talvez seja esse um dos sentidos de escutar depois da tragédia: aos corpos que sobreviveram resta talvez exercitarem a possibilidade de novamente viverem a própria vida.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Origens do totalitarismo – anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas – notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. p. 213-241.

FERREIRA, Amauri Carlos. *O trágico itinerário da Antígona*. Convite ao pensar – Os gregos. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 115-125.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. Trad. Luiz Sérgio Henriques. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

O PAPEL INSTITUCIONAL NA FORMAÇÃO DE CIDADÃOS EMANCIPADOS¹

Euder Daniane Canuto Monteiro*

Resumo: O presente artigo pretende abordar a temática sobre qual é o papel das instituições na formação dos cidadãos emancipados. Procura-se mostrar, sobretudo, o mal que uma instituição pode exercer quando substitui o indivíduo, impedindo-lhe de atuar segundo sua própria autonomia e capacidade de pensamento ou mesmo quando se omite de agir em prol da defesa da liberdade de pensar do indivíduo frente a quaisquer tipos de sistemas opressores. Por fim, evidencia-se a nobreza daquela instituição que oferece as condições necessárias para que seus membros exerçam sua autonomia e liberdade de pensamento, mostrando como isso é importante para a emancipação de um indivíduo e da sociedade.

Palavras-chave: instituição; cidadão; pensamento; autonomia; esclarecimento.

Abstract: This article aims to address the theme of what is the role of institutions in the formation of emancipated citizens. It seeks to show, above all, the evil that an institution can exert when it substitutes the individual, preventing him from acting according to its own autonomy and thinking capacity or even when it omits to act in defense of the individual's freedom to think in front of to any types of oppressive systems. Finally, it shows the nobility of that institution that offers the necessary conditions for its members to exercise their autonomy and freedom of thought, showing how important this is for the emancipation of an individual and society.

Key-Words: institution; citizen; thought; autonomy; enlightenment.

Na história das instituições há sempre luzes e sombras que se podem notar facilmente quando paramos para examiná-las. As instituições são necessárias enquanto têm um papel organizacional na sociedade. Para a sociedade de um país, é necessário um governo estatal que ampare os cidadãos e a eles represente; para as relações familiares é necessário uma família que dê amparo aos filhos e aos seus membros em geral; para os fiéis, é necessária uma instituição eclesial que os reúna sob os seus princípios e crenças bem como para a celebração de seus cultos. Neste sentido, uma instituição não é necessariamente uma coisa ruim ou negativa, ela é até mesmo necessária. Contudo, uma

¹ Esse texto foi escrito para a apresentação de um minicurso no dia 05 de fevereiro de 2020, dentro do Simpósio Filosófico-Teológico, realizado pela Faculdade Dom Luciano Mendes e pelo Instituto Teológico São José, nos dias 04 a 07 de fevereiro de 2020. Num primeiro momento intitulado “Quando o silêncio das instituições fala mais alto”, após algumas revisões para sua publicação, decidimos pela mudança do título para o atual para abarcar melhor o sentido mais amplo do que se propôs como reflexão.

* Euder Daniane Canuto Monteiro é sacerdote e professor de Filosofia na Faculdade Dom Luciano Mendes. Especialista em Filosofia Moderna pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma, e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto, em Minas Gerais.

instituição torna-se perigosa quando, ao invés de exercer seu papel fundamental organizacional, assume o lugar dos seus membros, e de modo tirânico, impede-lhes de fazer o seu caminho e de fazer uso da sua capacidade de pensar e de se tornar ele próprio um ator político (NASCIMENTO, 2016, p. 212-213). De fato, para Hannah Arendt, uma das autoras que servirá de base para nossas considerações nessa tarde, “viver em uma esfera política sem autoridade nem a consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder² e os que o detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e portanto autoevidentes, com os problemas elementares da convivência humana” (ARENDR, 2018, p. 186-187). Immanuel Kant em seu famoso texto *Aufklärung* diz que o homem não pode renunciar a esta sua vocação de pensar por si mesmo uma vez que esta é a característica que o constitui em sua dignidade, que faz dele autônomo, senhor de si, alguém que alcançou a maioria (KANT, 2005, p. 63-71).

Nesse minicurso, dentro do contexto deste simpósio filosófico-teológico cujo tema nos interpela à escuta da realidade, é nossa intenção avaliar como uma instituição pode prejudicar a sociedade quando impõe o silêncio aos seus membros ou quando ela mesma se omite à sua tarefa principal de proteger os seus membros daquilo que lhes pode tirar a liberdade, tornando-se, assim, comprometida com um sistema opressor e ideológico, silenciando-se diante das barbáries e eventos catastróficos causados pela sede de poder e de riqueza de indivíduos ou “corporações” políticas.

Com Hannah Arendt, uma filósofa alemã de origem judia, e com Kant, um filósofo alemão de origem protestante e de berço pietista, cremos poder apresentar alguma argumentação que nos ajude a perceber a riqueza e o valor do pensamento bem como da expressão séria do mesmo como rica ocasião para a edificação de uma sociedade adulta e responsável.

De fato, Hannah Arendt, em determinado momento, no primeiro volume de sua obra “A vida do espírito”, se questiona se “seria possível que a atividade do pensamento como tal

² O poder para Arendt é sinônimo de consentimento e de apoio às instituições e, neste sentido, pode-se dizer que jamais existiu governo exclusivamente baseado nos meios de violência e que onde a violência opera de forma recorrente, o poder já se desintegrou. Assim, Hannah Arendt opõe ao par conceitual “poder/violência” o par “poder/consentimento”. Note-se, entretanto, que não se trata de qualquer consentimento, mas apenas daquele ancorado num acordo inicial entre homens livres e iguais (Cf. PERISSINOTTO, Renato M. Hannah Arendt, poder e a crítica da “tradição”. *Lua Nova: revista de cultura e política*, São Paulo, n. 61, p. 115-138, 2004).

[...] estivesse dentre as condições que levam os homens a se absterem de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os “condicione” contra ele?” (ARENDDT, 2000, p. 7). A meu ver, tal pergunta da autora revela, no seu tom retórico, aquilo que ela mais acredita, isto é, a força do pensamento autônomo como aquela potencialidade que pode impedir o homem de agir mal e, também, “vaciná-lo” contra este mal. Atente-se para o fato de que não estou argumentando aqui ingenuamente com uma mentalidade socrática de que bastaria conhecer para agir bem, mas, antes, que o pensamento pode ser um antídoto contra o agir mal. Importante distinguir pensamento e conhecimento. Segundo esta autora, “somos o que os homens sempre foram – seres pensantes” (ARENDDT, 2000, p. 11). Daí que essa nossa condição nos alerta para o fato de que “[...] os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir” (ARENDDT, 2000, p. 11). Em Kant tal necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento e da vida prática a meu ver também se manifesta, de algum modo, na sua reflexão sobre a dialética transcendental. Ele afirma, por exemplo, que “Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras” (KANT, *CRP*, B 371)³. Interessante, pois, notar que um autor da envergadura deste filósofo que é, muitas vezes, na fileira de alguns neo-escolásticos, ou mesmo na fileira daqueles que se pretendem “pós-modernos”, tomado como um anti-metafísico, manifeste um elogio a Platão reconhecendo que embora os altos conhecimentos aos quais a razão se eleva não se apliquem necessariamente à experiência e não tenham um objeto *in concreto* aos quais correspondam tal não signifique o mesmo que dizer que não correspondam com a realidade. Num momento anterior em sua *Crítica da Razão Pura*, quando Kant fala do princípio da distinção de todas as coisas em fenômeno e númeno, ele usa a famosa metáfora da ilha na qual nos interpela a não abandonar a terra firme do conhecimento, como é de fato a sua proposta nessa obra de demarcar o limite do conhecimento, mas reconhece, ao mesmo tempo, sem vacilar, que a razão é como um “navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de

³ Optamos por utilizar na citação de umas das obras mais clássicas de Kant, a saber, *Crítica da Razão Pura*, a identificação clássica através dos parágrafos. Ressaltamos, ainda, que todas as vezes que a citamos optamos por apresentá-la na citação pela sua conhecida abreviatura “*CRP*”.

que nunca consegue desistir nem levar a cabo” (KANT, *CRP*, B 295). Tal afirmação mostra a consciência que Kant tem de que embora fosse preciso demarcar bem a terra do conhecimento “seguro”, ele não podia negar que a razão, por sua própria natureza, busca alcançar o mar e o que ele esconde em seus horizontes. Aí estaria, quem sabe, uma possibilidade de interpretação deste autor na perspectiva de um espaço de liberdade que exige a própria condição humana em relação àquilo que é dado e determinado pelo espaço e pelo tempo. Tal constatação poderia ser traduzida como uma atitude de reconhecimento da força do pensamento para além dos limites do conhecimento. O mesmo se pode dizer quando o autor, ao tratar das ideias transcendentais, manifesta que, embora elas não encontrem um objeto que lhes corresponda, elas têm sua importância enquanto são um “conceito do incondicionado na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado” (KANT, *CRP*, B 379). Segundo essa perspectiva estes conceitos da razão pura são transcendentais na medida em que ultrapassam os limites de toda a experiência, mas “não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento” (KANT, *CRP*, B 384).

Neste sentido, parece que Hannah Arendt tenha razão ao afirmar que mais do que nunca as chamadas “falácias” metafísicas podem conter “as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam” (ARENDRT, 2000, p. 12). Segundo ela, Kant, ao traçar a distinção entre Razão (*Vernunft*) e Intelecto (*Verstand*)⁴, depois de constatar o “escândalo da razão”, ou seja, o fato de que o nosso espírito não seja capaz de um conhecimento certo e verificável de temas dos quais, porém, não pode se impedir de pensar tais como Deus, a liberdade e a imortalidade, estava, na verdade, “bastante consciente de que a ‘necessidade urgente’ da razão não só é diferente, mas é ‘mais do que a mera busca e desejo de conhecimento’” (ARENDRT, 2000, p. 13). Segundo tal interpretação, Kant não teria levado às últimas consequências o seu próprio pensamento e, por isso, embora seja precursor de uma valorização do pensamento e do pensamento metafísico na sua autenticidade, o mesmo, infelizmente, muitas vezes, foi depreciado com a alcunha de anti-metafísico ou mesmo com a acusação de colocar as ideias metafísicas no rol de meras quimeras. Digo que considero tais críticas injustas porque parecem partir de um pressuposto de desvalorização da própria força do

⁴ Diz Kant que “se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios” (KANT, *CRP*, A 359).

pensamento uma vez que quando Kant afirma que a coisa em si é qualquer coisa que pode ser pensada, mas não conhecida, tal afirmação não deveria ser traduzida simplesmente de modo negativo como se ele dissesse que a coisa em si pelo fato de ser só pensada não seja real ou seja alguma coisa menos importante ou desnecessária à razão. Ao contrário, dizer que a coisa em si não pode ser conhecida mas só pensada é afirmar ao mesmo tempo a sua necessidade como um conceito fundamento da realidade fenomênica⁵, esta, que, por sua vez, pode ser conhecida por causa de encontrar-se acessível à nossa estrutura formal do espaço e do tempo (KANT, *CRP*, B XXVI). Não é outra coisa que “a coisa mesma” enquanto seu fundamento desconhecido. Aliás, não seria “metafísica” ainda aquilo que está para além da física e a física não seria essa mesma aquela que estaria sob as condições formais de espaço e tempo? Ainda que eu afirmasse, como penso ser possível afirmar, que a coisa em si de Kant não tem um sentido ontológico, mas epistemológico enquanto coisa pensada, pergunto-me se tal coisa pensada não seja exatamente a proposta de defesa de um tipo de metafísica menos “totalitária”, uma vez que não ontologiza o meu discurso, mas o torna não só possível, mas necessário à natureza racional⁶. Não tenho outra coisa a dizer que, a meu ver, Kant estaria bastante próximo da proposta deste minicurso que visa alcançar os seus ouvintes no sentido de despertar aquela capacidade de pensar que exige uma crítica da nossa própria postura dogmática que, muitas vezes, pretendendo defender-se e fazer-se crível torna-se, ao contrário, fonte de maior incredulidade. Nesse sentido, com Kant gostaria de me posicionar manifestando que “tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença” (KANT, *CRP*, B XXX), pois “o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda incredulidade” (KANT, *CRP*, B XXX). Uma afirmação de um conhecimento absoluto e dogmático da realidade é uma pretensão muito ambiciosa e muito “totalitária” para um ser humano “normal”. Daí podem brotar erros teóricos sérios, mas mais do que isso, podem surgir implicações muito práticas nas relações entre as pessoas e as instituições sociais. Onde não há espaço para o desconhecido, não há espaço para o silêncio e o vazio que deixam as perguntas daquele que pensa. Existe aqui uma proposta riquíssima para nós que se pode subentender daquilo que estamos querendo dizer: “a leve

⁵ Kant diz claramente que deve “ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si embora os não possamos *conhecer*. Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse” (KANT, *CRP*, B XXVII).

⁶ De fato, para o filósofo de Königsberg “a razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (KANT, *CRP*, A VII).

pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vácuo melhor ainda conseguiria desferir o seu voo” (KANT, *CRP*, B 9). Somos muito apressados em dar respostas ao silêncio das perguntas, é próprio da razão especulativa tentar chegar ao ponto final o mais rápido possível. Entretanto, o que se pretende salientar aqui, com toda essa reflexão, é que não se pode concluir um edifício sem assumir o compromisso do filósofo, do pensador que examina criteriosamente primeiro se ele possui bons fundamentos (KANT, *CRP*, B 9). Limitar o conhecimento e distinguir campos entre o conhecimento e o pensamento não me parecem ser intuições ruins num tempo em que por acreditar conhecer demais já não sabemos lidar com o desconhecido ou nos negamos a aceitar que haja qualquer coisa de desconhecida, ou qualquer coisa que exija de nós uma postura interrogante diante de nós mesmos e do mundo à nossa volta.

O filósofo francês Blaise Pascal, quando trata nos seus *Fragmentos*, na liasse VIII, números 132 a 139, do *divertissement*, diz que “toda a infelicidade dos homens vem de uma só coisa, de não saber estar consigo em repouso em um quarto” (PASCAL, 2002, p. 197) e isso ocorre porque, segundo ele constata, trata-se de uma “infelicidade natural da nossa condição débil e mortal e assim miserável que nada nos pode consolar quando nós nos pensamos a nós mesmos até o fundo” (PASCAL, 2002, p. 197). Daí que “os homens amam tanto o barulho e o movimento. Disso decorre que a prisão seja um suplício horrível e o prazer da solidão seja uma coisa incompreensível” (PASCAL, 2002, p. 199). Por isso, “se confiam diversas tarefas e afazeres que o fazem penar até o findar do dia” (PASCAL, 2002, p. 211). Para este autor se se desse ao homem a possibilidade de se libertar de tais preocupações e de todas as suas ocupações isso lhe exigiria ver-se a si mesmo, pensar aquilo que é, de onde vem e para onde vai, entretanto o mesmo logo ao perceber que surge uma possibilidade de “ócio”, de trégua nos tantos afazeres logo se lhe aconselha de ocupar tal tempo em divertir-se (*distrain-se*), “ocupar-se sempre inteiramente” (PASCAL, 2002, p. 211). Para Pascal tal postura exprime claramente “quão vazio é o coração do homem e cheio de ordura” (PASCAL, 2002, p. 211) ou mesmo que “um rei sem divertimento é um homem cheio de misérias” (PASCAL, 2002, p. 209).

Tal argumentação pretende nos ajudar a compreender que se uma instituição não é cooperadora com os seus membros no sentido de lhes ajudar a pensar por si mesmos, dando-lhes, inclusive, as condições para tal através da valorização efetiva da educação,

da ciência, da cultura e da liberdade⁷, esta é uma instituição “danosa”, que tolhe ao ser humano a possibilidade de aperfeiçoar-se e de agir segundo sua própria natureza e dignidade. O papel institucional deve se manter sempre nos limites de sua alçada, jamais ultrapassando e desrespeitando os princípios da individualidade e da autêntica liberdade de pensamento e de expressão⁸. Aqui, pode-se criticar veementemente tanto a política “pão e circo”, que tem um papel de entreter a população no sentido daquele “*divertissement*” pascaliano, quanto à política fascista e “ditatorial”, que tem o papel coercitivo e silenciador tanto das diferenças quanto dos indivíduos. Em ambas, o que prevalece é uma postura institucional que pretende impedir ao indivíduo refletir, perguntar-se, “ousar pensar”.

Neste sentido, não cabe, pois, ao Estado ou a qualquer outra instituição maquiagem ou falsear a realidade, impedindo aos cidadãos de ter acesso às condições necessárias para fazer por si mesmo o seu discernimento e, assim, chegar a suas próprias conclusões sobre como se portar e o que escolher. Quaisquer desinformações, *fakenews* ou omissões sobre a situação real do País e das diversas realidades específicas de cada instituição bem como qualquer imposição de ideologias, sejam estas quais forem, aos cidadãos, são fonte de grande prejuízo à humanidade.

Daí que opera bem aquela instituição que, protegendo o respeito aos princípios basilares dos direitos humanos, promove o livre pensamento com respeito à diversidade. Isso se dá certamente através de uma educação que tenha como pressuposto antropológico a racionalidade humana como a marca distintiva do ser humano em relação aos outros seres e, neste sentido, busca-se desenvolvê-la e aperfeiçoá-la. A esse respeito, no texto “Sobre a Pedagogia”, Immanuel Kant (1999, p. 444) afirma que: “O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz”. Para Kant a disciplina e a instrução têm um papel importante no processo educativo uma vez que a disciplina “é o que impede o homem de desviar-se de seu destino, de desviar-se da humanidade, através das suas inclinações animais” (KANT, 1999, p. 442). Esta exerce,

⁷ Na educação, segundo defende Kant (1999, p. 449-450), o homem deve: 1. Ser disciplinado, isto é, deve-se impedir que a animalidade prejudique o caráter humano, tanto no indivíduo como na sociedade; 2. Tornar-se culto. A cultura abrange a instrução e vários conhecimentos. A cultura é a criação da habilidade e esta é a posse de uma capacidade condizente com todos os fins que almejamos; 3. Ser prudente e civilizado; 4. Ser disposto a escolher os bons fins, isto é, aqueles aprovados por todos.

⁸ No texto “Que significa orientar-se no pensamento?”, diz Immanuel Kant (2005, p. 59) que “À liberdade de pensar opõe-se em primeiro lugar a coação civil. [...] Em segundo lugar, a liberdade de pensar é também tomada no sentido de que se opõe a toda coação à consciência moral. [...] Em terceiro lugar, a liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão àquela que dá a si própria”.

pois, um papel ainda negativo no sentido de que através dela pretende-se tirar do homem sua selvageria e submetê-lo às leis da humanidade (KANT, 1999, p. 442-443). Já a instrução é a parte positiva da educação que deve corroborar para que a natureza humana atinja o seu destino (KANT 1999, p. 442-448). Para este autor, assim como os animais podem ser treinados, os homens também poderiam apenas ser treinados, disciplinados ou instruídos mecanicamente, mas este não deve ser o nosso objetivo. O nosso objetivo deve ser torná-lo ilustrado, esclarecido. Ele afirma, neste sentido, que “não é suficiente treinar as crianças; urge que aprendam a pensar” (KANT 1999, p. 451).

É bem assim que compreendemos o processo educativo, a saber, como um conjunto de recursos e ferramentas que tornam possível ao indivíduo desenvolver-se em suas potencialidades e, sobretudo, em sua capacidade de pensar por si mesmo. Qualquer coisa que se distancie disso pode beirar à doutrinação, um treinamento mecânico que não gera pensadores, mas “robôs em massa”, “zumbis de um discurso só”, repetidores de discursos alheios, pré-moldados numa única direção, como massa de manobra a serviço de algum tipo de poder e que se tornam, atualmente, como aconteceu na Alemanha, nos campos de concentração em Auschwitz, Dachau, entre outros, e também em países de regime comunista, perigosos ameaçadores da humanidade.

De fato, Hannah Arendt afirma que Eichmann surpreendia a todos no seu julgamento em Jerusalém porque, “apesar de sua má memória, repetia palavra por palavra as mesmas frases feitas e clichês inventados [...] toda vez que se referia a um incidente ou acontecimento que achava importante” (ARENDRT, 1999, p. 62). Para ele não importava, portanto, se escrevia suas memórias na Argentina ou em Jerusalém, se estava falando com um interrogador policial ou com a corte, ele sempre dizia a mesma coisa, com as mesmas palavras (ARENDRT 1999, p. 62). Há muito disso entre nós também hoje. Não importa mais quem seja o interlocutor ou o que ele diga, tudo se resumirá sempre às mesmas respostas, com as mesmas palavras, as mesmas frases clichês.

Entretanto, segundo esta filósofa, o que havia ainda de mais assustador em Eichmann, este homem que era acusado de crimes contra o povo judeu, contra a humanidade e de crimes de guerra, é que “muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais” (ARENDRT, 1999, p. 299). Essa banalidade do mal que se apresenta exatamente na aparente normalidade dos que o praticam, na aparente naturalidade com a qual estes lidam com a dor e a morte dos

outros, como se tudo não passasse de um fruto infeliz do acaso ou do destino, é exatamente a consequência mais cruel do treinamento mecânico/ideológico que prescinde obviamente daquela educação, fundada no princípio da emancipação do sujeito, que promove o pensamento e uma vida ética. Neste sentido,

do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que [...] esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado (ARENDDT, 1999, p. 299).

Daí que o papel da educação e da filosofia sejam tão importantes nestes últimos tempos como chama viva que coloca em movimento os processos sociais, expondo-os constantemente à autocrítica, promovendo debates nos quais pontos divergentes se encontrem sem a pretensão de destruírem-se mutuamente, mas com a pretensão de se enriquecerem na busca da verdade que é e deve ser sempre o horizonte para o qual nos dirigimos. Karl Jaspers afirmou que exatamente porque a filosofia aspira à verdade total, que o mundo não quer, ela é perturbadora da paz tendo em vista que pela filosofia não se chega a uma verdade estática e definitiva, uma vez que esta é, em si mesma, movimento incessante, que penetra no infinito (JASPERS, 1971, p. 138). Esse movimento incessante da própria verdade, esse movimento dialético, à luz de Platão e de Hegel, aquele “*sic et non*”, de Pedro Abelardo, considerado por Tomás de Aquino, é o que precisa ser urgentemente redescoberto uma vez que é o método da abertura do homem à transcendência, que se eleva sempre do ponto onde está porque jamais se sente satisfeito com o que já encontrou. Trata-se da consciência permanente de que, se buscamos a verdade nas suas múltiplas significações do ser-verdadeiro, não a possuímos no seu significado e substância única (JASPERS, 1971, p. 138). Portanto, nossa busca será sempre busca. Mais humanos seremos quanto mais cientes de que o nosso conhecimento é limitado, exige, por isso, autocrítica e, sobretudo, a capacidade de pensar para além do mero conhecer e do mero agir.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

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

_____. *Poder e violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. Que é autoridade? In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2018, p. 127-187.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1971.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Textos seletos*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

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

_____. *Sobre a Pedagogia*. Piracicaba: Editora Unimep. 1999.

NASCIMENTO, Paulo César. Ontologia e instituições na teoria política de Hannah Arendt. *Prometeus*, São Cristóvão – SE, v. 9, n. 21, p. 205-214, dez. 2016. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/5694>>. Acesso em: 15 jul.2020.

PASCAL, Blaise. *Frammenti*. Milano: BUR, 2002.

PERISSINOTTO, Renato M. Hannah Arendt, poder e a crítica da “tradição”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 61, p. 115-138, 2004. Disponível em: <<http://www.cedec.org.br/direito-moral-e-politica---ano-2004---no-61>>. Acesso em: 15 jul. 2020.

A ESCOLHA DE MERLEAU-PONTY PELA ESCRITA MODERNA DE VALÉRY NO CURSO *RECHERCHES SUR L'USAGE LITTÉRAIRE DU LANGAGE*

Iracy Ferreira dos Santos Júnior*

Resumo: O presente artigo pretende explorar a indagação de Merleau-Ponty acerca do que o escritor (literatura) pode oferecer ao filósofo (filosofia), a partir de uma leitura das notas de seu curso no Collège de France, intitulado *Recherches sur l'usage littéraire du langage*. Primeiro, visa apontar as diferenças entre a literatura clássica e a literatura moderna, delineando o que se configura, para Merleau-Ponty, o uso literário da linguagem. Em seguida, demonstra como Valéry, escolhido por Merleau-Ponty nesse curso, conjuga os paradoxos e as contradições inerentes à literatura moderna, na qual não se separam obra e vida e conserva uma tensão entre escrever e viver. Nesse sentido, o artigo mostra a leitura que o filósofo francês realiza do silêncio/crise de Valéry face à arbitrariedade da linguagem, fazendo desse silêncio condição para desvelar, através da poesia, uma linguagem inumana, instituinte. Por fim, elucida a torsão que Merleau-Ponty opera na noção de poesia de Valéry ao pensá-la não mais numa relação de distinção ou oposição com a prosa, mas como linguagem conquistadora, *falante*, cuja expressividade se dá na união mística do som com o sentido, podendo agora ser aplicada a todo gesto linguístico e por todo aquele que lida com a palavra¹.
Palavras-chave: Merleau-Ponty; Valéry; Literatura Moderna; Linguagem; Poesia.

Abstract: This article intends to explore Merleau-Ponty's question about what the writer (literature) can offer to the philosopher (philosophy), from a reading of the notes of his course at the Collège de France, entitled *Recherches sur l'usage littéraire du langage*. First, it aims to point out differences between classical and modern literature, outlining what constitutes, for Merleau-Ponty, the literary use of language. It then demonstrates how Valéry, chosen by Merleau-Ponty in this course, conjugates paradoxes and contradictions inherent to the modern literature, in which work and life are not separated and maintains a tension between writing and living. In this sense, the article shows the reading that the French philosopher holds of Valéry's silence/crisis in the face of the arbitrariness of language, making this silence a condition to unveil, through poetry, an inhuman, instituting language. Finally, it elucidates the twist that Merleau-Ponty operates in Valéry's notion of poetry when thinking it no longer as a relation of distinction or opposition with prose, but as a conquering language, a *speaking* language, whose expressiveness occurs in the mystical union of the sound with sense, and can now be applied to every linguistic gesture and by everyone who deals with words.

Keywords: Merleau-Ponty; Valéry; Modern Literature; Language; Poetry.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: jrgbi@usp.br

¹ O artigo é uma ampliação da leitura que foi realizada no trabalho de dissertação do autor, especificamente na terceira seção: SANTOS JÚNIOR, I. F. *A literatura na filosofia de Merleau-Ponty*: uma leitura do período intermediário de seu pensamento. Ano de obtenção: jan. 2020. Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

O que o escritor pode oferecer ao filósofo?

Em 1952-1953, Merleau-Ponty oferece o curso no Collège de France intitulado *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, no qual objetiva investigar o uso literário da linguagem, procura definir “para além de suas obras, o *sentido* literário, a *expressão* literária, em que consistem” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 86-87). Trata-se de uma meditação sobre a escrita da literatura, não somente enquanto forma singular de expressão do sensível, mas também como lugar possível de surgimento de uma verdade própria à literatura como passagem à idealidade ou à universalidade do sentido.

Curiosamente, no ano em que é chamado a ocupar a cadeira de Filosofia no Collège de France, Merleau-Ponty oferece um curso sobre a literatura. Em sua lição inaugural, faz um *Elogio à filosofia*. Com essa atitude, o filósofo francês parece querer fazer de sua disciplina um lugar da confrontação com a própria filosofia, encontrando na literatura, a partir da relação entre experiência e escrita, uma interlocução necessária para rever os parâmetros críticos e de autorrepresentação daquela, face à crise da razão no contexto francês do pós-guerra. Sem dúvida, investigar a literatura nesse momento histórico significava construir uma argumentação que visaria opor a fluidez e a vitalidade das “verdades da literatura” à pretensa abstração rígida que configuraria a filosofia de sua época. Diante disso, Merleau-Ponty parece se perguntar o que o escritor pode oferecer ao filósofo? Como a literatura institui uma “nova linguagem” diferente da linguagem encerrada, fechada no conceito? Por que um curso sobre o uso literário da linguagem? Qual literatura está em questão nessa análise?

Um dos aspectos que desperta o interesse de Merleau-Ponty pela literatura é, sem dúvida, a publicação da obra *O que é a literatura?* (1947), de Sartre, que, como diz Lefort, “causou-lhe profunda impressão e o confirmou em seu propósito de tratar dos problemas da expressão”, além de fazer com que ele se propusesse a escrever uma “espécie de *O que é literatura?*, com uma parte mais longa sobre o signo e a prosa” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 15-16). A noção de “prosa”, mas também a de poesia, servirá de fio condutor para Merleau-Ponty se orientar em sua investigação sobre a linguagem literária. Pois, para ele, diferentemente do prosaico que se limita a abordar signos convencionais já instalados numa cultura, a “grande prosa é a arte de captar um sentido jamais objetivado

até então e de torná-lo acessível a todos os que falam a mesma língua” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 45).

Ao fazer um elogio à filosofia, Merleau-Ponty sublinha que a potência criativa da filosofia emana justamente de suas imperfeições, de sua fraqueza aparente, de seu distanciamento e seus erros, quando ela assume sua vocação de questionar ao invés de se apoiar em dados estabelecidos e, por consequência, dotados pela cultura ou pelos sistemas de conhecimento. Ou seja, quando a filosofia se abstém de reivindicar a última palavra da verdade ou a infalibilidade de um método racional, quando assume que “claudica” e admite sua fragilidade e ambiguidade, é justamente nesse momento que ela abre a possibilidade da emergência de um sentido em devir². Então, compete à filosofia “transformar os automatismos” para se tornar assim “testemunha da sua própria investigação, isto é, da sua desordem interior” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 13). Destarte, ao se aproximar da literatura, a filosofia vislumbra um caminho possível para sua reformulação, pois, para Merleau-Ponty, o filósofo moderno “é em primeiro lugar um escritor” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 39). Por isso, esse pensador-escritor é convocado a encontrar na “linguagem falada” uma “linguagem falante”³, em estado nascente, a engendrar novas palavras para dizer o que correntemente escapa à observação e à compreensão.

O estudo desse curso no Collège de France permite perceber o surgimento de uma nova concepção de linguagem e um pensamento se fazendo. Desde antes, no texto *Le roman et le métaphysique* (1948), Merleau-Ponty parece ter entrevisto o quanto, na experiência da linguagem, as tarefas do escritor e do filósofo são próximas. Para ele, além de assumir as mesmas ambiguidades, filosofia e literatura “já não podem mais ser separadas” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 36), já que a “obra de um grande romancista está sempre carregada de duas ou três ideias filosóficas” e a “função do romancista não é tematizar essas ideias, mas fazê-las existir diante de nós à maneira das coisas” (MERLEAU-

² “É impossível negar que a filosofia claudica. Habita a história e a vida, mas quereria instalar-se no seu centro, naquele ponto em que são advento, sentido nascente. Sente-se mal no já feito. Sendo expressão, só se realiza renunciando a coincidir com aquilo que exprime e afastando-se dele para lhe captar o sentido. [...] Suas próprias ações são testemunhos” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 59).

³ Nos escritos de *A prosa do mundo*, iniciados em 1951, influenciado pelo contato com a linguística de Saussure, Merleau-Ponty ampliará o escopo da linguagem, distinguindo entre linguagem falada, que é adquirida e desaparece diante do sentido do qual se tornou portadora, e linguagem falante, que se faz no momento da expressão e fará passar dos signos ao sentido (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 39). Essa linguagem falante possui um valor heurístico e uma função conquistadora, tornando-se a linguagem da literatura, do escritor em trabalho.

PONTY, 1996, p. 34). Nesse sentido, a literatura [moderna] contribui para sair de uma postura idealista, pois nela se torna “mais fácil [de] mostrar que a linguagem jamais é a vestimenta de um pensamento que se conhece a si mesmo com toda clareza” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 44). Pelo contrário, sua linguagem conserva uma ambiguidade que possibilita a conquista de novas significações ao expressar um mundo sensível que está sempre por fazer-se.

Nas lições iniciais do curso *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, Merleau-Ponty enfatiza sua escolha pela literatura moderna em contraposição à literatura clássica, metafísica (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 70-73)⁴. O período clássico considerava que a literatura nada tinha a oferecer, pois sempre funcionou sobre um fundo de um racionalismo incontestado e considerava a linguagem como um instrumento ou tradução do pensamento, além de compreender o mundo e a vida humana por meio de um agenciamento de conceitos (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 35). Na “atitude” clássica, operava-se uma linguagem literária que fazia dela algo óbvio, “comum”, uma língua fechada e perfeitamente organizada em suas estruturas de enunciação e significação. Contrariamente, em uma recusa à linguagem comum – em que a obra literária se reduz a transmitir ideias –, Merleau-Ponty examina meticulosamente a literatura moderna porque ela inaugura, no século XX, uma nova era da criação; transita em terrenos até então da filosofia, “refletindo tanto sobre a linguagem, sobre a verdade, sobre o sentido do ato de escrever” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 173)⁵. Se se pode dizer, ela antecipa a filosofia em sua entrada na modernidade.

Aos olhos de Merleau-Ponty, a “atitude moderna” surge exatamente para descrever uma nova prática da literatura que se afirmava progressivamente junto com escritores. Essa nova fase da literatura moderna se torna crucial para pensar a relação complexa entre o sujeito e palavra, entre sensibilidade, afetividade e linguagem, entre escritor e leitor. Pois, essa literatura moderna faz emergir o próprio papel da linguagem e das convenções intersubjetivas na medida em que o trabalho de escrita suscita uma responsabilidade (*sinceridade*) daquele que se encarrega de manusear a linguagem (MERLEAU-PONTY,

⁴ Merleau-Ponty fala nas *Recherches sur l'usage littéraire du langage* sobre duas noções-chaves: “literatura moderna” e “literatura absoluta”, intimamente ligadas, chamadas a ultrapassar o estado da arte literária em sua época clássica (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 72-73).

⁵ Entretanto, ressalta-se que a opção pelas obras dos modernos não exclui a fecundidade existente na obra dos clássicos, pois o próprio Merleau-Ponty reconhece que “o problema para nós é fazer no nosso tempo e por meios de nossa própria experiência, o que os clássicos fizeram no tempo deles” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 76).

2013, p. 23. Prefácio). Por isso, Merleau-Ponty confia à literatura moderna os desafios teóricos de sua época: da racionalidade, da linguagem, da verdade, obrigando a filosofia, de certo modo, a se refazer ou, ao menos, esclarecer os novos problemas “modernos” colocados por esse “novo” modo de fazer literatura. Para Merleau-Ponty, depois de um longo tempo:

os escritores são sempre mais conscientes do que há de singular e mesmo de problemático em sua atividade. Escrever não é somente (se alguma vez o foi) enunciar o que se concebe. É trabalhar com um aparelho que dá ora mais, ora menos do que nele se colocou, e isso é apenas a consequência de uma série de paradoxos que fazem da profissão de escritor uma tarefa exaustiva e inesgotável (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 61-62).

A época moderna nasce, então, do fim da crença de confiar à representação, pictural ou verbal, um estatuto de verdade; nasce no momento em que o escritor admite a ambiguidade e a espontaneidade que a expressão literária carrega, sem jamais pretender ser inesgotável ou encerrada em si mesma. A literatura moderna se inscreve sob o signo da dúvida, da incompletude, do questionamento e da dificuldade em forjar uma linguagem em vez de adaptá-la a uma intenção de significação dada previamente. Pois, entre os escritores modernos, “não são as obras que permanecem inacabadas, mas o mundo mesmo, tal como eles o exprimem, é como se fosse uma obra sem conclusão, da qual não se sabe se jamais comportará uma” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 70). No romance moderno, o signo vai em direção a um sentido não encerrado, não concluído, traíndo assim o fato de que o escritor não se isola do fora ao qual faz referência, nem do que observa como seu dentro, muito menos de se dirigir ao seu leitor aleatório, desconhecido, diferente no tempo. Ou seja, o escritor reconhece um modo indireto de significação e uma escrita como exercício contínuo e descoberta de sua própria experiência.

Ao se interessar pela literatura moderna, Merleau-Ponty visa compreender como uma obra se reporta à vida que a vê nascer, dado que essa literatura contesta a fronteira entre vida e linguagem. Ao menos depois de Rimbaud e de Mallarmé, a expressão literária já não pode mais ser concebida como exposição de pensamentos já formados. Ambos “tinham em comum o fato de libertarem a linguagem do controle das ‘evidências’ e confiarem nela para inventar e conquistar relações de sentidos novos”. A linguagem cessa de ser um instrumento a serviço do escritor para se incorporar a ele; ela deixa de ser “a serva das significações”, para ser o próprio ato de significar. O escritor, como um tecelão, se instala na linguagem, lida apenas com ela e de repente se vê rodeado de sentido; ele vive a vida dela, não a governa, não é senhor da linguagem, só que, no entanto, ela nada

pode sem ele, por isso ele é profissional da linguagem e, por conseguinte, um profissional da insegurança (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 45; 263)⁶.

Na tentativa de se desfazer das certezas rígidas da época clássica, a literatura moderna, longe de ser um ponto de segurança e de tranquilidade, está “à mercê dos paradoxos” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 73), carrega consigo contradições aparentes e só pode ser compreendida através daqueles⁷. Isso faz dela uma espécie de filosofia “em primeira pessoa”, em que aquele que escreve é sempre convidado a explicitar através da linguagem a relação que subsiste entre si mesmo e o que ele diz. Nisso consiste a tarefa da linguagem literária: fazer coincidir a escrita com a vida, nutrir a tensão entre escrever e viver e manter o paradoxo entre homem e autor que não se separam. Para elucidar essa tarefa, Merleau-Ponty recorre ao escritor Paul Valéry, em quem o filósofo francês vê a conservação dessa tensão entre vida e literatura e o exemplo paradigmático de um escritor em quem não se pode dissociar teoria e prática da literatura, nem obra e vida. Além disso, Valéry será, para Merleau-Ponty, esse escritor que busca na escrita uma linguagem para se desfazer da própria linguagem, que vê no espírito o poder sempre recomeçado da criação de um sentido, que se torna o *anti-filósofo*, o herói dessa mesma filosofia claudicante, ao mesmo tempo, frágil e potente, passível de ser elogiada (ZACCARELLO, 2019, p. 4. Grifo nosso).

Valéry e a absurdidade da linguagem

Merleau-Ponty demonstra ter um vasto conhecimento da produção e do percurso poético-literário de Valéry. Nas *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, ele dedica seis lições a Valéry, comentando diversas passagens de suas obras sem desconsiderar as

⁶ O escritor “é como um novo idioma que se constrói, inventa para si meios de expressão e diversifica-se segundo seu próprio sentido” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 45). A linguagem, ao incorporá-lo, tornando-se ele mesmo, prolonga em palavras a configuração da experiência esboçada no silêncio da vida perceptiva. A virtude do escritor não consiste em anunciar verdades objetivas ou ideias prontas, mas em seu *estilo*. Ele lida com a ambiguidade constitutiva da linguagem, com sua margem sensível, e revela, com sua atividade de escrita, uma função conquistadora nessa linguagem.

⁷ Nesse curso, Merleau-Ponty insiste que a literatura está “à mercê dos paradoxos”: paradoxos do verdadeiro na literatura, do imaginário e do real, da técnica e do fundo, da fala e do silêncio, da comunicação e da linguagem; paradoxos do eu: o autor e o homem, escrever e viver.

escolhas operadas pelo poeta francês ao longo de seu trabalho de escrita⁸. Apesar da recusa de uma ideia de evolução da obra, pois não a analisa cronologicamente, Merleau-Ponty descreve uma evolução na atitude de Valéry em relação à linguagem e ao estudo da literatura. Para o filósofo francês, o uso que Valéry faz da linguagem só se compreende quando se considera as fases de sua vida: a juventude, antes de 1892, com a publicação de seus primeiros ensaios e poesias; a fase intermediária, conhecida pelo silêncio poético de Valéry: um momento em que o poeta silencia, entre 1894 e 1917, e se abstém de publicações, devido a uma profunda crise pessoal; e a fase do retorno à condição pública de escritor com a publicação de *La Jeune Parque*.

A crise de Valéry se mostra como ponto de partida para Merleau-Ponty investigar a potência criativa e expressiva da linguagem. Valéry é um crítico dessa “literatura convencional, neoclássica, arbitrária” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 118), e por isso se torna, para Merleau-Ponty, o escritor convocado à difícil tarefa de repensar tanto a filosofia quanto a literatura: suas possibilidades, seus papéis e até mesmo sua necessidade. De antemão, o filósofo francês reconhece a necessidade de explorar o silêncio de Valéry como renúncia à literatura e à filosofia que, até então, se ancoravam numa linguagem pura, algorítmica, feita de signos transparentes, destinados a se sobrepor e a designar, sem equívocos, coisas, ou melhor, significações já definidas e igualmente puras. Esse ideal de uma linguagem pura fazia dela apenas instrumento para todos os fins, de modo que conservava a pretensão de uma dizibilidade total do real. Valéry então se deparava com a experiência de um impasse no que diz respeito a todo ato de fala calcado na arbitrariedade da linguagem encerrada em si mesma: a “absurdidade da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 91). Essa absurdidade o levará a assumir esse longo período de silêncio que se mostrará latente e fecundo para seu trabalho de escritor, bem como para Merleau-Ponty, que verá nesse silêncio a condição para se chegar a uma fala renovada, instituinte.

Mesmo durante a renúncia à arte dos versos, Valéry continuou a redação de seus *Cahiers* (publicados postumamente), fazendo desse silêncio uma nova fase de sua vida, conhecida como a *nuit de Gênes*. O poeta se faz de morto ao se subtrair do papel de autor, mas não

⁸ As seis lições dedicadas a Valéry são divididas em três partes: 1) “silêncio e poder,” sobre a impossibilidade de escrever; 2) “a literatura cínica,” a propósito da escrita apesar da impossibilidade da literatura; 3) “realidade da poesia,” sobre a prática da linguagem como ultrapassamento dessa impossibilidade (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 93).

do de sujeito solitário da escrita. Tal atitude demonstra justamente que o silêncio seria a expressão de uma crise teórica fundamental, não para aniquilá-lo enquanto homem das letras, mas para desmascarar a impostura de uma prática linguística arbitrária, cujo modelo se inspira nas matemáticas, desconsiderando da linguagem sua ambiguidade, indeterminação, potência criativa. Para Valéry, essa “literatura vive de imposturas” porque acredita ter todas as perspectivas sobre outrem e mantém a ilusão de que autor, como um gênio que é uma aparência, domine sua linguagem em plenitude. A intenção do autor é uma impostura, pois ele acredita que a obra é efeito de circunstâncias definidas. Na verdade, a obra guia as intenções do escritor ao passo que ele se deixa levar pelo movimento de sua palavra. A desconfiança em relação à linguagem está ligada ao fato de essa literatura conservar uma linguagem clara, fadada ao prazer e a obviedade, uma “linguagem em paz consigo mesma” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 107). A linguagem, nesse caso, seria reduzida à capacidade de enunciar fatos, à palavra de alguém para alguém anunciando acontecimentos e ações, eliminando assim a tensão, a opacidade, o mistério e os paradoxos que lhe envolvem.

Esse ceticismo radical de Valéry em relação à linguagem, adotada tanto na literatura ordinária, quanto na filosofia e nas ciências exatas, contrasta com o rigor, a sinceridade e a responsabilidade que emerge da relação que o escritor mantém com a palavra, dado que ele deve admitir os *poderes* da linguagem que a escrita poética patenteia. O escritor se envolve com sua linguagem e deixa-se guiar por ela, sem nenhuma intenção prévia. Para Valéry, a linguagem da literatura precisa ser uma “linguagem sem objetivo”, uma linguagem que fala para falar, porque “se a vida tivesse um objetivo, ela não mais seria a vida”. É somente a partir de uma responsabilidade assumida em relação à sua própria linguagem que Valéry conseguirá desenvolver sua ideia e sua prática de “literatura como exercício”⁹, escolhendo a poesia como uma forma mais nobre (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 92). Com isso, pela via de uma linguagem poética, ele abre caminho para buscar uma concepção moderna da literatura que se dará a partir de sua articulação com a vida e

⁹ “A literatura só me interessa [...] profundamente na medida em que ela exerce com o espírito certas transformações [...] Posso, certamente, prender-me a um livro, lê-lo e relê-lo com prazer; mas ele só me possui até o fundo se nele encontro as marcas de um pensamento de potência equivalente àquele da própria linguagem [...]. Essa maneira de sentir é chocante talvez. Ela faz da criação um meio [...] ela tende a corromper o prazer ingênuo de crer, que engendra o prazer ingênuo de produzir, o que suporta toda leitura. Se o autor se conhece demasiadamente, se o leitor se torna ativo, como fica o prazer, como fica a literatura?” (VALÉRY, 1957 apud MERLEAU-PONTY, 2013, p. 108). É, no entanto, essa anti-literatura que, para ele, é a Literatura.

com o mundo, do paradoxo e da tensão entre escrever e viver para a resolução desse impasse.

Durante seu período de silêncio, Valéry pôde escrever e reencontrar uma linguagem tornada mais “inumana”, mais vivente do que sua própria vida. O inumano diz respeito ao domínio da sensibilidade, da afetividade, da experiência, da fala, é a região do sensível em que se mistura a consciência e as coisas, *intus et extra*, tornando-se absolutamente inextrincável (ZACCARELLO, 2012, p. 172). Nessa perspectiva Merleau-Ponty compreende a afirmação de Valéry segundo a qual escrevia “por fraqueza” ou por cinismo, “colocando em palavras todas as razões que ele tinha para se desconfiar delas e fundando uma obra sobre a negação de toda obra” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 63). Seguramente, Valéry pratica uma literatura sem ilusões, dando-lhe justamente por objeto a análise do caos e, em particular, do caos de uma linguagem que se rebela contra quem a quer dócil, contra quem não a pensa. Logo, sua obra só pode ser reconhecida como processo, como resultado de contingências e de fatores exteriores à sua gestação¹⁰.

Merleau-Ponty lê esse impasse da absurdidade da linguagem e, por conseguinte, a experiência do silêncio sob dois aspectos: primeiro, como recusa do funcionamento da literatura enquanto conservação de uma linguagem óbvia, com suas magníficas imposturas, na qual a abstinência de Valéry em publicar faz ver a fecundidade na construção dela mesma ao revelar uma “linguagem conquistadora”; segundo, o silêncio seria apenas o próprio uso da linguagem libertada de sua tarefa de significação imediata, encontrando uma possibilidade de dizer de outro modo, isto é, a linguagem deve ser posta em cheque antes de tentar dizer o que escapa comumente às palavras. Da mesma maneira que o vivido deve passar por uma preparação (um processo) para dar luz à obra, a linguagem deve se submeter à prova do silêncio para se tornar espontânea, criativa. Destarte, ao ver na linguagem tornada mais inumana uma oposição à linguagem operada na literatura e na filosofia até então, Valéry retorna à cena literária, com a publicação da obra *Le Jeune Parque*, pela via da poesia. E a reflexão que Merleau-Ponty faz dessa escolha de Valéry consiste em afirmar que a poesia estaria mais próxima do silêncio e da linguagem conquistadora, porque, num primeiro momento, ela parece nada querer dizer,

¹⁰ “O que é demasiado moderno, demasiado anti-clássico, é essa ideia de uma tensão entre viver e compreender, de uma destruição da vida pelo esforço de compreender. Nada de uma coexistência pacífica do viver e do compreender. Do clássico, Valéry tem apenas a recusa da inspiração, de uma literatura ‘vivente’” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 85).

e diz como profecia, como surgimento de um sentido que se revela espontaneamente de um silêncio, libertando a linguagem de uma subjugação ao conteúdo.

A distinção entre prosa e poesia: Sartre e Valéry

Se é a poesia que Valéry abandona abstendo-se do papel de autor, será a mesma poesia que lhe permitirá retornar à prática de uma literatura em exercício. Ao retornar pela via da poesia, Valéry é inserido num debate da época acerca de hierarquias entre gêneros literários, qual seja, a distinção entre prosa e poesia, tão presente na obra *O que é a literatura?*, de Sartre. Embora prosa e poesia estejam alicerçadas na mesma linguagem, são dois regimes cujo funcionamento é completamente oposto tanto na visão de Sartre, quanto na de Valéry. Merleau-Ponty constata na obra de Valéry uma oposição entre a linguagem ordinária (prosa) – funcional e heterônoma, que pretende dizer e morre em seu próprio uso – e a linguagem fecunda (poesia) – sensível e sonora, emancipada de toda significação imediata, capaz de renascer indefinidamente (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 109; 120-1). Do mesmo modo, Sartre não admite um paralelismo entre prosa e poesia; enquanto a prosa precisa ser engajada, refere-se a um objeto, implicando a tomada de posição do escritor, a poesia nada diz, encarna na realidade, mas seu sentido se encontra em si mesma. Não se trata aqui somente de uma distinção de forma, mas também de matéria. Todavia, esse debate interessa a Merleau-Ponty justamente para ampliar sua compreensão do uso literário da linguagem. Ao se sentir interpelado pela publicação da obra sartriana, Merleau-Ponty encontrará na escrita poética de Valéry não uma possível resposta a Sartre ou a conservação de uma sobreposição entre o prosaico e o poético e vice-versa, mas o lugar de desvelamento de uma linguagem literária capaz de instituir um novo sentido na história e na cultura, oferecendo à filosofia a condição de recriar e reinventar sua própria linguagem.

Para elucidar melhor essa distinção, note-se que o que guia reflexão de Sartre sobre a linguagem literária, na prosa e na poesia, é a capacidade que cada uma delas tem de clarificar ou tornar obscuras significações que estão além da linguagem. Quer dizer, a medida do êxito ou do revés da literatura é o fato de a linguagem triunfar ou fracassar na clarificação do real. Diferentemente do que defende Valéry, Sartre encontra na prosa algo

eficaz e positivo graças à instrumentalidade da linguagem; já na poesia, ele vê o oposto, dado que a atitude dos poetas visava afastar-se da transitividade da linguagem, estimando aspectos seus que interditam a passagem das palavras às coisas, numa espécie de culto ao insucesso. Essa atitude, para Sartre, fazia da poesia corresponsável pela crise à qual a literatura passava, a ponto de ele a chamar de “câncer de palavras”. Ele credita à poesia o fato de ter tornado a linguagem doente, de considerar as palavras como coisas e não como signos, distante de entendê-la como “linguagem-instrumento”. Segundo Sartre, “a poesia não se serve de palavras; eu diria antes que ela *as serve*. Os poetas são homens que recusam a utilizar a linguagem”. Nesse caso, os poetas são aqueles que não visam uma linguagem como instrumento pela qual se opera a busca da verdade, tampouco pretendem discutir o verdadeiro ou dá-lo a conhecer; eles não aspiram nomear o mundo, pois isso implicaria um sacrifício do nome ao objeto nomeado; não falam, nem se calam: “trata-se de uma outra coisa” (SARTRE, 2015, p. 19). O poeta está fora da linguagem, vê as palavras do avesso, como se não pertencesse à condição humana, e, ao dirigir-se aos homens, encontra a palavra como uma barreira, um limite (SARTRE, 2015, p. 20). A consequência de tal atitude é o silêncio ou quietismo dos poetas, os quais se contentam apenas em modificar a linguagem, restringindo-se aos limites da ficção.

Por outro lado, Sartre reconhece o privilégio da prosa ao nomeá-la de “utilitária por essência” e o “prosador como um homem que se serve das palavras;” o escritor (*prosador*) “é um falador, designa, ordena, recusa, interpela, suplica, insulta, persuade, [...] fala para não dizer nada” (SARTRE, 2015, p. 26). Na linguagem da prosa, a função das palavras é servir de *meio* cuja finalidade é ser designação de objetos; o escritor se inscreve nessa linguagem, sendo ela um prolongamento dos seus sentidos e um momento particular da ação e não se compreende fora dela. Falar é agir; falando, o escritor engaja-se um pouco mais no mundo e, ao mesmo tempo, passa a emergir dele um pouco mais, já que ele o ultrapassa na direção do porvir (SARTRE, 2015, p. 28). O escritor “engajado” sabe que a palavra é ação, sabe que todo desvendamento implica mudança e só se pode desvendar o mundo quando se é tencionado a mudar. Seu objetivo é “desvendar o mundo e especialmente o homem para os outros homens, a fim de que estes assumam em face do objeto, assim posto a nu, sua inteira responsabilidade” (SARTRE, 2015, p. 30). Uma vez engajado no universo da linguagem, não pode mais fingir que não sabe falar, e, mesmo sendo o silêncio um momento da linguagem, o ato de recusar-se a falar ainda é falar. Por mais que se questione o fato de o escritor ter dito sobre isso e não sobre aquilo, para

Sartre, o escritor é aquele que decide dizer certas coisas de determinado modo. De certa maneira, Valéry parece encarnar o drama que Sartre chamou de “crise poética”, no sentido de uma despersonalização do escritor diante de suas próprias palavras, ilustrando, talvez, o fato de Sartre relegar a poesia a um papel subordinado à prosa, mantendo viva a hierarquia entre gêneros literários.

Em contrapartida, Valéry mantém predileção pela poesia, pois, enquanto a prosa se assimilava ao uso ordinário da linguagem – diria respeito ao mau uso da linguagem e era fundada sobre a ilusão de sua própria transparência, de sua funcionalidade objetiva –, a poesia seria um regime de linguagem que nada diz, que não ambiciona veicular uma mensagem previamente definida e, ao mesmo tempo, é inegavelmente significativa, expressiva, capaz de conter sua própria verdade. A existência dessa linguagem na poesia mostra justamente a sua vitalidade no uso literário e a possibilidade de a palavra sobreviver à tentação da absurdidade. Por isso, para Valéry, “a poesia é uma linguagem ‘em estado nascente’ e a linguagem é toda carregada por uma poesia, ela é obra-prima das obras-primas” (VALÉRY, 1957 apud MERLEAU-PONTY, 2013, p. 129). O que constitui a “essência da linguagem poética é que ela não se apaga diante do que nos comunica, é que nela o sentido reclama as próprias palavras” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 265), e longe de pretender estabelecer uma relação direta entre conceito e coisa, a poesia é uma expressão quase corporal, “exprime-se como a voz das coisas”, como grito que estranhamente se assemelha ao silêncio das coisas e “faz ver por palavras” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 138). Na poesia, há intimidade, quiasma, encontro não arbitrário entre som e sentido, como a harmonia dentro de um ruído, uma linguagem mais capaz de expressividade dentro da linguagem. A poesia se distingue absolutamente porque “é uma linguagem que tenta se voltar ao mundo da expressão pré-linguística ao invés de refugiar-se no universal”, de modo que “se ela consegue significar ou se chega a um tipo de universal, é por meio de uma relação completamente diferente do signo com sentido, por uma relação paradoxal: ela esboça a junção da existência muda e do sentido, ‘a poesia não será morta por seu sentido’” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 120-121)¹¹.

¹¹ “A poesia é o ensaio de representar, ou de restituir, pelos meios da linguagem articulada, as coisas ou essa coisa que tentam obscuramente exprimir os gritos, as lágrimas, as carícias, os beijos, os suspiros, etc., e que parecem querer exprimir os objetos, naquilo que eles têm de aparência de vida ou de desígnio suposto. Essa coisa não é definível de outro modo. Ela é da natureza dessa energia que se desgasta para responder o que é...” (VALÉRY, 1957 apud MERLEAU-PONTY, 2013, p. 94).

O passo além de Merleau-Ponty: Valéry e a concepção moderna de linguagem

Diante desse debate, Merleau-Ponty avançará, portanto, ao ampliar o conceito moderno de poesia sustentado por Valéry, apoiando-se na concepção “diacrítica” dos signos, na qual o sentido se distingue da significação. O filósofo francês compreenderá como a linguagem poética de Valéry pode revelar a verdadeira natureza da linguagem – e, notadamente, a plasticidade conquistadora da experiência –, sua capacidade de ser a morada do sentido. Desse modo, ele ultrapassa o ceticismo do poeta em relação à linguagem quando sugere que o uso literário da linguagem faz o signo ir na direção de um horizonte da experiência, permitindo-lhe emancipar-se de toda verdade como correspondência, de toda linguagem algorítmica. Tal ultrapassamento só é possível graças à noção de “diacriticidade” que Merleau-Ponty toma emprestado de Saussure: o signo é de imediato diacrítico, o sentido nasce à borda dos signos, depende do movimento espontâneo deles para se formar e, simultaneamente, os signos precisam ser “unidade de coexistência” para constituírem sentido em um processo de diferenciação¹². Esse recurso à teoria saussuriana, que parece faltar na teoria sobre o uso da linguagem em Sartre, servirá como estrutura para Merleau-Ponty avançar na afirmação de uma interioridade e opacidade na linguagem, além de uma dimensão histórica e ontológica.

A novidade de Merleau-Ponty ao ampliar o conceito moderno de poesia reside na torsão que ele opera nesse elemento da distinção entre prosa e poesia. Sua atitude faz dessa dicotomia mais uma diferenciação entre duas modalidades de linguagem do que uma oposição entre gêneros literários. Para ele, o único papel privilegiado da poesia é o de resgatar a linguagem inteiramente de usos instrumentais, clarificados. Por isso, a experiência da poesia em Valéry abre caminho para toda uma literatura mais consciente de seus próprios paradoxos linguísticos, uma vez que estes são importantes para acentuar a diferença entre a época moderna e a época clássica, e também porque esse uso da linguagem pode ser atribuído agora a todo gesto linguístico. Quer dizer, toda palavra pode ser usada poeticamente e qualquer um pode explorar sua plasticidade, tornando-a

¹² “É a relação lateral do signo com o signo que torna ambos significantes, o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 42).

suscetível de mudar a relação que cada escritor ou filósofo mantém com sua própria experiência. Essa torsão permite uma maior liberdade linguística, já que não se pode orientar, nem limitar a liberdade de outrem de interpretar essa fala nos termos de sua própria experiência vivida, assim como nunca se sabe como essa fala será recebida pelo seu interlocutor. Do mesmo modo, oferece à filosofia uma linguagem indireta, oblíqua e diacrítica, cuja potência criativa excede o modo de significação direta e arbitrária.

A fronteira estrita que Valéry queria preservar entre prosa e poesia é assim ressignificada por Merleau-Ponty, já que a caracterização da poesia – não somente dela, mas de todo gesto linguístico – é a experiência da unidade de todos os elementos do mundo “por ligação total e lateral” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 134). Isso é próprio de toda expressão bem-sucedida, cuja poesia é apenas um instrumento mais agudo dessa experiência que está ao fundo daquela “do mundo em sua unidade pré-lógica”, exprimir o sensível-mudo que é senão apelo à fala (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 135). Nesse aspecto, cada vez mais a análise de Merleau-Ponty enfatiza o caráter indireto de uma linguagem que porta seu próprio fim, sua moral e sua justificação. Como observa Kristensen, Merleau-Ponty demonstra que Valéry se utiliza da linguagem poética “para fazer ver o aparecer da coisa como uma essência, como um representante emblemático de uma certa maneira de ser” (KRISTENSEN, 2014, p. 337); ou, nas palavras de Merleau-Ponty, “a voz de Valéry é aqui essa maneira de decifrar o objeto de ser com ele” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 140). O poeta é capaz de reencontrar uma linguagem em estado nascente na própria linguagem estabelecida, e a justificação de sua poesia reabilita a palavra em seu uso criador, abrindo caminho para uma dimensão ontológica da linguagem, que será estudada nos últimos escritos de Merleau-Ponty. Ao escritor, poeta, filósofo, cabe-lhe apenas instalar-se na linguagem e viver nela, rejeitando a ideia de ser uma subjetividade enquanto pura consciência para se tornar um “animal de palavras”¹³ que mantém uma relação com mundo e os com os outros (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 27).

¹³ “Assim como o corpo, esse ‘animal de palavras’ é um mistério, um milagre, um enigma, pois sua espessura e seu peso lhe vêm do fato de ser um resultado de uma dobra, de ser *implexo* capaz de revelar alguma coisa simplesmente escondendo uma parte de sua própria virtualidade. [...] Esse animal de palavras, quimera formada pela superposição dos implexos, pela sedimentação dos campos de experiência e de expressão ao mesmo tempo, é então uma criatura coletiva, que cada um é chamado a domar, e que animará uma infinidade de vidas futuras” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 37. Prefácio).

Assim, as notas do curso *Recherches sur l'usage littéraire du langage* dão a ver essa ênfase posta sobre a animalidade da linguagem, a saber, sua organicidade, sua união mística entre o som e o sentido¹⁴, sua diacriticidade, mas também sua vida própria: “é necessário deixar viver a linguagem e se deixar viver nela” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 76). Ou seja, é nesse habitat que ela se revela como horizonte intersubjetivo, porque faz ir ao encontro da subjetividade de outrem. A sonoridade da palavra toma, em suma, a forma de uma materialidade carnal e vivente da linguagem. Nesse ponto, a linguagem é mistério, enigma, pois é dotada de espessura, dobra, e, ao passo que revela sua virtude, também a esconde, sendo impossível revelar-se completamente.

Portanto, Merleau-Ponty oferece uma leitura mais ampla da noção de poesia de Valéry assimilando-a à linguagem conquistadora, falante. E Valéry parece encarnar um trabalho sobre a escrita sensível que a filosofia é convidada a realizar, além de lhe fornecer a imagem de que seu renascimento possível, através dessa nova linguagem. Ademais, o silêncio de Valéry e a admissão da publicação de sua obra póstuma são a abertura à infinitude, à certeza de que manterá com a posteridade um diálogo, um convite constante ao exercício crítico e lúcido, permitindo-lhe reinscrever toda sua obra na perspectiva de um diálogo aberto com tradição (passado e futuro) e não somente com seu presente, uma vez que a linguagem institui o sentido da obra na história e na cultura. Por fim, essa leitura criteriosa de Valéry revela a expressividade e espontaneidade da linguagem, revela também que o movimento da expressão literária não é distinto daquele da vida que o escritor leva; um “movimento que se faz no interior da própria vida que se vive” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 149), assim como o trabalho do autor que consiste na criação de um aparelho expressivo, de seu estilo, que se nutre de sua vida e se deixa guiar pela singularidade de sua voz, singularidade que ele só poderá constatar posteriormente.

¹⁴ Valéry admite uma união mística ou do som e do sentido na poesia ou “intimidade profunda” deles na linguagem. Merleau-Ponty se apoia na doutrina de Saussure da relação entre signo e significado para mostrar que em Valéry há um esboço de uma teoria da expressividade (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 129). A união do som e do sentido define todo exercício da fala enquanto ela modifica o equilíbrio global do sistema linguístico para argumentar suas possibilidades de expressão. “A união mística é fundada de fato, não porque se trata de unir conceito e fenômeno sonoro, mas de diferenças de significações e diferenças de signos, e porque a fala como sistema em via de diferenciação pode fornecer diagrama de sentidos em via de diferenciação” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 127).

REFERÊNCIAS

KRISTENSEN, S. Valéry, Proust et la vérité de l'écriture littéraire. In: Merleau-Ponty et autres institutions de la vie. *Chiasmi International*, vol. 9, Paris: VRIN, 2007. p. 331-351.

MERLEAU-PONTY, M. *A Prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

_____. *Conversas -1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Parcours deux*. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. *Recherches sur l'usage littéraire du langage*. Cours au Collège de France Notes, 1952-1953. Genève: MetisPresses, 2013. (Prefácio de Benedetta Zaccarello).

_____. *Résumés de cours: Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1996.

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

SANTOS JÚNIOR, I. F. *A literatura na filosofia de Merleau-Ponty: uma leitura do período intermediário de seu pensamento*. 2020. 133f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia, Arte e Cultura. Departamento de Filosofia. Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2020.

SARTRE, J.P. *O que é a literatura?* Petrópolis: Vozes, 2015.

VALÉRY, P. *Oeuvres I*. Paris: Gallimard, 1957.

_____. *Oeuvres II*. Paris: Gallimard, 1960.

ZACCARELLO, B. Le doute de Valéry. Pensée, existence, écriture dans les Recherches sur l'usage littéraire du langage. In: ALLOA, E.; JDEY, A. *Du sensible à l'oeuvre: esthétique de Merleau-Ponty*. Bruxelles, La lettre volée, 2012. p. 161-183.

_____. Valéry théoricien de la littérature selon Maurice Merleau-Ponty, *Fabula Les colloques*, Paul Valéry et l'idée de littérature. Disponível em <<http://www.fabula.org/colloques/document1422.php>>. Acesso em: 29 jun. de 2020.

O ressoar da revelação no silêncio de Deus.

Apontamentos para o painel no Simpósio Filosófico-Teológico

Celso Murilo Sousa Reis*

Resumo: Este contributo tem por objetivo refletir sobre o silêncio de Deus como parte integrante do processo de comunicação (revelação) de seus desígnios aos seus interlocutores humanos. Nesta perspectiva, à guisa de ilustração e em breves acenos, são apresentados três lugares teológicos da escuta de Deus, a saber: a experiência mística, o clamor dos pobres e a realidade do sofrimento humano. Para cada um deles, é evocado um ícone bíblico paradigmático. Como a reflexão é apenas seminal, a alusão a esses textos da Escritura torna-se convite é aprofundar a riqueza do tema aqui apenas esboçado.

Palavras-chave: Silêncio. Palavra. Comunicação. Escuta. Diálogo. Linguagem.

Riassunto: Questo contributo mira a riflettere sul silenzio di Dio come parte integrante del processo di comunicazione (rivelazione) dei suoi disegni ai suoi interlocutori umani. In questa prospettiva, a titolo illustrativo e in brevi cenni, vengono presentati tre luoghi teologici di ascolto di Dio, ovvero: l'esperienza mistica, il grido dei poveri e la realtà della sofferenza umana. Per ognuno di loro viene evocata un'icona biblica paradigmatica. Poiché la riflessione è solo seminale, l'allusione a questi testi della Scrittura diventa un invito ad approfondire la ricchezza del tema appena delineato.

Parole chiavi: Silenzio. Parola. Comunicazione. Ascolto. Dialogo. Linguaggio.

Vivemos a época da crise da palavra, a qual se encontra desgastada, inflacionada, por assim dizer, prostituída. Na cultura atual, a palavra tornou-se instrumento de sedução, de dominação, até mesmo de violência. Basta lembrar a difusão das *fake news*, as posturas de ódio e indiferença nas redes sociais. Tem razão o teólogo Henri Nouwen quando afirma que “a principal função da palavra, a comunicação, já não é percebida. A palavra já não comunica, já não incentiva a comunhão, já não cria comunidade e, portanto, já não dá vida” (NOUWEN, 2004, p. 42). Segundo ele, isso se deve ao fato de a cultura contemporânea ter esquecido a dimensão do silêncio como parte integrante da comunicação. “O silêncio é a morada da palavra e a ela dá força e fecundidade. Podemos até dizer que as palavras têm o objetivo de revelar o mistério do silêncio do qual elas se originam” (NOUWEN, 2004, p. 45). “A palavra com poder vem do silêncio. A palavra que dá fruto surge do silêncio e a ele retorna” (NOUWEN, 2004, p. 50). “Silêncio não é

* Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Mestre em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico (Roma). Professor de Teologia Bíblica no Instituto de Teologia do Seminário São José (Mariana- Minas Gerais).

a simples ausência de palavra. É a palavra em sua interioridade e plenitude” (JOSAPHAT, 2004, p. 293).

Convém lembrar, parafraseando a teóloga Cristina Kaufmann, que o silêncio é parte integrante de uma realidade mais ampla: a linguagem, a comunicação. O silêncio sem a palavra não é nada. O silêncio sempre tem em si algo da palavra, gera-a, conduz-a, leva-a à sua meta, possibilita-a e lhe dá seu conteúdo. O Deus cristão revela-se como o Deus que fala, que se comunica, tanto no interior do mistério trinitário (diálogo intratrinitário), como para fora de si mesmo, sobretudo na criação e na encarnação do Verbo. Conhecemos algo do silêncio de Deus graças à sua Palavra, revelada ao longo de todo o desdobramento do plano da primeira aliança e plenamente apresentada em Jesus Cristo (KAUFMANN, 1994, p. 1035-1036).

O silêncio constitui parte essencial da linguagem de Deus. Deus educa o homem por meio da palavra e do silêncio porque assim revela ao seu interlocutor o próprio mistério do ser humano: também o ser humano é linguagem, é relação, é mistério de solidão e de comunhão. Solidão e silêncio, comunicação e palavra são experiências que expressam, no paradoxo e no mútuo entrelaçamento, o mais profundo da realidade humana (KAUFMANN, 1994, p. 1036). Do ponto de vista antropológico, silêncio e solidão são o útero materno de onde deve brotar toda palavra, toda relação, a fim de que a comunicação não se converta em aborto, em ruído e em movimento sem sentido, algo morto antes mesmo de nascer (KAUFMANN, 1994, p. 1037). “Hoje o ruído enxota o silêncio e assim mata ou rechaça a palavra” (JOSAPHAT, 2004, p. 294). “O silêncio é a matriz de toda palavra autêntica. Do silêncio primordial surgiu o logos, escreveu Santo Irineu. O silêncio é a encruzilhada entre o tempo e a eternidade” (PANIKKAR, 2007, p. 48).

Na Exortação Apostólica “Verbum Domini”, Bento XVI afirma que “na dinâmica da revelação cristã, o silêncio aparece como uma expressão importante da Palavra de Deus” (§ 21). E argumenta:

Como mostra a cruz de Cristo, Deus fala também por meio do seu silêncio. O silêncio de Deus, a experiência da distância do Onipotente e Pai é etapa decisiva no caminho terreno do Filho de Deus, Palavra encarnada. [...] Esta experiência de Jesus é sintomática da situação do homem que, depois de ter escutado e reconhecido a Palavra de Deus, deve confrontar-se também com o seu silêncio. É uma experiência vivida por muitos Santos e místicos, e que ainda hoje faz parte do caminho de muitos fiéis. O silêncio de Deus prolonga as suas palavras anteriores. Nestes momentos obscuros, Ele fala no mistério do seu silêncio”. (BENTO XVI: 2010).

Em sua mensagem para o Dia Mundial das Comunicações Sociais em 2012, Bento XVI desenvolveu breve e estimulante reflexão sobre a relação entre silêncio e palavra no processo da comunicação humana, apresentando-os como dois momentos “que se devem equilibrar, alternar e integrar entre si para se obter um diálogo autêntico e uma união profunda entre as pessoas” (BENTO XVI, 2012). Lembrava que sem o silêncio não há palavras densas de conteúdo e sublinhava que no mundo das informações abundantes “torna-se essencial o silêncio para discernir o que é importante daquilo que é inútil ou acessório” (BENTO XVI, 2012). Ponderava, ainda, ser “necessário criar um ambiente propício, quase uma espécie de ‘ecossistema’ capaz de equilibrar silêncio, palavra, imagens e sons” (BENTO XVI, 2012). Destacava também que “educar-se em comunicação quer dizer aprender a escutar, a contemplar, para além de falar; e isto é particularmente importante para os agentes da evangelização” (BENTO XVI, 2012). A proposta de Bento XVI nos desafia e desinstala, mostrando que o cristão só pode ser comunicador na era digital quando faz a experiência do silêncio e da palavra, a qual garante que sua mensagem seja sempre novidade e não mera repetição, testemunho e não apenas informação. Não faltou naquela oportuna mensagem a consideração do valor do silêncio como caminho de mistagogia: “se Deus fala ao homem mesmo no silêncio, também o homem descobre no silêncio a possibilidade de falar com Deus e de Deus. Temos necessidade daquele silêncio que se torna contemplação, que nos faz entrar no silêncio de Deus e assim chegar ao ponto onde nasce a Palavra, a Palavra redentora” (BENTO XVI, 2012).

O que o silêncio de Deus tem a nos ensinar? Como escutar a voz desse silêncio? Gostaria de provocar a reflexão sobre este tema tão instigante e atual abordando ao menos três lugares privilegiados da escuta do silêncio de Deus, que devemos ter bem presentes no estudo da teologia: a experiência da contemplação, o clamor do pobre e a realidade do sofrimento humano.

Escutar o silêncio de Deus na experiência mística, na busca espiritual

Podemos tomar como ícone bíblico a experiência de Elias em 1Rs 19. Fugindo da perseguição de Acab e Jezabel, atravessando o deserto, o profeta chega ao Horeb, o monte

de Deus. A palavra do Senhor o interpela: “Que fazes aqui, Elias?” O profeta deve permanecer na montanha diante do Senhor e aguardar a manifestação divina, mas esta acontece de modo inteiramente novo e surpreendente. O Senhor não se faz presente nos sinais convencionais das grandes teofanias: furacão, terremoto, fogo. Mas se revela a Elias “no som de um silêncio suave” (no hebraico: ‘*qol demamah daqah*’). Esse murmúrio suave ou silêncio absoluto

sugere que as ações de Deus nem sempre são óbvias, mas muitas vezes devemos perceber a presença de Deus na lenta caminhada da história. [...]. Iahweh é um Deus que não pode ser controlado. Deus é sempre surpreendente. Elias, o grande profeta de Deus e homem de Deus, também não pode controlar Deus. Elias deve discernir a presença de Deus e a ação divina em meio ao silêncio. [...] Elias descobre que Deus está presente mesmo quando os sinais tradicionais que anunciam a presença de Deus não são evidentes” (CHALMERS, 2009, p. 140). “Pelo dom da fé podemos conhecer algo sobre Deus, mas Deus sempre vai além dos nossos conceitos humanos. O caminho da contemplação leva a uma completa transformação da pessoa humana. [...] A experiência de Deus nos ajuda a compreender conceitos intelectuais de uma maneira nova” (CHALMERS, 2009, p. 143).

O estudo da teologia não pode ficar enclausurado nos limites da razão, mas deve transbordar para o nível da contemplação. Pela reflexão teológica “aprendemos a aceitar que estamos sempre no começo da jornada espiritual e que Deus está sempre à nossa frente” (CHALMERS, 2009, p. 144). O profeta Elias recebeu uma nova missão depois de sua experiência com Deus na montanha. O olhar contemplativo e a escuta do silêncio de Deus na vivência do mistério nos habilitam a exercer a nossa missão de maneira mais madura e coerente.

“De Deus sabemos o que Ele não é” sem podermos pensar e dizer o que Ele é. A audaciosa e discreta teologia negativa ou apofática de santo Tomás, seu esforço de elaborar uma “gramática da transcendência” nos desafia a fazer do estudo da teologia a oportunidade de cultivar uma teologia “genuflexa”, na convicção de que o decisivo é a relação pessoal vivida com o mistério de Cristo. Nesta perspectiva, Panikkar (2007, p.129) propõe a distinção entre cristandade – dimensão sociológica e cultural da religião; cristianismo, que é a dimensão da doutrina – *fides quae*; e cristiania que é a forma cristã da experiência da dimensão religiosa do ser humano – *fides qua*. Pergunto aos estudantes de teologia: será que a sua teologia se contenta com o discurso sobre Deus ou ela se torna efetivamente cristiania, uma experiência concreta, existencial do mistério, uma síntese vital? Ainda o teólogo Panikkar (2007, p. 219) afirma ousadamente que “a única maneira de falar de Deus é o vocativo; o nominativo não existe e todos os demais casos são antropomorfismos

ou idolatria”. Certamente esta afirmação pode e deve ser questionada, ou até mesmo redimensionada. Mas é provocativa no sentido de nos levar a pensar na qualidade de nossa teologia. O acesso ao mistério não pode ser meramente gnosiológico. Precisamos tomar cuidado para não fazer um discurso teológico que manipula ou instrumentaliza o próprio Deus (parece-me que é esta a preocupação de Panikkar quando propõe a teologia feita no vocativo). A experiência do mistério é fundamental e quase sempre irreduzível a qualquer linguagem. “Antes de falar de Deus, ponha-se de joelhos e fale com Deus”. Assim propõe Clodovis Boff (1999, p. 77-96) no seu estimulante artigo “Conselhos a um jovem teólogo”, no qual resume a obra *Teoria do Método Teológico*.

Escutar o silêncio de Deus no clamor dos pobres

O ícone evangélico do bom samaritano (Lc 10,29-37) e o protocolo do julgamento final de Mt 25,31-46 são referências fundamentais para a reflexão teológica e a práxis eclesial, como o Papa Francisco vem insistindo em seu magistério. Jesus ensinou que a novidade primordial do Evangelho está no “fazer-se próximo” do mais sofredor. O samaritano aproximou-se, viu e moveu-se de compaixão (Lc 10,33). A Campanha da Fraternidade deste ano inspira-se nesta cena do evangelho para estimular a Igreja no Brasil a viver a Quaresma como tempo de conversão através da prática da esmola. Tenha-se presente que a etimologia da palavra esmola no grego é o verbo compadecer-se (colocar-se no lugar de quem sofre; assumir a dor do outro). Proximidade, olhar contemplativo (visão em profundidade da realidade) e capacidade de compaixão é o que Jesus espera de nós diante do clamor silencioso dos pobres e sofredores: “vai e também tu faze tu o mesmo”. Mt 25 nos ensina, na expressão poética de São João da Cruz, que “no entardecer da vida seremos julgados pela prática do amor”. “Cada vez que o fizestes (ou deixastes de fazer) a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (ou o deixastes de fazer) (Mt 25, 40.45).

À luz da Fé no Amor universal, o outro surge como o sacramento primordial, como o verdadeiro ‘Vigário de Deus’ na terra. É a mediação permanente e indispensável para o encontro direto e imediato com a Transcendência divina na contemplação que estabelece o ser humano na verdade da vida” (JOSAPHAT, 2004, p. 294).

Na fidelidade à revelação bíblica, a tradição teológica cristã vê nos pobres os “vigários” de Cristo, para receber nosso amor e nosso serviço. A experiência cristã (inclusive da teologia) não se esgota no falar com Deus ou sobre Deus. Na vivência do amor-serviço e na gratuidade da doação, nós cristãos somos interpelados a ‘falar de Deus’ pelo nosso testemunho que é palavra encarnada em gestos concretos de bem-fazer e de compaixão para com os pobres. A teologia tem dois movimentos fundamentais: o extasiar-se diante de Deus infinitamente amante e amável (o *thaumazo*: a admiração e o maravilhamento diante do mistério) e o debruçar-se diante do representante titular de Deus, que é o pobre, numa postura de proximidade e de compromisso afetivo e efetivo, reconhecendo nele a presença de Cristo, que quer ser amado, respeitado e servido (*splanchnízomai*). É oportuno lembrar, aqui, a estimulante reflexão do Papa Francisco no capítulo IV da *Evangelii Gaudium* “A dimensão social da evangelização” especialmente os §§ 197-201: O lugar privilegiado dos pobres no povo de Deus. Considero que deve ser um texto de referência para a nossa teologia.

Escutar a voz de Deus na experiência do sofrimento humano

“Os cristãos são vizinhos de Deus no sofrimento”. Assim escrevia o teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer num poema na parede de sua cela na prisão de Tegel, em Berlim, antes de se tornar vítima da barbárie nazista, aos 39 anos de idade. Talvez a própria experiência do sofrimento purifique, também, a ideia de Deus. O ícone bíblico que aqui podemos evocar é a figura de Jó, o justo sofredor. A referida parábola sapiencial nos mostra que o sofrimento pode aproximar de Deus ou pode também afastar do divino. O sofrimento pode purificar-nos ou degradar-nos, fazer-nos maduros ou desesperar-nos (PANIKKAR, 2007, p. 180). O sofrimento é uma espécie de despertador existencial à dimensão de profundidade de nós mesmos e de toda a realidade. A desgraça nos aproxima de Deus e dos demais (...) porém nos pede uma operação alquímica de transformação para que o sofrimento nos abra ao Mistério e não nos submerja no desespero (PANIKKAR, 2007, p. 181). O sofrimento nos confronta com o irracional, com a maldade humana, com o mal, com a quebra de nossos esquemas e seguranças, nos descentra e desinstala, nos rouba toda autossuficiência, nos despoja de tudo e nos põe diante do doloroso, do

incompreensível, do que nos indigna e contra o qual, instintivamente, nos rebelamos (PANIKKAR, 2007, p. 182). Dissemos que o sofrimento pode ser um despertador para a transcendência e tornar-se assim um lugar para o encontro com Deus. Devemos completar esse pensamento dizendo que o sofrimento pode ser igualmente uma revelação da imanência humana, da limitação inerente à nossa condição ambígua e contraditória, do nosso estado de criaturalidade (PANIKKAR, 2007, p. 183). Também por esse viés da experiência do limite, da ambiguidade humana é possível escutar a voz de Deus e viver um autêntico encontro com Ele.

Não temos tempo para desenvolver aqui a reflexão, de modo mais consistente, mas quero apenas acenar para o fato de que o livro de Jó, diante do drama da dor humana, parece querer nos mostrar que só Deus é o teólogo absoluto, todos nós somos teólogos relativos, como diria Duns Scoto. No drama de Jó é desmascarado o discurso teológico dos porta-vozes da tradição (os chamados “amigos” de Jó) e o protagonista é valorizado pela sinceridade de sua busca de Deus em meio aos sofrimentos e contradições da vida e das reflexões. A grande solução do drama depende da teofania de Deus, que se manifesta em meio à tempestade e da experiência que Jó faz desse Deus sempre maior, que não cabe nas categorias tradicionais e diante do qual Jó exclama: “falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam. Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te veem” (42,3b.5). Que o estudo da teologia nos leve a fazer o mesmo caminho de Jó: a partir dos dramas e sofrimentos humanos, a partir dos limites do discurso teológico, possamos chegar ao conhecimento (intimidade existencial) com o Deus que está presente para além da pobreza da linguagem humana e que se deixa encontrar na experiência da fé: “agora meus olhos te veem”.

REFERÊNCIAS

BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. *Silêncio e Palavra: caminho de Evangelização*. São Paulo: Paulus, 2012.

BOFF, C. Conselhos a um jovem teólogo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 83, p. 77-96, jan/abr. 1999.

CHALMERS, J. *O Som do Silêncio*. Escutando a Palavra de Deus com o Profeta Elias. Tradução Fátima Marques. Belo Horizonte, 2009.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

JOSAPHAT, C. *Falar de Deus e com Deus. Caminhos e descaminhos das religiões hoje*, São Paulo: Paulus, 2004.

KAUFMANN, C. Silêncio. In: RODRIGUEZ, A.A.; CASAS, J.C. (Org.). *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. Paulus: São Paulo, 1994, p. 1035-1042.

NOUWEN, H.J.M. *A espiritualidade do deserto e o ministério contemporâneo*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

PANIKKAR, R. *Ícones do mistério*. A experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2007.

SÍNODO PARA A AMAZÔNIA, APELO À CONVERSÃO INTEGRAL¹

Geraldo Martins Dias*

Resumo: Em um primeiro momento, neste artigo, propomos olhar para o Sínodo em seus três momentos, a saber, preparação, realização e recepção. Em seguida, faremos uma conexão com o Mês Extraordinário Missionário, como determinado pelo tema que me foi solicitado no encerramento deste simpósio.

Palavras-chave: Sínodo. Amazônia. Escutar. Diálogo. Conversão.

Riassunto: All'inizio, in questo articolo, proponiamo di guardare al Sinodo nei suoi tre momenti, ovvero preparazione, realizzazione e accoglienza. Quindi, faremo un collegamento con il Mese Missionario Straordinario, come determinato dal tema che è stato chiesto alla fine di questo simposio.

Parole chiave: Sinodo. Amazzonia. Ascoltare. Dialogo. Conversione.

CRISTO APONTA PARA A AMAZÔNIA!

“Cristo aponta para a Amazônia!”, dizia Paulo VI, há quase cinquenta anos, em mensagem enviada aos peregrinos de Belém do Pará, em 10 de outubro 1971. Palavras proféticas carregadas de esperança e compromisso, cujo cumprimento parece se dar de maneira culminante com o Sínodo para a Amazônia que, por sua vez, pode ser visto como coroamento de uma longa trajetória de presença ativa da Igreja nesta região. O Sínodo veio responder a uma demanda que já se fazia sentir nos documentos produzidos pela Igreja Pan-Amazônica em seus vários encontros a partir da década de 1970. Só mesmo um papa latino-americano, com a sensibilidade, a coragem e a ousadia de Francisco, para responder aos apelos do Espírito Santo e convocar um Sínodo para discutir questões relativas à Amazônia. Nada a estranhar nessa iniciativa de realizar um Sínodo regional se levarmos em conta os Sínodos continentais em preparação ao terceiro milênio – África

¹ Texto apresentado no Simpósio Teológico-Filosófico realizado pelo Seminário São José e Faculdade Dom Luciano, Arquidiocese de Mariana. Trata-se de um texto no qual o autor compartilha sua experiência missionária vivida na Diocese de Humaitá, no Amazonas, em 2019.

* Presbítero da Arquidiocese de Mariana. Atuou na Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB) como assessor de imprensa (2007 a 2011), assessor político (de 2011 a 2013) e assessor da Presidência (de 2014-2019). Atualmente é Pároco da Paróquia São João Batista, de Viçosa-MG.

(1994), América (1997), Ásia (1998), Oceania (1998) e Europa (1999). Então, por que não um para a Amazônia, região com dimensões e desafios continentais, composta por nove países, abrangendo uma área de 7,8 milhões de km², e uma população de 33,6 milhões de pessoas?

Não conheço os bastidores que levaram o Papa Francisco a anunciar, no dia 15 de outubro de 2017, a convocação deste Sínodo Especial para a Amazônia. Imagino, pelo menos, duas razões, uma de ordem eminentemente pastoral-evangelizadora e outra de cunho político e socioambiental. A primeira nasce dos desafios postos à evangelização nesta região, considerando sua extensão, a escassez de evangelizadores, sobretudo, ministros ordenados, de recursos econômicos e a diversidade que caracteriza os povos amazônicos. A segunda emerge da preocupação do papa com o Planeta Terra, já explicitada na Encíclica *Laudato Si*, tendo em vista a preservação da Amazônia, de seus povos, de sua cultura, há muito ameaçados por projetos de desenvolvimento que, impulsionados pela avidez do lucro, avançam sobre toda a região. Foi o próprio papa quem disse que Sínodo é “filho da *Laudato Si*”² cujo conhecimento é condição *sine qua non* para compreender a assembleia dos bispos que se deu em Roma nos dias 6 a 26 de outubro de 2019.

O Sínodo tem um antes, um durante e um depois. Se para a grande maioria, seu anúncio, preparação e realização foram motivo de euforia, alegria e esperança, para outros foram exatamente o contrário e ensejaram manifestações explícitas, não apenas contra seu conteúdo e realização, mas contra o próprio Papa Francisco. E isso em escala mundial, tanto dentro da Igreja quanto no mundo político-empresarial. Nada, porém, que mudasse o rumo do que estava posto.

No mesmo período em que se realizava o Sínodo, a Igreja, no mundo, celebrava o Mês Extraordinário Missionário, convocado pelo Papa Francisco no dia 22 de outubro de 2017. São dois eventos distintos, cada um com seus objetivos, metas e motivações próprios. Contudo, para a Igreja que está nos países que compõem a Pan-Amazônia era inevitável unir os dois eventos e estabelecer um diálogo entre eles, despertando em toda sua população católica maior interesse em acompanhar o Sínodo que se desenvolvia em Roma.

² PAPA FRANCISCO. Entrevista a Domenico Agasso. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-08/francisco-o-sinodo-filho-da-laudao-si.html>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

Proponho, nesta breve troca de informações (chamarei assim a esse nosso encontro, que muito me honra), olharmos para o Sínodo em seus três momentos – preparação, realização e recepção – para, em seguida, fazermos sua conexão com o Mês Extraordinário Missionário, como determinado pelo tema que me foi solicitado no encerramento deste simpósio.

1. “*Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas*” (Ap 2,7)

O processo de preparação para o Sínodo, talvez possa se resumir a uma palavra: *escutar*. A partir do Documento Preparatório, que desenvolveu o tema da Assembleia – *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral* – desencadeou-se um processo de escuta que envolveu cerca de 87 mil pessoas cujas contribuições foram fundamentais para a elaboração do *Instrumentum Laboris*, “um texto mártir”, como o definiu o Papa Francisco no discurso de abertura do Sínodo, “destinado a ser destruído, porque é o ponto de partida para o que o Espírito fará em nós”³.

Por meio de inúmeros encontros diocesanos, 16 seminários regionais e um Pan-Amazônico, sob a orientação da Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM), que teve papel extremamente relevante durante a preparação do Sínodo, procurou-se ouvir de maneira ampla e destemidamente a voz da Amazônia e de seus povos. Segundo Roberto Malvezzi, membro da Equipe de Assessoria da REPAM e participante do Sínodo, esta foi a grande novidade do Sínodo, isto é, escutar os povos amazônidas. “Houve uma mudança de interlocutores. Francisco não estava interessado em ouvir apenas autoridades, políticos, especialistas, mas ouvir a voz dos povos da região”⁴. Isso, certamente, está na base de muitas críticas que recaíram sobre o *Instrumentum Laboris* e o sínodo, vindas tanto de dentro da Igreja, inclusive membros da hierarquia, quanto do mundo político,

³ PAPA FRANCISCO. *Discurso de abertura do Sínodo*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/october/documents/papa-francesco_20191007_apertura-sinodo.html>. Acesso em: 05 fev. 2020.

⁴ MALVEZZI, Roberto. Sínodo para a Amazônia abriu o futuro. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, RS, 10 de nov. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594432-sinodo-para-a-amazonia-abriu-o-futuro>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

incomodado com as verdades ditas em alto e bom tom pelos povos amazônicos a respeito de projetos que ameaçam a Amazônia.

Dividido em três partes, o Instrumento de Trabalho expressou de maneira bastante fiel o que os amazônicos – indígenas, ribeirinhos, quilombolas e outros habitantes - disseram sobre a Amazônia, sobre a Ecologia Integral a partir do clamor da terra e dos pobres, e sobre a presença/ausência da Igreja e do Estado nessa região. Na primeira parte, o destaque foi para a vida, como é concebida na Amazônia e o território como patrimônio dos povos amazônicos. Destacou-se ainda, nessa parte, o Sínodo como tempo de graça para seus povos e a necessidade de diálogo como caminho de respeito a quem vive na Amazônia.

A segunda parte ecoou os clamores da terra e dos pobres que vivem e cuidam da Amazônia. Aqui se evidenciaram os grandes problemas enfrentados pelos povos originários como a destruição extrativista, o drama dos Povos Indígenas em Isolamento Voluntário, a migração, a urbanização, a família, a corrupção, a saúde, a educação, a ecologia. Para cada uma destas questões, indicaram-se sugestões que expressam o anseio do povo da Amazônia.

A última parte, por sua vez, voltou-se mais especificamente para a evangelização com ênfase na atuação da Igreja. Desta maneira, a preocupação recaiu sobre a necessidade de a Igreja ter um rosto amazônico e missionário, de ser capaz de enfrentar os desafios da inculturação e da interculturalidade, de celebrar uma liturgia inculturada, de organizar melhor as comunidades, de evangelizar as cidades, de estreitar o diálogo ecumênico e inter-religioso, de usar mais e melhor os meios de comunicação e de exercer o profetismo com promoção humana integral. Aqui também houve inúmeras propostas que serviram de base para a discussão dos padres sinodais.

O que chamou atenção, no entanto, nesse processo de preparação foi a reação de muitos ao *Instrumento Laboris*. Lamentavelmente, a imprensa escancarou uma janela a partir da qual a maioria começou a ver e analisar o Sínodo. Trata-se da proposta de se discutir a possibilidade de ordenação de homens casados para a Amazônia. Isso aparece no parágrafo 129 do *Instrumentum Laboris* e foi divulgado de tal maneira que até parecia que o Sínodo se reuniria para isso. Um tremendo equívoco que, infelizmente, acabou emoldurando o Sínodo para os que o acompanharam apenas pela grande mídia. Não se

pode negar que outros temas vieram à tona por pequenas frestas abertas pela mídia, como as implicações políticas resultantes do tema proposto pelo Sínodo, nada, porém, comparável ao tema anterior.

É verdade também que, da parte de alguns altos membros da hierarquia da Igreja, vieram críticas contundentes questionando a teologia e a eclesiologia do texto, que nem documento era, acusando-o de herético e cismático. No Brasil, a voz mais forte que ouviu contra o texto veio do bispo emérito de Marajó, dom José Luiz Azcona. Não faltaram, ainda, reações do governo brasileiro que se colocou numa rota de colisão com o Vaticano. “Os militares brasileiros chegaram a pedir um lugar no Sínodo. Diziam que ‘só a Igreja e o Exército conhecem efetivamente a Amazônia’”, conta Malvezzi (2019).

Não faltaram também grupos de leigos ligados a movimentos que se opõem às reformas implementadas por Francisco, que se posicionaram contra o Sínodo. Destaque para a Tradição Família e Propriedade (TFP) que percorreu a Amazônia recolhendo assinaturas contra o Sínodo. Pude encontrá-los em Humaitá (AM) onde estive de junho a novembro do ano passado. Percorreram a cidade e comunidades ribeirinhas convencendo as pessoas a assinarem contra o Sínodo, sobretudo, por causa da proposta de respeito e reconhecimento da cultura e da espiritualidade dos povos originários. Em Porto Velho (RO), abordavam as pessoas nas ruas e tentavam convencê-las de que as propostas contidas no *Instrumentum Laboris* eram heréticas. O arcebispo de Porto Velho manifestou-se por meio de nota, repudiando a ação desse grupo. Nesse tempo, também os Arautos do Evangelho visitaram a Amazônia e, ao que consta, não foram lá para tecer loas ao Sínodo.

A conclusão a que chegamos, em relação à preparação do Sínodo, é que nem todos têm os ouvidos e o coração abertos para “ouvir o que o Espírito diz às Igrejas”. Muito preocupados em preservar a doutrina, acabam por esquecer o Evangelho. Isso contagiou mais gente do que podemos imaginar, inclusive jovens que começaram a criticar o papa e o Sínodo sem nem terem lido o Instrumento de Trabalho. Por outro lado, tais reações só fortaleceram a convicção e o ânimo dos que têm compromisso com a Amazônia. Não faltaram vozes, aqui e em todo o mundo, demonstrando apoio e solidariedade ao papa, à Amazônia e aos organizadores do Sínodo.

2. “Se vocês não se converterem, vão morrer todos do mesmo modo” (Lc 13,3)

Se a preparação do Sínodo foi um convite a escutar a Amazônia, sua realização resultou num apelo fortíssimo à conversão. Aliás, o próprio papa assinalou esse caminho na abertura da Assembleia.

O Sínodo para a Amazônia, podemos dizer que tem quatro dimensões: a dimensão pastoral, a dimensão cultural, a dimensão social e a dimensão ecológica. A primeira, a dimensão pastoral, é a essencial, que inclui tudo. Enfrentamo-la com um coração cristão e olhamos para a realidade da Amazônia com os olhos de discípulo para compreendê-la e interpretá-la com os olhos de discípulo, porque não há hermenêuticas neutras, hermenêuticas assépticas, estão sempre condicionadas por uma opção prévia, a nossa opção prévia é a dos discípulos⁵.

Este foi o caminho seguido pelos padres sinodais, que se manifestou no Documento Final estruturado em cinco capítulos, abordando cinco conversões que os cristãos e pessoas de boa vontade são chamados a viver: *Integral, pastoral, cultural, ecológica e sinodal*. Os novos caminhos para a Igreja e a ecologia integral – tema do Sínodo – chamam-se, portanto, *conversão*. Esta me parece ser a grande intuição do Sínodo.

Antes de nos determos às principais proposições acerca de cada uma destas conversões, voltemos nosso olhar para o ambiente interno e externo em que se deu a Assembleia dos bispos. Tentemos vê-la a partir de outras janelas que não unicamente a da grande mídia que insistiu na questão da ordenação de homens casados. Em primeiro lugar, nossa atenção deve se voltar para os participantes da Assembleia.

Os padres sinodais somavam 184 dos quais 113 eram da Pan-Amazônia. Havia, ainda, seis delegados fraternos, representantes de outras Igrejas e comunidades eclesiais na Amazônia, 12 convidados especiais e 25 especialistas, além de 55 auditores e auditoras. Detalhe importante: quase um terço dos participantes (58) era do Brasil. Segundo a metodologia adotada, na plenária, os auditores e padres sinodais podiam usar a palavra durante quatro minutos. Os peritos, por sua vez, só podiam se manifestar à equipe de

⁵ PAPA FRANCISCO. *Discurso de abertura do Sínodo*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/october/documents/papa-francesco_20191007_apertura-sinodo.html>. Acesso em: 05 fev. 2020.

redação, enquanto nos grupos menores todos tinham voz, inclusive as mulheres e os povos originários.

Na expressão do jesuíta Antônio Spadaro, “a periferia falou a partir de centro (Roma), com uma consciência de que a sua experiência é ouvida como uma voz profética por toda a Igreja”⁶. Isso incomodou ainda mais aos inconformados com o processo do Sínodo.

Este é o ponto: hoje a Igreja tem uma necessidade extraordinária de profecia diante dos grandes desafios do presente para discernir que futuro queremos construir. Roma tornou-se lugar de escuta profunda de experiências do catolicismo consideradas como “periféricas” e de fronteira. A abordagem “missionária” foi decididamente integrada com a abordagem que valoriza a experiência cristã da Amazônia como significativa e profética para a Igreja universal (SPADARO, 2019).

Notícias dão conta de que nem tudo foi tranquilo, sobretudo, no entorno do Vaticano que acolheu os padres sinodais. Grupos de apoio ao Sínodo desenvolveram inúmeras atividades com o objetivo de ajudar os padres sinodais em seu discernimento, mas também para dar visibilidade à Amazônia e às suas causas. Da mesma forma, grupos opositores armaram suas tendas na Cidade Eterna a fim de levar ao mundo sua versão sobre a Assembleia dos bispos. Em meio a tudo isso, a imprensa internacional que não arredou o pé de Roma, transmitindo sua versão sobre as discussões feitas pelos bispos, bebendo tanto na fonte da Sala de Imprensa do Sínodo quanto em fontes próprias. Do Brasil, por exemplo, estava o youtuber Bernardo Kuster, discípulo de Olavo Carvalho, que postou vários vídeos desqualificando o Sínodo. Por outro lado, grupos como o Conselho Missionário Indigenista (CIMI) ressaltavam a importância do Sínodo para a Amazônia e para toda a Igreja.

Um fato que chamou muito a atenção foi a missa rezada pelos bispos na Catacumba de Santa Domitila, no dia 20 de outubro, reproduzindo o gesto de Dom Helder Câmara (e é oportuno citar seu nome no dia de hoje quando comemoraria 101 anos) que, com vários padres conciliares do Vaticano II, fez o famoso Pacto das Catacumbas. Liderados, desta vez, por dom Cláudio Hummes, os padres sinodais também assinaram um *Pacto das Catacumbas pela Casa Comum - Por uma Igreja com rosto amazônico, pobre e*

⁶ SPADARO, Antônio. Sínodo para a Amazônia: um afresco para a casa comum. Tradução de Moisés Sbardelotto. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, RS, 03 de nov. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594031-sinodo-para-a-amazonia-um-afresco-para-a-casa-comum-artigo-de-antonio-spadaro>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

servidora, profética e samaritana – em que assumem quinze (15) compromissos muito interessantes.

Miremos, a partir de agora, alguns pontos dos novos caminhos para as conversões propostas pelos padres sinodais.

a) Conversão integral

O convite aqui é para escutar a Amazônia “no espírito próprio do discípulo e à luz da Palavra de Deus e da Tradição” a fim de se chegar a “uma profunda conversão dos nossos planos e estruturas a Cristo e ao seu Evangelho” (n. 5). Trata-se de uma Amazônia que se transformou num “*lugar de dor e violência*” e cuja beleza está “ferida e deformada” (n. 10). A lista que ameaça a vida na Amazônia é extensa e está ligada, entre outras coisas, a “interesses econômicos e políticos dos setores dominantes, com a cumplicidade de alguns governantes e algumas autoridades indígenas” (n. 10). Além disso, há o fenômeno da *migração*, incluindo “o deslocamento forçado de povos indígenas, camponeses e ribeirinhos expulsos de seus territórios, e cujo destino final tende a ser as áreas mais pobres e periféricas das cidades” (n. 12).

Esta realidade exige conversão integral que se traduz numa *conversão pessoal e comunitária* “que nos compromete a nos relacionar harmoniosamente com a obra criadora de Deus, que é a casa comum”; uma conversão que construa estruturas “em harmonia com o cuidado da criação” e uma conversão pastoral “baseada na sinodalidade, que reconheça a interação de tudo o que foi criado” (n. 18).

b) Conversão Pastoral

No âmbito da conversão pastoral, o Sínodo aponta para uma Igreja que seja *Samaritana*, que vá ao encontro de todos, “especialmente dos povos originários, dos pobres, dos excluídos da sociedade e dos outros”; uma Igreja *Madalena*, “que anuncie com alegria e convicção Cristo crucificado e ressuscitado”; uma Igreja *Mariana*, “que gera filhos para a fé e os educa com afeto e paciência, aprendendo também com as riquezas dos povos” e, finalmente, uma “Igreja servidora, kerigmática, educadora, inculturada, no meio dos povos que servimos” (n. 18).

Para tanto, é necessário considerar a multiplicidade dos interlocutores que vivem na região (n. 23), bem como a multiplicidade de crenças, que exige sempre o caminho do

diálogo. Daí a necessidade de “dar à pastoral indígena o seu lugar específico na Igreja” e “criar ou manter uma opção preferencial pelos povos indígenas” cujas culturas, identidades e histórias, levam a aspirar por uma “*Igreja indígena* com os seus próprios sacerdotes e ministros sempre unidos e em plena comunhão com a Igreja Católica” (n. 23).

O Documento chama atenção para a realidade da migração (n. 29), dos jovens (n. 30) e da urbanização (n. 34). Destaca que as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) “foram e são um dom de Deus às Igrejas locais da Amazônia”, mas algumas delas “se acomodaram, enfraqueceram ou até desapareceram” (n. 36).

O caminho novo indicado para a conversão pastoral é a criação de uma *rede itinerante* “que reúna os diversos esforços das equipes que acompanham e dinamizam a vida e a fé das comunidades da Amazônia”. A meta é passar das visitas pastorais a uma presença mais permanente, ou seja, passar de uma “Pastoral da visita” para uma “Pastoral da presença”. Para tanto, as congregações e/ou províncias de religiosos/as do mundo, “que ainda não estão envolvidos em missões, são convidadas a estabelecer pelo menos uma frente missionária em qualquer dos países amazônicos” (n. 40).

c) Conversão Cultural

A palavra que sintetiza bem a realidade cultural da Amazônia é “*pluricultural*”. Esta realidade exige olhar a todos com atenção. Cuidado especial merecem os Povos Indígenas em Isolamento Voluntário (PIAV) ou Povos Indígenas em Isolamento e Contato Inicial (PIACI). Na Amazônia eles somam aproximadamente 130 aldeias (n. 40).

A proposta é que a Igreja seja não só inculturada, mas também *interculturada*. Assim, é preciso respeitar a *piedade popular*, entendendo-se a inculturação como “a encarnação do Evangelho nas culturas autóctones” (n. 51), valorizando as várias culturas que caracterizam os amazônicos com um contundente *não ao colonialismo* que “é a imposição de certos modos de vida de alguns povos sobre outros, seja economicamente, culturalmente ou religiosamente” (n. 55). Há, portanto, uma rejeição categórica a “uma evangelização ao estilo colonial” e um apelo a “reconhecer as sementes do Verbo já presentes nas culturas”. A evangelização, portanto, passa pela interculturalidade (n. 55). Muitos veem em propostas como essa uma opção pela não evangelização/cristianização

dos indígenas e povos originários, o que ensejou fortes reações dos que propugnam uma evangelização próxima do proselitismo tão combatido pela Igreja.

O caminho da conversão pastoral passa, essencialmente, pela *educação*. Assim, o Documento propõe criar uma “rede de escolas de educação bilíngue para a Amazônia que articule propostas educativas que respondam às necessidades das comunidades, respeitando, valorizando e integrando a identidade cultural e linguística” (n. 62). Propõe, ainda, “sustentar, apoiar e favorecer as experiências educativas de *educação intercultural bilíngue* já existentes nas jurisdições eclesiais da Amazônia e envolver as universidades católicas no trabalho em rede” (n. 63), além de buscar novas formas de educação convencional e não convencional, como a educação à distância (n. 64).

d) Conversão ecológica

Os padres sinodais reconhecem a urgência de enfrentar a exploração ilimitada da “casa comum” e dos seus habitantes cuja causa principal está na atividade extrativa predatória (n. 67). Denunciam a criminalização de lideranças e de comunidades por reivindicarem seus direitos (n. 69). Diante disso, reforçam que as *comunidades amazônicas são protagonistas* na defesa da Amazônia e de seus povos e delas a Igreja se faz aliada (n. 74). Para tanto, é preciso formar agentes de pastoral e ministros ordenados “com sensibilidade socioambiental” (n. 75).

A meta, no processo de conversão ecológica, é “*abraçar uma espiritualidade da ecologia integral*, para promover o cuidado da criação”. O Documento propõe, então, “definir o *pecado ecológico* como uma ação ou omissão contra Deus, contra o próximo, a comunidade e o meio ambiente”, bem como a criação de “*ministérios especiais* para o cuidado da ‘casa comum’ e a promoção da ecologia integral em nível paroquial e em cada jurisdição eclesial” (n. 82).

E, para “reparar a dívida ecológica que os países têm com a Amazônia”, os padres sinodais indicam “a criação de um fundo mundial para cobrir parte dos orçamentos das comunidades presentes na Amazônia que promovem seu desenvolvimento integral e autossustentável” (n. 83). Além disso, incentiva-se que sejam adotados “hábitos responsáveis que respeitem e valorizem os povos da Amazônia, suas tradições e sabedoria, protegendo a terra e mudando nossa cultura de consumo excessivo, a produção de resíduos sólidos, estimulando o reaproveitamento e a reciclagem” (n. 84). Por isso, os

bispos *exortam* a sociedade a reduzir a dependência dos combustíveis fósseis e uso de plásticos, alterar os hábitos alimentares, comprometer-se com o plantio de árvores, buscar alternativas sustentáveis na agricultura, energia e mobilidade que respeitem os direitos da natureza e os povos e promover uma educação para ecologia integral (n. 84).

Propõem, finalmente, a criação de um “*observatório socioambiental pastoral*” e a realização de “um *diagnóstico* do território e de seus conflitos socioambientais em cada Igreja local e regional, para poder assumir uma posição, tomar decisões e defender os direitos dos mais vulneráveis” (n. 85).

e) Conversão sinodal

As duas palavras sobre as quais se assentam as propostas de novos caminhos para a conversão sinodal são *ministerialidade* e *sinodalidade* na perspectiva de uma Igreja com rosto amazônico. Afirmam os padres sinodais: “Uma Igreja com rosto amazônico precisa que suas comunidades estejam impregnadas de um espírito sinodal, sustentadas por estruturas organizativas segundo esta dinâmica, como autênticos organismos de ‘comunhão’” (n. 92).

Recordando a eclesiologia do Vaticano II, os padres sinodais reafirmam o *protagonismo dos leigos/as* na evangelização, reconhecendo, porém, ser necessário “fortalecer e ampliar os espaços de participação do laicato, tanto na consulta como na tomada de decisões, na vida e na missão da Igreja” (n. 94). Propõem, nessa direção, que “o Bispo possa confiar, por um mandato por tempo determinado, diante da ausência de presbíteros nas comunidades, o exercício do cuidado pastoral da mesma a uma *pessoa não revestida de caráter sacerdotal*, membro da comunidade” (n. 96).

Os padres sinodais manifestam apoio à inserção e itinerância das pessoas de vida consagrada junto aos empobrecidos e excluídos (n. 98).

Atenção especial mereceram as mulheres, embora, na avaliação de alguns, se deveria ter avançado mais em relação a esse tema. Admitem os bispos que a Igreja precisa assumir “com maior força a liderança das mulheres” e que “sua participação nos conselhos pastorais das paróquias e dioceses, inclusive nas instâncias de governo” seja promovida e fortalecida (n. 101).

Concretamente, pedem que “também mulheres adequadamente formadas e preparadas possam receber os *ministérios do Leitorado e do Acolitado*, entre outros a serem criados” (n. 102). Reconhecendo que maioria das comunidades católicas na Amazônia é liderada por mulheres, reivindicam a criação de um “*ministério instituído da ‘mulher dirigente da comunidade’*” (102). Em relação ao diaconato permanente para mulheres, solicitam partilhar experiências e reflexões com a Comissão constituída pelo papa para esse fim (n. 103). Aqui, verifica-se um respeito ao processo que está sendo feito nessa perspectiva. Os bispos confirmam a importância do diaconato permanente para homens, mas mostram preocupação e compromisso com sua formação e manutenção (n. 106).

O ponto que suscitou mais reações encontra-se no parágrafo 111 quando os padres sinodais, ao confirmarem o direito de todas as comunidades cristãs terem acesso à eucaristia dominical (n. 110), tocam na possibilidade de *ordenação de diáconos casados*. Para termos uma exata compreensão do que disseram os padres sinodais, reproduzo na íntegra o parágrafo:

Muitas das comunidades eclesiais do território amazônico têm enormes dificuldades de acesso à Eucaristia. Às vezes, passam não apenas meses, mas vários anos para que um sacerdote possa regressar a uma comunidade para celebrar a Eucaristia, oferecer o sacramento da reconciliação ou ungir os doentes na comunidade. Apreciamos o celibato como dom de Deus (*Sacerdotalis Caelibatus*, 1) na medida em que este dom permite ao discípulo missionário, ordenado ao presbiterato, dedicar-se plenamente ao serviço do Povo Santo de Deus. Estimula a caridade pastoral e rezamos para que haja muitas vocações que vivam o sacerdócio celibatário. *Sabemos que essa disciplina “não é exigida pela própria natureza do sacerdócio”* (PO 16), embora tenha muitas razões de conveniência. Na sua encíclica sobre o celibato sacerdotal, São Paulo VI manteve esta lei e expôs as motivações teológicas, espirituais e pastorais que a sustentam. Em 1992, a exortação pós-sinodal de São João Paulo II sobre a formação sacerdotal confirmou esta tradição na Igreja latina (PDV 29). Considerando que *a legítima diversidade não prejudica a comunhão e a unidade da Igreja*, mas a manifesta e serve (LG 13; OE 6) o que atesta a pluralidade dos ritos e disciplinas existentes, *propomos estabelecer critérios e disposições por parte da autoridade competente*, no âmbito da *Lumen Gentium* 26, para *ordenar sacerdotes a homens idôneos e reconhecidos pela comunidade, que tenham um diaconato permanente fecundo e recebam uma formação adequada para o presbiterato, podendo ter uma família legitimamente constituída e estável*, para sustentar a vida da comunidade cristã mediante a pregação da Palavra e a celebração dos Sacramentos nas áreas mais remotas da região amazônica. A este respeito, alguns manifestaram-se a favor de uma *abordagem universal da questão*.

É importante ater-se a alguns detalhes da proposta: a) reconhece a dificuldade de acesso à eucaristia e a outros sacramentos por parte de muitas comunidades; b) reafirma o celibato como dom, mas que não está vinculado à natureza do ministério ordenado; c) testemunha sua comunhão com o magistério a respeito dessa matéria; d) ressalta o valor

da diversidade; e) propõe a ordenação de diáconos permanentes, mas que sejam idôneos, reconhecidos pela comunidade e com boa formação, com família ou não e que sejam destinados a áreas mais remotas.

Não se trata, portanto, de uma proposta ampla, geral e irrestrita. É algo bastante pontual. Contudo, a observação final deixa a entender que, se a proposta for aceita para a Amazônia, a discussão terá que se ampliar no âmbito universal. Entende-se, então, porque tantas reações contrárias.

Ainda sobre a conversão sinodal, o Documento final apresenta outras propostas como: 1) Rever a extensão das dioceses da Amazônia, criar um fundo amazônico de apoio à evangelização e encorajar as agências de cooperação católica internacional para apoiar as atividades de evangelização além dos projetos sociais (n. 112); 2) Criar uma Universidade Católica Amazônica onde se ensine a teologia inculturada (n. 114); 3) Criar um organismo episcopal para promover a sinodalidade entre as Igrejas (n. 115) e se responsabilizar pela elaboração de um “rito amazônico que exprima o patrimônio litúrgico, teológico, disciplinar e espiritual da Amazônia” (n. 119).

3. “Sejam praticantes da Palavra, e não meros ouvintes” (Tg 1,22)

Encerrado o Sínodo e vindo a público seu Documento Final, as reações foram imediatas. Por um lado, a euforia dos que apostaram no processo realizado, vendo aprovadas as propostas que vieram da escuta, claro, muitas delas reformuladas e aperfeiçoadas pelos padres sinodais. Por outro lado, não faltou a contundência dos críticos que acabaram não conseguindo se impor, apesar do enorme barulho que fizeram e continuam fazendo.

Neste contexto, a análise do Sínodo é altamente positiva e, agora, aguarda-se com expectativa a Exortação Pós-sinodal a ser publicada pelo Papa Francisco. Evidentemente que muitas das proposições não necessitam de uma espécie de aval do papa para serem implementadas e dependerão, única e exclusivamente, das Igrejas particulares da Amazônia.

Publicado o Documento Final, o que ficou mais evidenciado pela mídia foi a questão da ordenação de homens casados. É de se lamentar que seja assim, afinal, isso apequena o sínodo, reduz seu conteúdo e empobrece suas propostas, não obstante a relevância dessa questão específica.

“Midiaticamente e popularmente, este Sínodo será exatamente isso: o Sínodo dos *virii probati*”, lamenta o salesiano uruguaio, padre Lasarte, um dos padres sinodais convidados pelo papa, em artigo no qual avalia o sínodo enumerando “10 ‘gostei’ e 9 ‘não gostei’; uma avaliação do Sínodo sobre a Amazônia”. Em sua opinião, esse tema, juntamente com o das diaconisas, consumiu muitas energias do sínodo, “subtraindo qualidade a todos os outros aspectos consensuais”⁷.

Há quem veja como um dos limites do Sínodo a concentração demasiada à questão dos indígenas, tendo sido colocadas à margem outras questões igualmente relevantes e necessárias na Amazônia. São temas que apareceram nos debates dos padres sinodais, mas que mereceriam maior atenção como, por exemplo, a questão dos ribeirinhos, da urbanização e dos jovens. Isso, no entanto, não compromete o Sínodo.

Avaliação muito positiva tem o procurador da república, Felício Pontes, de Belém (PA), que também participou do Sínodo como perito. Ele enumera “três pilares jurídicos inovadores” que têm o objetivo de “salvar a Amazônia e seus povos”: “a) a adoção da doutrina Pluralista; b) o respeito aos indígenas isolados; c) o reconhecimento do direito da natureza”⁸. Na ressonância do resultado do Sínodo pela mídia, isso parece ter ficado à margem.

A avaliação de Malvezzi (2019) conclui bem o que foi esse evento eclesial que chamou a atenção do mundo: “O Sínodo para Amazônia abriu portas e janelas para o futuro da Igreja, da Amazônia, da humanidade e de toda a Terra”.

⁷ LASARTE, Matín. 10 “Gostei” e 9 “Não gostei”: uma avaliação do Sínodo sobre a Amazônia. Tradução de Luisa Rabolini. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, RS, 28 out. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593854-10-gostei-e-9-nao-gostei-uma-avaliacao-do-sinodo-sobre-a-amazonia>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

⁸ PONTES JR., Felício. O Sínodo e o direito dos povos da Amazônia. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, RS, 08 de nov. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594192-o-sinodo-e-os-direitos-dos-povos-da-amazonia>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

As palavras do Papa Francisco, na homilia da missa de encerramento do Sínodo, nos dão a exata compreensão que ele teve da assembleia dos bispos:

Neste Sínodo, tivemos a graça de escutar as vozes dos pobres e refletir sobre a precariedade das suas vidas, ameaçadas por modelos de progresso predatórios. E, no entanto, precisamente nesta situação, muitos nos testemunharam que é possível olhar a realidade de modo diferente, acolhendo-a de mãos abertas como uma dádiva, habitando na criação, não como meio a ser explorado, mas como casa a ser guardada, confiando em Deus. Ele é Pai e – diz ainda Ben Sirá – «ouvirá a oração do oprimido» (35, 13). E quantas vezes, mesmo na Igreja, as vozes dos pobres não são escutadas, acabando talvez vilipendiadas ou silenciadas porque incômodas. Rezemos pedindo a graça de saber escutar o clamor dos pobres: é o clamor de esperança da Igreja. O clamor dos pobres é o clamor de esperança da Igreja. Assumindo nós o seu clamor, também a nossa oração – temos a certeza – atravessará as nuvens⁹.

SÍNODO E MÊS MISSIONÁRIO EXTRAORDINÁRIO, CAMINHOS QUE SE ENTRECruzAM

Realizados no mesmo período, o Sínodo e o Mês Missionário Extraordinário (MME), trilharam caminhos diferentes, mas que se entrecruzam e se identificam, sobretudo para os latino-americanos. Enquanto a preocupação do primeiro é a busca de novos caminhos para a evangelização e para a ecologia integral numa região específica, a Pan-Amazônia, o segundo tem como meta fazer crescer a consciência em todos os batizados de que eles são enviados a tornar a Igreja de Cristo presente no mundo por meio da missão, especialmente nos lugares onde Cristo ainda não foi anunciado ou está esquecido ou rejeitado.

Enquanto o Sínodo afirma a necessidade de uma Igreja na Amazônia que seja indígena e não indigenista, autóctone, com o protagonismo dos amazônicos, o MME ecoa o pedido de que a Igreja se faça presente no mundo, através de todos os batizados cuja vocação missionária os torna responsáveis por anunciar Jesus Cristo em todos os cantos da terra (ad gentes).

⁹ PAPA FRANCISCO. *Homilia na missa de encerramento do Sínodo*. Basílica Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 27 out. 2019. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2019/documents/papa-francesco_20191027_omelia-sinodovescovi-conclusionione.html>. Acesso em: 05 fev. 2020.

Concluo esse nosso bate-papo com algumas perguntas que me faço após a realização do Sínodo e do MME. 1) Que repercussões esses dois eventos eclesiais tiveram e terão em nossas Igrejas particulares, em nossas comunidades eclesiais e no coração dos cristãos e cristãs? 2) Qual nossa disposição para entrarmos nos caminhos da conversão integral? 3) Que motivação temos para colocar em prática as grandes propostas do Sínodo e do MME? 4) Em meio ao barulho ensurdecedor de grupos conservadores, que gritam contra o papa e contra uma Igreja “dos pobres e para os pobres”, acusando-a de comunista, marxista e até mesmo herética, como nos posicionamos? 5) A quem ouvimos e seguimos?

REFERÊNCIAS

FRANCISCO. Entrevista a Domenico Agasso Jr., Jornal *La Stampa-Vatican Insider*, 09 ago 2019. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-08/francisco-o-sinodo-filho-da-laudao-si.html>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

_____. *Discurso de abertura do Sínodo*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 07 out. 2019. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/october/documents/papa-francesco_20191007_apertura-sinodo.html>. Acesso em: 05 fev. 2020.

_____. *Homilia na missa de encerramento do Sínodo*. Basílica Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 27 out. 2019. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2019/documents/papa-francesco_20191027_omelia-sinodovescovi-conclusionone.html>. Acesso em: 05 fev. 2020.

LASARTE, Martín. 10 “Gostei” e 9 “Não gostei”: uma avaliação do Sínodo sobre a Amazônia. Tradução de Luisa Rabolini. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, RS, 28 out. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593854-10-gostei-e-9-nao-gostei-uma-avaliacao-do-sinodo-sobre-a-amazonia>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

MALVEZZI, Roberto. Sínodo para a Amazônia abriu o futuro. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, RS, 10 de nov. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594432-sinodo-para-a-amazonia-abriu-o-futuro>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

PONTES JR., Felício. O Sínodo e o direito dos povos da Amazônia. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, RS, 08 de nov. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594192-o-sinodo-e-os-direitos-dos-povos-da-amazonia>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

SPADARO, Antônio. Sínodo para a Amazônia: um afresco para a casa comum. Tradução de Moisés Sbardelotto. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, RS, 03 de nov. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594031-sinodo-para-a-amazonia-um-afresco-para-a-casa-comum-artigo-de-antonio-spadaro>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

O SILÊNCIO DA BONDADE E A FRAGILIDADE HUMANA¹

Edvaldo Antonio de Melo*
Nillo da Silva Neto**

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a questão do silêncio da bondade e a fragilidade humana marcadas pela dor, pelo sofrimento e também pela alegria de servir – ser-para-o-outro. Para tal, tomaremos como ponto de partida a experiência com o trabalho de extensão na Comunidade da Figueira, imbuída da leitura do texto do “Bom Samaritano”, na confluência da leitura de algumas interpretações filosóficas de cunho existencial, colocando em evidência a relação entre “ver” e “escutar” a realidade, conforme temática proposta pelo Simpósio filosófico teológico de 2020. Com a situação concreta “do homem caído” da parábola, na qual se visualiza a fragilidade da condição humana, perguntamos: em que sentido a parábola nos desperta para o “ver” e o “escutar” a realidade “em carne e osso” da condição humana? Trata-se do despertar para uma sensibilidade que nos desinstala e nos abre ao outro, uma sensibilidade das entranhas, movida por uma *sapientia cordis*, traduzida por nós como silêncio da bondade “originária” – o dom de ser-para-o-outro.

Palavras-chave: Bondade. Fragilidade. Outro. Silêncio. Sofrimento.

Résumé: Cet article vise à analyser la question du silence de la bonté et de la fragilité humaine marquées par la douleur, la souffrance et aussi la joie de servir – être-pour-l’autre. À cette fin, nous prendrons comme point de départ l’expérience du travail dans la Communauté de Figueira, imprégnée de la lecture du texte du “Bon Samaritain”, au confluent de la lecture de quelques interprétations philosophiques existentielles, mettant en évidence la relation entre “voir” et “écouter” la réalité, selon le thème proposé par le symposium théologique et philosophique de 2020. Avec la situation concrète de “l’homme déchu” de la parabole, dans laquelle la fragilité de la condition humaine est visualisée, nous nous demandons: en quel sens la parabole nous réveille pour “voir” et “écouter” la réalité “chair et sang” de la condition humaine? Il s’agit de s’éveiller à une sensibilité qui nous désinstalle et nous ouvre à l’autre, une sensibilité des tripes, animée par une *sapientia cordis*, traduite par nous comme le silence de la bonté “originelle” – le don d’être-pour-l’autre.

Mots-clés: Bonté. Fragilité. Autre. Silence. Souffrance.

¹ Com o presente texto, queremos prestar uma homenagem à Comunidade da Figueira, de Mariana, MG, em comemoração dos seus 30 anos de fundação. Na pessoa da Coordenadora da Comunidade, Solange Ribeiro dos Santos Reis, parabenizamos a Comunidade e agradecemos a todos pela acolhida. Justificamos que o referido texto tem inspiração no trabalho de extensão realizado pelos discentes da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) na Comunidade da Figueira, sob a coordenação do prof. Edvaldo Antonio de Melo. Durante o ano de 2019 participaram do trabalho de extensão os alunos: Antônio Pinto Fialho Neto, Bruno Diego Garcia, José Victor Ferreira Santos, Magno Reis Ramalho, Mateus Lopes de Carvalho, Ihudson de Paula coelho, Matheus Gomes Ferreira, Nillo da Silva Neto, David Patrisc de oliveira, Karine de Souza Gomes, Washington Mateus de Souza Ferreira, Weberson Luís Filipe, Nélio Valério, André Luiz Ovídio. O projeto continua em andamento neste ano de 2020 com os alunos: André Lopes da Silva, Claudinei Corrêa Freitas, João Lucas Geraldo Nunes Reis, Leonardo dos Santos Moreira, Luiz Gustavo Machado Santiago, Pedro Vitor Taciano de Oliveira, Róbinson dos Anjos Moura, Rômulo Tadeu Vieira Ribeiro. Ressaltamos, porém, que o texto surgiu do aperfeiçoamento da comunicação do dia 06/02, realizada pelo discente Nillo da Silva Neto, bacharelado em Filosofia pela FDLM, no Simpósio Filosófico-Teológico promovido pela FDLM e o Instituto Teológico São José (ITSJ) e ocorrido no período de 04 a 06 de fevereiro de 2020 com a temática “A voz do silêncio: A escuta da realidade”.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, atualmente professor e coordenador do curso de Filosofia da Faculdade Dom Luciano Mendes de Mariana, MG.

** Bacharelado em Filosofia pela Faculdade Dom Luciano Mendes.

Aos profetas que partiram:

*Dom Helder Câmara, † 27 de agosto 1999.
Dom Luciano Mendes de Almeida, † 27 de agosto de 2006.
Dom José Maria Pires (Dom Zumbi), † 27 de agosto de 2017.
Dom Pedro Casaldáliga, † 08 de agosto de 2020.*

*Agosto: mês profético, mês do Dizer.
O Dizer é testemunho, se assinala.
Mas não somente se assinala. Fala. É rosto, não-silêncio!
Ou melhor, é silêncio que Diz pelo testemunho.*

INTRODUÇÃO

O silêncio, a todo instante, está envolto em nós, como lemos na descrição do folder do simpósio, que nos inquieta com a pergunta: “*O que escutamos, vemos e decidimos hoje?*”². *Há uma falta de sensibilidade em não ver, ouvir, sentir, tocar? Uma espécie de “des-sensibilidade”? Haveria um estado de não-sensação*³, *um consciência anestesiada que não “sentiria” a interpelação do outro*⁴?

Ou então, será que poderíamos acrescentar mais um sexto sentido, o silenciar? É evidente que, na maioria das vezes, fazemos uso do silêncio por decisões que são causa e origem da falta de sensibilidade para com o próximo.

Sobre este tema do silêncio, tomamos como ponto de partida e inspiração a vivência que tivemos na Comunidade da Figueira⁵, em consonância com o tema do simpósio

² Utilizamos a figura de “Pedro Adormecido”, de Aleijadinho – Congonhas do Campo/MG, como inspiração para o folder. Disponível em: <<http://faculadedomluciano.com.br/simposio-filosofico-teologico/>>. Acesso em: 11 de jul. 2020.

³ Em seu discurso sobre o problema da sensação, Platão (*Filebo* 34a) pergunta se haveria uma situação de “insensibilidade” descrita como “não-sensação” (*anaesthesia*).

⁴ Colocamos esta questão a partir de Lévinas (2011, p. 151), o qual pergunta se “o psiquismo seria consciência que exclui todo e qualquer traumatismo”, exercendo uma função amortecedora.

⁵ Instituição filantrópica fundada em 1990 pelo Arcebispo Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida cujo objetivo era garantir o acolhimento e assistência integral às “pessoas com deficiência” (PCD’s), termo legal a se utilizar aprovado pela promoção dos direitos e dignidades da pessoa com deficiência, e não pessoas portadoras de deficiência, ou necessidades especiais. Ver Lei nº13.146, de 6 de julho de 2015 que institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/13146.htm>. Acesso em: 30 abr. 2020. Dom Luciano sempre gostava de dizer: “A Figueira é um cantinho do céu”. A Comunidade pertence à mesma Instituição Mantenedora da Faculdade Dom Luciano, a Fundação Marianense de Educação. O site da comunidade encontra-se disponível em: <<http://www.comunidadedafigueira.com.br/conheca-a-comunidade>>.

filosófico-teológico, “a voz do silêncio: a escuta da realidade”, a fim de tentarmos compreender por qual motivo nos calamus diante daquilo que nos é exposto. Através de nossa livre escolha somos responsáveis pelas opções que fazemos, disso podemos presumir que escolhemos querer ajudar ou querer silenciar, mas na maioria das vezes, escolhemos o silêncio. Daí o sentido de abordar a temática aqui.

1. Entre o “ver” e o “escutar”: a voz do silêncio

Iniciamos com uma breve reflexão a partir do sentido do silêncio que permeia dois verbos, a saber, o “ver” e o “escutar”. Tratam-se de dois verbos que nos remetem às duas tradições fundantes da cultura Ocidental: a tradição filosófica do *logos* grego, marcada pela visão contemplativa, conforme a herança do “Mito da caverna” de Platão, na analogia do sol com a luz do Inteligível, a luz do Bem e da verdade; e a tradição judaico-cristã, com o *shema’ Israel*, pela escuta da Palavra, conforme veremos mais adiante, tomando como protótipo para a análise a parábola do “Bom Samaritano”.

No que diz respeito ao “ver”, em sua descrição do “Mito da caverna”, no Livro sétimo da obra *A República* (514a-541b), Platão mostra-nos como sair de um mundo da “caverna”, onde, analogamente, ficam presos nossas atitudes e nossas vontades. Podemos dizer que sair da caverna significa sair da comodidade e ir ao encontro do “outro”, ter coragem de conhecer a verdade, dialeticamente, tal como fazem os filósofos, pois o filósofo dialético dá prova de si e dos outros.

Imbuído desta inspiração, pensamos na “voz do silêncio”. Trata-se de colocar em questão o sentido radical da própria realidade. Além dos cinco sentidos, a voz do silêncio emerge na sua interioridade, na escuta atenta da realidade que nos circunda. O tema do silêncio traz uma história e uma inquietação: qual é a “palavra” do silêncio? Uma história na qual vivemos e somos e na qual nos perguntamos pelo porquê de tantas situações trágicas e catastróficas.

Perguntamos pelo “sim” e pelo “não” e, às vezes, quase nos emudecemos, mas é aí que descobrimos também a voz do silêncio que fala e que pede a nossa atenção, o “dom” da escuta. Não se trata, portanto, do silêncio da ausência de palavras, mas de um silêncio

gestativo: o silêncio do amanhecer em nós, o silêncio da Palavra gestada como palavra profética. Como afirma Bruno Forte (2003, p.49) em seu livro *A escuta do outro*: “o silêncio é o ventre fecundo do advento, o cenário onde ecoa a Palavra, o espaço último do dia”. É o silêncio da origem, Princípio sem princípio, silêncio do ser e da espera de “ser”.

O diagnóstico do pós-guerra nos apresenta uma razão que fracassou em seu esforço de compreender a realidade, de querer dominá-la e domesticá-la. A realidade da guerra se mostrou violenta justamente pela falta de atenção devida às diferentes realidades. Tanto a cegueira quanto a surdez da insensibilidade culminaram em totalitarismos aniquiladores, como testemunha a irracionalidade do antissemitismo e conforme relata Orietta Ombrose em seu livro *Il crepuscolo della ragione* (2014), em sua análise crítica da razão a partir de Benjamim, Adorno, Horkheimer e Lévinas de frente à catástrofe, ou melhor, à barbárie. A tentativa da autora consiste em afirmar a necessidade de “testemunhar”, no sentido de escutar as feridas oriundas do sofrimento e da morte imposto às vítimas da câmara de gás, da agonia dos mortos de Auschwitz (OMBROSI, 2014, p.18-19). Esta escuta atenta das feridas abertas no contexto da II Guerra Mundial continua sendo a necessidade de nossos dias, basta pensar, por exemplo, na situação das vítimas do povoado de Bento Rodrigues, distrito de Mariana-MG (no dia 5 de novembro de 2015) e também do município de Brumadinho (25 de janeiro de 2019) devido ao rompimento (criminoso) das barragens que assolou vidas e histórias de tantas famílias, com graves danos ambientais⁶. A catástrofe gerada pelo rompimento das barragens mostra o diagnóstico da irresponsabilidade humana diante de suas ações e põe em questão o silêncio omissivo das instituições diante da vida.

Em sua crítica à História da Filosofia Ocidental, assim afirma Lévinas: “A razão consiste em assegurar a *co-existência* destes termos [o um e o outro], a coerência do um e do outro, *apesar da sua diferença na unidade de um tema*, ela consiste em assegurar o acordo dos diferentes, sem fazer estilhaçar o presente onde o tema se mantém (LÉVINAS, 1988, p.178-179). Ora, este jeito de assegurar a coexistência aniquila as alteridades. Poderia se pensar inclusive nas políticas econômicas genocidas que, ao assegurar os acordos dos

⁶ Sobre a temática do “desastre” em Mariana e Brumadinho, ver o texto: FREITAS, Carlos Machado de. et al. Da Samarco em Mariana à Vale em Brumadinho: desastres em barragens de mineração e Saúde Coletiva, *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 35 n. 5, p. 1-7, maio de 2019.

sistemas, aniquila vidas, sobretudo a vida dos mais indefesos e que não preenchem a lógica da eficiência do mercado capitalista.

Na perspectiva de Maurice Blanchot, poderíamos dizer que o desencantamento da razão se identifica com o pensamento do “*des-astro*” que se instaura como um “pensamento dissimulado” [arrière-pensé] (BLANCHOT, 2016, p.13). No entanto, há um silêncio que resiste (STROPARO, 2013). Neste sentido, se por um lado, o silêncio pode ser identificado também com a dissimulação, por outro, ele não se reduz a uma razão de conveniência, que é a estratégia do discurso dissimulador. Há um grito que emerge para além da realidade opaca e que diz no testemunho dos sobreviventes, nas vozes que ecoam numa literatura de resistência. E assim, o maior desastre é o da consciência que rompe o seu laço, não conseguindo manter a coexistência do tema na correlação dos termos.

Além dos pensadores mencionados anteriormente, como Lévinas e Blanchot, dentre outros, pode-se remeter aqui à experiência do pintor Vincent Van Gogh (1853-1890)⁷, tido como louco e que fora praticamente silenciado, mas que nos deixou algo de “original”, a sua arte. Se tomarmos, por exemplo, a pintura “A noite estrelada” (1889), entende-se que sua arte é também uma denúncia, anúncio de um “por vir”: “a estrela” do amanhecer, vista da cela de seu quarto. Em Van Gogh, a dor e a loucura se integram numa harmonia cósmica. Aqui, os termos não são correlatos. Assim como Aleijadinho – com a figura de “Pedro Adormecido” que utilizamos para o Simpósio – pode-se interpretar que o artista exprime uma denúncia profética. O “silêncio” de Pedro, naquela madrugada da consciência, antes do galo cantar, anuncia também um “por-vir”.

Voltemos então a perguntar: depois do “*des-astre*” é possível ainda pensar? É possível ainda filosofar? Sem dúvida, por um lado, depara-se com a desilusão e o desencantamento da própria razão, mas por outro, resta a memória, não simplesmente dos rumores das catástrofes, mas a memória fecundativa, a memória do testemunho e da profecia. Na “*des-razão*” cintila a esperança em nós, resta o fragmento da estrela que cai para o alto, rumo

⁷ Sobre esta temática, reenviamos à tese de mestrado de Hugo Leonardo de Quadros e Tonon, intitulada “Percepção e imaginação na tela *A Noite Estrelada* de Vincent van Gogh”, da Universidade Estadual de Maringá, 2017, 101f.

Em sua dissertação, o autor, primeiramente, faz uma análise das noções de corpo, imaginação e loucura do ponto de vista clássico, e em seguida, procura aproximar a pintura de Van Gogh com a ontologia do sensível em Merleau-Ponty. Disponível em: <<http://repositorio.uem.br:8080/jspui/bitstream/1/4704/2/HUGO%20LEONARDO%20DE%20QUADROS%20E%20TONON.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2020. Bastante sugestivo o filme de 2019 intitulado “No portal da eternidade” que retrata a vida do pintor.

ao humano – para citar Lévinas no final da obra *De outro modo que ser* (2011, p.195). O sofrimento humano passa a ser também o sofrimento da humanidade. A dor e o sofrimento passam a ganhar sentido nas relações de alteridade. O “do outro” passa a ser também “meu”. Aliás, a própria morte sofrida e suportada “do outro” acaba por antecipar a “minha”. A morte do outro é o meu futuro. E, assim, por mais que a técnica tente anestesiar as relações, permanece na consciência desta realidade experimentada na relação de alteridade a experiência da gratuidade, da alegria, do sofrimento e da própria morte.

Perguntar, portanto, pelo sentido do silêncio e pela escuta da realidade significa dar voz à sensibilidade profunda que habita o ser humano e que o faz verdadeiramente “humano”. O dar a mão, o escutar e o sentir atento das feridas do outro não são meros sentidos da sensação física, mas pertencem à “inteireza” de nosso ser. Na literatura de origem judaico-cristã, trata-se de um momento originário, aquém e além do colapso da razão, um momento no qual se pode falar em uma espécie de “curvatura” da razão, abrindo espaço para o ser como “dom” de ser ao outro, ao perdão. Trata-se, portanto, de “curvatura” no sentido da própria escritura humana – uma escritura do silêncio – que integra a dor e o sofrimento no viver e passa a testemunhar o sofrimento e a própria morte imposta às vítimas, numa espécie de filosofia do testemunho (ORIETTA, 2014, p.18).

2. Silêncio e compaixão

Para além da dissimulação à qual o ser humano está sujeito, em meio à fragilidade humana, emerge o sentimento da piedade, da bondade⁸, da sensibilidade originária, do comover-se diante do sofrimento do outro, do solidarizar-se com o próximo. Deste modo, constata-se que mesmo em meio as fragilidades, o ser humano é dotado de “compaixão”. Trata-se de um sentimento que reconhece o sofrimento de outrem (MASI; BRIANESE, 2006, p.2035). Do ponto de vista da vida cristã, este sentimento é de fundamental importância, uma vez que a compaixão, o cuidado com o outro, o amor ao próximo são

⁸ O tema escolhido aqui, sob o viés da bondade e da fragilidade, faz alusão à obra intitulada *A fragilidade da bondade*, da autora Martha Nussbaum (2009), na qual a autora explora o sentido da fragilidade que envolve a vida prática, a partir da tragédia e da filosofia grega, focando sobretudo, Platão e Aristóteles.

alicerces primordiais para a religião cristã, como se pode ver na passagem do “Bom samaritano” (Lc 10, 25-37)⁹. Podemos tomar o início da narração da parábola como exemplo desta constatação: “Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se deixando-o semimorto” (Lc 10, 30).

Por um lado, tem-se o silêncio daqueles que passam e consideram o homem caído como um estranho, como é o caso do sacerdote e do levita. Ambos conheciam a lei e exerciam funções litúrgicas no templo; por outro há o sentimento daquele estrangeiro que se faz próximo, o do samaritano. Mesmo sendo considerado um inimigo, ou mesmo como um infiel, no entanto, é deste que vem o acolhimento. De estrangeiro se faz próximo, mostrando-se atento para com o caído e ferido. O caído não é mais um “ente”, mas ganha a estatura de proximidade, “em carne e osso”, alguém que sente fome, sede e frio.

A parábola do “Bom Samaritano” é, portanto, bastante paradoxal, pois apresenta de modo real – em carne e osso – o sentido da compaixão, o compadecer-se com o sofrimento do outro por um estrangeiro. Em se tratando da experiência mencionada por nós no início, esse sentimento da compaixão pode ser experimentado na Comunidade da Figueira através de sinais presentes em vários talentos dos alunos, como da música, da poesia e da arte, dentre outros, mesmo em meio ao silêncio da sociedade que os rodeia. Conforme se pode ver também na parábola, o silêncio, na maioria das vezes, é causado por medo de se envolver ou por preocupações com a pureza legal que os impedem de entrar em contato com outro, aquele caído e machucado no caminho da vida. Nesse sentido, pode-se dizer que a ética, na sua radicalidade, provoca a religião, chamando-a para o sentido essencial da vivência da justiça e do amor.

A atitude do “samaritano” nos faz refletir acerca da ética levinasiana que coloca a pergunta sobre “quem é o meu próximo” (LÉVINAS, 1988, p.73). Será este um rico ou um pobre? Alguém com quem convivo diariamente? Um mendigo? Quem será? Todos esses deveriam receber o mesmo tratamento. No entanto, nem sempre tais atitudes são tomadas. Lévinas mostra que é no “rosto” do outro que se encontra a sua dignidade. No

⁹ Pode-se mencionar aqui o tema para a Campanha da Fraternidade 2020 “Fraternidade e vida, dom e compromisso” e o lema “Viu, sentiu compaixão e cuidou dele” (Lc 10, 33-34). Trata-se de um convite ao significado mais profundo da vida, ao cuidado par com o outro. A Campanha traz como referência a figura de Irmã Dulce, exemplo de vida doada aos mais necessitados, canonizada com o título de Santa Dulce dos Pobres.

rosto do outro – do meu próximo – está o sentido da ética e o apelo que nos move para a própria compaixão. A compaixão é um outro ver. Segundo J. Gorczyca devemos, de fato, distinguir dois modos de ver as coisas: um é aquele que desemboca no conhecimento objetivante, exprimível mediante os juízos teóricos e o outro – que é aquele do Samaritano – que não é guiado pela intuição e que não se expressa por juízos, nem tampouco é uma involuntária reação emocional, mas é compenetrado pela compaixão (2011, p. 52).

3. Silêncio, sofrimento e redenção

O samaritano da parábola pode ser visto como o protótipo da humanidade sedenta de relações e a figura do próprio redentor. Nesse contexto da pandemia COVID-19, por exemplo, médicos e enfermeiros são os “samaritanos” de nossos dias. Eles têm arriscado suas próprias vidas para salvar a humanidade. Pode-se notar que há um silêncio redentor. São mãos que se erguem para a humanidade caída. No entanto, mesmo diante dos “silêncios” ou da indiferença da sociedade em geral, sobretudo da máquina política, o testemunho continua a ecoar na voz dos mais indefesos, das vítimas do próprio sofrimento.

A filosofia surge assim como um testemunho do pensar autêntico, mas que encontra na experiência do sofrimento a sua linguagem comum. A título alusivo e remete aqui à experiência de Friedrich Nietzsche (1844-1900), bem como a de Blaise Pascal (1623-1662), no modo diferente deles compreenderem o sofrimento. A experiência nietzschiana, por exemplo, que considera o sofrimento não como um “mal em si mesmo”, mas como algo que faz parte da própria vida: “A vida deve ser vivida sem ideais ascéticos, sem muletas metafísicas, sem castração das pulsões e das paixões, que são partes integrantes da natureza e do homem. Por isso é preciso assumir a vida em sua completude, tornando-se aquilo que se é” (NASCIMENTO; AMORIM (2016, p.115).

Já a experiência da filosofia pascaliana aproxima o sofrimento da visão cristã à paixão redentora de Cristo. Neste sentido, tanto o sentido da doença quanto o do sofrimento têm implicação direta na condição existencial humana. Conforme interpreta Thiago Caçado,

em seu estudo sobre *O sofrimento como redenção de si*, as duas filosofias, a saber, a de Nietzsche e de Pascal tem o sofrimento como ponto de contato (2012, p.12): “Não se trata de qualquer sofrimento. Optou-se aqui por estudar as implicações físicas, emocionais e relacionais que a enfermidade propiciou às vidas e às filosofias dos dois pensadores”.

O tema abordado por Thiago Calçado realça justamente a experiência da doença que atinge a condição humana e que neste texto tange à experiência vital do próprio “fazer” filosofia. A enfermidade também está presente na própria construção do pensar, nas trajetórias filosóficas. Nesse sentido, embora o sofrimento não possa ser representado e nem mesmo justificado pela consciência, ele continua como algo “latejante” em nós, algo vivido e sentido pelos corpos doentes e frágeis, na nossa condição corpórea. Daí o sentido de colocarmos em questão a fragilidade da condição humana.

Em se tratando propriamente da filosofia, a reflexão acima não significa dizer que o “fazer” filosofia esteja condicionada à experiência do sofrimento, mas não se pode negar que o *thaumatzein* grego, o maravilhar-se está também relacionado com o “espantar-se” da condição humana que também é da ordem daquilo que “desatina” em nós, como a realidade da dor, do sofrimento e da própria morte. Neste sentido, conforme interpreta Calçado (2012, p.17), “uma filosofia de afirmação de si, que dê sentido à vida”, não pode excluir o sofrimento enquanto elemento da realidade. A enfermidade gera, supostamente, uma autonomia, pois a sem esta reflexão, correr-se-ia o risco de o discurso filosófico tornar-se violento e distante da própria vida.

Conforme ressalta Calçado (2012, p. 73), “a dor não pode ser vista com descaso”, da mesma forma como o prazer, a dor também é fonte de sabedoria para o ser humano. No sofrimento passa-se a ver quase o invisível, pois o mesmo torna as pessoas mais sensíveis. Daí o sentido de o sofrimento ser também redentor, ou seja, colaborar com a redenção da própria humanidade. Ao definir, portanto, a filosofia como “amor à sabedoria”, entende-se o sentido amplo desse “amor” à sabedoria de vida que inclui as suas várias facetas, como a do sofrimento, a da dor, a da alegria gerada pelo serviço ao outro. O silêncio da bondade é despertado a partir dessas situações. Ele é fecundo e também entendido como o passo da fraternidade. Não se trata, portanto, de uma fuga da dor e nem de um mero prazer, pelo contrário, há um realismo no viver que envolve a pessoa humana inteira.

CONCLUSÃO

Com o título “silêncio da bondade e a fragilidade humana” nos despertamos para a sabedoria que envolve o ser humano na sua inteireza. Há um silêncio que fala, que se revela nas atitudes, daí o sentido de mencionar o cuidado, a compaixão, o modo samaritano de ser, a partir da sabedoria do coração – *sapientia cordis*. Conclui-se que o silêncio é entendido aqui como a escuta atenta do pulsar do próprio coração que irriga vida para todo o corpo. Trata-se do silêncio da bondade que é também respiração e que nos faz adentrar não somente nas “cavernas” de si mesmos, mas também nos torna dom de ser para o “outro”, na fraternidade.

Em se tratando propriamente da experiência vivida na Comunidade da Figueira, inquietamos inclusive a busca por uma filosofia que envolva a inteireza da pessoa. Aliás, pode-se perceber isto no próprio objetivo que levou a criação da Comunidade, imbuída do desejo de garantir o acolhimento e a assistência integral às pessoas com deficiências. A partir da experiência com o trabalho na Comunidade, alguns valores se destacam: o acolhimento, o amor e o desenvolvimento espiritual. Deste modo, são consideradas também “especiais” por serem também amadas por todos. Na convivência diária com a Comunidade, pode-se ressaltar talentos preciosos dos alunos expressos na poesia, na escrita, nos desenhos ou nos artesanatos. Cada um com seu jeito transmite aquilo que sente. Nesse sentido, a dor que os membros da instituição possuem, a saber, os que não falam, não andam, não tocam, não veem, não escutam, não deve, jamais, ser esquecida, todavia deve ser caminho de passagem para os sentidos e valorização das coisas da vida¹⁰.

E assim, o silêncio nos coloca diante da vulnerabilidade da condição humana que nos faz aproximarmos do mistério do “outro”, conforme a experiência do “bom samaritano”, que na condição de “estranho”, se faz próximo e “suporta” o outro. Conforme iniciamos falando sobre o “ver” e o “escutar”, entende-se, portanto, a necessidade de compreender a filosofia a partir do “testemunho”, da escuta das feridas do outro. A isto damos o nome de sensibilidade originária. Trata-se de uma sabedoria prática, uma sabedoria de atitudes, uma filosofia em caráter “terapêutico” que também se compadece diante da dor e do

¹⁰ Sugerimos o Filme: “Como estrelas na terra” de 2007, dirigido por Aamir Khan.

sofrimento do outro. Deste modo, tem-se o apelo a sair do comodismo, a quebrar as algemas e a não silenciar diante da interpelação do outro.

REFERÊNCIAS

BLANCHOT, Maurice. *A escritura do desastre*. Tradução Eclair Antônio Almeida Filho. São Paulo: Lumme, 2016.

BRASIL. *Lei brasileira de inclusão da pessoa com deficiência*. Lei nº13.146. Brasília, 6 jul. 2015. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113146.htm>. Acesso em: 30 abr. 2020.

CALÇADO, Thiago. *O sofrimento como redenção de si: doença e vida nas filosofias de Nietzsche e Pascal*. São Paulo: Paulus, 2012.

COMUNIDADE DA FIGUEIRA. *Conheça a comunidade*. Disponível em: <<http://www.comunidadeafigueira.com.br/conheca-a-comunidade>>. Acesso em: 15 jul. 2020.

FORTE, Bruno. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. Tradução Mário José Zambiasi. São Paulo: Paulinas, 2003.

FREITAS, Carlos Machado de. et al. Da Samarco em Mariana à Vale em Brumadinho: desastres em barragens de mineração e Saúde Coletiva, *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 35 n. 5, p. 1-7, mai. 2019. Disponível em: <<https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/40393>>. Acesso em: 02 ago. 2020.

GORCZYCA, Jakub. *Essere per l'altro*. Fondamenti di etica filosofica. Roma: G&BP, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Diálogos com Philippe Nemo. Tradução de João Gama. Lisboa: Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução de José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

MASI, G.; BRIANESE, G. Compassione. In: FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia Filosofica*, III. Milano: Bompiani, 2006, p. 2035-2039.

NASCIMENTO, Valter; AMORIM, Wellington Lima. Vida e sofrimento em Nietzsche. *Revista Húmus*, Maranhão, v. 6, n. 18, p.114-121. Disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/6330>>. Acesso em: 16 jul. 2020.

NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OMBROSI, Orietta. *Il crepuscolo della ragione*. Benjamin, Adorno, Horkheimer e Levinas di fronte alla catastrofe. Traduzione di Alessandro Prandoni. Firenze: Giuntina, 2014.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 14 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. *Filebo*. In: _____. *Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani, 2014, p. 425-480.

STROPARO, Sandra Mara. O caminho do silêncio: Mallarmé e Blanchot. *Letras de hoje*, [10 anos sem Maurice Blanchot], Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 191-198, 20 maio 2013. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/12704>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

TONON, Leonardo de Quadros. *Percepção e imaginação na tela A Noite Estrelada de Vincent van Gogh*. 2017. 101f. (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia. Universidade Estadual de Maringá, 2017. Disponível em: <<http://repositorio.uem.br:8080/jspui/bitstream/1/4704/2/HUGO%20LEONARDO%20DE%20QUADROS%20E%20TONON.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2020.