

INCONΦIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia
Volume 5, Número 9, janeiro-junho de 2021

Faculdade Dom Luciano Mendes
Mariana – MG



Organizadores

Cristiane Pieterzack

Edvaldo Antonio de Melo

Mauricio de Assis Reis

SUMÁRIO

Apresentação dos artigos	3
Hildegarda de Bingen: una monja medieval para el hombre de hoy, por José De Jesús Quiroz García e José Manuel Luna Conde	7
Apontamentos acerca do deísmo de John Toland, por Pedro Miguel Sousa Santos	27
Um olhar fenomenológico sobre a filosofia moderna, por Maria Luísa Ramalho Ferreira da Silva, João Paulo Martins e Dilson Brito da Rocha.....	43
A música convencional e a perda da experiência estético-negativa, por Thiago Gandra do Vale	55
Arte, imagem e desconstrução: Derrida e o problema da “restituição” da verdade em pintura, por Juliano Rabello	64
Heranças marxianas em um mundo neoliberal: uma leitura derridiana, por Fernando Brito Moreira	75
O retorno político do contador de história para a cidade, por Jocleilson Sebastião da Silva	90
A violência doméstica e suas formas, por Ângela Ferreira de Oliveira e Lúcio Álvaro Marques	111
A comunidade ética em Lima Vaz como alternativa política para a América Latina hoje, por Possidônio Ferreira Barbosa Júnior.....	124

APRESENTAÇÃO DOS ARTIGOS

Com alegria apresentamos aos leitores da Revista de filosofia *Inconfidentia*, da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, Minas Gerais, os textos do presente número. São textos nos quais os autores nos trazem reflexões que perpassam as várias fases da história da Filosofia, sobretudo a passagem da Modernidade para a Contemporaneidade, com reflexões focadas nas análises fenomenológicas e na “desconstrução” derridiana. Além da riqueza histórica, as temáticas fazem interfaces com várias áreas do saber, como a questão de “Deus”, envolvendo a liberdade humana e a tolerância religiosa, a questão da violência relacionada à mulher na sociedade atual, a questão da Democracia relacionada a Ética, à Estética e à Filosofia Política, colocando questões sobre como pensar e fundamentar a comunidade ética e a democracia hoje, salvaguardando os direitos humanos.

Agradecemos imensamente aos autores por compartilharem conosco suas pesquisas neste contexto difícil no qual a humanidade encontra-se ameaçada pela nova pandemia – COVID-19. Recordamos aqui o que afirma Boaventura de Sousa Santos, em seu livro *A cruel pedagogia do vírus*: “O futuro pode começar hoje”. Nesta estranha pedagogia, somos desafiados a pensar em possíveis alternativas que levem em consideração a sobrevivência da vida humana. Neste sentido, trata-se de um tempo propício para se pensar “em alternativas ao modo de viver, de produzir, de consumir e de conviver nestes primeiros anos do século XXI”. Com audácia e ousadia, deve-se considerar seriamente o convite à sobriedade, à disposição para servir e a cultivar espaço de solidariedade em nosso modo de ser e habitar o mundo.

Com o seu texto intitulado “Hildegard de Bingen: una monja medieval para el hombre de hoy”, os autores José de Jesús Quiroz García e José Manuel Luna Conde apresentam alguns pontos fundamentais sobre a visão antropológica da pensadora Hildegard de Bingen, considerada uma mística medieval que influenciou grandes pensadores da filosofia moderna e contemporânea, por exemplo, Martin Heidegger. Os autores têm como objetivo recuperar o equilíbrio e a unidade do homem após a “queda” de Adão na qual ocorreu uma transmutação da natureza. O artigo se desenvolve a partir de três elementos: primeiro, como as coisas naturais ajudam a recuperar a saúde, uma vez que a doença foi introduzida no mundo com a queda; segundo, visto que também afeta as

emoções da alma, procura-se um equilíbrio que possa ser harmonizado com a música e, finalmente, também um necessário equilíbrio no espírito.

Em seu texto intitulado “Apontamentos acerca do deísmo de John Toland”, Pedro Miguel Sousa Santos retoma conceitos fundamentais da obra *Le Christianisme sans mystères*, correlacionando-os com alguns pontos do anticlericalismo e com os princípios da hermenêutica bíblica, na tentativa de demonstrar que nada na revelação cristã é contrário à razão. Trata-se de uma demonstração fundamentada na reflexão filosófica, imbuída dos dados bíblicos. Em seu conteúdo o artigo envolve temas da liberdade humana e tolerância, que são de fundamental importância para entender as questões da teologia filosófica e da filosofia da religião.

No artigo intitulado “Um olhar fenomenológico sobre a filosofia moderna”, os autores Maria Luísa Ramalho Ferreira da Silva, João Paulo Martins e Dilson Brito da Rocha realizam uma investigação acerca do *modus operandi* com o qual a fenomenologia procede, aquele modo que inaugura a filosofia contemporânea. Os autores também mostram como a fenomenologia enxerga o pensamento moderno. De acordo com os autores é importante reconhecer o legado “revolucionário” da filosofia moderna para a contemporaneidade, sobretudo em sua guinada fenomenológica, como sendo um novo método ou mesmo considerada como um movimento filosófico. Neste momento incipiente, os autores reconhecem que duas filosofias podem ser destacadas, a saber, a de Edmund Husserl e a de Martin Heidegger.

No artigo intitulado “A música convencional e a perda da experiência estético-negativa”, o autor Thiago Gandra do Vale trata da relação de perda da experiência estético-negativa da arte, especialmente da música. Para tal, em seu texto, procura mostrar de modo crítico como se dá a definição de um critério de composição musical, chamado de “tonalismo” aliado ao processo de fetichização típico do capitalismo tardio que caracteriza a indústria cultural. Revisitando Adorno, através de Schoenberg, o autor pretende apontar outra possibilidade de significação para a arte e as demais coisas, conduzindo os indivíduos a um processo de conscientização e rompimento com a estrutura social imposta pela indústria cultural.

Em seu texto “Arte, imagem e desconstrução: Derrida e o problema da ‘restituição’ da verdade em pintura”, Juliano Rabello explora o procedimento de desconstrução (estética)

da imagem realizada por Jacques Derrida em *La vérité en peinture*, a partir da crítica endereçada a Martin Heidegger quanto à interpretação que este faz do quadro do par de sapatos pintado Van Gogh. Para tal estudo, o autor evidencia dois movimentos da leitura derridiana das análises de Heidegger: o caráter “espectral” da análise heideggeriana do quadro de Van Gogh e a noção derridiana de “restância”, como movimento da própria “desconstrução” (estética) da imagem.

No artigo intitulado “Heranças marxianas em um mundo neoliberal: uma leitura derridiana”, o autor Fernando Brito Moreira interroga se ainda existem heranças marxianas e se ainda há sentido em falar de Marx hoje, a partir de uma leitura derridiana. No decorrer de seu texto, o autor trata de vários conceitos-chaves, como “desconstrução”, em sua herança derridiana, bem como “espectralidade”, assumido pela desconstrução na obra *Espectros de Marx*.

No texto intitulado “O retorno político do contador de história para a cidade”, o autor Jocleilson Sebastião da Silva, com base em alguns dados históricos e sociológicos, faz uma análise filosófica de alguns eventos políticos atuais na tentativa de encontrar um caminho para a reflexão sobre o cenário político brasileiro. Trata-se de um estudo em diálogo com os autores Platão, Immanuel Kant e Boaventura de Souza.

Com o texto intitulado “Violência doméstica e suas formas” os autores Ângela Ferreira de Oliveira e Lúcio Álvaro Marques fazem uma análise das formas de violência vividas por grande parte das mulheres, tanto no âmbito de trabalho quanto doméstico onde são expostas a diversas situações desde a violência psicológica à física. Os autores apresentam também os diversos sintomas decorrentes da violência e que levam a suicídios e homicídios por seus atuais e/ou ex-parceiros possessivos. O estudo encontra-se baseado na Lei Maria da Penha que luta pela justiça e destina-se ao apoio das mulheres vítimas da violência. Do ponto de vista filosófico, os autores recorrem aos pensadores Hobbes e Maquiavel na tentativa de encontrar uma definição da violência presente na sociedade contemporânea marcada pelo medo e a prática do amor doentio em consequência do machismo e da visão patriarcal da sociedade.

Em seu texto intitulado “A comunidade ética em Lima Vaz como alternativa política para América Latina hoje”, o autor Possidônio Ferreira Barbosa Júnior apresenta uma reflexão sobre a comunidade ética em Lima Vaz. O estudo visa indicar a comunidade ética como

um modelo ético de vida segundo a razão direcionada para o Bem do sujeito histórico em sua completa abertura para o Outro e sob o fundamento da liberdade. Além de seu embasamento teórico, trata-se de um estudo que aponta para o empenho efetivo ético na prática política como condição necessária para que a democracia se estabeleça institucionalmente, como prerrogativa de responsabilidade e participação ética do cidadão diante das tarefas do bem comum.

Com a riqueza de temas e de diversidade cultural dos autores que nos enviaram seus textos, não nos resta que desejar a todos uma profícua leitura e ao mesmo tempo augurar que a Revista de filosofia *Inconfidentia* continue sendo espaço de discussão para além dos próprios limites. Boa leitura do número 9 da Revista de filosofia *Inconfidentia*! Votos de um 2021 fecundo nas pesquisas!

Os Organizadores deste volume!

Cristiane Pieterzack

Edvaldo Antonio de Melo

Mauricio de Assis Reis

HILDEGARDA DE BINGEN: UNA MONJA MEDIEVAL PARA EL HOMBRE DE HOY

José de Jesús Quiroz García*
José Manuel Luna Conde**

Resumo: Los autores de este escrito tratan de presentar puntos de reflexión sobre la visión antropológica de Hildegarda de Bingen, con miras a presentar la búsqueda de la recuperación de equilibrio y unidad del hombre, pues después de la caída de Adán se da una transmutación de naturaleza. A través de tres puntos se muestra cómo se puede recuperar ese equilibrio, primero, cómo las cosas naturales ayudan a recuperar la salud, pues la enfermedad se introdujo en el mundo con la caída. Segundo viendo que también afecta a las emociones del alma y estás buscan un equilibrio que puede ser armonizado con la música y por último cómo también es necesario un equilibrio en el espíritu.

Palabras clave: Hildegarda de Bingen, salud, emociones, espíritu, alma, cuerpo.

Abstract: Gli autori di questo scritto vogliono presentare alcuni spunti di riflessione sulla visione antropologica di Ildegarda di Bingen, tentando di mettere in luce la ricerca dell'equilibrio e dell'unità dell'uomo, giacché dopo la caduta di Adamo si ci è stata una trasmutazione della natura umana. Attraverso di tre punti si mostra come si può recuperare quel equilibrio perduto. Nel primo punto si vede come le cose naturali aiutano a recuperare la salute, poiché la malattia è stata introdotta al mondo a causa della caduta. Nel secondo si mostra come le emozioni dell'anima sono affette e queste ricercano l'equilibrio che si trova con la musica. E nell'ultimo come è necessario un equilibrio nello spirito.

Parole chiave: Ildegarda de Bingen, salute, emozioni, spirito, corpo.

La propuesta de Hildegarda de Bingen¹, actual Doctora² de la Iglesia, tiene una base completamente mística, en esta propuesta se puede encontrar una base antropológica, la

* José de Jesús Quiroz García, ha estudiado la “licenza” en filosofía, con especialidad en filosofía cristiana en la Pontificia Università Gregoriana y un master en innovación pastoral en la UPAEP (Universidad popular autónoma del estado de Puebla). Actualmente es profesor de la UVAQ (Universidad Vasco de Quiroga) y asesor de UPAEP online. Dando cursos de diferentes materias de filosofía y pastoral.

** José Manuel Luna Conde, ha estudiado la “licenza” en filosofía con especialización en historia de la filosofía en la Pontificia Università Gregoriana, actualmente es profesor de diferentes cursos en el Seminario Mayor san José de Veracruz.

¹ Una breve introducción la podemos encontrar en: Góngora. Hildegard von Bingen: una introducción, *Revista chilena de literatura*, n. 62, 2003, p. 121-125. Véase también: Matthei. Genealogía Espiritual y Descendencia de Hildegardis de Bingen (1098-1179): La mujer en la perspectiva benedictina, *Cuadernos Monásticos* n. 137, 2011. En este segundo texto el autor hace una revisión general de la vida de nuestra autora. Si se quiere repasar su figura y su infljo humanista se puede ver: Toro Abarza. La Imagen Femenina en Hildegard von Bingen, *Contextos: Estudios de humanidades y ciencias sociales* 12, 2004, p. 109-116.

² Sobre los motivos tanto espirituales como eclesiales por los que Hildegarda es “Doctora de la Iglesia” véase el texto de Gómez. Santa Hildegarda de Bingen: ¿Por qué “Doctora De La Iglesia”? *Revista Teología* n. 50, 2014, p. 29-61. En dicho texto el autor hace de Bernardo abad de Claraval y del Papa Eugenio III testigos fidedignos de dicho título otorgado a nuestra autora.

cual parte de la unidad substancial entendida como unidad cuerpo-alma-espíritu. La unidad de alma-cuerpo-espíritu como siempre es problemática, y la forma en la que presenta esta problemática es “propriadamente teológica y está expresada en forma visionaria e imaginativa, no filosófica” (LÉRTORA MENDOZA, 2006, p. 32), y como tal se ubica en la tradición que “se sitúa también al principio de la filosofía alemana” (GLEICHAUF, 2010, p. 25) junto a otro nombre famoso como el maestro Eckart, que además se refería a Hildegarda explícitamente.

Sobre la base de esta visión mística trataremos de reflexionar sobre la realidad del hombre y su relación con el mundo. Con esta visión mística del mundo nuestra autora expone el todo del mundo desde el punto de vista divino. Es, pues, a partir de la cosmovisión de Hildegarda que podremos comprender cómo todo lo creado mantiene y pierde armonía que lo encamina o lo aleja de un retorno a su estado preternatural. La manera en que ella entiende el mundo es desde la mirada de Dios pues lo ve desde la creaturalidad originaria que el ser divino le infundió, en otras palabras el mundo fue creado perfecto.

Así pues, se pueden entrever tres elementos: cuerpo-alma-espíritu que se pueden revisar en la obra de Hildegarda. Estos tres aspectos propuestos serán evidenciados a través de tres puntos, además de un presupuesto. En el presupuesto se darán algunas pautas para encuadrar el pensamiento de Hildegarda sobre el hombre en su cualidad actual. En el primero se hará un análisis de la propuesta médica de la autora; en el segundo punto se mostrará la importancia de las emociones en la vida del hombre, y cómo éstas afectan y son afectadas en su relación con la estética. Finalmente, en el tercer punto se mostrará la propuesta tripartida, haciendo hincapié en el espíritu como lugar de la mística y analizando brevemente la obra de las visiones místicas de la autora. Todo ello nos debe permitir entender esa unidad del hombre.

Presupuesto

Al introducirnos en el pensamiento de la Sibila del Rhin, es necesario tener en cuenta lo que ya mencionábamos antes y es que ella ve el mundo desde un punto de vista divino

debido a su concepción mística. Teniendo en cuenta esto, debemos indicar que para Hildegarda el mundo ha sido creado por Dios, de tal manera que la creación es reflejo de la gloria y del amor de Dios, y el hombre, creado a imagen de Dios, resume de una u otra manera todo el cosmos y de la misma manera el cosmos influye en el hombre. En otras palabras, la vida paradisiaca estaba exenta de toda maldad pues el hombre y la creación misma miraban a Dios directamente. Lo nos indica que en el estado preternatural no había enfermedad alguna y es sólo con la caída del hombre que se da una transmutación de la realidad mundana que se aleja de Dios. Como nos lo indica la misma Hildegarda en el *Libro de las causas y los remedios de las enfermedades*³:

Dios creó al hombre de modo que todos los animales estuviesen sometidos a él, pero cuando el hombre transgredió el precepto de Dios, su cuerpo y su mente también cambiaron: la pureza de su sangre pasó a ser otra, de modo que en vez de pureza lanza una espuma que es su semen. Si el hombre hubiese permanecido en el paraíso persistiría en estado inmutable y perfecto, pero cuando desobedeció todo cambió de forma distinta y amarga (HILDEGARDA, 2013, II, 56).

De esta forma vemos que el cosmos y el hombre mismo cuando fueron creados eran perfectos y contemplaban directamente a Dios, pero con el pecado original el mismo mundo mutó en su realidad, como por ejemplo cuando dice que el firmamento antes de la caída era inmóvil y después de la caída es móvil. Si hay un influjo entre macrocosmos y microcosmo, y éste es recíproco, entonces cualquier acto que realice el hombre para bien o para mal afecta tanto al hombre como al mundo. “Adán perdió con la caída su poder vivificante (*viriditas*⁴)” (LÉRTORA MENDOZA, 2006, p. 33), lo que significa su capacidad, poder, fuerza generativa que le provenía de Dios, pues su caída significa su alejamiento de Él. Teniendo en cuenta lo anterior y pensándolo en relación a la enfermedad y cómo los elementos naturales ayudan a restablecerla, es notorio que las enfermedades se introdujeron después de la caída del hombre. De esta manera “la obra de Hildegarda sobrepasa el propósito de una simple descripción y busca establecer relaciones entre los productos de la naturaleza y los seres humanos en vistas a su equilibrio

³ Usamos la versión electrónica que <hildegardiana.es> ha puesto a disposición. La traducción es de José María Puyol y Pablo Kurt Rettschlag. Por tal motivo no indicaremos la página del libro, pero sí el número de capítulo y de párrafo. Por ejemplo: HILDEGARDA, 2013, II, 56.

⁴ Sobre este concepto y la importancia que reviste en la obra de Hildegarda, véase el artículo de Fraboschi, “La cosmovisión de Hildegarda de Bingen”, sobre todo primera parte del artículo donde afirma: “El punto de partida de toda consideración en torno a estos temas es un concepto que se hace vivamente presente en toda obra de la abadesa de Bingen, y manifiesta su dinamismo en todas las realidades sobre las que Hildegarda escribe: me refiero a la *viriditas*, la fuerza vital, la fecundidad, el verdor, el reverdecer, la lozanía...” (2014, p. 34).

y salud” (LÉRTORA MENDOZA, 2006, p. 35). Lo anterior es consecuencia de que Hildegarda concibe la salud del hombre como un equilibrio de humores, en consonancia con las tradiciones antiguas de Hipócrates y de Galeno.

La obra médica de Hildegarda mira a recuperar el equilibrio de los humores presentes en el hombre, y concibe la enfermedad como “algo “vivido” y no solo “impuesto”. Así [también] entiende que el dolor puede ser percibido de diferente forma según la paz interna del enfermo que lo sufra y soportado mejor en personas capaces de ansiar esa paz” (ROMANÍ-ROMANÍ, 2017, p. 539). Mostrando una continuidad entre la terapia corporal y los estados anímicos del hombre, es decir “una influencia significativa del cuerpo sobre el espíritu e incluso hasta la inversa” (LÉRTORA MENDOZA, 2006, p. 37). El hombre se constituye de cuerpo, alma y espíritu, por tanto en el cuerpo y el alma servirán los elementos naturales para poder restablecer la salud del hombre y para el alma ayudará aquello que es producido por la racionalidad humana como lo es la música. La “curación depende de la vuelta a la salud integral, a la unión con Dios, pues solo de Él sale la vida completa, la salvación y la salud” (RUIZ VEGA, 2017, p. 1290). La propuesta de Hildegarda pone en juego una estructura dinámica entre Dios, el hombre y el cosmos. Con este presupuesto podemos pasar a las consideraciones de los tres puntos propuestos.

Hildegarda y la medicina⁵

El libro de las piedras que curan

Una cuestión primordial que debemos poner ante todo es la siguiente: ¿Realmente pueden curar las piedras? Esta pregunta es sin duda polémica. Sin embargo, a decir del curador de la obra *El libro de las piedras que curan*⁶, de Hildegarda “la respuesta más razona es que eso hay que verlo, porque a menos de dejarse cegar por los prejuicios, todo lo que

⁵ Sobre la recepción de las obras tanto teológicas como medicas de Hildegarda por parte de la Iglesia, véase: I. Gutierrez et al. Hildegarda de Bingen y su conocimiento cannábico, VIII Congreso Virtual sobre Historia de Mujeres, Jaen, 2016.

⁶ Esta obra es la traducción del libro IV de la *Physica* de Hildegarda de Bingen. Para citar la obra haremos de la siguiente manera: si es el texto de Hildegarda, será; HILDEGARDA, 2015, y la pág. Mientras que si es el comentario de Sánchez de Toca será: SÁNCHEZ DE TOCA, 2015 y la pág.

funciona hay que tomarlo en serio” (SÁNCHEZ DE TOCA, 2015, p. 23). Es así que Sánchez de Toca menciona la existencia en Alemania, Austria y Suiza de varios grupos de experimentación en los que aplican las piedras de Hildegarda. Por lo anterior la respuesta a la pregunta inicial será que sí, siempre que se apliquen como ella lo indica, han llegado a curar a personas concretas. Aunque también es menester “reconocer que no sabemos por qué, que no sabemos cómo funciona y que es un misterio. Y con la misma claridad hay que reconocer también que tampoco sabemos por qué a veces funciona y a veces no” (SÁNCHEZ DE TOCA, 2015, p. 17). Ello se podría explicar quizá con el observar que una pequeña cantidad de cualquier fármaco, puede actuar en el cuerpo en cantidades pequeñas. Basta, pues, una cantidad infinitesimal ingerida o transmitida a través de la piel para que se transfieran al cuerpo algunas moléculas suficientes para componer las cosas.

“Para Hildegarda sirven para curar casi todas las cosas más corrientes de la naturaleza, plantas, partes de los animales, humos, olores, piedras” (RUIZ VEGA, 2017, p. 1284). Tomando esto Hildegarda menciona que algunas veces basta con poner la piedra encima de la piel o solamente llevarla encima o bien usar plantas⁷ y aplicarlas sobre heridas o las partes lesionadas.

El investigador Sánchez de Toca indica el trabajo de algunos médicos que han redescubierto los remedios hildegardianos, los han investigado y los han presentado al mundo. Entre ellos está el Dr. Gottfried Hertzka, médico alemán que ha escrito el libro *So heilt Gott* (Así es como Dios sana), Wighard Strehlow⁸, quien es fundador y director del Centro de Salud Santa Hildegarda en Allensbach y Michael Gienger igualmente médico y estudioso de la medicina hildegardiana

¿Cómo justificar de una manera racional todo lo anteriormente dicho? Según Manzano menciona que hoy en día se ha dividido el cosmos en partes dispersas, aisladas, con diversas intenciones. Sin embargo, “la ciencia actual considera el universo como una totalidad, en que las ondas energéticas se interrelacionan e interactúan unas con otras”

⁷ Para tomar un ejemplo actual véase el artículo de J. Romaní y M. Romaní, “Causas y curas de las dermatosis en la obra de Hildegarda de Bingen”, en el que mencionan algunas plantas para curar varias dermatosis.

⁸ Véase también el trabajo conjunto de Hertzka y Strehlow. *Manuale di medicina di santa Ildegarda. Erbe medicinali e cereali per vivere in salute*. Bolzano: Casa Editrice Athesia, 1992. Es esta obra los autores dan una gran lista de cómo usar diferentes hierbas y cereales para tener una buena salud.

(MANZANO, 1999, p. 1). Y que como ya notábamos en el presupuesto: Dios, el hombre y el mundo respetan un equilibrio, el primero como creador y el hombre y el mundo con sus influjos recíprocos.

Esto lleva entonces a una concepción del hombre como ser energético, receptor y transmisor. Cada uno de los centros energéticos expresa un aspecto de nuestro ser, “pues somos receptores maravillosos de cuanto acontece en el universo, y todo queda guardado en nosotros como en un inmenso archivo; la presencia de un cuerpo se da no sólo ahí donde está en toda su materialidad, sino también donde actúa. Si esto es así, podríamos explicar fenómenos interesantes considerados mágicos” (MANZANO, 1999, p. 5). Si es que somos energía, receptores y transmisores de ella, teniendo en cuenta la totalidad unitaria del cosmos, es posible pensar en la transferencia de algún tipo de energía a través de las piedras.

Finalmente, para adentrarnos a la propuesta de Hildegarda, es menester considerar la cuarta sección de la obra *El libro de la medicina simple o Física*⁹ donde se encuentra el apartado sobre las piedras. En ella, nuestra autora, afirma que “todas las piedras contienen en sí fuego y humedad. El diablo aborrece, detesta y desprecia las piedras preciosas porque recuerda que su belleza aparecía en él antes de que él se cayera de la gloria que Dios le había dado, y porque algunas piedras se engendran en el fuego en que recibe su castigo” (HILDEGARDA, 2015, p. 37). La Santa precisa que las piedras preciosas se originan principalmente en el Oriente, donde el calor del sol es mayor, lo cual provoca en las montañas un calor tan fuerte como el fuego, donde los ríos hierven por el calor del sol. “Las piedras preciosas son ayudas naturales del hombre al modo como las virtudes ahuyentan a los vicios impidiendo que puedan ejercitarse” (LÉRTORA MENDOZA, 2006, p. 39). Las piedras pueden ayudar al hombre porque son creadas por el fuego de Dios, pues Él lo usó como elemento para la creación de las piedras preciosas. De hecho, las piedras pueden curar porque obtienen su fuerza curativa (*viriditas*) de Dios mismo y son al mismo tiempo un adorno de la creación. Veamos ahora algunos ejemplos:

⁹ Sobre la *Physica* se ha dicho: “ce que l’on connaît aujourd’hui sous le titre de *Physica* entreprend de décrire, en neuf livres et environ cinq cents notices, l’ensemble du monde sublunaire, divisé par son auteur en plantes, éléments, animaux et pierres” (BOUDÈS, 2016, 233).

El diamante

El diamante es caliente y nace de ciertas montañas de las costas meridionales que son casi de gel y como ciertos cristales de vidrio, y a veces cierto estampido, casi un latido, origina gran fortaleza en el gel. Y como es tan fuerte y tan duro, antes que se haga más grande se abre el mismo gel del monte cerca de donde está, y así cae al agua con la forma y el tamaño de un crisol; y después el gel en aquel lugar es más débil que antes. Y después, cuando surge una inundación de aguas, los ríos llevan la piedra a otras tierras.

[...] Quien esté inmobilizado por la gota o tenga hemiplejía, que es la enfermedad que inmobiliza la mitad del cuerpo de modo que no puede moverse, ponga un diamante en vino o en agua durante todo un día y bébase lo de arriba y la gota cesará, incluso si es tan fuerte que amenazara romper sus miembros; y también disminuirá la hemiplejía. (HILDEGARDA, 2015, p. 179-180).

El diamante que es la más perfecta de todas las piedras es al mismo tiempo la que puede curar de mejor manera. Entre las piedras preciosas, la mejor será también la más potente. Sobre el Diamante, Sánchez de Toca afirma que es:

Carbono puro cristalizado. [...] en el diamante, cada átomo está fuertemente enlazado con otros cuatro y forma una estructura impenetrable. Que una piedra de peso atómico tan leve y con tan poca cantidad de materia sea tan dura y perfore a todas las demás piedras naturales o artificiales es otro prodigio de la Naturaleza (SÁNCHEZ DE TOCA, 2015, p. 185).

Esmeralda

La esmeralda crece a primeras horas de la mañana, a la salida del sol, cuando el sol está lo más potente de su órbita para hacer su camino. Entonces el verdor de la tierra y de las hierbas tiene su mayor vigor porque el aire está frío y el sol ya es cálido; y entonces las hierbas chupan este verdor con tanta fuerza como un cordero mama leche; porque el ardor del día apenas basta para cocer el verdor del día, y nutre lo que hace falta para hacerlas fértiles y que produzcan frutos. Y por eso la esmeralda es poderosa contra toda debilidad y enfermedad humana, porque el sol la prepara para ello y porque toda su materia viene del verdor del aire.

Por lo cual, a quien le duela el corazón, el estómago, o el costado, tenga una esmeralda junto a sí para que caliente su carne con ella, y mejorará. [...]

Y si alguien cae atormentado por la epilepsia, ponle una esmeralda en su boca mientras yace postrado y reavivará su espíritu; y después que se levante, que se saque él mismo la piedra de la boca, y mirándola atentamente diga:

—Tal como el espíritu del Señor llenó la tierra entera, así su gracia llene la morada de mi cuerpo, para que nunca pueda moverse así (HILDEGARDA, 2015, p. 49).

Sánchez de Toca indica que la esmeralda tiene una composición química de silicato doble de aluminio y berilio, con cantidades infinitesimales de cromo o vanadio que le dan su color (SÁNCHEZ DE TOCA, 2015, p. 51). Refiere la opinión del Dr. Gienger el cual

indica que “puede utilizarse durante largos períodos de tiempo, será prudente probar sesiones cortas, de un cuarto de hora a media hora, dos o tres veces al día, y no dejarla todo el día sobre la piel. Además, a menos de no pegar un ojo a primera hora de la noche, solo debe usarse como tónico por la mañana; media hora colgada sobre el pecho puede ser muy reconfortante” (SÁNCHEZ DE TOCA, 2015, p. 53). Podremos agregar que el uso de esmeralda ayuda para reforzar las defensas y es necesario usarla poco a poco. En sesiones cortas. La última parte del texto citado nos da otra pauta del uso de las piedras, pues la esmeralda debe ser usada junto con la oración, pues la salud sólo puede venir de Dios. La piedra ayuda por la fuerza curativa (*viriditas*) que Dios le dio desde la creación del mundo.

Zafiro

El zafiro es caliente y crece según el tiempo de mediodía, cuando el sol arde tan fuertemente que el aire está un poco obstruido por su ardor, y entonces el esplendor del sol, del mucho ardor que tiene en ese momento, transverbera de tal modo el aire que no aparece entonces tan plenamente como cuando el aire está algo templado.

Y el zafiro es también turbio y más ígneo que aéreo o acuoso, y *simboliza* el pleno amor a la sabiduría.

El hombre que tiene una excrescencia en la conjuntiva, que sostenga en su mano un zafiro y lo caliente en ella o al fuego, y toque la excrescencia con el zafiro mojado tres días por la mañana y por la noche y el pellejo disminuirá y se desvanecerá. [...]

Y el hombre que está todo él paralizado por la gota y no puede tener paciencia por la mucha opresión de cabeza y del resto del cuerpo, ponga esta piedra en su boca y le cesará la gota (HILDEGARDA, 2015, p. 89).

Históricamente hay una distinción entre el Zafiro actual y el lapislázuli del cual habla Hildegarda como Zafiro, según afirma Sánchez de Toca. El lapislázuli tiene un índice de refracción aproximado de 1.5, es blando de 5 a 5,5 y su densidad también es baja de 2,4 a 2,8. Tiene una fluorescencia blanca fuerte, es sensible a la presión, la temperatura y los baños calientes. Su composición química es un silicato de aluminio muy complejo y compacto (SÁNCHEZ DE TOCA, 2015, p. 89). Según la referencia de Sánchez de Toca, el D. Strehlow recomienda poner la piedra en una cuchara soper para que lama la piedra sin tragársela (SÁNCHEZ DE TOCA, 2015, p. 93). El zafiro además puede ser utilizado como amuleto protector contra el demonio (LÉRTORA MENDOZA, 2006, p. 41) o bien como calmante cuando se tiene ardor amoroso. Además el zafiro de por sí tiene todo un

simbolismo¹⁰ intrínseco que es muy utilizado por Hildegarda en sus visiones en su obra *Scivias*¹¹, y que también indica en nuestro texto pues simboliza el pleno amor a la sabiduría.

El libro de las causas y remedios de las enfermedades.

El *Libro de las causas y remedios de las enfermedades*, de Hildegarda de Bingen está, según lo afirmado por Puyol y Rettschalg¹², especialmente dirigido a los profesionales de la medicina, mientras que *Physica*, sólo sería un manual doméstico sobre la utilidad y valor para sanos y enfermos. El libro presentado “describe la recíproca interrelación e interacción entre el hombre y el cosmos de un modo más amplio aún que el que supone la sabiduría popular. No es que duelan las articulaciones ante un cambio de tiempo, sino que el tiempo atmosférico, la luna y toda la creación influyen y afectan al ser humano, pues toda la creación está en el hombre” (PUYOL Y RETTSCHALG en HILDEGARDA, 2013, p. 20). En este libro se presentan el funcionamiento general de organismo a partir de las secreciones internas, cuya alteración provoca las dolencias. Por ello el texto hace hincapié en la moderación y la templanza como necesidad básica para la vida y la felicidad. Para ello nuestra autora divide su texto en cinco libros: en el primero se refiere al universo, el pecado original y cómo influye el cosmos en el hombre; el segundo es un tratado de endocrinología que explica el funcionamiento del organismo por el equilibrio de los humores y secreciones internas; los libros tercero y cuarto se ocupan de enfermedades, dolencias y remedios que corrigen las disfunciones endocrinas; finalmente el quinto libro presenta las señas que aparecen en los ojos, sangre y orina del enfermo y que presagian su muerte o recuperación.

Para conocer más de cerca la propuesta hildegardiana, presentamos algunos textos de la autora del tercer y cuarto libro, sobre los remedios.

¹⁰ Sobre el simbolismo del zafiro véase: Alois, M. Haas. *Visión en Azul. Estudios de mística europea*. Madrid: Ediciones Ciruela, 1999. Especialmente el estudio: “Visión en azul. Arqueología y mística de un color”.

¹¹ Véase por ejemplo: “Por lo cual ves una luz muy clara y serena que sin mancha de ilusión, defecto o engaño, designa al Padre; en ella la *figura humana de color zafiro*, sin mancha de dureza...” / “Quapropter uides serenissimam lucem, quae sine macula illusionis, defectionis ac fallaciae designat Patrem, et in ipsa sapphirini coloris speciem hominis, quae sine macula obdurationis...” (HILDEGARDA, 1978, 2, 2 / 125).

¹² Son los traductores de la obra de Hildegarda y también escriben la introducción a dicha obra.

Caída del cabello

(352) Caída del cabello. Cuando al hombre se le empiecen a caer sus primeros cabellos ya de adolescente, <tome> grasa de oso y un poco de cenizas de un haz de paja de trigo y candeal y mézclelo todo y a continuación úntese la cabeza con ello, en concreto donde sus cabellos han empezado a volar de su cabeza. Después deje de hacerlo, pero no lave este unguento de su cabeza; así los cabellos que aún no hayan caído quedarán impregnados y fortalecidos por esta mezcla de tal forma que no caerán durante mucho tiempo. Se ha de hacer así con frecuencia y se ha de estar sin lavar la cabeza.

Pues el calor de la grasa de oso es de tal naturaleza que suele hacer crecer numerosos cabellos y las cenizas de paja de trigo y candeal lo fortalecen para que no caiga pronto. Cuando todo ello se mezcla convenientemente, como queda dicho, detiene la caída del cabello del hombre (HILDEGARDA, 2013, III, 325).

Migraña

(355) Migraña. Quien padece migraña, tome áloe y el doble de mirra y redúzcalas a polvo finísimo y a continuación recoja harina de espelta y agréguela aceite de adormidera y haga una masa como un engrudo, y con este preparado cubra toda la cabeza hasta las orejas y el cuello. Después durante tres días, llevará puesto noche y día un gorro en la cabeza de este modo.

Entonces el calor del áloe y la sequedad de la mirra con la suavidad de la harina de espelta y el frío del aceite de adormidera, todo bien combinado, calmará el dolor de la cabeza y hecho el engrudo de este modo devolverá grasas al cerebro (HILDEGARDA, 2013, III, 355).

Incontinencia sexual

(401) Incontinencia sexual. El hombre que, conmovido por el placer y dejándose llevar por el deseo, alguna vez llegara a eyacular espuma seminal pero su cuerpo retuviera algo y enfermara, que recoja ruda y algo menos de ajeno, exprima el jugo de ambos y añada a este jugo azúcar y más cantidad de miel que de azúcar; añada también la misma cantidad de vino que de tales líquidos, y caliéntelo cinco veces con acero al rojo en una olla nueva o en una sartén y bébalo caliente después de comer un poco. Y si es invierno, <cuando> no se dan las anteriores hierbas, pulverice bayas de laurel y el doble de dictamo blanco y, tras comer un poco, bébalo en vino calentado con acero al rojo. Así el livor nocivo que queda en él sale fuera con la orina y tras la digestión. Estas sustancias no se pueden conseguir en verano.

El calor y el frío de la ruda con el del ajeno repelen del hombre estos humores solidificados, y el calor del azúcar con el de la miel sanan a quien ha contraído tal enfermedad. Y cuando el calor del vino con el repetido calor del acero templara las mencionadas hierbas, y cuando han sido calentadas cinco veces para fortalecimiento suyo, las puede tomar después de comer algo para que no le sorprendan débil y entonces ya se encontrará mejor. Pero en invierno, cuando no se pueden conseguir los extractos de tales hierbas, el calor de las bayas de laurel y del dictamo blanco se asocian al constante calor del vino y cobran fuerzas con el persistente calor del acero y expulsan la mencionada enfermedad, como se ha explicado (HILDEGARDA, 2013, IV, 401).

Con estos ejemplos nos damos cuenta de que la realidad del hombre incluye siempre la recuperación del equilibrio humoral que es la salud. Hildegarda concibe el cuerpo como “una máquina que responde a principios físicos, explicables por la ciencia y la razón” (ROMANÍ-ROMANÍ, 2017, p. 539), pero no sólo eso, sino que incluye también la parte psíquica del hombre, en especial sus emociones.

Hildegarda y la música

Estética y Conciencia

Hoy en día se conoce la importancia que tiene la experiencia estética sobre la “existencia de estados no corrientes de la mente, como estados expandidos de la conciencia; denominación que deja de lado, por las connotaciones patológicas o peyorativas, los denominados estados alterados de la conciencia” (NAVARRO RESTREPO, 2016, p. 1). De hecho, según refiere Navarro Restrepo, Umberto Eco plantea el concepto medieval de lo bello y lo fundamental de los estados expandidos de la conciencia: “El determinismo cultural, que en este caso se manifiesta por la concepción de Dios y de lo espiritual en términos de luz” (NAVARRO RESTREPO, 2016, p. 2). En efecto, la idea de belleza medieval se puede entender a partir de que a los ojos del esteta la proporción de Dios es unidad, de tal manera que el color y el esplendor sólo pueden representarse como luz, pues Dios es la Luz en estado puro. Así pues, Dios es Luz pura y por tanto, belleza simple (cf. NAVARRO RESTREPO, 2016, p. 2-3).

Es así que la reacción a la luz es natural para los medievales, de tal manera que la estética va entendida como perfección metafísica del misticismo pitagórico y neoplatónico, la cual es dada por el número, “por medio de relaciones o proporciones matemáticas, derivadas de la modulación musical, [que] fue utilizada por Agustín de Hipona (354-430), para interpretar el universo desde el cristianismo” (NAVARRO RESTREPO, 2016, p. 3). De esta manera, para Agustín el número basado en proporciones simples y en relaciones perfectas, es la fuente de toda perfección estética. Por ello, “el número puede guiar al intelecto desde la percepción de las cosas creadas hasta la verdad invisible en Dios”

(NAVARRO RESTREPO, 2016, p. 3), que para los medievales es la función anagógica de la geometría como ciencia de las proporciones. Por ello, la música se presenta como expresión de la estética, lo cual lleva al contacto con la conciencia y la posibilidad de que ésta se vea afectada por la música.

Las emociones en Hildegarda

Santa Hildegarda tiene un repertorio epistolar de más de 400 cartas. Sin embargo, aquí sólo nos detendremos en el estudio en dos cartas para dar cuenta de la importancia de las emociones en la vida de nuestra autora. Es importante considerar la complejidad del término emociones, ya que existen distinciones posibles entre la pasión y la emoción. En la actualidad se habla de la existencia de “comunidades emocionales”, que según la propuesta de Góngora “las personas viven -y han vivido- en ‘comunidades emocionales’, cada una de las cuales posee sus propias normas de evaluación – y devaluación – emocional y de expresión de las mismas” (GÓNGORA, 2012, p. 146). Estas emociones se verán reflejadas a través de las cartas y estas mismas emociones darán cuenta del espíritu y de la época de Hildegarda.

La primera carta va dirigida a la monja Ricardis von Stade, escrita en 1151, cuando esta monja decide dejar, por consejo de sus padres, el monasterio de Hildegarda para ir como priora a otro monasterio más confortable. He aquí el texto:

1. Escucha, hija, a tu madre espiritual, que te dice: mi dolor aumenta. El dolor mata la gran confianza y el consuelo que tenía en una persona. Desde ahora, diré: “mejor es refugiarse en el Señor que confiar en magnates”. O sea, que el hombre debería mirar hacia el que vive en las alturas sin que amor alguno o falta de confianza le hagan una sombra como la que el etéreo humor de la tierra da por breve tiempo. Quien contempla así a Dios es como el águila que fija su mirada en el sol. Y por eso no debe uno prestar atención a las grandes personas, que se eclipsan igual que se marchita una flor.

2. Yo incumplí esto por el amor de una noble persona. Ahora te digo que siempre que he pecado de este modo, Dios me ha mostrado ese pecado bien con angustias, bien con dolores, y así ha sucedido ahora por tu causa, como tú misma sabes.

3. Ahora te digo otra vez: ¡Ay de mí, madre! ¡Ay de mí, hija! ¿Por qué me has abandonado y dejado huérfana? Yo amaba la nobleza de tu talante, tu sabiduría y tu castidad, y tu espíritu y todo tu ser, hasta el punto que muchos me decían. ¿Qué haces?

4. Ahora, que lloren conmigo todos aquellos que sufren un dolor semejante al mío, quienes sintieron un afecto en su corazón y su alma tan grande como el

que yo he sentido por ti, por una persona que les fue arrebatada en un instante, como tú lo fuiste para mí.

5. Pero que el ángel de Dios te guíe y que el Hijo de Dios te proteja y que la madre de este te guarde. Acuérdate de tu pobre madre Hildegard; que no te abandone la felicidad (HILDEGARDA, 1991, p. 147-148¹³).

Algunos elementos a evidenciar en esta carta son el ataque a la familia de Ricardis, y a ella misma, por medio del pensamiento figural “El dolor mata la gran confianza y el consuelo que tenía en una persona. Desde ahora, diré: mejor es refugiarse en el Señor que confiar en los magnates” ya que “la familia von Stade fue una de las más influyentes en el entorno de Hildegard. La recriminación tuvo, sin duda, una densidad textual especial para los lectores contemporáneos gracias a esta referencia bíblica; la expresión textual de la ira y el dolor nos recuerda, por otra parte, el carácter ritual y performativo de estas mismas emociones en el ámbito de la vida pública medieval” (GÓNGORA, 2012, p. 151). Estas afirmaciones son enigmáticas pues las emociones y su expresión sensorial son por ello, junto a la razón, una expresión de las fuerzas del alma, en el texto citado vemos a la ira y dolor como ejemplos de esta expresión de la *viriditas* del alma. Aquí “emerge una ligazón entre sentidos y razón, explícita interrelación entre interioridad y exterioridad” (MEIS, 2004, p. 515). Recordemos de nuevo que en el hombre hay una unidad de alma-cuerpo-espíritu, esto debido a que “sí, el vivir de las bestias es incompleto: le falta la razón; pero el alma del hombre es plena y vivirá en la eternidad porque es racional”¹⁴ (HILDEGARDA, 1978, III, 2,9 / 356). Así la conjunción de razón y emociones da como consecuencia una vida plena que si es vivida bien conducirá al hombre a la eternidad, en otras palabras, a la rehabilitación de la unidad preternatural.

Otro elemento que aparece es el *lamento* por el abandono, un lamento de dolor que se puede ver en diferentes aspectos como “yo incumplí eso por amor a una noble persona” y, más adelante, “yo amaba la nobleza de tu talante, tu sabiduría y tu castidad, y tu espíritu y todo tu ser, hasta el punto que muchos me decían. ¿Qué haces?”. La importancia de las emociones como expresión de lo vivido del cuerpo, pues el dolor y el amor son vistos por Hildegarda como “algo ‘vivido’ y no solo ‘impuesto’” (ROMANÍ-ROMANÍ, 2017, p. 539), ya que dolor, lamento, ira y demás emociones son propias de la naturaleza humana

¹³ Citado en el artículo de Góngora, pág., 149.

¹⁴ *Nam uiuere pecorum deficit, quia rationale non est; anima autem hominis numquam deficit, quia in aeternum uiuet, quoniam rationalis est.*

pues éstas expresan la interrelación entre lo interno y lo externo que indica la necesaria relación entre mundo-hombre como algo complementario.

La segunda carta va dirigida a Guibert de Gembloux en 1175, monje que tenía una serie de visiones místicas. Dicho texto dice así:

[...] “Oh fiel servidor, yo, pobrecita forma de mujer, te digo una vez más estas palabras en verdadera visión: si a Dios le pluguiera elevar tanto mi cuerpo como mi alma en esta visión, no retrocedería el temor de la mente y de mi corazón, pues sé que soy humana, por mucho que fuera encerrada desde mi infancia”. [...] “¿Y de dónde vendría esto, si yo no me conociera en mi pobreza? Dios obra allí donde quiere para la gloria de su nombre y no del hombre terreno. Yo siempre tengo un tembloroso temor, pues no sé en mí ninguna seguridad de la posibilidad que sea. Pero tiendo mis manos a Dios y El me sostiene, como una pluma que carece de toda gravedad de fuerzas y se deja llevar por el viento”. Carta a Guibert de Gembloux (1175) (HILDEGARDA, 1991, p. 260¹⁵).

El tembloroso temor del que habla Hildegarda, es

[...] una condición de la actividad y de la experiencia visionaria de Hildegard y encontramos testimonios similares de la expresión de esta emoción en las cartas del epistolario a lo largo de varias décadas: la pequeña pluma que, sin voluntad ni fuerza propias, vuela en el espacio, la preferida por el señor, será también la que registre la experiencia visionaria, la que realice la escritura que se le encomienda (GÓNGORA, 2012, p. 155).

Se trata sin duda alguna del temor de Dios, el temor religioso ante lo luminoso, ante lo santo. Es un asombro, respeto y amor ante lo sagrado, ante el tremendo y fascinante del que habla Rudolf Otto. Es momento de pasar al papel de la música en relación a las emociones.

La música como expresión de la emoción

Finalmente, como parte de la expresión de las emociones de Hildegarda tenemos la música. El *Ordo Virtutum*, es la única pieza musical escrita por nuestra autora, existe además una recopilación moderna de sus cantos y música titulada: *Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales*¹⁶. La primera fue compuesta en el año 1150. Gracias a su don visionario y a la cercanía de las Sagradas Escrituras, se puede considerar que el

¹⁵ Citado en el artículo de Góngora, pág., 154.

¹⁶ HILDEGARDA DE BINGEN. *Symphonia armonie celestium revelationum* (Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales). Trad. de María Isabel Flisfisch. Madrid: Trotta, 2003.

símbolo se expresa directamente en su música¹⁷, ya que para Hildegarda, “la correspondencia simbólica de múltiples lenguajes estéticos lleva a pensar en un trabajo de creación en el cual una sola de las expresiones no hubiera bastado” (ORTIZ, 2014, p. 83). Pues “la música y los himnos de la liturgia que ella misma componía para sus monjas son expresión y a modo de eco de la música (armonía) del paraíso” (LÉRTORA MENDOZA, 2006, p. 33).

La obra musical presenta de forma didáctica un contenido teológico determinado. Este contenido es el que surge de sus visiones y que “salvo algunas excepciones, la presentación de las virtudes de *Ordo Virtutum* respeta un orden similar al del libro visionario” (ORTIZ, 2014, p. 87).

Es importante observar que la música es una forma estética de expresión de las emociones y visiones de Hildegarda. Las emociones son muy importantes en la vida de todo ser humano pues tocan directamente el ser de la persona misma, de tal manera que tanto la estética como la conciencia irán de la mano, dejando ver que una afecta a la otra. Pues según Hildegarda la música sirve para curar, ya que por ejemplo “compuso más de 70 piezas musicales que recomendaba también para curar el espíritu” (RUIZ VEGA, 2017, p. 1284), tanto es así que para Romaní-Romaní indica que desde Rupertsberg y con la ayuda del monje Volmar, ella transcribe su música, que “se ha comparado, por su belleza, misticismo y la inusual amplitud de sus intervalos, con el tejido arquitectónico de una catedral gótica. Hildegarda concibe la música como una forma de elevarse hacia Dios, en analogía con la tradición sufí. Por el uso que ella preconiza de la música como acto curativo, es considerada la madre de la musicoterapia” (ROMANÍ-ROMANÍ, 2017, p. 539). Es momento de tocar nuestro tercer punto, es decir el del espíritu como lugar de la mística o el restablecimiento del equilibrio perdido con la caída de Adán¹⁸.

¹⁷ Sobre la concepción que Hildegarda tiene de la música véase: FUENTES BARDELLI, I. y ORTÚZAR ESCUDERO, M. J., Música e historia en Hildegard von Bingen en *Revista chilena de literatura* 62, 2003, p. 145-163.

¹⁸ Interesante sobre este punto un texto de Hans Urs von Balthasar, “Acción y contemplación” en *Ensayos teológicos I. Verbum caro*, Madrid: Encuentro Ediciones, 2001, p. 243-256.

Hildegarda y la oración

El Espíritu como lugar de la mística

Una serie de estudios sobre el espíritu han sido desarrollados durante la historia de la filosofía. Esta visión se funda en una antropología tripartita, la cual no debe ser comprendida como una visión del hombre que lo considera con tres substancias o tres facultades. “Ella más bien discierne como una triple zona de actividad, de la periferia al centro, o, para retomar la palabra tradicional e irremplazable, al corazón. Ella se opone a una antropología bipartita [...] Ella se le opone, o más bien como lo veremos, ella la completa”¹⁹ (DE LUBAC, 1990, p. 115). Esta visión viene tomada de la Biblia, cuando san Pablo al final de su primera carta a los tesalonicenses escribe: “Que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo” (1 Ts. 5, 23). De Lubac hace notar cómo para este pasaje hay diversas posiciones, desde la que niega la tripartición adjudicando a san Pablo una simple fórmula de su tiempo, pasando por quien no se pregunta del por qué él expresaba la totalidad del hombre en tres términos, llegando a quienes no consideran importante ésta división. No es nuestro objetivo presentar todas las tesis propuestas, para ello remandamos al texto mismo de Henri de Lubac. Él retoma la tradición y nota una cierta influencia platónica, algo de ello en Aristóteles, la patrística, en el medioevo y hasta nuestros días. Finalmente para de Lubac “la moral será pues más bien un hecho del alma, la mística el hecho del espíritu”²⁰ (DE LUBAC, 1990, p. 179). La moral, que es ordenada al espíritu, tiene por objeto la virtud²¹, mientras la vida del espíritu es la contemplación, y por tanto, el espíritu es el lugar de la mística. Pues como muestra Balthasar, la contemplación mística es sólo posible para el hombre “santo, que ha superado el motivo de esa perturbación [entre *actio* y *patio*], debe encontrarse restablecida, al menos de manera aproximada, aquella unidad que, en la criatura integra [...], refleja la intención del Creador. Y así como el ángel, cuando es enviado a la acción,

¹⁹ [...] elle y discerne plutôt comme un triple zone d'activité, de la périphérie au centre, ou, pour reprendre un mot traditionnel et irremplaçable, au “ cœur ”. [...] Elle s'y oppose, ou plutôt comme nous le verrons, elle la complète.

²⁰ [...] la morale sera donc plutôt le fait de l'âme, la mystique le fait de l'esprit.

²¹ Sobre el tema de la virtud y su relación con el alma en Hildegarda, véase: G. Rabassó, “Las virtudes, fuerzas vivas del alma en Hildegarda de Bingen” en *Cauriensia* 7, 2012, p. 21-31.

no abandona la visión de Dios (GREGORIO, *Mor*, I, 2 c 2), así el hombre perfecto debería poder recobrar la síntesis originaria” (BALTHASAR, 2001, p. 249. Podemos considerar, entonces, que Hildegarda en sus visiones experimenta también esta unidad o síntesis originaria con el creador del mundo. Recordemos que la misma obra de Hildegarda tanto médica como teológico-espiritual, mira a esa unidad restablecida con su Señor.

Las visiones

Teniendo presente lo anterior, podemos adentrarnos a la obra *Scivias* de Hildegarda. Esta obra es una de las obras teológicas más importantes de la autora, la cual le tomó alrededor de diez años el redactarla y se inició en el año 1141, gracias a la ayuda del monje Volmar y su secretaria Richardis von Stade.

La obra se compone de tres partes con sus visiones y glosas que forman un relato de la historia de los hombres como criaturas de Dios. Es un recorrido que va desde el origen del hombre hasta la venidera plenitud, hasta el día en que se cumplirá todo y vendrá la plenitud de los tiempos. Consta pues de veintiséis visiones, agrupadas en tres partes que contienen seis, siete y trece visiones. En la primera parte se habla del Creador, la creación y las relaciones entre Dios, el cosmos y el hombre. La segunda habla de la historia de la salvación, la Palabra encarnada, la Trinidad, la Iglesia y sus sacramentos. Finalmente, la tercera parte tratará de la acción del Espíritu Santo para edificar el Reino de Dios con las virtudes terminando con una parte profética que incluye visiones de la venida del impío a la plenitud de los tiempos, del juicio final, el anticristo y la creación del nuevo cielo y la tierra nueva.

Conclusiones

Las reflexiones realizadas nos conducen a poder ver que la obra de la sibila del Rhin mira a restablecer la unidad del hombre con su creador, pues “antes de la caída de Adán el firmamento era inmóvil y no giraba, y comenzó a moverse y girar después de su caída. Pero después del día final permanecerá estable como lo fue en su primera creación antes de la caída de Adán” (HILDEGARDA, 2013, I, 27). Mientras que, en el intermedio, esta

rehabilitación del hombre se da por medio del influjo que el mundo por medio las cosas naturales causa en el hombre, lo hemos mostrado a través del influjo que las piedras para recuperar de alguna manera la salud.

Por otra parte, podemos concluir que la visión del hombre en Hildegarda de Bingen es una visión totalitaria-unitaria. Es decir, implica todos los aspectos del hombre, los cuales conviven íntimamente en la unidad de su ser mismo. En otras palabras, el hombre no es sólo materia, o sólo alma, o sólo espíritu; el hombre es la totalidad de estos tres aspectos, o zonas como las llama de Lubac, que conviven y afectan una a la otra. Estas zonas del hombre no son estáticas sino dinámicas y están influyéndose continuamente y tienden a esa unidad originaria perdida, que se muestra con la enfermedad o la muerte.

A la medicina puede aportar una visión no puramente materialista, sino una visión que busque no tratar solamente desde el punto de vista físico sino también espiritual las enfermedades que puedan tener los pacientes. Recordando que sus remedios deben ser tomados con precaución pues no sabemos cómo actúan y de qué manera lo hacen y que, sin embargo, algunas veces funcionan. Sin duda alguna Hildegarda debe ser revalorizada en el ámbito médico y de la musicoterapia, también profundizada, ya que tiene algo que ofrecer al hombre del siglo XXI, pues Hildegarda fue una gran estudiosa que dedicó su vida al estudio de la botánica, la fisiología humana y la medicina, además de música y poeta, entre otras varias cosas.

Referencias

ALOIS, M. H., Visión en azul. Arqueología y mística de un color. En: *Visión en Azul. Estudios de mística europea*. Madrid: Ediciones Ciruela, 1999.

BALTHASAR, H. U. Von. Acción y contemplación. En: *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001, p. 243-256.

BOUDÈS, Y. Hildegarde de Bingen et l'encyclopédisme médiéval. Le cas des livres animaliers de la Physica, *Médiévales* 70, 2016, p. 233-250.

FRABOSCHI, A. A., La Cosmovisión de Hildegarda de Bingen. *Revista Teología* 50, 2014, p. 63-82.

FUENTES BARDELLI, I. Y ORTÚZAR ESCUDERO, M. J., Música e historia en Hildegard von Bingen, *Revista chilena de literatura* 62, 2003, p. 145-163.

GLEICHAUF, I., *Mujeres filósofas en la historia. Desde la antigüedad hasta el siglo XXI*. Barcelona: Icarí Editorial, 2010.

GÓMEZ, P. E., Santa Hildegarda de Bingen: ¿Por qué “Doctora De La Iglesia”? *Revista Teología* 50, 2014, p. 29-61.

GÓNGORA, M. E., Acercamiento a las Emociones Medievales: Dos Cartas de Hildegard de Bingen (1098-1179), *Revista Chilena de Literatura* 82, 2012, p. 143-157.

———. Hildegard von Bingen: una introducción, *Revista chilena de literatura* 62, 2003, p. 121-125.

GUTIERREZ, I. *et al.* Hildegarda de Bingen y su conocimiento cannábico, *VIII Congreso Virtual sobre Historia de Mujeres*, Jaen, 2016, Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5712538.pdf>>. Visto el 5 de diciembre de 2020.

HERTZKA, G. Y STREHLOW, W., *Manuale di medicina di santa Ildegarda*. Erbe medicinali e cereali per vivere in salute. Bolzano: Casa Editrice Athesia, 1992.

HILDEGARDA DE BINGEN, *El libro de las piedras que curan. Sabiduría divina sobre la utilidad de las gemas*, Edición preparada por José María Sánchez de Toca, incluyendo traducción y comentarios del Libro IV de la *Physica* de santa Hildegarda, traducido del latín por Rafael Renedo Hijarrubia. Madrid: Libroslibres, 2015².

———. *Libro de las causas y remedios de las enfermedades*. Madrid: Hildegardiana, 2013. Disponible en: <<http://www.hildegardiana.es/35causae.html>>. Visto el 05 de diciembre de 2020.

———. *Scivitas*. Tvrnolti: Typographe Brepols Editores Pontificii, 1978.

———. *Symphonia armonie celestium revelationum (Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales)*, Trad. de María Isabel Flisfisch. Madrid: Trotta, 2003.

LÉRTORA MENDOZA, C. A., Hildegarda de Bingen la tensión cuerpo-alma y la personalidad humana”, *Revista española de filosofía medieval* 13, 2006, p. 31-46.

LUBAC, H. DE, *Théologie dans l’histoire. I. La lumière de Christ*. Paris: Desclée de Brouwer, 1990.

MANZANO, J., *El ámbito de lo preternatural*. Publicado en la revista *Xipetotek* 3, 1999. (Nuestra versión es un facsimilar de la conferencia original).

MATTHEI, M., “Genealogía Espiritual y Descendencia de Hildegardis de Bingen (1098-1179): La mujer en la perspectiva benedictina” en *Cuadernos Monásticos* 137, 2011. Disponible en: <<https://cyberhumanitatis.uchile.cl/index.php/RCH/article/view/9216/9231>>. Visto el 5 de diciembre de 2020.

MEIS, A. “*Symphonia rationalitatis*. Aproximación a la relación razón y amor en *Scivias* de Hildegarda von Bingen” en *Gregorianum* 85, 2004, p. 506-538.

———. *Symphonia de Sancta Maria: La “mística dogmática” de Hildegard von Bingen*, *Anuario de Historia de la Iglesia* 16, 2007, p. 245-263.

NAVARRO RESTREPO, C.E., *Las emociones del arte, la expansión de la conciencia, la mística y las parasomnias*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquía, 2016, Disponible en: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/5523/1/NavarroRestrepoC_2016_EmocionesArteExpansion.pdf>. Visto el 5 de diciembre de 2020.

ORTIZ, M. E., Correspondencias estético-simbólicas en *ordo virtutum* de Hildegarda de Bingen: palabra, imagen, música, *Revista Teología* 50, 2014, p. 83-100.

RABASSÓ, G., Las virtudes, fuerzas vivas del alma en Hildegarda de Bingen, *Cauriensia* 7, 2012, p. 21-31.

ROMANÍ, J. Y ROMANÍ, M., Causas y curas de las dermatosis en la obra de Hildegarda de Bingen” en *Actas Dermo-sifilograficas*, 108, 217, 538-543.

RUIZ VEGA, P., Farmacia y medicina en la obra de santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), doctora de la Iglesia, *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales* 19, 2017, p. 1279-7298.

TORO ABARZA, J. La Imagen Femenina en Hildegard von Bingen, *Contextos: Estudios de humanidades y ciencias sociales* 12, 2004, p. 109-116.

APONTAMENTOS ACERCA DO DEÍSMO DE JOHN TOLAND

Pedro Miguel Sousa Santos*

Resumo: O presente artigo busca apresentar às principais ideias de John Toland, filósofo irlandês moderno, autor da polêmica obra *Le Christianisme sans mystères* que correlaciona pontos do anticlericalismo e os princípios do livre-pensamento que reverberam numa hermenêutica bíblica que visa demonstrar que nada, na revelação cristã, é contrário à razão. A demonstração racional do conteúdo bíblico firma-se numa clareza linguística que faz toda humanidade acessar o conteúdo da revelação mediante a liberdade de exame; afastando, assim, a apropriação clerical da mensagem emancipatória do Evangelho. O destaque da obra se dá na defesa da tolerância, sobretudo, nos princípios religiosos e políticos da heterodoxia.

Palavras-chave: Modernidade. Deísmo. Bíblia. Tolerância. Heterodoxia.

Abstract: This article seeks to present to the main Modern Irish philosopher John Toland is the author of the controversial work *Le Christianisme sans mystères* that correlates points of anticlericalism and the principles of free thought that reverberate in a biblical hermeneutics that aims to demonstrate that nothing, in Christian revelation, is contrary to reason. The rational demonstration of the biblical content rests on a linguistic clarity that makes all humanity access the content of the revelation through the freedom of examination; thus removing the clerical appropriation of the emancipatory message of the Gospel. The work is highlighted in the defense of tolerance, above all, in the religious and political principles of heterodoxy.

Keywords: Modernity. Deism. Bible. Tolerance. Heterodoxy.

1. As bases da religião natural

As inúmeras frentes que o século XVIII perseguiu e os motivos epistemológicos que as gestaram, às vezes, tinham sua eficácia imediata; noutras, redundavam numa empresa sem grandes sucessos. Bem foi assim com os marcos da vida religiosa que esperavam da Filosofia o auxílio na resolução de seus problemas, mas, que em pleno auge do pensamento ilustrado, as agitações e as guerras de caráter religiosos se seguiam na Alemanha, na França e na Inglaterra. Do polo positivo, John Locke gesta um movimento de tolerância, com a teoria da “igreja livre no estado livre” que amplia o foco do ideal ilustrado a pensar acerca das pretensões do Estado Moderno, desprovido da tutela

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) – Brasil. Contato: montironi_1@hotmail.com

eclesiástica e alçado à categoria de salvaguardar a proteção e a tolerância religiosa a fim de garantir a ordem estatal.

Se de um lado, as guerras confessionais representariam um passado em que as verdades teológicas tinham à supremacia; a tolerância, em seu anverso, representava o grau mais excelso da autonomia secular e, no meio dessas abissais perspectivas surgia ou ressurgia o movimento da Religião Natural. De início, com características de uma seita mística, como foi o Pietismo, fundado na Alemanha por Spener e Francke, que buscava reunir em seu bojo supra confessional uma harmonia com os propósitos difundidos pelo século XVIII, em suas diferentes manifestações, e em supervalorizar o caráter individual da religiosidade e de seu exercício.

Como pano de fundo deste ideal, está a tentativa de despir o Cristianismo dos aspectos revelados a fim de fundamentá-lo como um Cristianismo verdadeiro ou racional a partir da Filosofia que, como já se disse, se apartaria das diversas formas de uma religião positiva e histórica.

Algumas influências foram imprescindíveis para criar o corpo “doutrinário” dessa religião (re)nascente. Locke e Leibniz influenciaram na concordância do ânimo revelado com àquele da razão. Mesmo a revelação sendo metafísica ou suprarracional, haveria nela um ponto de concordância com a razão, pois, seria revelado aquilo que poderia encontrar à razão por si mesmo, tanto quanto a revelação poderia compreender-se concordando com ela.

Outra influência, foi a doutrina dos socinianos¹, que além de admitir a necessidade da revelação, acentuam que nada pode ser revelado se, antes, não for acessível ao conhecimento racional. Desse modo, interessaria, apenas, admitir como fontes religiosas aquilo que é racional. E racional será entendido como aquilo que a razão delibera como revelação. Assim, se distancia do conteúdo doutrinário ou do depósito da revelação, por exemplo o mistério da trindade e a humanidade divina do Cristo, além de reestruturar o campo teórico da religião à garantia da legalidade. Aqui reside uma característica peculiar, porque o que a divindade revela aos homens não é metafísica, mas a disposição

¹ “Os socinianos, do nome do fundador da seita, Faustus Socin, são cristãos antitrinitários instalados na Polonha, que dão o papel principal à razão na inteligência da religião e na interpretação da Bíblia” (LAGRÉE, 1991, p. 9).

necessária da lei. A doutrina sociniana, reinterpreta o decálogo mosaico como uma lei dada em Cristo, a religião representaria a dimensão objetiva e a legislação a dimensão subjetiva do cumprimento da lei revelada por Deus. Essa doutrina, no fim das contas, converte Deus em uma concepção jurídica da religião.

Ora, se o critério da revelação radica na racionalidade, conseqüentemente, a revelação histórico-positiva deve ser excluída por ser supérflua, já que sua garantia finca raízes na Religião Natural. A evolução posterior, merece da pesquisa uma análise mais detida, pois, às respectivas abordagens filosóficas revelam dialeticamente intenções distintas de pensadores, mediados pelo critério de utilidade.

Se no traçado histórico, a Religião Natural assim se encaminhou e no campo epistemológico teve tanto ou mais implicações; de um lado, por se apresentar como uma filosofia da religião, pela qual os filósofos contestam seu caráter pretensamente natural e, de outro, por assumir o Deísmo, em seguida o Teísmo ou mesmo um Cristianismo reduzido a mais simples expressão dogmática.

Quanto a questão metodológica e temática, a Religião Natural nasceu já na Antiguidade pagã, ou melhor no Estoicismo, como um recurso aos conflitos das teodiceias das escolas filosóficas, sobretudo, no que se refere à natureza dos deuses. Na Idade Média, reacende a temática em Abelardo com a conciliação das certezas teológicas do Judaísmo e do Cristianismo com a Filosofia. No entanto, o retorno à arena, propriamente filosófica, se deu a partir da Reforma, a partir da qual se concebeu uma tonalidade cética ou apologética tanto daquilo que recebeu a alcunha de “religião dos filósofos”, quanto do que mereceu rejeição, pois, se imaginava mais uma artimanha da religião para, flagrantemente, penetrar o terreno da Filosofia.

Numa perspectiva ou noutra, vários e consagrados filósofos demarcaram o terreno da religião e o da Filosofia. Assim o fez Espinosa, defendendo a tese da separação dos domínios teológico e filosófico e, por outro lado, apresentando a expressão “religião natural revelada” que, só recebeu um tratamento conceitual mais específico em Kant – outro referencial que defende a mesma temática – quando em sua obra *A religião nos limites da simples razão* designou que uma religião pode ser “ objetivamente natural, ainda que subjetivamente revelada” (KANT, 2008, p. 177).

O conflito da religião persiste, sobretudo, em saber o seu lugar no mundo. E, a Filosofia insiste em ajustar o qualificativo de mestra para serva e, a partir daí, reorientar a defesa de uma Religião Natural. Por que religião? Em primeiro lugar, por ser um conceito estabelecido historicamente para descrever o conjunto de doutrinas e práticas humanas e sua relação com uma potência divina. Em segundo lugar, pelo próprio caráter etimológico que não elimina um movimento dialético, seja ao supor uma *religio* associada a uma religião, uma reassociação do homem com Deus ou *relegere* implicando num recolhimento, numa meditação ou mesmo num escrúpulo por se fazer uma releitura daquilo que deva ser cultuado em uma religião. Genericamente, a religião deve prescrever uma relação vertical do homem para com a divindade e, na mesma amplitude, uma relação horizontal dos crentes entre si.

Essa concepção religiosa foi linear por bom tempo, a ruptura se deu a partir das religiões monoteístas, alicerçadas numa revelação. A partir delas, submetida à uma tradição cujo discurso profético e revelado chocaria com uma teologia dos *philosophes*, ou melhor do que se convencionou chamar de Religião Natural. Em linhas gerais, em que consiste esta Religião Natural?

Essa religião é comum por não se tratar das inúmeras formas históricas nas quais se cultuam os elementos da natureza e, muito menos, de uma religião racional que oferta à razão o protagonismo no culto religioso ou na interpretação das Escrituras, como prescrevia a doutrina sociniana. A Religião Natural, diversamente, pensa e pratica esta religião tal qual determina a razão, insubmissa a qualquer tipo de revelação. Ela não se circunscreve a um tipo de religião empírica ou histórica, mas é o nó górdio que reúne a todas a um mesmo fundamento. Seu status filosófico se dá na implicação com as outras religiões, em não se opor a natureza ao sobrenatural, mas, antes, compreender o que se retém dela pela natureza humana, ou seja, sua razoabilidade ou seu probabilismo são deduzidos pela racionalidade, em conformidade com ela e, apenas, por ela validado. Quando depuradas, às religiões positivas, empíricas ou históricas dos seus elementos misteriosos, restará apenas a razão. E, esta razão, é a substância que dissolve nas religiões outras, todo aparato da ortodoxia e transforma o culto na prática da moralidade.

A importante questão que a Religião Natural traz em seu bojo, é a pacificação dos conflitos de verdades. A realidade dos conflitos entre às seitas e suas certezas teológicas,

não devem suplantar um interesse que as unifica, a sociedade e o indivíduo. Diante de hierarquias tão plurais em relação às suas respectivas origens, à tradição e seus catecismos em matéria de revelação ou profecia não poderão minimizar a convicção racional que visa à prática mediante uma experiência individual e coletiva.

Assim, postula Jacqueline Lagrée na introdução a sua obra *La religion naturelle*: “a resposta da religião natural consiste em concordar com algumas noções comuns, tanto de dogmas quanto de preceitos; é acompanhado por uma mudança significativa na busca de uma ortodoxia em direção a uma ortopraxia, do verdadeiro dogma à prática correta” (LAGRÉE, 1991, p. 11). Lagrée aponta para uma condução de que ao falar de Religião Natural se supõe, imediatamente, uma implicação ética ou uma religião ética. Ora, se durante boa parte da História da Filosofia esta religião foi considerada àquela dos doutos e dos *philosophes*, na Modernidade, sua “ortodoxia” é reduzida a razão e, assim, deve abrigar a todos, dos doutos ao simples vulgar, seu *depositum* é mínimo e variado: integrará os libertinos da primeira hora, o Deísmo da sequência ou os tons mais céticos do Teísmo posterior; embora, em todos os matizes esteja subjacente a utilidade social da religião.

Desse conteúdo mínimo e variado da adesão à Religião Natural, importantes temáticas filosóficas foram levantadas. A primeira, e a mais importantes delas, é a necessidade da existência de um Deus único, perfeito e providente; da necessidade de render-lhe um culto, ao tempo que se descobre que este culto é interior, pois se constitui na observância ou na prática da justiça e da virtude; da reafirmação da liberdade humana, única capaz de refletir acerca da responsabilidade moral do homem; e, por fim, da necessidade da remuneração ou da reprovação pela prática da virtude ou do seu contrário.

A existência de Deus na Religião Natural, implica algumas propriedades, dentre as quais, a mais importante é o de ser único a fim de ser um modelo de sabedoria, bondade, providência etc., porque esse monoteísmo, longe de ser uma adesão teórica a uma determinada religião, é, estrategicamente, um monoteísmo prático no sentido de postular uma unidade da ordem das causas.

A perfeição de Deus como também uma propriedade, tais como a onisciência, a onipotência, a sabedoria e a verdade, deduz a totalidade de conhecimento que se pode ter de Deus. Da humanidade, se espera uma justa retribuição por tudo que este Ser Supremo

pôde prover à natureza e, por outro lado, ressalta-se que tudo o mais nessa natureza genérica deva ser arranjado pelo homem com a fiabilidade da ciência. Eis, portanto, nesse traço distintivo, a concepção de Deus como providente.

Importa, contudo, dizer que essa Providência nada tem a ver com àquela, ao modo dos padres da igreja, como dela tratou Justino, Lactâncio e Orígenes, cuja tentativa era cristianizá-la. Muito pelo contrário, a Providência dessa Religião Natural tem duas modalidades que devem ser levadas em consideração: uma geral e outra individual. A última, presume uma religiosidade popular, segundo a qual Deus se preocupa do homem de maneira individual, pune e recompensa pelos seus feitos num critério que ao homem está interdito, mas que deve ser cultuado, porque se entende ser o melhor juízo; e, cujo fim, é a garantia da ordem social. A ordem geral não deixa escapar à individual, antes reúne numa ordem universal, necessária e estável das causas. Essa concepção dar conta da questão filosófica de garantir uma explicação do mundo pela afirmação da inteligibilidade total do real.

O princípio do culto a Deus, pelo qual Ele deva ser adorado ou a Ele deva ser tributado um culto, significa trazer às noções de honra, de serviço e de observância ao centro do debate. O culto, além de possuir uma dimensão social, demarca uma cirúrgica separação entre o sagrado e o profano. Nas denominações históricas, o caráter do litúrgico e do simbólico eram supervalorizados ao ponto de disciplinar ações individuais e coletivas e, assim, sempre eram um risco a ordem civil ao sustentá-los ou subvertê-los. A Religião Natural, por outro lado, minimiza essa dimensão, o culto reside na “subjetividade” ou na vontade interior da razão em honrar à divindade pela prática virtuosa, ou, como infere Lagrée (1991, p. 45) “é o primado da prática sobre a dogmática”.

A particularidade do culto interior é bastante representativa, pois o torna a única disciplina dessa Religião, porque este culto regra os deveres do homem para com Deus, que nada mais é do que os deveres para com o próximo. Representa, assim, a famosa “regra de ouro” *não faças ao outro aquilo que não gostaria que fosse feito a você*, que reúnem desde a Antiguidade pagã, às culturas judaico-cristãs até a Modernidade, todos os tempos e culturas sob a exigência formal da reciprocidade.

A noção de virtude dessa Religião Natural é de inspiração cristã, mais do que a estoica virtude unitária da qual procede e emana todas as outras, porque o que unificará a virtude,

segundo a visão paulina (*1Cor, 13*), é a caridade que engloba todas às virtudes. A caridade, a seu turno, como conteúdo evangélico está circunscrita à reciprocidade e, conseqüentemente, a justiça é o substrato de toda lei civil.

A humanidade não pode esquecer dos seus deveres. Assim, a falta, o excesso ou a infração legal são incontornáveis, não em virtude de um pecado original, mas em consequência da liberdade, como qualidade que mais aproxima o humano do ser de Deus. Logo, não será a observância de ritos ou a penitência resignada, mas renitente, que fará o homem repensar os seus atos; ao contrário, apenas em sua liberdade encontrará autenticidade de arrepender-se. Nisto consiste a tomada de consciência da infração, sua vontade de repará-la e de confiar na misericórdia divina.

O ato de, livremente, arrepender-se é acompanhado pela consciência da infração ou do pecado que remete ao retorno à uma ação perfeita ou beata, que será o mesmo que ajustar, de maneira imanente, à prática da virtude. Assim sendo, a prática da virtude torna-se sua própria recompensa e induz a uma relação virtuosa de modo imanente, embora não despreze a beatitude transcendente.

Outra articulação importante desta Religião Natural é que o convívio prático da humanidade não se dá mais pelo acesso a uma comunidade eclesial, porque a “igreja” verdadeiramente universal é a reunião de todos os homens de bom senso e de boa vontade que compartilham de uma mesma crença, o bem comum, e de um mesmo fundamento, às exigências éticas. Refutam-se, assim, o exclusivismo eclesial ou quaisquer resquícios de eleição ou predileção de uma raça sobre a outra; também é refutado todo magistério, cuja tradição detinha e determinava a ortodoxia, porque doravante não há tradição, pois, o acesso a esta fé se dá pelo indivíduo em sua consciência social.

É reivindicado, portanto, no campo dessa Religião o protagonismo leigo ou secular para encontrar o caminho da salvação pelas vias que melhor lhe aprouver; é reafirmada a demarcação do poder civil e do poder eclesiástico, e este, em nada poderá imiscuir-se nas questões sociais, ao contrário, deverá se submeter ao primeiro. Esta delimitação forja, por consequência, a liberdade de pensamento, a investigação científica etc. cujo bem maior é a tolerância. Assim, resume Lagrée (1991, p. 49):

Inclui todos os constituintes de uma religião: uma fé, contida na declaração de um *credo minimum*; um culto, interior, que consiste no reconhecimento de uma

divindade e na prática da vida justa; uma lei, retirada da regra de ouro da reciprocidade ou na exigência da justiça e da caridade; uma esperança, aquela da felicidade presente e futura; uma igreja, entendida como a comunidade dos homens razoáveis e justos.

Resta provado que a Religião Natural é uma grande articulação, entre todos os elementos que a compõem, a partir da oposição entre o sobrenatural e a natureza, enquanto História, de outra parte. Ou seja, a Religião Natural é o grande elo de subjuga ritos e crenças em busca de uma generalidade religiosa capaz de fomentar o diálogo e favorecer o reconhecimento mútuo. A natureza em si reúne de maneira apropriada às noções que visam à universalidade. A História, portanto, como um princípio variado, diverso e heterogêneo diz tudo acerca da humanidade e, nisto consiste a essência, invariavelmente, comum a todos os homens. Assim, a dessacralização empregue a essa Religião, faz passar da razoabilidade do Cristianismo em se adequar aos ditames naturais descortinando, assim, o Deísmo de John Toland.

2. Apontamentos do deísmo de John Toland

O pensamento do filósofo irlandês John Toland (1670-1722) faz um importante debate acerca das questões religiosas no início do Século das Luzes. A sua contribuição na tradição filosófica se dá pelo judicioso caminho por isolar à reflexão política da tutela teológica, como prescreve o Deísmo. Como sublinha esta mesma tradição, ou mais exatamente o “panteísmo” de Toland, não se pode avançar em sua discussão sem a presença de seu projeto político.

Esse caráter se faz tão claro, que nos vértices dialéticos de sua principal obra *Le Christianisme sans mystères* (1696), a razão, a hermenêutica bíblica racional e o anti-mistério do conteúdo revelado serão às raízes mais profundas das críticas à teologia e ao princípio da reforma política que o próprio pensador põe como conteúdo indispensável de sua via filosófica. Assim, uma nova concepção de Deus e de suas obras caminham *pari passu* a uma nova concepção de homem e de sociedade.

Em primeiro lugar, a razão e suas propriedades. Esse atributo racional, segundo Toland, é um poder ou uma faculdade de formar diferentes ideias ou percepções das coisas; de

afirmar ou negar mediante o juízo de acordo ou desacordo; e de desejar aquilo que parece bom e rejeitar aquilo que se considera mal. Essas ideias simples e distintas reunidas no repositório do entendimento são a única matéria do raciocínio. Embora, para essa razão geral ou senso comum, a percepção é imediata ou mediada, logo o conhecimento será duplo.

Primeiro, o espírito, sem ajuda de qualquer outra ideia, percebe o acordo ou desacordo entre duas ideias ou mais, como dois e dois são quatro, que vermelho não é azul, isto não pode se chamar razão, seja qual for o maior grau de evidência. [...]. Segundo, ele aplica uma ou várias ideias intermediárias para o descobrir. [...] A partir da força que tem o ar e do espaço que ele ocupa, eu sei que ele tem força e largura e eu sei também que é um corpo (embora, eu não possa vê-lo), bem como a madeira ou a pedra, cujas propriedades compartilha (TOLAND, 2007, p. 22).

Essa definição, segundo Toland, serve como dedução de que a ideia intermediária não poderia servir de prova quando o acordo com as duas ideias da questão não é evidente e, mais ainda, que seria preciso mais de uma dessas ideias intermediárias para trazer à tona este acordo.

A razão possui algumas propriedades que faz distinguir os meios de informação e os fundamentos da convicção e, por negligenciar essa informação fácil, os homens, incessantemente, erram. Os meios de informação, são aquelas maneiras pelas quais uma coisa vem, simplesmente, à consciência sem necessidade de buscar o assentimento, à saber: a experiência e a autoridade.

A experiência é externa quando fornece às ideias dos objetos e interna ao fazer chegar as ideias das operações na própria consciência. Em suma, seria assim o fundamento da consciência. A autoridade, em seguida, procede da concepção de que todas as informações são recebidas sem exame, sendo humana ou divina. A primeira, também chamada de certeza moral, seria aquela obtida por uma autoridade humana, por exemplo um amigo, que ao sujeito parece incontestável. A autoridade de Deus ou a revelação divina, seria a manifestação da verdade por ela mesma, porque, essencialmente, ela é verdadeira.

Os fundamentos da convicção seriam aquelas regras infalíveis ou fundamento de toda boa convicção, a evidência e as ideias. A evidência, consistiria na exata conformidade das ideias ou dos pensamentos com seus objetos ou as coisas as quais pensamos; as ideias, por outro lado, são seres representativos, nos quais a evidência consiste, naturalmente, na respectiva propriedade de representar seus objetos.

Todo esse longo introito que faz o filósofo irlandês, será para justificar e fundamentar Deus, pois, seria ele, como criador de tudo, que faz os homens capazes de perceber as coisas, de formar julgamentos a seu propósito, de suspender seus juízos sobre tudo que é incerto e de jamais dar assentimento àquilo que não se tiver uma percepção clara. Ele, longe de induzir os homens ao erro, os guarda contra o prejuízo da precipitação pelas vias da liberdade. Assim, “se pudéssemos duvidar de algo claro, ou ser enganados por concepções distintas, não poderia haver nada certo: não se deveria confiar nem na consciência, nem no próprio Deus. Nenhuma sociedade, nenhum governo poderia sobreviver” (TOLAND, 2007, p. 27).

Dentre todos os argumentos de Toland, salta aos olhos o conteúdo de que na revelação divina estaria a manifestação da verdade. Parece contraditório, em meio ao contexto de secularização, mas, esse argumento tumultuário se dá tal e qual a aparente confusão da noção de evidência, pois, a revelação divina, no sentido lato das Escrituras, corresponde a um meio de informação, dentre tantos, garantido por evidência. E, essas evidências só poderão ser notadas pelo livre exercício da razão, daí se justificar a longa seção propedêutica de sua obra dedicada à razão.

Do início do seu pensamento já se consegue ter ideia do seu fim previsível: a teologia racional de Toland persegue a ideia de que Deus só queria que suas criaturas soubessem apenas aquilo que fosse útil para eles. A religião revelada seria fundada e justificada pelos atributos conhecidos de Deus e declarados na Bíblia (sua bondade, sua misericórdia, sua justiça etc.). E, assim, para esse racionalismo de Toland, as proposições da revelação que estão fora do alcance da razão seriam porque ultrapassariam a capacidade do homem de julgar suas verdades.

O segundo vértice dialético, é a hermenêutica crítica de Toland para com as Escrituras. Para o filósofo, qualquer coisa que repugna as ideias claras e distintas ou as noções comuns, é contra a razão, mas, se as doutrinas do Evangelho são palavras de Deus estas possuem sua garantia e prova em si mesmas, pois,

Embora, nós não possamos reconciliá-los (a razão e o Evangelho) por causa de nossos entendimentos limitados e corruptos, somos, no entanto, pela autoridade da revelação divina, obrigados a acreditar e concordar com ela, ou como os padres nos ensinaram a dizer, adorar o que não consigo entender (TOLAND, 2007, p. 29).

Essa contradição inerente muito se deve a uma interpretação bíblica que criou a transubstanciação, uma tradição apostólica, um magistério etc., tudo isto amparado na Bíblia. Ora, em contraposição a essa exegese doutrinal e ortodoxa, o único amparo seguro da hermenêutica de Toland é a própria razão, pois, assim como se chegou ao conhecimento de Deus por ela, logo, não se poderá discernir o conteúdo da revelação a não ser pela conformidade com o conhecimento humano, porquanto, ela, facilmente, se encaixa às noções comuns.

Desse modo, a mera suposição de que a razão e o espírito de Deus pudessem autorizar coisas contrárias, o ceticismo inevitável, com certeza, apontaria qual voz obedecer, ainda que jamais se pudesse diferenciá-las. No entanto, se se acredita que as Escrituras são divinas, o seu testemunho consistirá, não pela força de sua própria afirmação, mas, na obviedade das coisas nelas contidas e pela força dos fatos inconfundíveis: “não é uma questão de palavras, mas seu significado, que deve ser sempre dignas de seu autor” (TOLAND, 2007, p. 33).

A questão central da análise bíblica de Toland é não tributar às Escrituras veracidade sem, antes, consultar seu conteúdo fatídico à luz da razão. Assim, o resultado natural é crer na divindade das Escrituras com a luz racional, ou seja, seu conteúdo crível consistirá em sua evidência à serviço do propósito humano a partir de sua utilidade e pertinência. Assim, afirma Toland: “eu disse que a revelação não era um móvel que requer consentimento, mas um meio de informação. [...] Isso não é a simples autoridade daquele que fala, mas a clara concepção que eu formo disso que ele diz, que é o fundamento da minha crença” (TOLAND, 2007, p. 35).

O caráter da revelação se confunde com o modo mesmo do racionalismo dogmático e vice-versa, porque aquilo que a Bíblia menciona como questão incompreensível para seu leitor, na verdade é a falta de compreensão dos procedimentos específicos para o método do seu conhecimento. Se Deus não pode mentir, analisa Toland, logo as interpretações particulares podem não abarcar o suposto mistério, mas isso não macula em nada a compreensibilidade de Deus, pois, ela permanece, pelas justas vias, manifesta.

A tradição deísta, que tem Toland como um dos principais referenciais, compreende “a noção do divino procedendo por necessidade” (VIENNE, 1981, p. 213), assim, a mentira e o erro em Deus seriam impossíveis, porque a certeza do conhecimento não é definida

como conhecimento de causa, pelo fato do juízo ser traído pelo caráter irreduzível do espírito face ao mundo objetivo. O critério último e essencial do conhecimento será a utilidade e como ele é sentido por todos. Portanto, “se um profeta fala em nome de Deus, mas se a coisa profetizada não se tornou realidade, ele foi tomado com um sinal racional de que estava falando presunçosamente por conta própria, não por parte de Deus” (TOLAND, 2007, p. 37).

Eis, porque a revelação tornou-se apenas um meio de informação, pois, como aponta o exemplo de Toland sobre a carta de Paulo aos Coríntios, o apóstolo não teria nenhuma utilidade para aquela comunidade se seu discurso não lhes fossem transmitidos por revelação, por conhecimento, pela profecia ou pelo ensino (1Cor, 14,6). Uma razão corrompida e depravada não poderia nem discernir e nem receber às verdades divinas.

Ora, se existe uma razão depravada, para qual é inacessível o caminho às verdades de Deus, o que seria a reta razão? Segundo Toland, esse erro decorre do livre-arbítrio – “abuso de liberdade” que todo homem tem diante de uma proposição de verdade óbvia. Pois, se o julgamento é expressão de uma vontade, a reta razão seria a oportunidade de “aperfeiçoar” a liberdade de formar julgamentos, já que os homens aprovam as doutrinas não por evidência, mas por aquilo que serve aos seus interesses.

A criação do mundo foi contra o sistema de Aristóteles, a imortalidade da alma contra a hipótese de Epicuro, e a liberdade da alma contestada por muitos filósofos da Antiguidade. Mas, isso é contrário à razão? [...] Eles não tinham um dos principais meios de informação, ou seja, a revelação (TOLAND, 2007, p. 47).

O último vértice desse panorama geral do Deísmo a partir de Toland, é a renúncia de mistério do conteúdo da revelação podendo ser analisado sob duas óticas: a primeira, denotando uma coisa ininteligível em si e recoberta por palavras, tipos e cerimônias só vindo à lume ao se retirar o “véu” de mistério; noutra ótica, a ideia de mistério foi concebida para significar algo inconcebível por sua natureza e que não poderia ser alcançada pelas faculdades e ideias comuns, no entanto, claramente manifesta.

O recurso utilizado pelo pensador irlandês, a fim de lançar luzes ao conceito de mistério, foi remonta-lo historicamente, começando pela teologia dos gentios até os escritos neotestamentários.

Para os gentios, da tradição greco-romana, o conceito de mistério é uma “expressão amplamente usada, para qualquer coisa sagrada ou profana que nós a mantemos expressamente secreta ou acidentalmente obscura” (TOLAND, 2007, p. 50). Com efeito, seu significado remete a alguma coisa de ininteligível em si, velada por palavras e ritos que, conseqüentemente, a razão não o faz manifesto sem uma revelação especial ou, como insiste o filósofo deísta, sem uma razão demonstrativa, porque o erro ou sua obnubilada significação consiste em uma função do discurso. Logo, não deveria qualificar por mistério aquilo que não se tem uma ideia adequada de suas propriedades ou de sua essência.

Para a tradição cristã, o conceito de mistério, desde às primeiras horas do Cristianismo nascente, foi bastante escasso, por um motivo óbvio: a adesão à igreja primitiva dispensava formalidades e mistagogias. No entanto, assim que o Cristianismo se institucionaliza, cria-se um aparato litúrgico e disciplinar, bem como a ele se juntam mistérios, sobretudo, relacionado ao culto.

A fim de corroborar essa constatação, Toland elenca vinte e cinco passagens do Novo Testamento onde se encontram a palavra *mistério*. E, a partir delas, pôde concluir:

Primeiro, que os mistérios do Evangelho eram certas coisas ininteligíveis por sua própria natureza, mas qualificados como mistérios por causa do véu sob o qual eles estavam escondidos anteriormente. Segundo, sob o Evangelho esse véu é totalmente removido. Por conseguinte, em terceiro lugar, segue-se a conclusão prometida de que tais doutrinas não podem agora merecer o nome de mistérios (TOLAND, 2007, p. 60).

O passo dado por Toland na reinterpretação ao conceito de mistério, supõe depurá-lo ao uso comum em questão de religião; remover fabulações a fim de estabelecer questões de fato e o contexto em que os fatos ocorreram, pois, para o filósofo, as premissas de ordem histórico-natural informaram o trabalho crítico desenvolvido.

Todas as imprecisões doutrinárias, segundo Toland, deveram-se às fantasias mais grosseiras e mais excêntricas que os padres foram colecionando dos vários sistemas de Filosofia que eles tiveram acesso antes de suas conversões e agregaram ao seu Cristianismo, gerando toda ruína. Visto que, tanto em Filosofia quanto em religião, os mistérios incompreensíveis que respondem às qualidades ocultas foram forjados com o objetivo de silenciar àqueles que exigem uma razão e manter na ignorância tantos quantos quiseram considera-los de uma maneira adequada.

Importa, tão somente, na perspectiva de Toland, lançar às bases da razão para com a religião e compreender os fundamentos mesmos da fé ou da convicção. Que, segundo sua visão, supõe duas partes, o conhecimento e o assentimento. Este último, constitui o ato formal, mas não sem a evidência do primeiro, porque, foi assim em todo Novo Testamento, do qual “lemos lá que, sem fé, é impossível agradar a Deus, mas aquele que se aproxima de Deus deve acreditar que Ele existe e que Ele recompensa aqueles que o buscam diligentemente (Heb.11,6)” (TOLAND, 2007, p. 76).

A demonstração da certeza, para o pensamento do irlandês, é a fé, como raiz de uma firme convicção adquirida mediante razões sólidas. Resta-nos saber se ela, fruto da convicção do conhecimento e da compreensão, encontrando diferenças, graus de certezas e testemunhos de homens que sabem menos ou mais segundo o desejo ou a oportunidade, permanece a mesma e inabalável?

Para o deísta, esses graus insuficientes da certeza e da convicção devem-se ao conhecimento imperfeito e superficial da religião, ao caráter anfigúrico do conteúdo da fé e a restrição de boa parte do repositório bíblico de uma tradução correta, assim, se veria minimizada boa parte daquilo que é considerado revelação divina. A última razão é que, se a fé não possuir esse cunho impenetrável – o que na razão humana traduzir-se-ia como improvável – não se poderia compartilhar o conceito de esperança e, portanto, da razão dela. Então, poderia dizer que resta inútil, a partir desta fé, o sentido mesmo da revelação? A resposta do deísta seria negativa, “porque a questão que se põe não é de saber se podemos descobrir todos os objetos de nossa fé pela reflexão: eu provei, ao contrário, que nenhum fato pode ser conhecido sem revelação” (TOLAND, 2007, p. 84).

O último refúgio dos partidários do mistério seriam os milagres. Ao passo que Toland, buscou fornecer uma noção clara da natureza deles: uma ação que ultrapassa todo poder humano e que as leis da natureza não podem compreender com suas operações comuns. Para o filósofo, “aquilo que é contrário à razão, não pode ser um milagre” (TOLAND, 2007, p. 83), logo, aquilo que se denomina milagre só poderá ser algo que é em si inteligível e possível, embora sua maneira de apresentar-se seja extraordinária.

Outro apontamento se deu pela perspectiva de que Deus não é milagroso, ao ponto de ao azar provocar uma ruptura na ordem natural, alterá-la ou interrompê-la; e, mais ainda, todo conteúdo bíblico e racional impõe que “nenhum milagre acontece sem um fim

específico e importante, que é determinado por aqueles para quem o milagre é feito, ou projetado e anunciado por quem realiza” (TOLAND, 2007, p. 81). Então, se torna redundante a informação de que todo segredo do milagre, em benefício desta ou daquela crença, deve ser rechaçado como simulacros e falsidades.

Conclusão

Toland chega à conclusão em seu *Cristianismo sem mistérios*, que não há nenhum mistério nele, pois, a religião, a mais perfeita, não pode conceber algo contraditório como seu artigo de fé e, muito menos, encontrar amparo nos Evangelhos. Daí que as doutrinas do Novo Testamento são claras, possíveis e dignas de Deus, porque trazem benefícios aos homens: “não se deverá reconhecer nenhuma ortodoxia que não seja a verdade” (TOLAND, 2007, p. 94).

Sendo a verdade a única ortodoxia, o homem deverá recorrer como religião, pois, nela se erige a igreja, a verdadeira e aquela de Deus, e não uma facção ou um regime humano.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 4ª ed. – São Paulo; Martins Fontes, 2000.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*, Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994.

FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1974.

KANT, Imanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Covilhã: Editora Universitária da Beira Interior, 2008.

LAGRÉE, Jacqueline. *La religion naturelle* (Collection Philosophies). Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: de Spinoza a Kant*, v. 4. São Paulo: Paulus. 2005.

TOLAND, John. *Le christianisme sans mystères*. Genève: Editions Arbre d'or, 2007.

VIENNE, J-M. Locke et le déisme anglais: révolution scientifique et néo-stoïcisme. *Mélanges de Science Religieuse*, Lille, v. 4, 38, p. 207-221, 1981.

VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. Trad. Maria das Graças S. do Nascimento. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

UM OLHAR FENOMENOLÓGICO SOBRE A FILOSOFIA MODERNA

Maria Luísa Ramalho Ferreira da Silva*
João Paulo Martins**
Dilson Brito da Rocha***

Resumo: Nosso objetivo neste estudo se restringe à investigação acerca do *modus operandi* com o qual a fenomenologia procede, aquela que inaugura a filosofia contemporânea, e como ela enxerga o pensamento moderno. Para tanto, é imprescindível evidenciar o endereçamento de duras críticas a ele, *conditio sine qua non* para que houvesse uma espécie de depuração. Evidentemente, neste momento histórico-filosófico ocorre uma revolução, tendo, por força, que preterir os modelos medievais, a fim de viabilizar uma nova maneira de conceber o homem, a partir do primado da razão. Interessa perceber que, não obstante a filosofia moderna tenha legado um contributo incontestável para a contemporaneidade, visto que estabeleceu uma guinada na maneira de pensar, a fenomenologia, por seu turno, pode ser caracterizada como sendo um novo método ou, se quisermos, um movimento filosófico, com uma ampla gama de desdobramentos. Neste sentido, duas filosofias podem ser destacadas como mais pujantes neste momento incipiente, a saber, a de Edmund Husserl e a de Martin Heidegger, sobre os quais debruçaremos, a fim de diferenciá-las do modelo moderno. Em síntese, se a filosofia moderna pode ser descrita como revolucionária, a fenomenologia, *a fortiori*, tem motivos plausíveis para merecer tal título.

Palavras-chave: Fenomenologia; Pensamento moderno; Depuração; Edmund Husserl; Martin Heidegger.

Sommario: Il nostro obiettivo in questo studio è limitato alla ricerca del *modus operandi* con cui procede la fenomenologia, quello che inaugura la filosofia contemporanea e come vede il pensiero moderno. Per questo, è essenziale evidenziare l'indirizzo di dure critiche nei suoi confronti, *conditio sine qua non* vi sia una sorta di depurazione. Evidentemente, in questo momento storico-filosofico, si verifica una rivoluzione, che deve, con la forza, ignorare i modelli medievali, al fine di rendere possibile un nuovo modo di concepire l'uomo, dal primato della ragione. È interessante rendersi conto che, sebbene la filosofia moderna abbia lasciato in eredità un contributo indiscusso ai tempi contemporanei, dal momento che ha stabilito una svolta nel modo di pensare, la fenomenologia, a sua volta, può essere caratterizzata come un nuovo metodo o, se vogliamo, un movimento filosofico, con una vasta gamma di sviluppi. In questo senso, due filosofie possono essere evidenziate come più potenti in questo momento incipiente, vale a dire quello di Edmund Husserl e quello di Martin Heidegger, che affronteremo, al fine di differenziarli dal modello moderno. In breve, se la filosofia moderna può essere descritta come rivoluzionaria, la fenomenologia, *a fortiori*, ha motivi plausibili per meritare un tale titolo.

Parole-chiave: Fenomenologia; Pensiero moderno; Depurazione; Edmund Husserl; Martin Heidegger.

* Bacharel em Psicologia pela FIB – Faculdades Integradas de Bauru.

** Professor na FIB - Faculdades Integradas de Bauru; Bacharel em Psicologia pela Universidade do Sagrado Coração (USC); Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Marília).

*** Professor na FIB - Faculdades Integradas de Bauru; Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Marília); Mestre em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana de Roma, Itália (PUG/Roma). E-mail: dilsondarocha@hotmail.com

Husserl (2012) descreve o Renascimento como a época em que os vários movimentos filosóficos inauguraram uma nova concepção de ciência, uma “virada revolucionária” que fora consumada na própria humanidade europeia, uma vez que essa voltou-se contra seu modo precedente de existência, desvalorizando o modo de ser medieval. A busca fulcral vigente na época consistiu em um desejo da humanidade por configurar-se livremente de um modo novo, para tanto, a alternativa para uma elaboração de um novo modo de existir distinto ao modo medieval foi a retomada do admirado modelo de humanidade da antiguidade.

Que apreende a humanidade europeia, no homem antigo, como o essencial? Após alguma hesitação, o essencial não é senão a forma de existir “filosófica”: o dar-se livremente a si mesmo, a toda a sua vida, as suas regras, a partir da razão pura, a partir da filosofia. [...] *No ideal que guia o Renascimento, o homem antigo é aquele que se forma intelectivamente numa razão livre.* Isto implica, para o “platonismo” renovado: importa não só configurar-se a si mesmo eticamente, mas configurar de novo todo o mundo humano circundante, a existência política e social da humanidade, a partir da razão livre, a partir das intelecções de uma filosofia universal (HUSSERL, 2012, p. 4/5, grifo nosso).

Esta virada revolucionária descerrou um horizonte, em que a ideia de uma filosofia capaz de abranger a totalidade das coisas, no sentido de uma ciência da totalidade, se tornou o ideal. No entanto, a pretensão da filosofia em apreender e dominar o ser em sua plenitude não é uma exclusividade do mundo moderno. Heidegger buscou apresentar a noção de que a história do pensamento ocidental nada mais foi do que a história do esquecimento do ser, tendo em vista o ocultar-se do ser mediante sua determinação em um ente, como uma dinâmica fundamental do ser. No entanto, a ontologia grega da presença que diz respeito à entificação do ser, inaugurou a busca pela apreensão do necessário e absoluto, o *a priori* determinístico do ente homem. Isto quer dizer, que o cenário ontológico próprio da constituição da metafísica ocidental, abre mais uma vez o campo de abertura de uma nova era da humanidade, o mundo moderno (FERREIRA, 2006; CASANOVA, 2017).

Se para o filósofo alemão, a história do pensamento ocidental diz respeito a própria história das sedimentações das determinações do ser do ente na totalidade, o que se inaugura na modernidade é um novo modo de determinar o ser do ente, ainda e mais uma vez fundada no solo mesmo da ontologia da presença grega. A chamada tradição encurtada, em suma, nas palavras de Branco, consiste em:

A ideia de mundos cindidos, de dualidade de fenômenos, de singular versus geral são os pontos fulcrais da tradição metafísica, que continuam em agonia,

em pólemos, em luta no Ocidente. Assim, *ontologias surgem no Helenismo, na Patrística, na Escolástica, na Modernidade e na Contemporaneidade* pautadas, claramente, nas posições metafísicas platônica e aristotélica (BRANCO, 2018, p. 51, grifo do autor).

Sendo assim, o pensamento moderno se caracterizou pelo desejo e pela busca de uma autonomização em relação a fundamentação pautada nos princípios religiosos, ou seja, a busca por um conhecimento universal do mundo e dos homens sem a intermediação do Deus cristão. Para tanto, esse sentido de universalidade, que se iniciou em Descartes, pretendeu abarcar absolutamente todas as questões tidas como significativas a partir de um rigor científico e em uma unidade de um sistema teórico que se dê como que em um progresso infinito e racionalmente ordenado de pesquisa (GOTO, 2007).

Matematização galileica como uma abertura para a concepção de substância em Descartes

Para Husserl, na formulação de Goto (2007), o renascimento foi marcado, principalmente, pela mudança fundamental da ideia e da tarefa da filosofia, mudança esta, que se desencadeou, sobretudo, a partir de Descartes¹. No entanto, o racionalismo, movimento filosófico difundido a partir das formulações de Descartes, fora preparado pelas conjunturas mesmas do mundo moderno, que para Husserl (2012), se deu, fundamentalmente, a partir da passagem da geometria euclidiana, matemática antiga pautada na ideia grega de natureza, em que o mundo é concebido como finito e fechado, para a matemática moderna, na qual se inaugura essa nova noção de um mundo idealizado, infinito e aberto, no qual a natureza pode ser formulada na abstração, não mais na própria natureza.

Essa matemática moderna, para o fenomenólogo, tem como principal expoente o matemático italiano Galileu Galilei que formulou seu pensamento de modo a explorar a natureza como um mundo-em-si, um universo em si que, por meio de seu método geométrico promoveu a possibilidade de se pensar as objetividades não mais se fixando

¹ Husserl, ao elaborar seu projeto intelectual evidencia a crise das ciências europeias e elabora sua fenomenologia transcendental como uma alternativa ao equívoco das epistemologias naturalistas (HUSSERL, 2012).

nos corpos concretos, mas idealizando-os conceitualmente, por meio de leis fundamentais matematicamente fixáveis que indiquem uma “dinâmica geral” (ou a própria natureza) do mundo e dos entes (HUSSERL, 2012).

Desta forma, a matemática moderna indica, mais uma vez, a possibilidade de uma apreensão da realidade dos entes e do mundo não pelas suas formas sensíveis, mas por suas idealidades abstratas (essências). Esta nova concepção anuncia uma crença de que tal método é eficiente para se alcançar a exatidão², algo que a experiência sensível e a práxis empírica não foram capazes de atingir. No entanto, o equívoco se deu, conforme a noção husserliana, quando a filosofia, e posteriormente a psicologia³, adotou tal modelo fisicalista para fundamentar questões que diz respeito ao homem e suas relações, em suma, nos diz Goto: “O esvaziamento de sentido é causado [...] pelo simples fato de se compreender a vida e o mundo, não mais pela experiência direta, mas pelo modo mecânico e causal dos cálculos numéricos” (GOTO, 2007, p. 104). Ou seja, a filosofia e a razão, no interior da modernidade, estiveram e foram formuladas a serviço do objetivismo-fisicalista da ciência.

O que Descartes indica como substância, já diz respeito à possibilidade mesma de o mundo ser compreendido como pleno de ser-em-si, conforme a nova matemática concebeu. Sendo assim, foi esta “virada revolucionária” que preparou o surgimento mesmo para o dualismo mente-corpo, agora tomados como substancializados, que marcou a modernidade. Na análise de Husserl, os principais filósofos que iniciaram, mantiveram e desenvolveram o dualismo científico na filosofia e que fundaram a epistemologia da psicologia científica presente em nossos dias foram Descartes, Locke, Berkeley, Hume e Kant (GOTO, 2007).

² A análise husserliana não indica, tampouco afirma, que a “evidência” do método científico-positivista seja um engano ou que as suas realizações sejam apenas aparentes, mas sim que essa “evidência” é um problema, por basear-se em um fundamento subjetivo profundamente obscuro que jamais foi indagado ou colocado em questão, mas sempre tomado como obviedade (AZEVEDO, 2011).

³ Destaca-se que a matematização da natureza amplamente difundida no âmbito da modernidade produziu, para Husserl, a mais significativa tendência antagônica da história do pensamento ocidental, a tendência objetivista e a tendência subjetivista. Isso, pois, se a tendência objetivista mostrava-se eficiente para fundamentar o mundo físico, ela também originava em um movimento de cisão, uma tendência subjetivista (GOTO, 2007).

Racionalismo e sua noção de substância

A construção de uma ciência rigorosa estabelecida em uma unidade sistemática foi o grande feito do mundo moderno, que compreendeu o sentido da universalidade como uma possibilidade da razão, isto é, como algo apreensível pelo homem. René Descartes (1596-1650), foi o principal filósofo a elaborar tal ideia. Segundo Branco (2018), o que o filósofo moderno buscou atingir foi o mesmo que Platão na Antiguidade almejou: a estrutura ontológica clara e evidente, firme e inabalável, que não se altera com as mudanças temporais e espaciais, aquilo que está estratificado e, portanto, é necessário e absoluto.

Para o autor, o pensamento platônico abriu a possibilidade de se pensar na noção mesma entre dicotomias como consistente e provisório, eterno e temporal, saber e opinião, *a priori* e *a posteriori*. Diante de tais dicotomias o conhecimento verdadeiro, ou a verdade, no sentido da ontologia da presença, que quer dizer evidência, a ação última e absoluta⁴, o inabalável, está na dimensão do inteligível, para Platão na alma racional e, mais uma vez, para Descartes na *res cogitans*. Assim, a verdade absoluta para o pai da modernidade parte da consciência, conforme formulou: “*Cogito, ergo sum* (Penso, logo existo)” (BRANCO, 2018, p. 40).

Para Heidegger (2015), Descartes a partir do horizonte histórico, que é o seu, cumpre a virada das influências da ontologia grega sobre o domínio da física matemática moderna, o que quer dizer que para o pensador moderno a via de acesso autêntica para o ente é o conhecer, no sentido do conhecimento físico-matemático. O conhecimento matemático vale como o modo de apreensão dos entes, capaz de propiciar sempre uma posse mais segura do ser dos entes nele apreendidos. Em sentido próprio desta concepção, só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer o ser acessível no conhecimento matemático. No entanto, não é o apoiar-se em uma ciência particular (a matemática) o que determina a ontologia do mundo aqui, mas antes uma orientação fundamentalmente ontológica pelo ser enquanto constância de ser simplesmente dado, cuja apreensão se dá a partir do

⁴ Ainda que no pensamento cartesiano seja acentuado que a verdade pura e simplesmente é Deus, sendo que este possui nele mesmo a causa de seu ser. O *cogito* seria a primeira verdade na ordem analítica, isto é, a primeira verdade apreensível (CASANOVA, 2017).

conhecimento matemático. Em suma, a via matemática só conhece aquilo que sempre é o que é, que dotado de seu caráter de permanência e constância é apreendido através do método científico matemático.

Em Descartes a presença propriamente de tudo o que se “presenta” é expressa a partir de sua noção de substância, que conceitualmente quer dizer aquilo que é capaz de existir sem o auxílio de qualquer outra coisa, para o filósofo, diz respeito ao próprio ser de um ente em si mesmo, aquilo que essencialmente faz a coisa ser o que é, sem intervenção de qualquer outra coisa. Ainda que só Deus, a rigor, conforme reconhece Descartes, possa ser chamado de substância, uma vez que é causa primeira, é substância incriada e infinita, a partir da retomada da ideia cristã de criação é que o filósofo concebe a ideia de que Deus, ente perfeitíssimo, é criador e assim sua criação seria condizente com sua perfeição, isto é, as criaturas de Deus poderiam ser consideradas substâncias, no entanto, substâncias finitas (CASANOVA, 2017; LEITE, 2013).

Essas substâncias são chamadas de *res cogitans* e *res extensa*, dualismo de substância que, para Heidegger, passa a se acentuar como base propriamente dita para as noções de espírito e natureza, corpo e alma e, conseqüentemente, para a distinção da ciência em ciências do espírito e ciências naturais. Assim, a noção de substâncias finitas e infinita passa a estruturar de modo radical o pensamento cartesiano, a metafísica moderna e seus desdobramentos ainda no entorno da modernidade e, posteriormente, a contemporaneidade (CASANOVA, 2017).

Conforme Casanova (2017), Heidegger reconhece que, Descartes acentuou que o ser não poderia nos afetar, uma vez que não possui propriamente a constituição ôntica e, assim, não poderia ser apreendido nele mesmo, mas apenas em suas determinações. Portanto, acessar o ser, para o pensador moderno, implica em apreendê-lo apenas em seus atributos. Atributos estes que determina de modo constante os entes em geral. Nas palavras de Heidegger (2015, p. 145) o filósofo moderno “[...] acentua explicitamente que a substância como tal, isto é, a substancialidade, já é em si mesma, de antemão, inacessível para si mesma”.

Alma (*res cogitans*) é imaterial, assim, o pensamento constitui a natureza desta coisa que pensa, o corpo (*res extensa*) é material, assim, comprimento, largura e altura, que se dá na extensão, constituem sua natureza. Da coisa pensante, alma, dependem os atributos

imaginar, sentir, entender, querer e da extensão, corpo, dependem todas as outras qualidades corporais. Nesse sentido, a questão levantada pelo fenomenólogo Heidegger foi: o fundamento ontológico (o ser em si) das coisas corpóreas e do mundo em geral, não teria sido desconsiderado, mais uma vez, agora, por Descartes. Ora se o que se busca é a substancialidade, mas, conforme o pensador moderno, ela só pode ser apreendida a partir de uma propriedade ôntica da substância, os chamados atributos e qualidades, o sentido ontológico pode ter sido desconsiderado, ou mesmo, ter sido confundido com o próprio sentido ontológico (LEITE, 2013).

[...] Descartes deixou sem discussão o sentido de ser e o caráter de “universalidade” desse significado contidos na ideia de substancialidade. Sem dúvida, a ontologia medieval, do mesmo modo que a antiga, questionou muito pouco o que o próprio ser designa. Assim não é de admirar que uma questão como a que se refere aos modos de significação do ser não tenha progredido, enquanto se pretender discuti-la com base num sentido não esclarecido de ser que o significado “exprime”. O sentido permaneceu não esclarecido porque foi tomado por “evidente” (HEIDEGGER, 2015, p. 145).

O que se destaca é que, no cartesianismo e, posteriormente, na filosofia transcendental de Kant, o fundamento evidente é o ego, a alma, o *cogito*. Isto, pois, para Descartes, a percepção sensível só revela a “aparência” dos entes, ou seja, aquilo que não permanece, mas é passível de alteração, não pronunciando nada a respeito da natureza, em sua noção desvinculada do sentido originário nos filósofos primordiais, que indica aquilo que é imutável. Sendo assim, o ente só é adequadamente conhecido pelo entendimento, pois as primeiras ideias se encontram nele como sementes das verdades (LEITE, 2013).

Segundo Branco (2018), o escopo que se anuncia no entorno do mundo moderno é o de não mais carecer de um fundamento anterior ou externo a si mesmo, a recordar, um dos principais intentos do renascimento, que marcou toda a modernidade, foi a desvinculação de qualquer fundamentação pautada nos princípios e nos dogmas religiosos. Assim, torna-se possível, que o mundo moderno conceba a primazia do ego e o asseguramento de si mesmo como fundamento absoluto⁵, ou seja, a crença na razão como fundamento último

⁵ Segundo Casanova (2017), o ente perfeitíssimo, a rigor, o único que pode ser chamado de substância, Deus, foi pensado no interior da filosofia cartesiana não a partir de uma análise teológica, mas sim por meio de uma retomada da ideia cristã de criação. Nesse escopo, o homem enquanto criatura especial, dotado também da perfeição de seu criador, não dependeria de coisa alguma para ser a coisa pensante que ele supostamente é. Assim, é que a alma racional pode ser compreendida como fundamento seguro. É nesse sentido que Husserl (2012) identifica o racionalismo, que tem como seu principal expoente o filósofo Descartes, abriu para o mundo moderno a possibilidade de se conceber uma noção como a ideia de que a totalidade infinita do ente em geral é em si uma totalidade racional unitária, passível de ser dominada seguramente por uma ciência universal.

e necessário. Sendo este ego cogito, o ente particular, o eu, tornou-se amplamente vigente, de forma retirar a noção de ser atribuído à ideia (no sentido platônico) e passar para a ótica do indivíduo, aquilo que há de mais real e torna as idealidades factíveis, em tal entendimento.

Ontologia da presença e sua colocação na epistemologia kantiana

Segundo Heidegger (2015), conforme explanado acima, Descartes postulou que a substancialidade, plena de ser em si-mesma, é acessível enquanto ente, nesse sentido, o filósofo moderno apresenta a noção de que o ser de fato não é acessível, apenas os entes são, portanto, o ser ele mesmo não nos afeta e por isso não pode ser percebido. Tal predicado é colocado uma vez mais na epistemologia kantiana, conforme expresso em uma sentença kantiana, nas palavras de Heidegger (2015, p. 146): “o ser não é um predicado real”.

Para a compreensão de tal sentença se faz necessário a apresentação, ainda que breve, da formulação kantiana a respeito do conhecimento e a forma como este se dá. Para o filósofo, a razão tem dois modos de funcionar e de revelar-se, sendo o primeiro aquele que em uma autorevelação livre ou uma pura matematização, possibilita o fazer-se das ciências puramente matemática, e o segundo, é a concepção que se apresenta como mais pontual para os propósitos desta monografia. O último diz respeito ao modo de operar da razão como um funcionamento constante sobre os dados sensíveis, resultando o “mundo” dos objetos sensíveis-intuitivos (AZEVEDO, 2011).

Na concepção kantiana, a razão se constitui enquanto uma capacidade de deduzir que, em conexão com as outras duas faculdades do homem (sensibilidade e entendimento), constituem a forma mesma como o homem conhece. Sinteticamente, o processo do conhecimento se dá de modo que, a partir da sensibilidade, que fornece o material intuível para o entendimento que, por sua vez, elabora o material bruto, elevando em conceitos e depois une-os em juízos, para que a razão ligue tais juízos em conclusões. Tal formulação emergiu em uma perspectiva em que a ciência da natureza não poderia ser puramente

racional, necessitando em alguma medida da experiência, assim, em tal concepção os objetos do mundo são determinados pelo nosso conhecimento e não ao contrário. Sendo assim, nessa concepção a razão pura contém em si os princípios para conhecer algo, tal noção foi sistematicamente difundida e postulada a partir do que o filósofo chamou de estruturas a priori do conhecimento (STÖRIG, 2009).

Conforme Martins (2015), essa perspectiva favoreceu um distanciamento entre as noções de objeto-em-si e de objeto constituído na consciência, substancialmente separados entre si. Tendo em vista que a apreensão do “mundo”, isto é, dos entes se dá a partir de representações intuitivas dos objetos que por mais que tenha realidade empírica, ou seja, seja uma coisa-em-si, não pode ser apreendida como tal, ao invés disso, o que é conhecido da coisa-em-si é a sua aparência, o fenômeno. Assim, evidencia-se a formulação heideggeriana anteriormente expressada de que Kant, mais uma vez, deixou impensado o ser dos entes. Pois, conforme Azevedo (2011), o filósofo partiu de diversos pressupostos já sedimentados no horizonte histórico, entendendo, assim, como a lógica estaria já devidamente “fundada”, devidamente “esgotada”, ou mesmo, se mostraria a partir de uma obviedade da “evidência”.

O que parece uma obviedade, porém, não apenas foi sistematicamente negado pela tradição, como também continua sendo negado pelos nossos comportamentos cotidianos. Tal como se acha formulado na definição aristotélica [...] “o que já era para ser”. Essa definição, que se mantém em muitas variações até a noção kantiana de a priori transcendental, faz com que a essência seja sempre pensada tradicionalmente como anterior. [...] é assim que opera a tradição do pensamento filosófico ocidental desde os gregos: para que algo possa vir a ser o que é, é antes de tudo necessário que ela seja anteriormente em essência o que ele será (CASANOVA, 2017, p. 34).

A questão é que o ser do homem, conforme já explanado nesta monografia, é dotado de uma negatividade ontológica originária e, sendo assim, o ser-aí antes de ser não tem como ser nada e precisa primeiro vir a ser para ser, sem que ser e sendo se distingam e possam ser considerados de modo cindido. Segundo Casanova (2017), o que caracteriza propriamente o movimento inicial da analítica existencial, empreendida por Heidegger, é antes de tudo a redução do ser do homem à pura intencionalidade, o que implica dizer que, nós somos radicalmente intencionalidades, não consciências⁶ intencionais, tão pouco sujeitos intencionais.

⁶ Uma vez que esse termo expressaria uma vez mais uma concepção substancializada do ser-aí. Aqui se encontra o ponto de divergência entre Husserl e Heidegger, que será apenas citado. Para Heidegger, a noção

A noção mesma de intencionalidade, propagada em Heidegger, tem origem no pensamento do precursor da fenomenologia, Husserl. Esse formulou sua obra a partir de uma atitude radicalmente crítica a atitude natural (principalmente difundido na filosofia de Descartes e Kant), que conforme apresentamos no presente capítulo, considera as coisas como existentes em si mesmas, substancialidades, coisas-em-si. Segundo Sá (2017), a atitude fenomenológica foi elaborada como que em contraponto à atitude natural, como, por exemplo, ao ver uma árvore no campo, pautado numa perspectiva representacionista, dividimos o ato perceptivo “ver” em duas partes. Assim, entende-se que há o objeto árvore, coisa-em-si, que está “lá fora” no campo e, em relação com tal objeto, há a imagem representada da árvore (na teoria kantiana chamada de fenômeno) “aqui dentro” na consciência daquele que intuiu a árvore.

Em contraponto a tal noção, a fenomenologia husserliana, a partir da noção mesma de *a priori* da correlação, indica uma co-dependência de ambos os polos substancializados tal como difundido na atitude natural, que fora denominado pela tradição de “objeto” e “mente”. Sendo assim, considerando que o objeto é sempre “objeto-para-uma-consciência” e não um objeto em si, ao passo que toda consciência é sempre “consciência-de-um-objeto” e nunca consciência vazia, a atitude fenomenológica, atenta-se para as coisas mesmas e compreende, portanto, a árvore-no-campo-percebida-por-um-sujeito, de modo não dicotomizado, essa é a noção fenomenológica de fenômeno (SÁ, 2017).

Ainda a respeito da concepção mesma do “dentro” e do “fora”, do “interno” e do “externo”, amplamente difundido na modernidade, Leite (2013) aponta que para Heidegger é a concepção de ser enquanto substância e substância compreendida como algo dado, “evidente”, que permite Descartes, e posteriormente Kant, conceberem o ser das coisas que “estão no mundo”. Assim, o mundo contemplado como extensão vazia, receptáculo das coisas, evidencia o sentido moderno do espaço como condição para a existência do mundo.

husserliana de intencionalidade não se apresenta como um problema, mas sim o fato do filósofo ter pensado a intencionalidade no quadro hermenêutico da discussão da consciência moderna, de forma a adotar estruturas prévias da interpretação ao colocar mais uma vez termos como consciência, eu empírico ou sujeito transcendental. Desta forma, Heidegger radicaliza e leva às últimas consequências a noção mesma de intencionalidade e suspende a última das hipostasias, a de ordem hermenêutica, expressa na fenomenologia husserliana (CASANOVA, 2017).

Deste modo, para Descartes, a extensão do espaço permanece a mesma se retirarmos um corpo de um determinado espaço que ocupava. Em suma, o que tal concepção aponta é para a existência da coisa-em-si, legado da ontologia grega, reafirmado pela metafísica moderna e aspecto principal para a formulação husserliana da noção de intencionalidade, enquanto crítica epistemológica. Ora, se Heidegger radicalizou a noção de “consciência intencional” para “existência” ou “Ser-aí”, isto implica dizer que a própria noção de Ser-aí está articulada por sua constituição fundamental de ser-no-mundo que, neste caso, não implica um “estar dentro do mundo”, mas indica propriamente o modo de “ser-junto” ao mundo, ou seja, na fenomenologia heideggeriana mundo é o correlato intencional do existir em sua *ekstase* originária (CASANOVA, 2017).

Com Heidegger podemos asseverar que, uma vez mais as filosofias idealistas e empiristas, na tentativa de resolverem a dicotomia sujeito e mundo, deixaram o ser dos entes impensado. Outrossim, para que seja possível a elaboração de uma filosofia sem pressupostos, o pensador da fenomenologia hermenêutica, que radicaliza a fenomenologia husserliana, buscou por um fundamento para a investigação do sentido do ser, ou seja, buscou por uma ontologia fundamental. O único ente que coloca o sentido do ser em questão é o ente homem, chamado *Dasein*. Nesse sentido, segundo Seibt (2010) e Sá (2014), tornar o ser do ente homem mais originariamente acessível proporcionaria um horizonte seguro, horizonte esse que não colocaria a compreensão do que é o homem nas complexas determinações metafísicas, teológicas, biológicas ou psicológicas.

Referências

AZEVEDO, E. de L. “*A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*” de Edmund Husserl: uma apresentação. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

BRANCO, R. A. C. *Do esquecimento do ser à serenidade: o pensamento entre o primeiro princípio e o outro princípio em Heidegger*. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Ciências Humanas Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

CABRAL, A. M. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de ser e tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CASANOVA, M. A. *Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de ser e tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

FERREIRA, G. P. A questão do ser em M. Heidegger vista a partir do texto “A sentença de Anaximandro”. *Rev. Existência e Arte*, São João Del Rei, v. 2, n. 2, p. 1-7, dez. 2006.

GOTO, T. A. *A (re) constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl*. Tese (Doutorado) - Centro de Ciências da Vida, Pontifícia Universidade Católica, Campinas, 2007.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LEITE, M. B. Heidegger e o fundamento ontológico do espaço. *Diálogos – Rev. de Estudos Culturais e da Contemporaneidade*, Garanhuns, v. 1, n. 8, p. 178-195, mar. 2013.

MARTINS, J. P. *Fenomenologia e neurociência: uma relação possível*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2015.

POMPEIA, J. A. *et al.* Tonalidades afetivas na terapia. In: _____. *Os dois nascimentos do homem: escritos sobre terapia e educação na era da técnica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

SÁ, R. N. de. Considerações fenomenológico-existenciais sobre as relações entre filosofia e psicoterapia. *Ekstasis: revista da hermenêutica e fenomenologia*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 74-87, jan. 2014.

_____. *Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

SEIBT, C. L. Temporalidade e propriedade em Ser e Tempo de Heidegger. *Rev. Filos.*, Curitiba, v. 22, n. 30, p. 247-266, jun. 2010.

STÖRIG, H. J. *História Geral da Filosofia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

A MÚSICA CONVENCIONAL E A PERDA DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICO-NEGATIVA

Thiago Gandra do Vale*

Resumo: O presente artigo trata da relação de perda da experiência estético-negativa da arte, especialmente da música, objetivo principal do trabalho. Para isso, no texto mostra a definição de um critério de composição musical – o tonalismo aliado ao processo de fetichização típico do capitalismo tardio que caracteriza, por fim, a indústria cultural. Com isso, buscaremos demonstrar como o processo de reificação se estende para a arte, tornado as obras um produto qualquer entre outros. Por meio disso, administra-se e produz os gostos, mantendo os indivíduos na condição de alienantes. A música, por seguir o sistema tonal que se consolidou no ocidente entra também nesse risco, e é por meio dela, através de um caminho de rompimento com o tonalismo, sobretudo com Schoenberg que Adorno irá apontar como possibilidade de outra significação para a arte e as demais coisas, levando os indivíduos a um processo de conscientização e rompimento com a estrutura social imposta pela indústria cultural.

Palavras chave: Adorno, fetiche, indústria cultural, experiência estética.

Abstract: This article deals with the loss ratio of the aesthetic-negative experience of art, especially concerning music, which is the main objective of this work. In order to do so, the text shows the definition of a musical composition criterion – the tonalism combined to the fetishization process, typical of the late capitalism that characterizes the cultural industry. With that, we will try to demonstrate how the reification process extends to art, making the works any product, among others. Through this, tastes are managed and produced, keeping individuals in the condition of alienators. Music, for following the tonal system that was consolidated in the West, also enters this risk, and it is through it, through a break with tonalism, especially with Schoenberg that Adorno will point out as the possibility of another meaning for art and other things, leading individuals to a process of awareness and breaking with the social structure imposed by the cultural industry.

Keywords: Adorno, fetish, cultural industry, aesthetic experience.

O caráter de uma negatividade estética provocada pelas obras de arte é algo marcante no pensamento de Adorno, pois ele via nas obras a possibilidade de uma experiência estético-negativa do sujeito, de modo que ele pudesse confrontar a realidade na qual está inserido, através da mediação de trabalhos artísticos que não estivessem inseridos na lógica da indústria cultural (*Kulturindustrie*). Esses trabalhos possuem maior grau de liberdade devido a não seguirem as regras impostas pelo mercado, algo que a maior parte das produções artísticas não possuem por se condicionarem aos parâmetros da *indústria cultural*, e em decorrência disso, não provocam a experiência estético-negativa no sujeito,

*Doutorando em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). E-mail: gandra.thiago@hotmail.com

ao contrário, contribuem para que ele continue alienado e massificado em sua condição social.

Mas o segredo está hoje decifrado. Muito embora o planejamento do mecanismo pelos organizadores dos dados, isto é, pela indústria cultural, seja imposto a esta pelo peso da sociedade que permanece irracional apesar de toda racionalização, esta tendência fatal é transformada em sua passagem pelas agências do capital do modo a aparecer como o sábio desígnio dessas agências (ADORNO; HORKHEIMER, [s.d.], p.59).

Adorno via na arte a possibilidade de romper com esse cíclico imposto pela *indústria cultural*, algo que não se resume apenas na produção de coisas para serem consumidas (incluindo nisso a própria arte), mas que é de uma abrangência maior, porque a *indústria cultural* é decorrente da separação entre sujeito e objeto e, neste processo, apenas conhecer as coisas não se torna satisfatório, é preciso dominá-las e transformá-las em recursos passíveis para obtenção do capital. O cerne dessa questão está no conceito de *esclarecimento* (*Aufklärung*), através dele o homem é levado a desmistificar a natureza a partir de uma racionalidade instrumental que viabiliza tudo aos parâmetros da lucratividade. Isto influencia diretamente nos diversos setores da vida social, como o econômico, político, cultural entre outros; a relação do sujeito com a natureza que antes era de integridade e respeito, transforma-se em instrumental diante da postura emancipatória¹ que o homem tem com ela pela via do *esclarecimento*.

Todo este processo que surge a partir da noção de *esclarecimento*, culminando na desintegração do homem com a natureza a partir de sua ação emancipatória, Adorno e Horkheimer nomearam como sendo a *indústria cultural*. “Adorno e Horkheimer chamaram a esse processo de racionalização ocidental da cultura de *indústria cultural*” (DENNER, [200-?], p. 4). O que se tem na *indústria cultural* é uma experiência administradora do mundo onde tudo é calculado e direcionado para obtenção do lucro. Nele o sujeito perde sua autonomia ao se inserir neste processo, passando a administrar e a dominar seus desejos, tendo em vista a perspectiva do progresso conforme era o objetivo do *esclarecimento*². Mas, o que ocorreu foi o inverso, porque ao invés de se ter uma vida

¹ Emancipação entendida aqui no sentido de que o homem sai daquela visão mítica da natureza cheia de mistérios, para uma visão racional dos fatos através do *esclarecimento*, que tem a racionalidade como princípio para o saber.

² Nesta operação que o *esclarecimento* provoca, o sujeito reprime suas vontades e desejos tendo em vista o progresso que se deva alcançar. No mundo da *Indústria Cultural*, que visa à lucratividade em tudo, criam-se diversas necessidades que precisam ser atendidas de modo que salientem outras necessidades. Dentro de todo esse ciclo de necessidades programadas pelo sistema capitalista, o próprio trabalho se torna uma

mais digna, tal como prometia o *esclarecimento* (através da atitude racional do homem diante do mundo), ele levou a instrumentalização inclusive das relações humanas. Em todo esse empreendimento do mundo administrado a arte pode se tornar administrada, seja para uma lucratividade direta ou para o controle e geração de necessidades no sujeito³. “O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural” (ADORNO; HORKHEIMER, [s.d.], p. 59).

A arte na *indústria cultural* serve como empreendimento lucrativo, uma vez que se têm padrões estabelecidos para a produção das obras e, na maioria das vezes, são adotados modelos já solidificados e que deram certos. Ela (a arte) também é gerenciada para ser um atrativo de novas necessidades no sujeito. Outra função que a arte administrada tem é a de manter o sujeito alienado na condição social em que se encontra, de modo que o mesmo não se liberte desse esquema planejado para ele viver. Nestas condições expostas tanto o sujeito como a arte não possuem sua autonomia, mas seguem o esquema de um mundo planejado para a lucratividade, e com isso, a arte não provoca uma experiência estético-negativa no sujeito, de modo que o leve destoar dessa lógica que lhe é imposta.

A negatividade estética que as obras provocam ao fugirem desse empreendimento lucrativo, não significa que elas possuem o aspecto de serem ruins ou menos importantes do que outras, ao contrário, isso se deve ao fato delas expressarem à possibilidade do sujeito compreender e romper com a realidade em que está inserido, marcada pelo fetiche gerado nas produções da cultura criada para o consumo (*Kulturindustrie*). “O que os inimigos da arte nova, com o instinto mais sagaz do que seus apologistas ansiosos, chamam a sua negatividade é a própria substância do que foi recalcado pela cultura estabelecida” (ADORNO, 1993, p. 31).

A citação acima nos deixa claro que a negatividade provocada por uma obra é aquilo que as culturas de massa não buscam, pois seu interesse é pelo seguimento lógico do mercado e da propagação da cultura vigente, nunca indo de contramão a ela. Esse seguimento estabelecido pelo mercado industrial, sempre indo conforme seus ditames são mapeados

necessidade, tendo como slogan o progresso. Para isso, é preciso criar atrativos para que o sujeito corresponda a essa necessidade, e nisto a arte pode ser administrada visando tal objetivo.

³ No fim em ambas as situações a finalidade é o lucro. As obras são criadas tanto para obtenção do lucro direto, ao serem comercializadas ao público, como também para administrar necessidades já geradas no sujeito, bem como para criação de outras ainda inexistentes. Mesmo nestes casos o foco é o lucro, é o capital que se pode ter com a criação ou administração de eventuais necessidades.

e planejados pela *indústria cultural*, e nela às obras de arte são levadas a um processo de esgotamento, reificadas, coisificadas, adequadas a um padrão de logicidade que remete a exploração capitalista.

A cultura de massa é um tipo de produção cultural que tem sua força devida ao fato de que seus consumidores, de alguma forma, precisam de algo que ela está disposta a oferecer como um dos ingredientes de seus produtos, Essa necessidade tem várias origens, e seria inviável perscrutar um número razoável delas. Adorno gosta de insistir no fundamento social, econômico, para ela, enfocando a dinâmica de constituição da subjetividade burguesa (FREITAS, 2005, p. 334).

As produções que a *indústria cultural* oferece possuem como objetivo uma prolongação da vida cotidiana em forma de arte. Isso faz com que o sujeito não rompa com a alienação na qual se encontra subordinado. Ele vive em uma condição de trabalho que o aliena, e quando busca um entretenimento, a *indústria cultural* sempre lhe oferece algo que o mantém na massificação. Com isto, não se acarreta a experiência do rompimento com a condição cíclica alienante, porque o trabalho não lhe propicia isso, nem as estruturas sociais, e a arte, da qual é espectador, é feita para ser consumida, com base no prolongamento das situações vivenciadas em seu dia a dia; é como se ele percebesse sua existência continuada em tais obras, algo que o leva a uma aceitação com veemência dos fatos vivenciados.

A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção cotidiana, tornou-se a norma da produção. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme. Desde a súbita introdução do filme sonoro, a reprodução mecânica pôs-se ao inteiro serviço desse projeto. A vida não deve mais, tendencialmente, deixar-se distinguir do filme sonoro (ADORNO; HORKHEIMER, [s.d.], p. 59).

Neste cenário descrito, podemos incluir a música, que na atualidade percebemos o quanto ela se torna um produto de lucratividade para a *indústria cultural*. Na música ocidental, o sistema tonal exerce uma grande influência, e com o embasamento dele, a *música industrial* se oferece no mercado, com o seu sistema organizado de sons. No tonalismo tudo funciona perfeitamente, a nota antecedente chama a sucedente, e com isso vai se tecendo a composição ou sistema sonoro proposto. A melodia pronta soa tão bem, que nem se percebe o cálculo interno existente para satisfazer os impulsos e desejos daquele que a produz e consome. É que na maior parte dos casos, não se têm consciência disso, pois tanto aquele que a produz, quanto o que a consome, se encontram tão alienados na

lógica do sistema que foi configurado para eles, que isso se torna imperceptível⁴. No sistema tonal temos pouca expressividade do “eu”, pois é um sistema de sons organizados para agradar a maioria, isto é, um coletivo de pessoas. “A crise do tonalismo como princípio de estruturação formal da música romântica tem como contraponto necessário a perspectiva de uma maior liberdade de expressão do EU, um desejo que se cristalizou na busca de um ‘estilo musical da liberdade’” (ALMEIDA, 2007, p. 350).

Portanto, podemos estar pensando que se trata de simplesmente compor a partir de um atonalismo, e com isso moldar um novo estilo de som que passasse a estabelecer algo novo para ser comercializado. Mas, não se trata disso. O que Adorno propõe é uma possibilidade de maior liberdade composicional em que o músico não deva sempre estar sujeito a seguir a organização sonora do sistema tonal. A partir do momento que se rompe com o tonalismo e se procura outros sistemas moldais na elaboração dos sons, os mesmos podem levar o indivíduo a perceber que sendo possível quebrar com a lógica organizacional dos sons, de igual modo, pode ser viável romper com a estrutura social programada, tentando com isso um novo modelo de reorganização. Uma arte que rejeite os parâmetros da *indústria cultural*, além de alcançar sua autonomia e maior liberdade de produção, pode levar o sujeito também ao processo de sua autonomia, quando provoca nele essa experiência de rompimento com a lógica organizacional do sistema capitalista, levando-o a consciência desse grande empreendimento que é a *indústria cultural*, do qual ele é configurado como uma peça dessa engrenagem.

Poucos são os compositores que hoje realizam essa ruptura com o vigente sistema tonal, pois com o domínio que o tonalismo cultivou no ocidente e a aderência que ele teve da *indústria cultural*, como música que deve ser tocada nas rádios, poucos se emancipam desse processo, no qual o sujeito é visto como produto que necessita de consumo e de ser consumido. “A liquidação do indivíduo constitui o sinal característico da nova época

⁴ Isso faz parte de um processo histórico estabelecido no ocidente que surge a tempos precedentes a nós. Quando Pitágoras estabelece a possibilidade de toda a realidade ser calculada pela matemática, os sons entram nesse esquema. Toda a matemática é transportada para dentro da música e a cada vez mais se procura notas e intervalos de sons que sejam próximos a expressar a perfeição numérica. No processo histórico, o que se moldou é um modelo sonoro que sempre soará como agradável aos ouvidos, sem sons dissonantes e intervalos desajustados. Ainda que um músico ao criar sua composição não consiga realizar tais cálculos, em sua consciência, a partir do que ele ouve no dia a dia, desde sua infância impregna em sua mente, de modo que quando vai compor já fica pré-estabelecido o que pode ser considerado uma melodia ou não. Assim, se busco uma melodia triste, já tenho certos padrões a seguir; se for para ocasionar alegria, o mesmo se segue, e assim sucessivamente conforme é a intenção na elaboração do som.

musical em que vivemos” (ADORNO, 1996, p. 73). Tudo soa tão perfeitamente que o sujeito nem sequer é levado a buscar outras experiências ou tomar consciência de qual peça ele é nessa engrenagem. Isto nos evidencia o tamanho do rompimento que uma obra produzida fora dessa lógica pode provocar naquele que a vivência, e por ela chegar à experiência de uma estética negativa – desde que ele consiga entender através dela a possibilidade de questionar a estrutura social.

É isto que Adorno vislumbrava com as obras que provocassem a experiência estético-negativa no sujeito, sobretudo com a música, por ser algo que transcende a linguagem figurativa, que em muitas vezes está entrelaçada aos processos de solidificação do sistema cultural regulador. Mas, o sinal característico da era musical em que vivemos leva ela a se tornar um fetiche, ou seja, cria-se um valor maior do que o produto tem em si através dos consumidores dele. Nela vigora o tonalismo, e o indivíduo se encontra tão imerso na lógica mercadológica que acaba consumindo os produtos que lhe oferecem, gerando assim um valor que a mercadoria não tem, motivado pelos meios de divulgação. É o que ocorre com as artes, e principalmente com a música comercial. Vejamos como Adorno (1996, p. 78) descreve o fetichismo das mercadorias e da arte, e como ele relata a fabricação do sucesso da música nessa lógica:

Ela devolve aos homens, como um espelho, os caracteres sociais do seu próprio trabalho como caracteres dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais e sociais dessas coisas, em consequência, a forma mercadoria reflete também a relação social dos produtores com o trabalho global como uma relação social de objetos existentes fora deles. Este é o verdadeiro segredo do sucesso. [...] O consumidor “fabricou” literalmente o sucesso, que ele coisifica e aceita como critério objetivo, porém, sem se reconhecer nele.

Não provocando a experiência-estético negativa, a *música industrial* além de ser mero fetiche, mantém o sujeito em seu status de alienado, achando que aquilo que experimenta é algo inefável que abala as estruturas, quando na verdade as mantém. Chega-se a acreditar que exerce certo domínio sobre o conteúdo musical, como se fosse seu grande conhecedor. “Compreende a música tal como se compreende, em geral, a própria linguagem mesmo que desconheça ou nada saiba sobre sua gramática ou sintaxe, ou seja, dominando inconscientemente a lógica musical imanente” (ADORNO, 2011, p. 62).

Logo, o que se vê é que a música industrial se convencionou na cultura através dos meios de divulgação, televisão, rádios, internet e demais, e estando nesse âmbito, não rompe

com o tonalismo, pois é ele o sistema de sons que vigora na *linguagem industrial*. Para Adorno, uma mudança na organização sonora é necessária, pois a partir disso poderia se ver a possibilidade de rompimento do indivíduo com a realidade social a que se está submetido. As produções da indústria cultural visam o lucro e pouca durabilidade, e a formação de uma cultura consciente não é seu objetivo.

O intuito dessa massificação industrial é o entretenimento, pois o sujeito alienado de si em seu trabalho necessita de momentos de diversão, principalmente quando neles se percebe seu cotidiano sendo constantemente vivenciado por outros personagens fictícios. Destarte, é ele, o sujeito alienado, que fabrica o sucesso e o excesso de valor a essa cultura produzida para lhe distrair, com isso, o verdadeiro valor da música se perde, como o da arte, que é o de provocar a experiência estético-negativa no indivíduo.

A prática dos arranjos provém da música de salão. É a prática do entretenimento elevado, que toma emprestada a exigência de nível e qualidade dos bens da cultura, porém transforma-os em objetos de entretenimento do tipo das músicas de sucesso. Tal entretenimento [...] difunde-se hoje em todo o campo da vida musical, que ninguém mais leva a sério, e a verdadeira música desaparece sempre mais, não obstante todo o falatório em torno da cultura (ADORNO, 1996, p. 85).

Para Adorno, a arte é mais do que entretenimento ou vinculação a mídia, ela é a possibilidade de reorganização social, porque a experiência estético-negativa pode levar a mostrar as diferenciações entre coisa e conceito (KOGLER, 2009, p. 75), o que dentro do processo midiático proporcionado pela *indústria cultural* não se percebe. Nela (na *indústria cultural*), tudo passa a ser visto pelo âmbito do que se é conceituado anteriormente à experiência com a coisa mesma, tudo é mercadoria para se transformar em lucratividade.

Concluindo, o que se percebe é que a música ao seguir o tonalismo como um sistema modal do som se torna mercadoria de prateleira. A questão não é simplesmente questionar a qualidade de tal obra musical ou não, vai mais além do que isso. Como dissemos, no sistema tonal, a organização sonora é nítida, uma nota chama a outra, e isso gera um conforto naquele que a escuta. Não há a possibilidade de uma nota destoante ao que o sistema pede, isto é, uma nota que gere atrito no sistema e provoque desconforto no sujeito.

Adorno via, sobretudo nas composições de Schoenberg (aquele que rompe com o tonalismo), que ao questionar o sistema tonal gerando um desconforto nos sons, isso poderia levar o indivíduo à experiência estético-negativa, que conforme dissemos antes nesse texto, não é questão da obra ter menor valor que ela se torna negativa, não se trata de juízo valorativo das composições, mas antes de uma mudança sonora, que gere tal desconforto no indivíduo, mostrando a ele sua real condição, a de que ele vive em uma alienação na organização social. Além disso, essa mudança na organização sonora pode provocar o sujeito a questionar tal realidade, tal como o sistema modal dissonante de Schoenberg faz com o sistema tonal de som.

Não posso dar uma única razão física para justificar a exclusão dos acordes consonantes, mas posso dar uma razão artística, muito mais decisiva. É de fato uma questão de economia [...] os acordes consonantes soam vazios e secos em meio àqueles que contém muitos tons. (SCHOENBERG⁵ apud ALMEIDA, 2007, p. 362).

Por isso, esse tipo de atitude se torna importante, pois é através dela que Adorno previa uma possibilidade de mudanças e rupturas que poderiam conseqüentemente atingir a camada social dos indivíduos. É importante sair desse processo de reificação, tornar-se “senhor de si” (não conforme a modernidade pensou esse processo)⁶, e não ser apenas uma mercadoria de prateleira. É preciso se harmonizar novamente com o mundo, se reinserir nas coisas, entender de fato o que elas são e não apenas o que representam⁷, o que é a natureza, o seu significado para assim construirmos uma nova significação ao mundo. A arte, e aqui mais especificamente a música podem contribuir nisso, criando o espaço de conflito, o “choque” necessário – a possibilidade de nos interligar com a necessidade de ruptura, ou continuaremos apenas meros fantoches/espectadores? Pergunta essa que não temos a intenção de respondê-la, mas apenas deixá-la como provocação, cabendo a cada um pensar sobre isso.

⁵ SCHOENBERG, A. *Style and Idea*. Berkley: University of California Press, 1985.

⁶ A partir da lógica sujeito x objeto. Sujeito esclarecido por ter pensamento racional e demais coisas subestimadas a sua vontade.

⁷ Até porque que representa é o sujeito, e assim não se tem a coisa apresentada, mas a imagem construída pelo sujeito dela.

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. [s.l.] [s.d.]. Disponível em: <<http://minhateca.com.br/moreiraoliveira/Theodor+Adorno+e+Max+Horkheimer+-+Dial+ética+do+Esclarecimento,11812661.pdf>>. Acesso em: 27 maio 2015.

ADORNO, Theodor. *Introdução à sociologia da música*. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Unesp, 2011.

_____. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: _____. *Os pensadores*, tradução de Afonso Malagodi, et. al. São Paulo: Abril Cultural, 1996, p. 65-108.

_____. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 1993.

ALMEIDA, Jorge de. Filosofia da música e crítica musical em Theodor Adorno. *Discurso*, São Paulo, n. 37, p. 343-364, 2007.

DANNER, Fernando. *A dimensão estética em Theodor W. Adorno*. [s.l.], [200-?]. Disponível em: <<http://www.periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/viewFile/204/pdf>>. Acesso em: 30 maio 2015.

FREITAS, Verlaine. Indústria Cultural: O empobrecimento narcísico da subjetividade. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, p. 332-334, 2005.

KOGLER, Sussane. Música, linguagem e a autonomia da arte: algumas considerações sobre a atualidade do pensamento adorniano hoje. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 7, p. 73-85, 2009.

ARTE, IMAGEM E DESCONSTRUÇÃO: DERRIDA E O PROBLEMA DA “RESTITUIÇÃO” DA VERDADE EM PINTURA

Juliano Rabello*

Resumo: O presente artigo busca explorar o procedimento de desconstrução (estética) da imagem realizada por Jacques Derrida em *La vérité en peinture*, a partir da crítica endereçada à Martin Heidegger quanto à interpretação que este faz do quadro do par de sapatos pintado Van Gogh. Buscaremos destacar dois movimentos da leitura derridiana das análises de Heidegger: 1) Para Derrida, ao pensar a obra de arte como um acontecimento da verdade, ou seja, como uma instauração que se dá por si mesma sem vinculação entre a representação pictórica e objetos do mundo, Heidegger, preso ao caráter de “restituição” da verdade, estaria fazendo uma “análise espectral” do quadro de Van Gogh, na medida em que, ambigualmente, ao mesmo tempo em que rompe com seu caráter de visibilidade, não supera totalmente o horizonte imagético da obra de arte; 2) Apresentaremos a noção derridiana de “restância”, como movimento da própria “desconstrução” (estética) da imagem, no intuito de mostrar que, para Derrida, o caráter restituidor da verdade identificado na leitura heideggeriana, ao apresentar-se como uma “apropriação”, ou seja, como um discurso de verdade, uma certeza sobre aquilo que se pretende restituir, impede o acesso à multiplicidade dinâmica de sentidos da imagem (*différance*) que a própria obra oferece em suas diferentes camadas de significações.

Palavras-chave: Derrida; Desconstrução; Heidegger; Van Gogh; Verdade.

Abstract: This article seeks to explore the procedure of deconstruction (aesthetics) of the image made by Jacques Derrida in *La vérité in peinture*, based on the criticism addressed to Martin Heidegger regarding his interpretation of the painting of the pair of painted Van Gogh shoes. We will seek to highlight two movements of the deridian reading of Heidegger’s analyzes: 1) For Derrida, when thinking of the work of art as an event of truth, that is, as an installation that occurs on its own without linking the pictorial representation and objects of the world, Heidegger, attached to the character of “restitution” of the truth, would be doing a “spectral analysis” of Van Gogh’s painting, insofar as, ambiguously, at the same time that he breaks with his visibility character, he does not totally overcome the imagetical horizon of the work of art; 2) We will present the deridian notion of “rest”, as a movement of the “deconstruction” (aesthetics) of the image, in order to show that, for Derrida, the truth-restoring character identified in Heidegger’s reading, when presenting itself as a “ appropriation ”, that is, as a discourse of truth, a certainty about what is intended to be restored, prevents access to the dynamic multiplicity of meanings of the image (*différance*) that the work itself offers in its different layers of meanings.

Keywords: Derrida; Deconstruction; Heidegger; Van Gogh; Truth.

A *différance* é uma das intuições fundamentais do pensamento derridiano. Pensar a imagem em Derrida implica, justamente, pensá-la a partir desse “quase-conceito”. No entanto, a relação entre a questão da imagem e a *différance*, não pode, em Derrida, ser

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) na linha de pesquisa Estética e Filosofia da Arte; Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP- Campus Marília) e graduado em Filosofia pela Universidade Sagrado Coração (USC). E-mail: julianofilosofia@gmail.com.

considerada na perspectiva de uma abordagem “estética” da mesma. Isso porque, o filósofo não se propõe pensar o que seja a arte, seu “ser” ou sua “verdade”, ou ainda, em que medida ela produz o belo, o sublime, o trágico, etc.; antes, ele procura liberar a arte das formas pré-estabelecidas que obstruem a multiplicidade de sentidos possíveis subjacentes à própria obra. Em outras palavras, trata-se, para Derrida, de livrar a arte do modo como tradicionalmente a estética a concebe para inscrevê-la no movimento de pensamento designado por “desconstrução”.

Nessa perspectiva, devemos deixar claro que, em Derrida, pensar uma possível “desconstrução” (estética) da imagem, não implica tomar como referencial nenhum método específico. Como esclarece Alice Serra: “A desconstrução não apreende a arte como objeto dado ou construído pela teoria, tampouco se dirige a obras e artistas com um sistema prévio de conceitos ou um método interpretativo a ser-lhes aplicado” (SERRA, 2014, p. 39). Desse modo, para se pensar a questão da imagem pelo viés da desconstrução é necessário adentrar num movimento que liberte sua significação do domínio unilateral e logocêntrico de uma verdade preconcebida (DERRIDA, 2017, p. 13-22).

É nessa direção que se constitui, então, a crítica que em *La vérité en peinture* Derrida endereça à Heidegger quanto à interpretação deste ao quadro do par de sapatos pintado por Van Gogh. Como veremos, tal crítica surge a partir da polêmica (uma “não-correspondência”) entre o filósofo alemão e o historiador da arte Meyer Schapiro, ao tentarem estabelecer, ou melhor, “restituir”, a verdade sobre a “origem” do par de sapatos pintado por Van Gogh. Buscaremos expor as duas leituras, para em seguida mostrarmos em que medida, ao opor-se a ambas, Derrida procede uma desconstrução (estética) da imagem pensada a partir do quase-conceito de “restância”.

Em *A origem da obra de arte*, Heidegger apresenta a tese de que a essência da arte seria, pois, o por-se-em-obra da verdade do ente (HEIDEGGER, 2010, p. 87). Assim como já estava expresso em sua “Analítica Existencial” de *Ser e Tempo* (2012) em seu ensaio sobre a arte, Heidegger não pensa a verdade como adequação, mas como um desvelamento (*alétheia*) da verdade, que ocorreria na obra de arte. Segundo Heidegger, o par de sapatos pintado por Van Gogh – que ele diz ser *sapatos de camponeses*, e que, portanto, estariam inseridos ao ambiente do campo, no mundo rural a partir do qual eles teriam sua “utilidade” – não remeteria a um ente real, ou seja, a obra não é uma

representação de um objeto determinado; ao contrário, na obra estaria em jogo o acontecimento originário da verdade do ser, o qual desvelaria a essência do “utensílio” par de sapatos. “O quadro de van Gogh é a abertura daquilo que o utensílio, o par de sapatos de camponês, é em verdade. Este sendo emerge para o desvelamento do seu ser” (HEIDEGGER, 2010, p. 87).

Dessa forma, a pintura de Van Gogh seria o colocar-se (*aufstellen*) de um *Mundo* e o produzir-se (*herstellen*) da *Terra*. É a partir desse combate originário entre a abertura de um *Mundo* (da totalidade das relações que fazem parte da vida do campo) - e no encerrar-se em si da *Terra* (o solo originário), que a verdade é posta em acontecimento na obra. Portanto, na medida em que estabelece esse conflito tensional entre *Terra* e *Mundo*, a obra de arte permite que a essência do utensílio par de sapatos se desvele. “À *Terra* pertence este utensílio e no *Mundo* da camponesa ele está abrigado. A partir deste pertencer que abriga, o próprio utensílio surge para seu repousar-em-si” (HEIDEGGER, 2010, p. 81).

Podemos então compreender que a análise de Heidegger pretende destituir à obra de sua objetividade, e, por conseguinte, destituir a imagem de seu caráter representativo. Em outras palavras, podemos dizer que, para Heidegger, não é a imagem do objeto que remete para o campo de significação. Ou seja: o que estaria em questão no quadro de Van Gogh não é o fato de o par de sapatos constituir uma imagem que sirva para uma fruição estética qualquer, mas, fundamentalmente, por ser a obra um acontecimento da verdade - no caso, a verdade do mundo rural do camponês (ou camponesa) que utiliza os sapatos.

Num outro sentido, e contrariamente, o historiador da arte Meyer Schapiro, em sua leitura da passagem do texto de Heidegger, busca mostrar, a partir de várias análises históricas, a incoerência da descrição heideggeriana, pois, segundo dados levantados por ele, o par de sapatos seriam, na realidade, sapatos do próprio Van Gogh quando este esteve em Paris, o que destituiria o vínculo entre os sapatos e o mundo rural dos camponeses. Schapiro busca então restituir os sapatos ao seu verdadeiro “lugar”, remontando sua origem à cidade e não ao campo, como sugere Heidegger (SCHAPIRO, 1968, p. 204).

Para Schapiro, a leitura heideggeriana apresentaria uma série de problemas: primeiramente, Van Gogh não teria pintado um único quadro com par de sapatos. Na verdade, há uma série de quadros em que Van Gogh os representa. Na visão de Schapiro,

haveria aqui um desrespeito por parte de Heidegger à vida de Van Gogh, pois, na medida em que o filósofo busca romper com a representação, não considera os afetos e inclinações do artista. Para Van Gogh, a fixação por pintar seus próprios sapatos indicaria algo mais profundo, como se ao pintar os sapatos Van Gogh buscasse fazer um alto retrato de sua própria subjetividade. Como salienta Schapiro, os sapatos se encontram na obra de Van Gogh “como que dotados de seus sentimentos e devaneios a respeito de si mesmo” (SCHAPIRO, 1968, p. 207).

Portanto, mais do que uma realidade simplesmente dada, os sapatos “representam”, enquanto utensílio, “reliquias sagradas”, uma projeção de suas memórias, que traduzem a vida caótica do artista. Por outro lado, Schapiro identifica um conteúdo político (um *pathos* pulsional e político) na leitura heideggeriana, pois restituir os sapatos ao mundo da camponesa seria, segundo ele, uma referência ao regime nazista, que tinha como marca de sua ideologia o estabelecimento de uma unidade patriótica dos camponeses arianos (DERRIDA, 1978, p. 315).

Dessa forma, ambos pensadores estariam, cada um a seu modo e em posições antagônicas, assumindo uma verdade a respeito da origem do par de sapatos. Há uma dupla restituição em jogo: por um lado, há o fato de que existe um lugar específico, um solo originário, ao qual o par de sapatos se vincula. Por outro lado, há a questão do *portador-proprietário* do par de sapatos. No caso de Schapiro, há a tentativa de restituição pelo viés da representação – não um par de sapatos de um camponês, mas de um homem da cidade, o próprio Van Gogh, objetivamente representado na tela. Enquanto historiador da arte importa a ele tal restituição: saber quais as intenções do autor ao pintar o quadro, seus sentimentos, sua biografia, etc. Porém, para Heidegger, não importa as circunstâncias sobre as quais Van Gogh teria pintado o quadro, ou seja, não importa se a pintura faz referência aos sapatos do próprio Van Gogh ou a um utensílio existente no mundo. Em outras palavras, podemos dizer que, para Heidegger, não é a imagem do objeto que remete para o campo de significação. Na própria obra já estaria em jogo um acontecimento originário da verdade. Sendo assim, qual das duas leituras traria a verdade sobre a imagem?

Como nota Alice Serra, para Derrida, “[...] Ambas as significações são possíveis, mas não desvelam a verdade da imagem, inclusive por não considerarem suficientemente diversas outras instâncias (materiais, políticas, econômicas, etc.) que interfeririam na produção da

obra e suas interpretações” (SERRA, 2014, p. 41). Como Derrida irá destacar, o que estaria em jogo aqui seria uma “não-correspondência” entre os dois autores, marcada pelo desejo de apropriação. A apropriação é o fator preponderante das duas análises do quadro de Van Gogh. Nas palavras de Derrida:

Coloquemos como um axioma que o desejo de atribuição é um desejo de apropriação. Em matéria de arte como por toda parte, dizer: isto (esta pintura ou estes sapatos) pertence a X, vem dizer que: isto diz respeito a mim pelo desvio de um “isto diz respeito a (um) eu [moi]”. Não apenas: isto pertence propriamente àquele ou “aquela, ao portador ou à portadora [...] mas isto diz respeito propriamente a *mim*, por um breve desvio: a identificação, dentre muitas outras identificações, de Heidegger com a camponesa e de Schapiro com o morador da cidade, daquele com o sedentário enraizado, deste com o emigrante desenraizado (DERRIDA, 1978, p. 297).

Enquanto que em Schapiro há o caráter representacional da imagem, em que a verdade da pintura estaria na própria representação (na medida em que ela se refere aos próprios sapatos de Van Gogh), para Heidegger, o par de sapatos não representa nenhum ente real, pois antes mesmo de serem vistos enquanto uma imagem de utensílios objetivamente dados, o par de sapatos põe em acontecimento a verdade de um mundo (o mundo rural da camponesa ao qual pertencem) e a terra (o solo originário), ao qual estão vinculados. Em outras palavras, podemos dizer que Heidegger já tem, a princípio, um discurso de verdade que já estaria em curso, e no qual a imagem do par de sapatos viria apenas “ilustrar” um sentido anteriormente dado. Nas palavras de Duque-Estrada: “[...] o discurso heideggeriano, enquanto discurso *da verdade*, se mostra como já funcionando, *na verdade* independentemente de seu encontro com o quadro de van Gogh” (DUQUE-ESTRADA, 2010, p. 339).

Para Derrida, ao pensar a obra de arte como um tal *acontecimento* da verdade, ou seja, como uma instauração que se dá por si mesma sem vinculação aos objetos do mundo, Heidegger teria feito uma “análise espectral” de imagens (DERRIDA, 1978, p. 293). Embora para o filósofo alemão não importe a *representação* do par de sapatos, ao vincular aleatoriamente o objeto par de sapatos ao *lugar* ao qual ele se insere (o mundo do campo) e a um *portador-proprietário* (o camponês ou a camponesa que calça os sapatos) o filósofo acabaria em sua descrição por manter uma presença fantasmática da imagem do par de sapatos.

Como nos explica Alice Serra: “O fantasma ou espectro ronda o visível e está presente a cada vez que se projetam significados sobre imagens e percepções. Projeções

fantasmáticas ou imaginárias estão assim em toda interpretação sobre obras de arte e não podem ser eliminadas” (SERRA, 2014, p. 40). Dessa forma, se por um lado o acontecimento da verdade prescinde do caráter de “visibilidade” da pintura, por outro lado, há na descrição de Heidegger uma referência a imagens pictóricas (a sola, os cadarços, os pregos dos sapatos, um “par”) que funcionariam como “espectros”, “fantasmas”, “projeções”, “aparições” que rondam a pintura. Assim, há um “exército de fantasmas que clamam por seus sapatos. Fantasmas armados ou uma imensa onda de deportados buscando seu nome” (DERRIDA, 1978, p. 344).

Contudo, como nos explica Derrida em *Espectros de Marx*, é preciso distinguir o “espectro” da “imagem”, pois é próprio do espectro ser uma “coisa que não é uma coisa”, ou seja, todo espectro é “invisível em seus aparecimentos” e, portanto, desprovido de “carne e osso”. Derrida chama de “efeito de viseira” o ato espectral de ver sem ser visto: “Como não vemos quem nos vê, e quem faz a lei, quem liberta a injunção aliás contraditória; como não vemos quem ordena ‘jura’, não podemos identifica-lo como toda certeza; ficamos entregues a sua voz” (DERRIDA, 1994, p. 23). Essa voz, no caso de Heidegger, pode ser compreendida como a voz da verdade desvelada, do acontecimento originário da verdade posto em obra. É justamente aqui que, para Derrida, temos um problema, pois como ele irá explicitar, à semelhança de Hamlet, que vê a imagem espectral do pai morto aparecer e a comunicar-lhe o infortúnio de seu assassinio, “só podemos acreditar em sua palavra”, e assim, submeter-se “ao segredo de sua origem” (DERRIDA, 1994, p. 23).

Desse modo, a descrição de Heidegger, soa como a própria aparição do fantasma em Hamlet: vê-se a armadura que recobre o corpo, acredita-se que a mesma oculte o corpo do rei, e assim, a armadura cumpre a função de ser um “[...] corpo de um artefato real, uma espécie de prótese técnica, um corpo estranho ao corpo espectral que ela veste, dissimula e protege, mascarando assim sua identidade” (DERRIDA, 1994, p. 23). Ou seja: os sapatos de camponeses, que Heidegger atribui à pintura, identifica-se com esse “corpo espectral” que é visto, e do qual acredita-se na verdade de sua imagem. Assim como o espectro do rei Hamlet, tal imagem aparece, mas não como imagem real, de “carne e osso”, mas como uma aparição que surge repentinamente, aleatoriamente, uma projeção de uma imagem fantasmática.

Como afirma Alice Serra: “[...] Ao espectro ou fantasma é inerente um antagonismo da imagem enquanto visibilidade de uma presença que não se vê diretamente, mas que está lá, circundando o fenômeno, naquilo que, a partir do visível, imagina-se, projeta-se, segundo o que nele se quer ver” (SERRA, 2011, p. 126). Nesse caso, o caráter espectral da descrição de Heidegger, seria, pois, a própria aparição da verdade originária que, anterior ao contato perceptivo com a obra, assume a função de presença (o apresentar que se opõe ao re-presentar), mas que ainda assim remeteria a um “sujeito da imagem”. Sobre a noção de Espectro, em *Pensar em não ver* Derrida nos diz o seguinte:

[...] um espectro é algo que se vê sem se ver e que não se vê ao se ver, a figura espectral é uma forma que hesita de maneira inteiramente indecível entre o visível e o invisível. O espectro é aquilo que se pensa ver, “pensar” desta vez no sentido de “acreditar”, pensamos ver. Há aí um “pensar-ver”, um “ver-pensado”. Mas nunca se viu pensar. Em todo caso, o espectro, como na alucinação, é alguém que atravessa a experiência da assombração, do luto etc., alguém que pensamos ver (DERRIDA, 2012, p. 67-68).

Nessa perspectiva, podemos entender que, para Derrida, a “análise espectral” de Heidegger situaria a imagem em duas dimensões (a ontológica e a ôntica), na medida em que sua descrição do quadro do par de sapatos – contraditoriamente às suas intenções teóricas – coloca-se na intersecção entre um “apagamento” da imagem (verdade previamente desvelada na obra) e a permanência ou insistência pelo aparecimento da imagem (pertença dos sapatos à uma origem determinada, o mundo dos camponeses). Tem-se assim, por um lado, a utilização do exemplo do par de sapatos como uma mera “ilustração” (um acessório intuitivo) para demonstrar como estaria ocorrendo na obra o acontecimento da verdade (a verdade sobre o utensílio, o calçado que é utilizado pela camponesa), que, como exemplo ilustrativo, rejeitaria a visibilidade; e por outro, a fixação pela origem, a vinculação dos sapatos a um *portador-proprietário* e a um *lugar* determinados, que por sua vez, remetem para uma “presença” da imagem que se configura como uma ausência que remete a um visível. Temos então uma ambiguidade que se dá pela utilização de um exemplo “em zigzag” (*em lacet*) entre o ontológico e o ôntico (descrição interna e externa) e que confundiria a presença da imagem (o espectro de um par de sapatos) com o próprio fenômeno descrito (o utensílio), pois, segundo Derrida, Heidegger “não pretende dizer nada sobre o quadro”, sua descrição “teria a forma de uma meditação que se evade”, pois em sua “estratégia retórica” o filósofo alemão “finge falar do objeto e se retira logo em seguida” (DERRIDA, 1978, p. 364).

Contudo, essa ambiguidade da descrição heideggeriana do quadro é caracterizada por uma espécie de “retorno”, uma repetição da origem (pois todo espectro sempre retorna!), uma “efetividade ou a presença de um espectro” que seria uma “obsessão” pelo “acontecimento como questão do fantasma” (DERRIDA, 1994, p. 26). Entretanto, de acordo com o pensamento de Derrida, a restituição da origem pelo “acontecimento” da verdade é algo impossível, irrecuperável, inalcançável. Como nos explica Duque-Estrada, para Derrida, o acontecimento “[...] nunca é acontecimento de algo que se experimenta ou se vivencia *enquanto tal* no momento de sua ocorrência. Por isso mesmo, ele tampouco diz respeito à atualização, pela memória, de uma experiência passada” (DUQUE-ESTRADA, 2010, p. 334). Em outras palavras, na medida em que não pode nunca ser trazido à presença, o acontecimento só pode ser experimentado “*a posteriori*”, portanto, precariamente. Desse modo, não é possível a um discurso (de verdade) retomar o plano do acontecimento inerente nem ao ato criador do artista nem à própria obra criada no momento ou contexto que ela se apresenta, ou seja, a impossibilidade da restituição de uma origem é a impossibilidade da própria articulação espaço-temporal em que a obra se inscreve.

Nesse sentido, contrariamente à leitura de Heidegger – e também a de Schapiro – Derrida pensa na possibilidade de o par de sapatos não ter que retornar a ninguém, mas de simplesmente “restar” ali: largados, desatados, desamarrados, abandonados.

[...] têm-se já a impressão que o par [de sapatos] em questão, se é que é um par, poderia bem não retornar a ninguém. As duas coisas poderiam então, mesmo que elas não tenham sido feitas para o despontar, exasperar o desejo de atribuição, de reattribution com mais-valia, de restituição com o benefício de uma reattribution. Desafiando o tributo, elas bem poderiam ter sido feitas para restar ali (DERRIDA, 1978, p. 296).

Mas o que é isso que “resta” na imagem de uma obra? Aquilo que resta na imagem é o que está na obra, porém não como dado capturado por uma consciência, um eu “apropriador” que direcione sua interpretação, mas como um desatamento que desabilita o “sujeito da imagem”. Esse é o caráter de abandono, de desabrigo ou de indeterminação dos sapatos que Schapiro e Heidegger parecem não suportar: Nas palavras de Derrida: “O resto: estes sapatos nus, estas coisas de uso incerto, que retornam ao seu abandono de coisa para não fazer nada” (DERRIDA, 1978, p. 343).

A *restância* seria, então, um rompimento com os limites entre os elementos internos, o espaço da obra (*ergon*), e seus elementos externos, aquilo que circunda a obra (*parergon*)

(DERRIDA, 1978, p. 43-168). Segundo Alice Serra: “O espaço da pintura espaça-se, segundo Derrida, sem se deixar enquadrar, o traço fragmenta-se no lugar em que ele tem lugar: nem dentro nem fora do quadro, mas entre a bordura visível e o fantasma que ele desperta” (SERRA, 2011, p. 128).

Assim, para Derrida, não importa somente apreender a presença do traço que se apresenta numa imagem, mas também, seus caracteres ausentes, aqueles que se situam fora, nas bordas, nas margens, ou seja, nos elementos que não estão propriamente em seu campo de visualização. Em *Os debaixo da pintura, da escrita e do desenho: suporte, substância, sequaz e suplício* (DERRIDA, 2012) Derrida indica a importância dessas camadas – os debaixo (*les dessous*) – que circundam a obra e que aludem a diversas instâncias de significações. Inscrita nessa mesma ordem, a *restância* configura-se, assim, como um movimento, instantâneo e imanente, de um *rastro* – o rastro da *différance* – que pode conter tanto presenças como também ausências, várias camadas de sedimentação de sentido, nas quais ganham destaque as interrupções, os intervalos, as rupturas, os espaçamentos, os desligamentos, os devires que – ao romperem com a necessidade da linearidade, da constância ou permanência – requerem uma nova articulação entre a constituição material da obra e o fluxo espaço-temporal em que ela se apresenta (DERRIDA, 1986, p. 44).

Nesse sentido, ao abordar a imagem em sua *différance* a partir do quase-conceito de *restância*, Derrida busca destituí-la e deslocá-la de uma fenomenologia da presença (logocentrismo), e dessa forma, acaba por viabilizar uma nova articulação entre significado e visibilidade, que modifica a maneira pela qual interpretamos as imagens nas obras de arte. Ora, isso implica conceber uma nova ordem de inscrição da imagem, em que, por um lado, não pode mais haver hierarquias na constituição do(s) sentido(s) intrínseco a ela; e por outro, não pode mais haver categorias internas ou externas do sujeito (o eu apropriador). Ao contrário, em termos derridianos, podemos dizer que à imagem – à semelhança da escritura – pertence sempre um “dentro e um fora”, um algo presente que suporta sempre um outro (DERRIDA, 2000, p. 36- 80). Portanto, o que podemos chamar aqui de “visibilidade” ou “invisibilidade” não advém de uma categoria ou fundamento (metafísica da presença), mas deve ser entendido como um movimento espontâneo instituído pela *différance*.

É nessa perspectiva que podemos identificar em *La vérité en peinture* o procedimento da desconstrução (estética) da imagem, a qual se dá a partir da impossibilidade de se assumir o caráter “restituidor” da verdade. Ao colocar essa impossibilidade, Derrida abre novas perspectivas para se pensar a própria noção de verdade em pintura. Porém, tal abertura não tem o caráter de uma “refutação” do posicionamento dos dois intérpretes do quadro; ao contrário, o que estaria em jogo seria o próprio pensamento da desconstrução, no caso, a desconstrução da imagem que é colocada em marcha a partir do quase-conceito de *restância*, esta pensada à luz do movimento da *différance*.

É nesse movimento que Derrida consegue ver um “desabamento” a partir da “não-correspondência” entre Heidegger e Schapiro (DUQUE-ESTRADA, 2010, p. 338). Tal desabamento já é, a seu ver, o próprio movimento da desconstrução da imagem, pois essa não é algo realizado externamente por um simples ato voluntário daquele que supostamente seja o “desconstruidor”. Antes, a desconstrução é algo que já está sempre em curso, nas entrelinhas da própria escrituração, no aspecto inalcançável daquilo que se manifesta. “[...] a desconstrução não se limita ao discurso sobre o tema da desconstrução; [...] há desconstrução em operação” (DERRIDA, 2012, p. 60). Portanto, a *restância*, enquanto traço de uma diferenciação da imagem, é o próprio desligamento do discurso de verdade; ela não se justifica por um fundamento, uma origem, mas pelo próprio caráter de abandono presente nos elementos – constitutivos, porém negligenciados – da obra de arte.

Referências

DERRIDA, Jacques. *A diferença*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. In: _____. *Margens da Filosofia*. Porto: RÉS Editora, 1986.

_____. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. – Rio de Janeiro: Relumare – Dumará, 1994.

_____. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman; Renato Janine Ribeiro. – São Paulo: Ed. Perspectiva, 2017.

_____. *La vérité en peinture: Restitutions de la Verité en Pointure*. Paris: Champs Flammarion, 1978.

_____. *Memórias de cego: o autorretrato e outras ruínas*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. Os debaixo da pintura, da escrita e do desenho: suporte, substância, sujeito, sequaz e suplício. In: _____. *Pensar em não ver – escritos sobre as artes do visível*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Derrida: o pensamento da desconstrução diante da obra de arte. In: HADDOCK-LOBO, R. (org.) *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010, p. 333-344.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Trad. Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. – São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

SCHAPIRO, Meyer. The Still Life as a Personal Object- A Note on Heidegger and Van Gogh. In: SIMMEL, M.L (ed.). *The reach of Mind: Essays in Memory of Kurt Goldstein*. Nova York: Springer Publishing Company, 1968, p. 203-209.

SERRA, Alice Mara. A restância do traço e a desconstrução da origem na estética quase-transcendental de Jacques Derrida. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.10, p. 120-134, abr. 2011.

_____. Arte e imagem sob os olhares da desconstrução. *Revista Cult: Dossiê Jacques Derrida*, v. 195, p. 38-43, 04 out. 2014.

HERANÇAS MARXIANAS EM UM MUNDO NEOLIBERAL: UMA LEITURA DERRIDIANA

Fernando Brito Moreira*

Resumo: Este artigo tem como objetivo mostrar se ainda existem heranças marxianas e se ainda há sentido em falar de Marx hoje, a partir de uma leitura derridiana. Em nosso percurso, tratamos da desconstrução e de como ela pode se deixar determinar por outras palavras ou expressões a depender do contexto. A espectralidade, principalmente, é o modo assumido pela desconstrução na obra que utilizamos como base, *Espectros de Marx*. O trabalho luto, na sua relação com a espectralidade, nos ajudará a chegar ao nosso objetivo de constatar se há heranças marxianas e se há relevância em falar de Marx nos dias atuais.

Palavras-chave: Desconstrução. Espectralidade. Luto. Herança. Marx.

Résumé : L'article vise à montrer, à partir d'une lecture derridienne, s'il existe encore des héritages marxistes et si cela a du sens de parler de Marx aujourd'hui. Au long de notre parcours, nous traiterons de la déconstruction et de la manière dont elle peut être déterminée par d'autres mots ou expressions en fonction du contexte. La spectralité, principalement, est la voie assumée par la déconstruction dans l'œuvre que nous utilisons comme base, *Spectres de Marx*. Le travail de deuil, dans son rapport à la spectralité, nous aidera à atteindre notre objectif: le thème de l'héritage marxiste et s'il est pertinent de parler de Marx aujourd'hui.

Mots-clés : Déconstruction. Spectralité. Deuil. Héritage. Marx

1 A desconstrução

Na obra *Espectros de Marx*, o filósofo Jacques Derrida (1994, p. 35, tradução nossa) inicia seu caminho com a problemática “para onde vai o marxismo?”. A partir dela, o franco-argelino discute as seguintes questões que trataremos neste artigo: a desconstrução, a espectralidade, o trabalho do luto e a herança, além de mostrar como elas formam uma teia, e que estão diretamente ligadas. Por meio dessas questões, chegaremos as heranças marxianas hoje.

O pensamento derridiano é todo perpassado pela desconstrução. Essa, por vezes, ao modo derridiano, foi e é entendida de maneira equivocada: não pode ser pensada de maneira

* Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), na linha de pesquisa Filosofia Política e Ética.

negativa e muito menos como um método pronto e acabado de leitura de um determinado objeto. A desconstrução não se limita à lógica binária sujeito/objeto, e não é um ato voluntário no qual o sujeito parte de um objeto para desconstruir. A desconstrução acontece independentemente de uma vontade consciente de desconstruir. Derrida aponta isso em sua Carta ao amigo Japonês, quando diz:

A desconstrução não é um método e não pode ser transformada em método. Sobretudo se se acentua nessa palavra a significação chicaneira ou tecnicista. [...] Não basta dizer que a desconstrução não saberia reduzir-se a alguma instrumentalidade metodológica, a um conjunto de regras e de processos transponíveis. Não basta dizer que cada “acontecimento” de desconstrução permanece singular ou, em todo caso, o mais perto possível de qualquer coisa como um idioma e uma assinatura. Seria preciso, também, especificar que a desconstrução não é sequer um ato ou uma operação. Não somente porque haveria nela qualquer coisa de “passivo” ou de “paciente” [...]. Não somente porque ela não diz respeito a um sujeito (individual ou coletivo) que teria iniciativa e a aplicaria a um objeto, um texto, um tema etc. A desconstrução tem lugar, é um acontecimento que não espera deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem mesmo da modernidade. Isso se desconstrói. (DERRIDA, 1998, p. 25)

A palavra desconstrução não se fecha, tampouco, ao próprio nome “desconstrução”. Ela não admite se fechar num conceito. O conceito fixa um limite de alcance dos termos. Ao mesmo tempo em que amplia as possibilidades, ele as fecha. Existem, pois, para nosso autor, os quase-conceitos, os indecíveis, já que “para Derrida, o pensamento é *justamente* composto por estes indecíveis: rastro, espectro, phármakon, brisura, sobrevida etc” (HADDOCK-LOBO, 2011, 49). Não existe algo fixo. É sempre um horizonte aberto de possibilidades, nos seus vários contextos. A própria desconstrução se desconstrói.

A palavra “desconstrução”, como qualquer outra, não extrai seu valor senão de sua inscrição em uma cadeia de substituições possíveis, naquilo que se chama, tão tranquilamente, de um “contexto”. Para mim, por tudo o que já tentei ou tento ainda escrever, não há interesse senão em certo contexto em que ela substitui ou se deixa determinar por tantas outras palavras, por exemplo: “escritura”, traço, *différance*, “suplemento”, “hímen”, “*phármakhon*”, “margem”, “encetamento”, “*paregon*” etc. Por definição, a lista não pode ser fechada [...] “desconstrução” é uma palavra essencialmente substituível numa cadeia de substituições (DERRIDA, 1998, p. 27).

Na obra em questão, o quase-conceito de espectro salta aos nossos olhos, “que é chamado de quase-conceito exatamente por não permitir uma definição precisa, clara e distinta” (HADDOCK-LOBO, 2011, p. 49). A lógica da espectralidade “é o viés estratégico que a desconstrução assume” (SKINNER, 2000, p. 65) em *Espectros de Marx*.

2 A espectralidade

A lógica espectral, assumida pela desconstrução, acontece a partir das palavras “fantasma”, “espírito” e “espectro”. Os seus significados não nos são evidentes como todo quase-conceito derridiano. Porém, nos é imposto nesse artigo passar por elas, mesmo que de maneira turva, para chegarmos às heranças marxianas.

2.1 O fantasma

No início da obra, Derrida nos diz que “é preciso falar do fantasma, até mesmo ao fantasma e com ele” (DERRIDA, 1994, p. 11), pois nenhuma ética ou política é pensável sem o devido “respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, presentemente vivos, que já estejam mortos, que ainda não tenham nascido” (DERRIDA, 1994, p. 11). O fantasma nos causa medo, nos desestabiliza e assusta. Segundo Mcguirk (2005, p. 237), “Ego = fantasma. Portanto, ‘eu sou’ significaria ‘eu sou mal-assombrado’. Eu sou mal-assombrado por mim próprio quem sou (mal-assombrado por mim próprio quem sou... e assim por diante). Qualquer lugar onde há Ego, *es spukt*, ele assombra”.

Os fantasmas estão por toda obra e o próprio autor apresenta a ideia de que “é preciso tirar a pele do fantasma e, para isso, é preciso tê-lo. Para tê-lo é preciso vê-lo, situá-lo, identificá-lo. É preciso possuí-lo sem se deixar possuir por ele” (DERRIDA, 1994, p. 176). Neste trabalho, o franco-argelino enumera os fantasmas aos quais Marx se deparou. São muitos, incontáveis. Diante de uma multiplicidade de fantasmas, haverá sempre aquele que nos escapa, que foge de qualquer tentativa de conceituação, “isso leva a pensar que a figura do fantasma talvez não seja figura entre outras, trata-se, talvez, da figura escondida de todas as figuras” (DERRIDA, 1994, p. 162). Esse trabalho do autor, de enumerar os fantasmas está longe de uma tentativa de redução ou de esgotamento da quantidade de fantasmas que obsidiavam Marx, mas a construção de “um plano de batalha, o mapa espectralógico do que foi, em *A Ideologia Alemã*, a mais gigantesca fantasmaquia de toda a história da filosofia” (DERRIDA, 1994, p. 162).

A obsessão do filósofo franco-argelino com a lógica fantasmal nessa obra parece justificada pelo fato de o fantasma romper com as tradicionais lógicas binárias e oposições metafísicas. É a possibilidade de se pensar além dessas fronteiras. Vejamos o que o próprio autor nos diz:

Se insistimos tanto, desde o começo, na lógica do fantasma, é porque esta cena para um pensamento do acontecimento que excede, necessariamente, uma lógica binária ou dialética, a que distingue ou opõe *efetividade* (presença real, atual, empírica, viva – ou não) e *idealidade* (não-presença reguladora ou absoluta). Essa lógica da efetividade parece de uma pertinência limitada. O limite não é novo, decerto; marca-se desde sempre, tanto no idealismo antimarxista como na tradição do “materialismo dialético” (DERRIDA, 1994, p. 90).

Assim sendo, “um fantasma não morre nunca, está sempre por vir ou por retornar” (DERRIDA, 1994, p. 136). No entanto, paradoxal a essa não-morte do fantasma, o fantasma é uma (ir)realidade que passa. É uma “transição entre dois momentos do espírito” (DERRIDA, 1994, p. 183).

2.2 O espírito

Nas poucas vezes em que Jacques Derrida diz explicitamente sobre o espírito, ele sempre fala *junto de* ou *em relação*, seja junto do marxismo, falando de um espírito marxista, do espírito da revolução ou junto do espectro ou do fantasma. Nesses momentos, o espírito remete a uma ideia de movimento, sobretudo quando o autor recorre há alguns acontecimentos do século XIX, como a rebelião de Taiping na China¹ e a voga espírita², afinal “quando o mundo parecia estar tranquilo, recorde-se, a China e as mesas começaram a bailar, *pourencourager lês autres*³” (MARX *apud* DERRIDA, 1994, p. 204). Em outro momento do texto, nos é dada a possibilidade de inferir certa des-ordem temporal através do espírito, quando o autor traz a figura de Lutero e Paulo.

As figuras do fantasma são primeiramente rostos. Trata-se, pois, de máscaras, quando não, desta vez, de elmo e viseira. Mas entre espírito e o espectro, entre a tragédia e a comédia, entre a revolução em marcha e o que a instala na paródia, não há senão a diferença de um tempo entre duas máscaras. Trata-se do espírito quando, quando Lutero toma a máscara (*maskiertesich*) do apóstolo Paulo, trata-se do espectro, de “paródia”, de “caricatura” com a cabeça de

¹ Movimento que aconteceu na China. De um lado, as forças imperiais chinesas, de outro, um grupo de pessoas liderado por um místico. A rebelião foi reprimida, mas suas ideias e seus “espíritos” influenciaram movimentos posteriores na China.

² Onda espírita que se espalhou pelo mundo após 1848.

³ No português: “Para encorajar outros” (MARX *apud* DERRIDA, 1994, p. 204, tradução nossa).

toucinha de Luís XVIII ou a máscara mortuária (*Totenlarve*) de Napoleão, o Grande, sobre o rosto de Napoleão, o Pequeno (DERRIDA, 1994, p. 154).

Além da ideia de movimento, o espírito está associado à ideia de tempo, ou desordem temporal, em que fatos presentemente passados dialogam com fatos presentemente presentes, rompendo “a ordem tranquilizadora dos presentes, e sobretudo, da fronteira entre o presente, realidade atual ou presente do presente e tudo o que pode lhe opor: a ausência, a não-presença, a inefetividade” (DERRIDA, 1994, p. 60). Lutero ao tomar para si a máscara fantasmal de Paulo - estes separados por uma diferença temporal - passa a lidar com questões próximas ao do apóstolo, que assombraram a ambos. Para Skinner (2000, p. 67), “os homens vivem tempos diferentes, descontínuos, e esses tempos heterogêneos são constitutivos da história econômica e política na atualidade. E ainda continua ao dizer que “em *Espectros de Marx*, o presente (...) não é contemporâneo de si mesmo, uma falha o atravessa” (SKINNER, 2000, p. 68).

Os espíritos estão por toda parte, e em todo o tempo, e em relação ao marxismo não foi diferente. O autor (1994, p. 85) afirma que o marxismo continua importante e necessário, desde que ele mesmo se adapte às transformações, às novas formas de pensar, e aos modos de viver, tanto econômicos, quanto sociais. Essas transformações necessárias só são possíveis graças ao próprio espírito do marxismo que confere ao próprio pensamento capacidade de não se engendrar e se movimentar. Mas a qual espírito estamos recorrendo?

Que espírito marxista, portanto? É fácil imaginar porque não agradaremos aos marxistas, nem ainda menos a todos os outros, insistindo deste modo no espírito do marxismo, ainda mais se dermos a entender que entendemos entender *espíritos* no plural e no sentido de espectros, de espectros intempestivos que não convém expulsar, mas escolher, criticar, manter perto de si e deixar voltar (DERRIDA, 1994, p. 119).

São espíritos, há mais de um, incontáveis, que por vezes podem ter o sentido de espectros, pois podem ter algo em comum. No entanto, deve-se deixar claro que há uma diferença entre espírito e espectro, o espectro confere ao espírito “sua aparição espectral [...]. O espírito, o espectro não são a mesma coisa” (DERRIDA, 1994, p. 21).

2.3 O espectro

A palavra ‘espectro’ é a mais utilizada pelo autor em *Espectros de Marx*. Tanto que essa é a palavra que nomeia o livro. Começamos a falar sobre aquilo que o espectro não é, “esta Coisa [o espectro] que não é uma coisa, essa Coisa invisível entre seus

aparecimentos, não a veremos mais em carne e osso quando ela reaparecer” (DERRIDA, 1994, p. 22). O espectro não é visível, não o vemos, mas ele nos vê. A isso, o franco-argelino chama de efeito de viseira. Quem se coloca atrás da viseira consegue enxergar, espreitar e acompanhar os passos do outro. No entanto, aquele que é visto não consegue enxergar aquele que se coloca por detrás da viseira. Com o efeito de viseira, como perceber o espectro se ele não se dá a visão e permanece escondido? Por vezes, nos sentimos olhados, obsidiados, e não encontramos aquele que nos olha.

O espectro, como seu nome o indica, é a frequência de uma certa visibilidade. Mas a visibilidade do invisível. E a visibilidade, por essência, não se vê, por isso é que ela continua *epekeina tes ousias*, para além do fenómeno ou do ente. O espectro é também, entre outras coisas, o que se imagina, o que se acredita ver e que é projetado: sobre uma tela imaginária, aí onde não há nada para se ver. [...] o espectro primeiramente nos vê. Do outro lado do olho, efeito de viseira, ele nos olha antes mesmo que o vejamos ou que não vejamos simplesmente. Sentimo-nos observados, às vezes vigiados por ele, antes mesmo de qualquer aparecimento. Sobretudo, e eis aí o acontecimento, pois o espectro pertence *ao* acontecimento, ele nos ver por acaso iam de uma *visita*. Ele nos visita. Uma visita atrás da outra, visto que ele nos volta para nos ver (DERRIDA, 1994, p. 138).

O espectro está sempre *porvir*. No *porvir*, o espectro pode (ou não) se tornar realidade efetiva, presença, presente. É sempre a espera de um *acontecimento*. Nele, há a possibilidade de o espectro se encarnar, tomar corpo e se tornar presença concreta, pois “no fundo, o espectro é o porvir, ele está sempre porvir, não se apresenta senão como aquele que poderia vir ou revir: no porvir, diziam as potências da velha Europa no século passado, é preciso que ele não se encarne” (DERRIDA, 1994, p. 60). O espectro também pode ser pensado como possibilidade, e essa é mais uma substituição possível. Na dinâmica da possibilidade, trazemos à baila a relação do espectro com o fantasma e o espírito. O espectro “faz parte do espírito, participa dele, é do seu domínio” (DERRIDA, 1994, p. 170). O espectro pertence a *des-ordem* temporal própria do espírito e a seu movimento. No que se refere ao fantasma, o espectro se situa na possibilidade de objetivação não tão objetiva, pois ao passo que passa a vir à luz, parece ficar encoberto por sombras. O excerto abaixo nos ajuda a perceber essa tríplice relação.

Não há fantasma, não haja mais devir-espectro do espírito sem, ao menos, uma aparência de carne, no espaço de visibilidade invisível, como des-aparecer de uma aparição. Para que haja um fantasma é preciso um retorno ao corpo, mas é um corpo mais abstrato que nunca. O processo espectrógeno corresponde, portanto, a uma incorporação paradoxal. Uma vez a ideia ou pensamento (*Gedanke*) destacados de seu substrato, engendra-se o fantasma *dando-lhe corpo*. Não voltando ao corpo vivo de que são arrancadas as ideias ou pensamentos, mas encarnando estes últimos em outro corpo a *artefatual*, um

corpo *protético*, um fantasma de espírito, poder-se-ia dizer em fantasma de fantasma se, como Marx permite às vezes pensar, a primeira espiritualização produz também, e já então, espectro (DERRIDA, 1994, p. 170).

A espectralidade se determina nessa tríplice relação. Para que haja fantasma, é necessário o espectro. O espectro dá ao fantasma o corpo abstrato e o fantasma dá ao espectro a possibilidade de se tornar efetivo. Ambos pertencem há um espírito, que possibilita esse movimento de des-incorporação constantes, na des-ordem do tempo.

3. O trabalho do luto e sua relação com a espectralidade

Neste terceiro momento de nosso artigo, trataremos do trabalho do luto, evidenciando como ele aparece sob a lógica da espectralidade e mostrando a maneira pela qual isso irrompe nas heranças marxianas.

Não poderíamos começar senão desse modo: a falar de Freud, com ele e por ele. Elegemos *Luto e Melancolia* para nos guiarmos. Nela, o luto é um momento de perda de alguém ou de um ideal. Ele “via de regra, é a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal etc.” (FREUD, 2011, p. 28). O luto surge por causa da perda, pela constatação que algo ou alguém se foi.

O autor também atribui características próprias para esse momento a partir de sua relação com a melancolia.

A melancolia se caracteriza por um desânimo profundamente doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e um rebaixamento do sentimento de autoestima, que se expressa em autorrecriminações e autoinsultos, chegando até a expectativa delirante de punição. Esse quadro se aproximará mais de nossa compreensão se considerarmos que o luto revela os mesmos traços, exceto um: falta nele a perturbação do sentimento de autoestima. No resto é a mesma coisa (FREUD, 2011, p. 47).

Nessa análise, Freud elenca características próprias desse período do luto. Existe um período que o indivíduo deve passar a vivenciá-lo, “no que Freud chamou de ‘trabalho de luto’, um trabalho de trazer a ausência à presença, ou de afirmar a presença na ausência” (RODRIGUES, 2016, p. 330). Em outro trecho, ele sugere que essas características devam permanecer por um tempo, mas não estipula quanto tempo seria necessário para que elas

pudessem desaparecer. Contudo, certo é que o luto passará, “confiamos que será superado depois de algum tempo” (FREUD, 2011, p. 28). Diante disso, inferimos duas asserções importantes: 1) a morte confere aquele que morre o fim; 2) o trabalho do luto do indivíduo é passageiro. Através delas, podemos perceber o diálogo entre Freud e Derrida, e como o último trabalha de outro modo essas questões. Carla Rodrigues (2016, p. 333) nos ajuda a entender esse limite entre os autores ao dizer que “em Derrida, a morte nem carrega o fim nem leva ao Absoluto. Não apenas porque os mortos continuam nos criando problemas, [...] mas principalmente porque, [...] passo a poder pensar de outro modo a relação entre a vida e a morte”. Existe aqui uma mudança na maneira de conceber a ideia da morte e, conseqüentemente, o tempo do luto. A relação entre o vivo e o morto, ou melhor, entre vida-morte, sempre existirá e o luto passará a ser infinito. Aqui reside o caráter paradoxal e aporético do trabalho do luto pensado por Derrida. Nessa relação, há a necessidade de deixar o morto ir, porém, é preciso também sempre retornar ao morto para assim conservar alguma herança daquele que se vai. Ana Maria Continentino nos diz que:

Este, enquanto afeto e processo que se segue a uma perda, comporta, ao mesmo tempo, o desejo de guardar o outro, de conservá-lo junto a si, e o desejo de deixá-lo ir. [...] O desejo de conservar na memória desencadeia o processo de interiorização idealizante do outro, de apropriação; encerrado em mim como memória, recordação, o outro vive em mim, mas perde aquilo que o faz outro, a sua inacessibilidade. O desejo de “deixar ir” indica um respeito a esta alteridade, significa deixar escapar o morto, se submeter à sua impossível redução, ou seja, continuar sendo por ele instigado. Segundo o desconstrutor, o luto em sua abordagem usual, [...] perde, tem apagada, a aporia que o constitui. Ressalte-se, principalmente, nesta ideia corrente do luto, o seu caráter apropriativo, a memória interiorizante, a instalação do outro em mim, enquanto recordação. O impossível, que habita o impulso de apropriação, foi esquecido. O indecível derridiano luto impossível, [...] vem, justamente, denunciar e desconstruir esta operação, abrindo o luto para sua vocação aporética (CONTINENTINO, 2006, p. 126).

Em *Espectros de Marx*, Derrida traz a ideia de deixar que o morto de fato morra, que se vá e que seja enterrado. Porém, diante da morte, isto é, do deixar ir, é necessário voltarmos sempre ao defunto para assim conservarmos conosco algo daquele que vai, sempre de outro modo. Queiramos ou não, o morto passa a nos obsidiar e assombrar, como espectro e fantasma, retornando constantemente. Espectralmente, o morto sempre retorna e é nesse constante *re-torno* que o trabalho do luto deve acontecer.

Primeiramente, o luto. Não falaremos senão dele. Este consiste sempre em tentar ontologizar os restos, torná-los presentes, em primeiro lugar em *identificar* os despojos e em *localizar* os mortos (toda ontologização, toda

semantização – filosófica, hermenêutica ou psicanalítica – encontra-se enredada nesse trabalho do luto, mas, enquanto tal, não o pensa ainda; é neste alguém que formularemos aqui a questão do espectro, ao espectro, quer se trate de Hamlet ou de Marx). É preciso saber. *É preciso sabê-lo*. Ora, saber é saber quem e onde, saber de quem é propriamente o corpo e onde este repousa – pois ele deve permanecer em seu lugar. [...] Nada seria pior para o trabalho do luto do que a confusão ou a dúvida: é preciso saber quem está enterrado onde – e é preciso (saber – assegurar-se) que, nisso que resta dele, há resto. Que ele se mantenha aí e não saia mais daí (DERRIDA, 1994, p. 24-25).

Começamos aqui a pensar o trabalho do luto sob a lógica espectral e a relação do defunto Marx (ora como um fantasma, ora em espírito, ora como espectro) com o mundo que faz questão de reafirmar insistentemente a sua suposta morte. Não somente do homem Marx, mas de tudo aquilo que politicamente seu pensamento representou, como os caminhos tomados pela União Soviética na tentativa de construir uma sociedade comunista. Após a queda do muro de Berlim, os atores/inventores da nova des-ordem mundial fazem questão de afirmar em alto e bom som: “Marx está morto!” “O comunismo está morto!”. Esses atores/inventores da des-ordem apoiam-se em teóricos como Francis Fukuyama e seu suposto fim da história a partir do triunfo de uma democracia liberal sobre o marxismo. O neoliberalismo faz questão de enterrar Marx e tudo que a ele se segue. Para Derrida (1994, p. 76), “esse discurso dominador assume repetidamente a forma maníaca, jubilosa, encantatória, que Freud distinguia em certa etapa dita triunfante do luto. A encantação repete-se, ritualiza-se, empenha-se em fórmulas”. Nessa relação que o mundo capitalista estabeleceu com Marx e tudo que dele advém, há um problema. É possível em um trabalho de luto bem sucedido – na perspectiva derridiana – certificar-se da morte dele e de nada se apropriar? Diria Derrida que esse seria um trabalho de luto mal sucedido:

E como um discurso desse tipo é buscado por aqueles que só cantam a vitória do capitalismo liberal e de sua aliança predestinada com a democracia para dissimular, e primeiramente a si mesmos, que, em tempo algum, esse triunfo esteve mais ameaçado, nem foi tão crítico, frágil, e até mesmo, sob certos pontos de vista, catastrófico, e mais enlutado? Enlutado pelo que o espectro de Marx representa ainda hoje, e que seria o caso de conjurar de modo jubilatório e maníaco (fase necessária em um trabalho de luto mal sucedido, segundo Freud), mas também virtualmente enlutado de si mesmo (DERRIDA, 1994, p. 96).

Dizemos de um luto mal sucedido, pois um luto bem sucedido (luto impossível) irromperia em um diálogo entre esse mundo que aí está com o espectro de Marx, para que haja sempre esse movimento de deixar ir e conservar. Diante da experiência capitalista neoliberal da não vivência do luto impossível, resta-lhe a melancolia. *Espectros de Marx* “talvez seja também, com efeito, um livro sobre a melancolia como política, sobre a

política da melancolia” (DERRIDA, 2004, p. 98)⁴. Não uma melancolia por parte daqueles que idealizaram o sonho comunista, mas a melancolia de um mundo em crise. “Ele chora [inconsciente geopolítico], às vezes sem lágrimas, e sem saber, frequentemente lágrimas e sangue, sobre o cadáver do próprio político” (DERRIDA, 2004, p. 99). No que se refere a essa situação, Elisabeth Roudinesco dirige palavras a Derrida e faz uma análise desse mundo melancólico e em crise.

Marx se tornou o espectro para nossa sociedade ocidental depressiva, a qual não cessa de clamar a morte da Revolução sem conseguir, muito felizmente a meus olhos, erradicar o *espírito* da Revolução. Este adormece em cada um de nós e quanto mais se clama por sua morte, mais ele retorna para atormentar seus adversários (os chantres do liberalismo), obcecados pela perda de seu inimigo. Em vão tentou-se encenar a morte do comunismo, em vão regozijou-se com a morte definitiva de Marx: o cadáver ainda se mexe e seu espectro perturba muito. O senhor [Derrida] chama de “melancolia geopolítica” o estado do mundo e propõe efetuar uma “psicanálise do campo político” a fim de analisar as “aflições” e os sofrimentos da nova ordem econômica (ROUDINESCO, 2004, p. 98).

Diante da experiência capitalista neoliberal da não vivência do luto impossível, resta-lhe apenas a melancolia. Vivemos em um mundo melancólico, triunfante e em crise que tenta, sem sucesso, apagar Marx da história.

3.1 As heranças marxianas

Diante de um mundo que tenta apagar Marx e suas heranças e que tenta exorcizar seus fantasmas, comecemos com esta citação derridiana sobre a relação entre *ser* e *herança*.

todas as questões concernentes ao ser ou ao que há em ser (ou em não ser: *ornottobe*) são questões de herança. [...] Somos herdeiros, o que não quer dizer que *temos* ou que *recebemos* isto ou aquilo, que tal herança nos enriquece um dia com isto ou aquilo, mas que o *ser* disso que somos *é*, primeiramente, herança, o queiramos, saibamos ou não” (DERRIDA, 1994, p. 79).

Nós somos porque herdamos, mesmo de modo inconsciente. Derrida (2004, p. 13), em seu diálogo com Roudinesco, diz que “seria preciso pensar a vida a partir da herança, e não o contrário. Seria preciso [...] partir da decisão de dizer ‘sim’, depois de selecionar, filtrar, interpretar, [...] transformar”. Esse momento do “sim” nos ajuda mostrar como o trabalho do luto é o caminho para a herança.

⁴ O livro *De que amanhã* se apresenta em forma de diálogo entre Jacques Derrida e Elisabeth Roudinesco. Quando citarmos Jacques Derrida, a entrada será (DERRIDA, 2004, seguida da paginação), pois contém em nossa referência outra obra do autor de mesmo ano. Por outro lado, quando citarmos Elisabeth Roudinesco, a entrada será (ROUDINESCO, 2004, seguida da paginação).

A herança não se dissocia do trabalho de luto. Daí decorre o que Skinner (2000, p. 69) chega a afirmar: “com relação às muitas identidades de Marx, Derrida propõe como que um trabalho de luto: quais delas preservar, conservar, rejeitar?”. Sendo o *luto impossível* este movimento de deixar ir e conservar, toda herança pressupõe um trabalho de luto, que “é a reafirmação de uma dívida” (SKINNER, 2000, p. 74) e essa reafirmação deve ser “crítica, seletiva e filtrante” (DERRIDA, 1994, p. 124). Ao modo derridiano, não é possível ser totalmente fiel à herança, já que existe uma fiel-infidelidade. O trabalho de querer assumir a herança já é em si um ato de fidelidade, mas nele próprio contém certa infidelidade, pois questões inevitáveis são sempre *re-pensadas* e *re-colocadas*⁵, “daí a ideia de que a melhor maneira de ser fiel a uma herança é ser-lhe infiel, isto é, não recebê-la à letra, como uma totalidade, mas antes de surpreender suas falhas, captar seu ‘momento dogmático’” (ROUDINESCO, 2004, p. 10). A herança não pode ser um bem privado de alguém ou de um grupo. A herança é “um saber que reivindica também o direito ao não-saber” (NASCIMENTO, 2009, p. 10). Não há esgotamento.

Talvez, por isso, a obra *Espectros de Marx* tenha sido tão mal recebida entre os marxistas mais ortodoxos, que entendiam possuir certa “propriedade” intelectual sobre o pensamento marxiano. No entanto, ao modo derridiano, a herança não pode ser única e pertencer apenas a alguém ou a um grupo. Ela é heterogênea, tem muitos espíritos.

Consideremos, em primeiro lugar, a *heterogeneidade* radical e necessária de uma herança, a diferença sem oposição que deve caracterizá-la, um “disparate” [...]. Uma herança não se junta nunca, ela não é jamais uma consigo mesma. Sua unidade presumida, se existe, não pode consistir senão na *injunção de reafirmar escolhendo*. É preciso quer dizer é preciso filtrar, peneirar, criticar, é preciso escolher entre vários possíveis que habitam uma mesma injunção. E habitam-na de modo contraditório, em torno de um segredo. Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e não desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar (DERRIDA, 1994, p. 33).

A herança possui sempre muitos espíritos, não sendo possível se falar em herdeiros legítimos e detentores da propriedade em torno do pensamento. As heranças são marcadas pelo traço da diferença, porque não são iguais, isto é, não se equivalem. Em *Marx & Sons*, Derrida

⁵ Optamos por escrever as palavras “repensadas” e “recolocadas” com hífen para dar ênfase a ideia de fiel-infidelidade. O herdeiro, ao fazer o trabalho de luto, e querer pensar/colocar antigas questões, faz um trabalho de fidelidade. Porém, ao pensar/colocar, as pensa e as coloca sempre de outro modo, selecionando, escolhendo, em uma atitude infiel. O “re” representa, pois, esse outro modo.

ironiza a respeito da pretensão de certos marxistas se considerarem herdeiros legítimos do filósofo, o qual pôs justamente em causa o valor de propriedade e de legitimidade hereditária. Nesse sentido, jamais haverá legítimo herdeiro de Marx, nem de qualquer outro pensador – herdar é, por natureza, expropriador ou ex-apropriador (termo que marca a dificuldade de reapropriação), embora nem todas as expropriações se equivalham. Pode-se, certamente, propor qualquer tipo de leitura a respeito de qualquer texto, mas para se habilitar como minimamente competente é preciso que se atenda a certos protocolos interpretativos, a fim de chegar a uma verdadeira invenção. No fundo, a verdadeira herança é o saber: é preciso sempre “sabersaber”, ainda que este saber deva se aproximar de uma forma instigante e expropriadora de não-saber, se não corre-se o risco de enrijecimento (NASCIMENTO, 2009, p. 9-10).

Assim sendo, “é preciso assumir a herança do marxismo” (DERRIDA, 1994, p. 78), seja ela qual for. Derrida (2004, p. 14) nos diz que é preciso “ultrapassar em nome de quem nos ultrapassa, ultrapassar o próprio nome! Inventar seu nome, assinar de maneira diferente, de uma maneira a cada vez única, mas em nome do nome legado, caso seja possível”. É preciso assumir a marca dessa herança, pois se existe a história, e se existe uma história particular, é justamente porque as herdamos. Nossa história não está isolada, mas condicionada há vários outros acontecimentos anteriores e subsequentes. Dessa maneira,

se os homens fazem sua *própria* história, é na condição de *herança*. Apropriação em geral, diríamos nós, está *na condição do outro* e do outro *morto*, de mais de um morto, de uma geração de mortos. O que se diz da apropriação vale também para a liberdade, ou para liberação, ou para emancipação. Os homens fazem sua própria história (*ihreeigenegeschichte*), mas não a fazem como querem (*ausfreienStücken*); não a fazem sob circunstâncias de uma única escolha mas de fato sobre aquelas com que se defrontam, legadas e transmitidas (DERRIDA, 1994, p. 147).

O movimento feito pelo mundo neoliberal é totalmente contrário. Ao invés de se assumir a marca da herança, e aqui especificamente a herança marxiana, prefere rejeitá-la e a todo custo tenta exorcizar qualquer fantasma de Marx. O mundo neoliberal não se relaciona bem com os espectros de Marx, e com suas heranças. Esse sistema tenta apagar Marx da história, apagar um certo Marx, e talvez certas heranças que não o convém. A dita nova (des)ordem mundial tinha para si algo claro: é “preciso que ele não se encarne. Nem em público, nem às escondidas. No porvir, ouve-se por toda parte hoje, é preciso que ele não re-encarne: não se o deve deixar re-vir posto que é passado” (DERRIDA, 1994, p. 60). Para aqueles que compunham e lideravam essa nova (des)ordem, o passado deveria ficar no passado e nada de passado deveria pertencer ao presente, muito menos ao futuro. Não há para eles nenhum tipo de herança marxiana: nem para se receber de maneira passiva, muito menos como decisão de dizer ‘sim’, selecionar, filtrar, interpretar e transformar.

No segundo capítulo de *Espectros de Marx*, Derrida se dedica a falar sobre essa conjuração feita por esse mundo neoliberal contra Marx.

Talvez não se tenha mais medo dos marxistas; mas ainda se tem medo de certos não-marxistas que não renunciaram à herança de Marx, cripto-marxistas, pseudo – ou para – “marxistas”, que estariam prontos a substituí-los, sob feições ou citações que os *experts* ansiosos do anticomunismo não estariam preparados para desmascarar (DERRIDA, 1994, p. 74).

O medo de novos herdeiros, herdeiros ilegítimos, diferentes daqueles que consideravam ter a propriedade e a legitimidade hereditária, pode ter despertado no sistema a necessidade do exorcismo de todas as heranças advindas de Marx.

Dessa forma, “será sempre um erro não ler, reler e discutir Marx” (DERRIDA, 1994, p. 29). Porém, não uma leitura clara, engendrada e unívoca, pois se assim a fosse não teríamos nada a que herdar. É preciso renovar o marxismo, no constante movimento que muitas vezes apontamos: de deixar algo ir e assumir outras questões. Ler, reler, interpretar e transformar. É a isso que o filósofo indica ao dizer que:

o marxismo continua sendo, ao mesmo tempo, indispensável e estruturalmente insuficiente: ainda necessário, *mas* contanto que transformamos e o adaptemos as novas condições e a um outro pensamento do ideológico; contanto que o amoldemos à análise da nova articulação das causalidades tecno-econômicas e dos fantasmas religiosos, a dependência do jurídico ao serviço de poderes socioeconômicos ou de Estados que, por si só, nunca são totalmente independentes com relação ao capital (DERRIDA, 1994, p. 85).

A herança espectral marxiana permanece e se relaciona conosco, de modo direto – com os que com ela querem assumir algum de compromisso, de responsabilidade – ou indireto – com aqueles que rejeitam assumir qualquer tipo de herança –, mas a todo momento são obsidiados por ela. Na conferência *Marx, c'est quelqu'un*⁶, Derrida afirma que:

É inegável, por mais que se diga que ele morreu, Marx, este cadáver, fez e continua a fazer filhos, bilhões de filhos, mais ou menos legítimos, que trazem seu luto, quer eles o saibam ou não, quer o reclamem ou se reclamem dele, mesmo que às vezes clamem ou proclamem que não se deve mais reclamar dele. (DERRIDA, 1997, p. 10, tradução nossa)⁷.

⁶ Marx é alguém (DERRIDA, 1997, p. 9, tradução nossa).

⁷ Do original: *On a beau répéter qu'il est mort, Marx, ce cadavre, c'est indéniable, a fait et continue de faire des petits, des milliards de petits, plus ou moins légitimes, qui portent son deuil, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le réclament ou se réclament de lui, même si parfois ils clament ou proclament qu'on ne doit plus se réclamer de lui* (DERRIDA, 1997, p. 10).

Todos somos atravessados pela herança marxiana, “quer o queiram, o saibam ou não, todos os homens, sobre a terra inteira, são hoje, numa certa medida, herdeiros de Marx e do marxismo” (DERRIDA, 1994, p. 123).

Referências

CONTINENTINO, Ana Maria Amado; DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia*. Rio de Janeiro, 2006. 216p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Teses/AnaMaria.pdf>. Acesso em: 01 set. 2019.

DERRIDA, Jacques. *Carta ao amigo japonês*. Tradução de Érica Lima. In: A prática da diferença. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1998, p. 19-25.

_____. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto, e a nova internacional*. Tradução de Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. Marx, c'est quelqu'un. In: DERRIDA, Jacques, GUILLAUME, Marc, VICENT, Jean-Pierre. *Marx enjeu*. Paris: Descartes e Cia, 1997, p. 9-28.

DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido*. Rio de Janeiro: Editora Nau, Editora Puc-Rio, 2011.

MCGUIRK, Bernard. Dos espectros de Marx aos espectros do mar... In: NASCIMENTO, Evando (org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. Tradução de Evando Nascimento et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

NASCIMENTO, Evando. Heranças de Derrida: desconstrução, destruição e messianicidade. In: PEREIRA, Maria Antonieta; SÁ, Luiz Fernando Ferreira (org.). *Jacques Derrida: atos de leitura, literatura e democracia*. Belo Horizonte: A Tela e o Texto / Faculdade de Letras da UFMG, 2009, p. 17-60. Disponível em: <http://www.evandonascimento.net.br/desconstrucao_e_pensamento/herancas_de_derrida.pdf>. Acesso em: 30 de ago. 2019.

SKINNER, Anamaria. Espectros de Marx: porque esse plural? In: NASCIMENTO, Evando; GLENADEL, Paula (org.). *Em torno de Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

RODRIGUES, Carla. *A função do luto na filosofia política de Judith Butler*. 2016. Disponível em: <https://www.academia.edu/37972677/A_fun%C3%A7%C3%A3o_do_luto_na_filosofia_pol%C3%ADtica_de_Judith_Butler>. Acesso em: 15 set. 2019.

ROUDINESCO, Elisabeth, DERRIDA, Jacques. *De que amanhã: diálogo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

O RETORNO POLÍTICO DO CONTADOR DE HISTÓRIA PARA A CIDADE

Jocleilson Sebastião da Silva*

Resumo: O desenvolvimento teórico deste texto é realizado no âmbito da filosofia do direito e mais precisamente, nas descobertas da sociologia do direito marcada por um ponto de encontro entre teoria do conhecimento, eventos eleitorais, novos políticos e compreensão acerca da sabedoria. Os autores que oferecem o ritmo a esta dança teórica são Platão, Immanuel Kant e Boaventura de Souza. A produção intelectual concentrada nestes artífices do saber oferece uma tábua de avaliação dos fatos sociais, em vista do conhecimento científico da realidade. A escolha dos autores em questão representa uma tentativa de encontrar um caminho para a reflexão sobre o cenário político brasileiro.

Palavras-chave: Filosofia política, direito, sociologia

Riassunto: Lo sviluppo teorico di questo testo è stato svolto nell'ambito della filosofia del diritto e più precisamente, nelle scoperte della sociologia del diritto segnate da un punto d'incontro tra teoria della conoscenza, eventi elettorali, nuovi politici e comprensione della saggezza. Gli autori che offrono il ritmo di questa danza teorica sono Platone, Immanuel Kant e Boaventura de Souza. La produzione intellettuale di questi artefici del sapere offre una tabella di valutazione dei fatti sociali, in vista della conoscenza scientifica della realtà. La scelta degli autori in questione rappresenta un tentativo di trovare un modo per riflettere sullo scenario politico brasiliano.

Parole chiave: Filosofia politica, diritto, sociologia

1. Introdução

Toda escolha é excludente e por isso nos comportamos como “viajantes que, achando-se perdidos em alguma floresta” (DESCARTES, 2011, p. 30) e a escolha dos autores em questão representa uma tentativa de caminhar de forma reta, sempre seguindo em frente, mesmo sem a segurança de encontrar uma saída. A direção que foi escolhida tenta analisar os conceitos fundamentais da filosofia platônica, no tocante a relação entre a arte e o conhecimento filosófico, utilizando-se de um dilema antigo, mas sempre atual nos estudos platônicos: a expulsão dos poetas e o caráter imitativo do discurso retórico.

* Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, graduação em Teologia pelo Associação *Sedes Sapientiae* - Província Eclesiástica de Goiânia, especialização em Filosofia e Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

Analisaremos também um ramo da filosofia moderna que é marcado por um discurso racionalista da ação moral. Nesta análise Immanuel Kant nos ajudará a compreender qual a relação entre vontade e ação. Veremos como se estrutura a ação moral com fins de universalidade e qual a relação disto com imperativo categórico e com o imperativo hipotético e como este último modo de imperativo está estritamente próximo do discurso eleitoral no mundo contemporâneo. O terceiro autor, Boaventura de Souza Santos, é um grande achado que o curso de filosofia do direito nos ofereceu. Tratando da estrutura do conhecimento e das formas de juridicidade não oficiais, que são eficazes através das modalidades de repetição e consentimento dos sujeitos sociais nos mostrará como isto se aplica ao contexto político e as fábricas de medo, de ódio e de mentira forjando atores políticos frágeis.

Para concluir, este trabalho se insere logicamente no campo das hipóteses de compreensão da realidade em questão solicitada, no caso específico da eleição do comediante Tiririca. Não desejamos e nem almejamos ter uma palavra definitiva acerca do tema, pois a estrutura do conhecimento é sempre hipotética e dialógica, mas devemos sempre suprimir a covardia da retórica vazia e abordar os temas de forma frontal, em vista de uma aproximação fiel à verdade dos fatos.

2 Apresentação do caso (amendola, 2010)

Com quase 1,4 milhão de votos, o palhaço Tiririca, ou Francisco Everardo Oliveira Silva, do PR, tornou-se o deputado federal mais votado das eleições de ontem. Ao todo, Tiririca teve mais que o dobro de eleitores que o segundo colocado em São Paulo, Gabriel Chalita (PSB), e deve arrastar vários candidatos de sua coligação à Câmara dos Deputados. Orientado pelo PR a evitar expor sua imagem antes da votação, o candidato tentou, inutilmente, driblar o assédio da imprensa. Tiririca, ou Francisco, chegou às 8h54 em sua zona eleitoral, Universidade Paulista (Unip) da Aclimação, em meio a um tumulto de câmeras, gravadores e microfones de jornalistas. Ele estava acompanhado de seu filho Everson Tirulipa, sua mulher, Nana Magalhães, e seu produtor, Joãozito. A busca por discrição fez o humorista trocar o característico bonezinho colorido, a peruca loura e as

roupas espalhafatosas por uma camiseta azul e calça jeans. Tiririca disse a jornalistas que é “humilde”, garantiu que sabia ler - na sexta-feira o Ministério Público voltou a pedir a cassação de sua candidatura, sob alegação de que o Francisco é analfabeto - e avisou que só falaria como deputado depois de todos os votos serem apurados.

2.1 Apresentação do referencial teórico

2.1.1 A Filosofia prática

A ação do homem e as formas de racionalidade que indicam as configurações das escolhas do sujeito, a sua participação na sociedade, e também a sua atuação como membro ativo na vida política são os temas ligados à chamada filosofia política, ética, moral e também na filosofia do direito que parecem formar o aparato da chamada filosofia prática.

Esta competência filosófica tem como horizonte a mais importante atividade, na dinâmica da existência, a saber, a ação do homem. Pois uma filosofia que não reflete sobre o agir e sobre as ideias e conceitos que dão forma a ação, tende a se transformar em discurso vazio, sem interferência na realidade. A pergunta acerca das ideias fundamentais, que determinam o conhecimento prático, constitui-se uma das bases fundamentais acerca da ação humana. Portanto, a realidade com suas características importantíssimas e decisivas impulsionam o ser humano no agir.

Passando por Platão, por Boaventura de Souza e por Kant esperamos compreender quais foram os ideais que incentivaram a decisão em votar num sujeito social, completamente desvinculado do contexto político profissional, vindo do mundo do circo, tendo como profissão fazer a comunidade sorrir com as suas histórias bizarras e divertidas, mas que foi eleito com uma das maiores votações da história do Brasil. Iniciemos este caminho passo a passo, nos aproximando com todo o respeito dos autores em questão, que podem oferecer lentes epistemológicas para vermos e compreendemos melhor este fato social, ligado à política partidária e as eleições para cargos políticos no Brasil.

2.1.2 Platão e o intelectualismo ético

É lugar comum nos estudos sobre Platão que o verdadeiro conhecimento se encontra no mundo das ideias e o mundo em que vivemos é apenas uma imitação. Este autor sem sombra de dúvida marcou a filosofia ocidental, seja por aqueles como Alfred North

Whitehead, quando afirma que toda a filosofia ocidental é nota de rodapé da filosofia elaborada por Platão (WHITEHEAD, 1978, p. 39), seja por aqueles que levantam dúvidas e críticas ao pensamento platônico, como, por exemplo, Karl Popper que na obra *Sociedade aberta e seus inimigos* afirma que nos escritos de Platão encontramos o marco inicial daquilo que chamaríamos no mundo contemporâneo de totalitarismo (POPPER, 1974, p. 107-114), pois à argumentação acerca das divisões de ofícios na República refletem as divisões na alma apresentada no diálogo Fedro (PLATÃO, 2000, p. 54). Diante deste parecer duplo, indicado de uma maneira no Fedro e também na República, Popper chega a conclusão da impossibilidade da ascensão de um mister para o outro, na cidade idealizada por Platão, que significa em síntese: o artesão viverá e morrerá artesão, soldado viverá e morrerá soldado, e ao filósofo, o iluminado, é dado como herança o governo da cidade perfeita, no início do capítulo dedicado a justiça totalitária, Popper expondo o programa político de Platão refere-se:

[...] os principais elementos que tenho em mente são: A) a estrita divisão de classes, isto é, a classe governante, consistentes de pastores e cães de vigia, deve ser estritamente separada do gado humano. B) a identificação do destino do estado com o da classe dirigente; exclusivo interesse por esta classe e por sua unidade; e subordinadas a essas unidades, regras rígidas para criar e educar essa classe, em estrita supervisão e coletivização dos interesses de seus membros (POPPER, 1974, p. 100).

A República foi diálogo escolhido para dar base a primeira etapa deste texto, pois segundo diversos autores, representa a passagem da fase inicial de Platão, a saber, sobre a ideia, para aquela fase intermediária que trata do projeto filosófico político do Estado (ABBAGNANO, 2007, p. 849). Este diálogo tem a seguinte pergunta de fundo: sobre qual é a essência da justiça? Podemos confirmar isto no início da República, quando Sócrates afirma:

[...] Mas essa virtude de justiça resume-se em proferir a verdade e em restituir o que se tomou de alguém, ou podemos dizer que às vezes é correto e outras vezes incorreto fazer tais coisas? Vê este exemplo: se alguém, em perfeito juízo, entregasse armas a um amigo, e depois, havendo se tomado insano, as exigisse de volta, todos julgariam que o amigo não lhe as deveria restituir, nem mesmo concordariam em dizer toda a verdade a um homem enlouquecido. [...] Como vês, justiça não significa ser sincero e devolver o que se tomou (PLATÃO, 2014, p. 38).

A partir do objeto da justiça, Platão elabora uma ideia de Estado perfeito, baseado na educação e no conhecimento. E aqui se encontra a novidade, pois o Estado perfeito é fruto do reconhecimento do homem do seu estado mais íntimo do ser, ou melhor, do seu modelo

implícito do próprio homem, pois a tripartição da alma (alma racional, thumoeides – de coragem, e concupiscente) estabelece uma relação perfeita com a organização da República. A cada tipo de alma corresponde uma classe de pessoas, a alma concupiscente corresponde aos artesãos cuja função é produzir elementos de sobrevivência para a cidade; a alma timoica corresponde aos soldados responsáveis pela segurança, e a alma racional, aos filósofos responsáveis pela gestão e política na articulação do governo da República (PLATÃO, 1974, p. 194-196).

Este tema foi amplamente conhecido como intelectualismo ético-político em Platão, pois a gestão da cidade (República) cabe ao rei filósofo. Estamos diante de um projeto filosófico de poder, onde a reflexão sobre a educação formal será o critério fundamental para o governo da cidade, e partindo da teoria das ideias, do conhecimento, da dialética, se configurará a divisão de classes da cidade perfeita. A base educacional da cidade perfeita seria o conhecimento entendido a partir do mito da linha dividida (livro VI) (PLATÃO, 2014, p. 285-288), que nos esclarece o modo de aplicação das quatro operações da alma – inteligência, entendimento, crenças e suposição e que explica fundamentalmente o famoso e ilustrativo o mito da caverna do livro VII (PLATÃO, 2014, p. 289).

No entanto, no livro X (PLATÃO, 2014, p. 414) temos uma situação muito peculiar, tendo importância àquilo que serve este texto monográfico: a expulsão dos poetas da cidade. A poesia era um modo de educação mítica da própria sociedade grega. Estas narrativas explicavam a origem de tudo que existe no universo, desempenhando uma função moral de educação e de compreensão da realidade, a partir do fantástico e da ação dos próprios deuses. Vale a pena ressaltar, que o próprio Platão, inúmeras vezes utilizou os mitos em seus diálogos, no entanto, com uma aplicação muito diversa, a saber, pedagógica e exemplar e nunca etiológica. Como por exemplo, o mito da carruagem para explicar a tripartição da alma, aqui vale a imagem para compreender a alma e não a carruagem para explicar a realidade. Platão pela boca de Sócrates afirma:

Porque julgo que diremos que aquilo que os poetas bem como os prosadores nos contam a respeito dos seres humanos é ruim. Dizem eles que muitos indivíduos injustos são felizes e muitos justos são infelizes, que a injustiça é vantajosa se não for descoberta e que a justiça é o benefício alheio, mas também o prejuízo próprio. Penso que proibiremos essas histórias [...] (PLATÃO, 2014, p. 127).

Este trecho faz parte do diálogo com Adimanto, onde o tema fundamental é o conteúdo das histórias por uma exposição simples ou relatos imitativos de fatos acontecidos, ou mesmo fatos não acontecidos. Aqui está o problema, segundo Platão, e se as pessoas projetassem imagens que nunca existiram nem como imitação da verdadeira realidade, a saber, a própria ideia? Qual seria o resultado de uma imitação acerca da inverdade na execução de um ofício específico? E se as partes da sociedade perfeita agissem assim? Vejamos como ele articula estas questões, dando o exemplo do trabalho:

Considera também, Adimanto, se nossos guardas devem ou não devem ser imitadores. Não faz parte do que foi dito antes que cada um só pode sair-se bem em uma única profissão, não em muitas, e que se experimentar as forças em várias a um só tempo, fracassará totalmente e não se distinguirá em nenhuma? (PLATÃO, 2014, p. 131).

Aonde nos leva tudo isto? Passando por uma das obras fundamentais de Platão, compreendendo os elementos fundamentais da sua gnosiologia e abarcando a sua teoria do conhecimento e como ela passa para o plano político e ético, podemos perceber que a ação da expulsão dos poetas e contadores de história da cidade perfeita serve ao objetivo fundamental platônico: o conhecimento da verdade da ciência, superando a imitação como chave de conhecimento, evitando que a realidade seja uma “caricatura” mal desenhada daqueles que não se concentram em suas áreas específicas. Retornaremos ao elemento da caricatura quando for desenvolvida a discussão de solução do presente texto, acerca da eleição do contador de história, comumente chamado de Tiririca. Passemos agora a Kant, dando um salto imenso no espaço-tempo da filosofia ocidental, indo da filosofia antiga a aquele que marcou uma nova etapa da filosofia ocidental, sob a base do criticismo.

2.1.3 Kant e a crítica da razão prática

Qualquer pessoa faz a experiência do próprio agir na dinâmica da vida. Passa pela experiência de se encontrar em determinada situação e ser chamado a escolher sobre como agir, como orientar-se diante de uma ação a ser executada. Pode-se agir segundo critérios do tipo morais ou imorais e escolher ser justos ou injustos. Na história da filosofia é longa a tradição de pensadores que indicaram o caminho da moralidade e de ser justo. Immanuel Kant também se coloca neste caminho, e após a *Crítica da razão pura* (2015) que trata do problema do conhecimento e da experiência, como próprio Kant nos indica na segunda introdução da *Crítica da Razão Pura*:

Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; pois de que outro modo poderia a nossa faculdade de conhecimento ser despertada para o exercício, não fosse por meio de objetos que estimulam nossos sentidos e, em parte, produzem representações por si mesmos, em parte colocam em movimento a atividade de nosso entendimento, levando-a a compará-las, conectá-las ou separá-las e, assim, transformar a matéria bruta das impressões sensíveis em um conhecimento de objetos chamado experiência? (KANT, 2015, p. 45).

Após a reflexão sobre o conhecimento, o passo seguinte do criticismo Kantiano é a conduta humana como objeto da sua estrutura ética, buscando a solução acerca da unidade entre a ação e a conduta que impele o ser humano na dinâmica da vida. A investigação moral de Immanuel Kant se encontra, fundamentalmente, em três obras complementares: *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), *A crítica da razão prática* (1788) e a última obra do quadro moral é *Metafísica dos costumes* (1797) e nossa literatura apresenta ótimos comentários acerca da unidade, evolução e reafirmações dos temas morais deste filósofo (BENCIVENGA, 2010).

O tema da justiça e da moralidade nos filósofos anteriores a Kant baseava-se na dinâmica de compreender o bom ao externo ao homem, ou a individuar a virtude ou bondade, como por exemplo, na ideia de felicidade e aqui fazemos referência ao filósofo Aristóteles e toda a sua argumentação acerca da ação teleológica (ARISTOTELES, 1991, p. 12). Kant não concorda com esta tradição, pois retém que as leis morais, o conjunto de indicações que faz com que se aja de forma justa deve ser dentro do indivíduo, mas onde, eis a questão? A resposta que ele elabora baseia-se em localizar a ação moral na razão, àquela que fornece os instrumentos para agir de maneira moral, e por isso afirma: “a lei moral dentro de mim e o céu estrelado acima de mim” (KANT, 1986, p. 183). Ele entende dizer com isto, que a lei moral é dentro do ser humano, ou seja, que o critério utilizado para compreender o agir de forma justa se encontra na razão.

Analisaremos as características da ação, de forma que possamos compreender como deve ser guiada pela razão. O primeiro passo é entender que toda ação é operada através da vontade, é ela que faz com que se escolha uma coisa e não outra. No início da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant afirma acerca da vontade: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 1997, p. 21). Mas a vontade pode ser guiada por alguma coisa de externo, comumente compreendida como um fim (por exemplo: felicidade e etc.) ou mesmo de algo interno a nós, a saber, a razão.

Quando é executada uma ação, a vontade conduz o agir, e esta vontade age sob a base de uma máxima, e que segundo Kant, a máxima pode ser compreendida como um critério subjetivo usado para justificar aquilo se executou com ação. Assim, pode-se resumir a estrutura da ação com o seguinte caminho: vontade, máxima subjetiva e ação (KANT, 2014, p.149). Segundo Kant, se entra no âmbito da moralidade quando a máxima não é guiada por algo de externo, mas é guiada da lei moral que é presente na racionalidade, e, portanto, o sujeito se torna uma pessoa moral.

Diante de tudo que foi explicado, pode-se entender que moral kantiana tem fortes bases a partir da intencionalidade, pois até o presente momento não foi citada nenhuma consequência da ação, mas sim das intenções do agir. E sob a base de uma máxima, a vontade determina uma ação. Em síntese: toda a esfera da moralidade gira em torno da máxima, da vontade e a adesão à lei moral.

A razão, segundo Kant, trabalha a partir da categoricidade (imperativo categórico): com uma voz que diz: tu deves (KANT, 2014, p. 154). A lei moral é inflexível, tu deves sem “se” e sem “mas”, onde há a liberdade de segui-la ou não, mas se estar diante de um rigorismo moral, que não faz exceção e quando se resolve não segui-la o resultado é viver fora da moralidade. A lógica interna do imperativo se divide naqueles que são categóricos e àqueles imperativos que são hipotéticos (KANT, 2007, p. 50-52), os imperativos hipotéticos afirmam que: quando se deseja um determinado fim, deve agir de tal modo. Estas são regras da habilidade, e segundo Kant, são ligadas aos fins que se deseja atingir. No entanto, o agir moral em Kant não pode ter um fim externo, e por isso a categoricidade do agir baseia-se na imposição da razão a partir do imperativo, que se articula a partir de três formas: A primeira formulação coloca todo o peso sobre a máxima, como elemento subjetivo da razão que necessita abrir-se a universalidade da moralidade, deve-se: “agir segundo a máxima que em força que tu desejas que se torne uma lei universal. Ou seja, que na sua ação, a sua máxima possa ser universalizada” (KANT, 2007, p. 59).

A segunda formulação assevera: “Trate a humanidade nunca como um meio, mas sempre como um fim em si mesmo” (KANT, 2007, p. 68-72). Pode-se intuir o grande respeito a pessoa, na sua dignidade nesta segunda formulação. E a terceira formulação consiste em: “agir em forma que tal vontade em força da sua máxima considera-se a si mesma uma legislação universal” (KANT, 2007, p. 74). Nesta terceira formulação: a ação, a vontade

e a máxima são endereçadas a universalidade da própria razão, superando o desejo individual que não leva em consideração a universalidade da moralidade, superando fins egoísticos do sujeito. Portanto, a ética kantiana é racional, já que a fonte primária é a razão; também é uma ética imperativa, pois os preceitos morais têm a formulação do: “tu deves”. E mais: pode-se afirmar que é uma ética formal que não indica como agir deve ser executado, mas sim aponta os critérios através dos quais deverá imposter a ação. É também uma ética da intencionalidade, enquanto a moralidade é avaliada sob a base da intenção, ou melhor, da moralidade da intenção do sujeito, porquanto se a intenção aderir aos três imperativos que a razão oferece, a ação será moral, e esperamos aprofundar isto na discussão do tema em questão, relacionando a candidatura do senhor Francisco Everardo Oliveira Silva.

2.1.4 Boaventura de Souza Santos e sociologia do direito

Direito, filosofia e sociedade formam uma tríade que funciona em virtude da relação entre a justiça, a reflexão crítica e também a partir das características básicas da sociedade. E por isso, a sociologia do direito adquire uma grande força na estruturação da reflexão, sobre a filosofia do direito diante deste quadro de relações, e isto é confirmado por diversos autores. Citamos a título exemplar o parecer sobre este tema de Paulo Nader (2017, p. 37):

A legitimidade do Direito, de cuja noção também se ocupa o filósofo do Direito, não é alcançada apenas por exercícios teóricos, pela contemplação dos direitos humanos. Direito legítimo é o que atenta para as exigências da natureza humana e contempla ao mesmo tempo o pensamento social, refletido nos costumes e manifestações do corpo social. Eis aí um precioso ponto de contato entre a Filosofia do Direito e a Sociologia do Direito.

Segundo Boaventura de Souza Santos o sucesso da sociologia do direito se dá não necessariamente tratando apenas da sociedade como povo formado, mas também do fenômeno social da formação do direito, incluindo a sua história e suas consequências práticas. Diante disto, ele nos diz que a sociologia do direito abre os horizontes da compreensão acerca daquilo que “sobre o qual incidem séculos de produção intelectual cristalizada na Idade Moderna em disciplinas como Filosofia do Direito, a Dogmática Jurídica e a História do Direito” (SANTOS, 1986, p. 12). Abordaremos neste ensaio dois textos do autor acima citado. O primeiro é datado de 1986 e que se chama: Introdução à

sociologia da administração da justiça (SANTOS, 1986). E o segundo texto consiste nas Notas sobre a história jurídico – social de Pasárgada (SANTOS, 1999).

Passemos ao primeiro texto, onde veremos especialmente a introdução, pois ali se encontra o substrato que nos interessa nesta monografia. Boaventura inicia o processo de construção da argumentação com a firme convicção que para além da globalização neoliberal, existe uma globalização alternativa, marcada por lutas e conquistas, e que se estrutura na base da população (SANTOS, 1986, p. 13) e isto é confirmado por projetos realizados em países que ele chama de semiperiferia do mundo. Os pressupostos deste projeto são epistemológicos e sociopolíticos. O autor nos faz perceber, como através da epistemologia contemporânea, aconteceu o que ele chama de “epistemicídio” (SANTOS, 1986, p. 14), ou seja, a destruição de outras fontes de conhecimento, em vista da preponderância do chamado conhecimento acadêmico e científico.

O crescimento de conhecimentos e matrizes conceituais conflitantes indicam que: “não há nem conhecimentos puros, nem conhecimentos completos, há constelações de conhecimentos” (SANTOS, 1986, p. 14). Aqui nos colocamos diante de uma posição pluralista, que tem sua base na compreensão das infinitas formas de conhecer e pensar, superando a tradição platônica de purificação das ideias, presentes na metáfora da linha dividida do livro VI (PLATÃO, 2014, p. 285-288). Visto que, a ideia já é ideia quando é formulada na base, e a opinião já é uma forma de ideia que tem sua aplicabilidade fundamental e não mais secundária, como era compreendida pelos racionalistas modernos, os quais afirmavam que as opiniões eram apenas materiais de trabalho para a purificação, em vista da ideia cientificamente aprovada e comprovada. O segundo pressuposto é aquele sociopolítico. Partindo da compreensão que a globalização não é algo completamente novo, pois na história das relações humanas sempre o horizonte foi aquele de “expansão exponencial das relações” (SANTOS, 1986, p. 16). Onde é fundamental entender a seguinte distinção entre:

[...] globalização hegemônica, dominação pela lógica do capitalismo neoliberal, e a globalização contra hegemônica, as iniciativas locais-globais de grupos sociais subalternos e dominados no sentido de resistir à opressão, à descaracterização, à marginalização produzidas pela globalização hegemônica. (SANTOS, 1986, p. 16).

Em síntese o que nos ensina este primeiro texto? Manifesta que as raízes do conhecimento são múltiplas e a prevalência de um modo de conhecer tem mais a ver com a estrutura de

dominação ideológica, do que propriamente com a pureza ou importância deste ou daquele modo de conhecer. Diante deste quadro passemos ao segundo texto do autor em questão, acerca das notas de uma pesquisa sociológica realizada numa das favelas do Rio de Janeiro, objeto de Doutorado do professor Boaventura de Souza (1999). O texto inicia-se com uma declaração, que confirma a convicção da multiplicidade da realidade e como isto forja a ideia do conhecimento e de modo específico e objeto deste estudo, isto se aplica ao mundo do direito, considerando o pluralismo como uma realidade presente na estrutura social:

Existe uma situação de pluralismo jurídico sempre que no mesmo espaço geopolítico vigoram (oficialmente ou não) mais de uma ordem jurídica. Esta pluralidade normativa pode ter uma fundamentação econômica, rática, profissional ou outra; pode corresponder a um período de ruptura social como, por exemplo, um período de transformação revolucionária; ou pode ainda resultar, como no caso de Pasárgada, da conformação específica do conflito de classes numa área determinada da reprodução social - neste caso, a habitação (SANTOS, 1999, p. 1).

Diante deste quadro, segundo o autor, formulam-se dois modos de ação do direito: um direito oficial da nação brasileira, e um direito não-oficial marcado pelo acordo das comunidades (SANTOS, 1999, p. 2). E neste segundo modo de formulação do direito não oficial, vale a prática social com todas as dificuldades inerentes a esta aplicação.

Uma dificuldade prática apontada pelo autor, no estabelecimento da ordem e organização interna, é a falta de mecanismos de ordenação gerando uma: “privatização possessiva do direito” (SANTOS, 1999, p. 11). A solução dos conflitos neste contexto é sempre de uma tolerância extrema e uma violência próxima (SANTOS, 1999, p. 12) marcada pela força, e pela capacidade de inserção no discurso e no diálogo em vista da solução, não podendo ser desconsiderada a história dos agentes, sua trajetória na comunidade e como o processo de empoderamento das partes tenha sido realizado. Portanto, a partir da leitura destes textos, podemos concluir que o autor aborda os temas de forma dialética, entre o ser e o não ser, e que percebe na situação social das favelas, um paradoxo das pessoas dignas em condições indignas, buscando resolver suas questões de direito e sociais, com uma agenda em que a presença do Estado com o direito institucional é inexistente. E que marcados por um conhecimento prático e sem formulação teórica-acadêmica, por causa das condições sociais específicas da vida, formulam maneiras que influenciam de sobremaneira na estruturação do convívio social e das relações de poderes no seio das comunidades em vista da manutenção da própria existência. Esperamos que este mapa

teórico acerca do Boaventura de Sousa nos ajude no próximo tópico deste texto, acerca da discussão da solução do caso em questão, ligado a eleição do deputado federal Francisco Everardo Oliveira Silva, conhecido como palhaço Tiririca.

2.2 Discussão da solução

2.2.1 Breve histórico do candidato em questão

Todo o texto tem como objetivo adquirir lentes de compreensão acerca de um fenômeno social que emergiu nas diversas esferas representativas, a saber, a candidatura e a eleição vitoriosa de figuras sociais das mais diversas estirpes, mas que possuem uma coisa em comum: a não vinculação com os conceitos de políticos tradicionais ou políticos de carreira. Observando o cenário nacional de representatividade, podemos identificar diversos personagens, das mais diversas esferas sociais ligadas às mais diversas funções (cantores, contadores de histórias, apresentadores de programas de auditórios) que estão neste momento representando o povo brasileiro. Gostaríamos de nos ater a uma das primeiras figuras que adentraram no cenário político nacional, o senhor Francisco Everardo Oliveira Silva e vejamos como podemos estruturar algumas respostas acerca da situação social e de suas implicações no direito, a partir deste exemplo caricaturado de representatividade que ele nos representa.

Diante do exposto teórico realizado até o presente momento, é mister tentarmos confluir a trajetória do político Francisco Everardo com as noções compreendidas de Kant, de Boaventura de Souza e por fim de Platão. Em nossos tempos, o discurso ético se torna fundamental por dois motivos: o primeiro, o grande número de descobertas de crimes cometidos contra a nação por parte da esfera administrativa e política do país e em segundo lugar, a vinculação destes escândalos na grande mídia favorecendo uma ampla divulgação dos fatos e repercussões sociais. Por conseguinte, após o exposto acerca do rigorismo racionalista formulado por Immanuel Kant, da estrutura do agir através da vontade, da formulação do imperativo categórico, somos levados à seguinte questão: Qual seria o parecer de Kant acerca de um candidato que utiliza o seguinte slogan em sua campanha? “Oi gente, estou aqui para pedir seu voto porque eu quero ser deputado federal, para ajudar os mais ‘necessitado’, inclusive a minha família. Portanto meu número é 2222. Se vocês não votarem, eu vou morreeer!” (MACHADO, 2010).

Na discussão acerca do conceito de boa vontade que introduz toda a arquitetura ética racionalista de Kant, resta claro que as ações devem superar as inclinações, mesmo que sejam boas, mesmo que sejam o sustento da própria família, pois representam sempre uma vontade subjetiva e conseqüentemente serão sempre pessoais e nunca se tornarão lei universal, contrariando a formulação do imperativo categórico: “Agir segundo a máxima que em força que tu desejas que se torne uma lei universal. Ou seja, que na sua ação, a sua máxima possa ser universalizada” (KANT, 2007, p. 59). Diante disto que foi exposto, a candidatura a partir desta frase de efeito é completamente imoral no sentido kantiano da palavra, e no máximo poderíamos considerar nesta situação um imperativo hipotético que indica apenas a obtenção de um fim através de uma ação específica.

Alguns autores abordam este tema fazendo referência as inclinações pessoais em relação aos interesses coletivos. Vejamos o que nos diz Wesley Wadim no artigo “A lei moral de Kant e a realidade sócio-política brasileira” (SOUZA, 2016), e quais são as conseqüências no campo da legalidade das ações políticas quando se referem a benefícios próprios dos sujeitos políticos, em detrimento do bem coletivo ou comunitário do qual os representantes legais são chamados a implementar e respeitar, ele afirma que:

Na política brasileira as inclinações individuais (os desejos, os instintos) dos “representantes” do povo são cada vez mais colocados em relevo, em detrimento do interesse coletivo, e sem qualquer sombra de dúvida, as máximas subjetivas vêm se aflorando e se tornando realidade com cada vez menos pudor. Basta percebermos que mesmo quando se atua com fundamento em algum ordenamento jurídico, o móvel das ações tem que ver com o interesse particular do agente. Tal situação tem gerado, com muita frequência, um distanciamento entre os conceitos de legalidade e de moralidade. Distanciamento este bastante perceptível em procedimentos licitatórios que formalmente estão adequados às normas jurídicas, mas visam ao enriquecimento sem causa de algum grupo ligado ao ordenador da despesa. (SOUZA, 2016).

O tema da moralidade da ação e da falta de moralidade se torna ainda mais evidente, quando se evidencia um aspecto mais profundo da ação político-partidária, pois no campo da superficialidade das opiniões, entende-se que o político corrupto é aquele que comete o crime de desvio dos bens públicos. Mas será que é apenas a corrupção o único crime cometido contra a nação quando um político age de forma desonesta? Não poderia ser considerado uma espécie de crime quando alguém utiliza como chave de propaganda eleitoral a desinformação, a falta de manejo com a máquina pública, como por exemplo: “Oi, eu sou o Tiririca da televisão. Sou candidato a deputado federal. O que é que faz um deputado federal? Na realidade eu não sei, mas depois, eu te conto” (MACHADO, 2010).

Afrontando desta maneira a argumentação parece muito teórica e fora da realidade, mas utilizemos um exemplo de fácil compreensão. Geralmente, se afirma que a política partidária tem como responsabilidade a máquina pública em suas esferas. Gostaríamos de sugerir um exercício mental: projetemos à ideia de um carro que deve se mover, levando pessoas de um local ao outro, ajudando na locomoção em vista da execução de diversas ações cotidianas com seus prazos e exigências. Quem teria coragem de entregar a própria vida a um motorista que lhe afirmasse: eu não sei dirigir este carro, não sei nem como ligá-lo, mas se você confiar em mim, eu vou tentar e depois lhe explico o funcionamento, vamos comigo? Qual seria a reação dos futuros passageiros? Arriscariam a vida dando este voto de confiança ao motorista? Parece que a resposta a esta questão é óbvia, no entanto, no contexto político-partidário representativo, um candidato que não tinha a mínima noção daquilo que deveria realizar na Câmara dos Deputados foi um dos mais votados da história do Brasil. É lugar comum à ideia de voto de protesto e aqui a matéria da UOL pode nos ajudar quando afirma (MACHADO, 2010):

A campanha de Tiririca caracterizou-se pelo deboche, virou misto de sucesso e polêmica na internet e tema de todo tipo de discussão, dos debates intelectuais a conversas de botecos. Com essa receita, Tiririca conquistou eleitores -- (sic) fica para os pesquisadores e analistas a tarefa de entender ou explicar se foi “voto de protesto”, se foi um exemplo ousado de marketing ou um retrato do sentimento do descaço que o Congresso galgou na sociedade brasileira após anos de escândalos de corrupção.

Portanto, mesmo levando em consideração toda a trajetória heroica do senhor Francisco Everardo, sua saída da pobreza e de uma realidade que tantos brasileiros ainda hoje padecem para o grande sucesso nacional fazendo os ouvintes sorrir dele, de suas peculiaridades e também das situações sociais vividas por diversos agentes sociais, a eleição ao poder legislativo representa um ato que não condiz, a partir da matriz kantiana da moral, com o ideal do saber universalizado que se baseia na supressão dos desejos pessoais, em vista do projeto político de gestão da sociedade de forma universalizada. É claro que a ética formulada por Kant é limitada e não consegue responder a todas as exigências da humanidade. No entanto, colocando frente a frente aquilo que se aprendeu com Immanuel Kant e a eleição do senhor Francisco Everardo nos resta claro, como a realidade é muito mais forte que as ideias, pois objetivamente o candidato que afirmou: “Vote no Tiririca, pior do que tá não fica!” (MACHADO, 2010) com todas as dificuldades acerca do conhecer de sua função no tecido social brasileiro ainda representa uma grande parcela da população do Brasil. Passemos ao segundo autor, Boaventura de Souza e

vejamos com as lentes de compreensão deste autor o que significa este caso e sua relação com ideia de sábio, de governo e ação social.

Partindo de um realismo jurídico radicado na compreensão de que os comportamentos dos sujeitos sociais pelo fato da repetição constante podem se tornar normas jurídicas, colocamos os óculos epistemológicos de Boaventura de Souza para compreender a eleição do senhor Francisco Everardo. Se no referencial teórico deste autor a evidência fundamental foi àquela ligada ao modo da estruturação da eficácia normativa, também Boaventura de Souza elaborou reflexões acerca da situação política atual. De modo especial, gostaríamos de referenciar um artigo de fevereiro de 2019, denominado: “As incessantes fábricas do ódio, do medo e da mentira” onde partindo do exemplo da renúncia de um alto comissário das Nações Unidas no ano de 2018, o presente autor elabora uma análise muito iluminante acerca do contexto social atual. O primeiro passo neste texto é reconhecer a chamada “onda reacionária” (SANTOS, 2019, p. 30), que é associada a uma disciplina ideológica que causa medo acerca do futuro, tirando a esperança das pessoas produzindo a “fábrica do ódio, a fábrica do medo e a fábrica da mentira”. Mesmo que a noção da fábrica do ódio e do medo são interessantes, gostaríamos de nos concentrar na fábrica da mentira a partir da argumentação de Boaventura de Souza quando afirma:

Na fábrica da mentira produzem-se os factos e as ideias alternativas a tudo o que tem passado por verdade ou busca de verdade, como sejam as ideias da igualdade, da liberdade negativa (liberdade de constrangimento) e positiva (liberdade de realizar objetivos próprios, não impostos nem telecomandados [...]). (SANTOS, 2019, p. 30).

As diversas formas de mentiras, segundo o autor, formam uma rede de ignorância que produzem expressões de democracia de baixa intensidade, que baseada em jogadores ingênuos, compreendidos como atores sociais, se “autoinfligem a derrota”. Como relacionarmos isto a eleição do caso em questão neste texto? Segundo o nosso parecer a vitória do candidato em questão reflete muito pouco na dinâmica de mudança da realidade social. Sendo uma vitória pessoal, mas uma derrota social que entrega os pontos na busca de melhores condições de vida, utilizando sua força representativa numa caricatura para atingir os políticos profissionais de nossa época.

Questionado acerca da vitória do candidato Tiririca, Boaventura de Souza chama a atenção acerca da caricatura que consiste numa expressão artística a qual revela uma

fotografia bem-humorada, pois sua função é “ênfatisar e exagerar as características de uma pessoa, animal ou objeto” (ARAÚJO, 2019). Ele observa esta situação com o olhar crítico quando afirma:

O caso do Tiririca lembra-me sempre outro, o da mutilação genital com que atacam logo que começamos a discutir direitos humanos numa perspectiva intercultural. Todas as culturas e todos os sistemas têm problemas. Não podemos reduzir sempre uma alternativa ao seu absurdo, à caricatura (SANTOS, 2011).

Podemos concluir que este tipo de vitória política se baseia numa fábrica de mentiras, colocando em evidência atores sociais frágeis como o senhor Tiririca e o desejo popular de fazer aparecer as características mais desastrosas da ação política representativa do Brasil. Este parecer não visa subestimar o senhor Francisco Everardo Tiririca Oliveira Silva e sua história pessoal, já que a sabedoria criada a partir da luta pela sobrevivência é extremamente importante, e pode ser considerada um modo de conhecer a realidade e exercer uma certa eficácia acerca da existência como aprendemos no pluralismo jurídico. No entanto, o resultado do desejo popular de caricatura e fragilidade do sujeito social em questão, se tornou claro quando o senhor Tiririca no ano de 2017 resolveu deixar a vida pública com um mesclado de decepção e impotência, e também uma desconfiança da mídia acerca de suas intenções particulares, naquela época a UOL fez a seguinte referência que comprova a intuição de Boaventura de Souza:

Após sete anos de mandato, o deputado federal Tiririca (PR-SP) subiu na tribuna da Câmara nesta quarta-feira (6) para fazer o seu primeiro e último discurso. O parlamentar disse estar decepcionado com a política e classificou de “vergonhosa” a atuação dos colegas. “Subo nesta tribuna pela primeira vez e última vez. Não por morte. Porque estou abandonando a vida pública” Horas depois de fazer o discurso, Tiririca disse que permanece no mandato até o final de 2018, mas não irá tentar se reeleger. “Informo que cumprirei com minhas obrigações deste mandato até o final e não concorrerei a mais nenhum cargo público. Agradeço o respeito e a compreensão de todos”, afirmou no Facebook (DECEPCIONADO, 2017).

Passemos a Platão e a polêmica com os poetas e contadores de história. Na República, toda arte deveria favorecer a verdade como já argumentamos no referencial teórico e também deveria auxiliar na formação moral daqueles pertencentes à cidade ideal de Platão. Na leitura da República se percebe que o tema da expulsão dos poetas está correlacionado ao uso de outras artes, a saber, a retórica e a sofística. Concentrando-se no livro X da República a expulsão dos poetas é um ponto de radicalização de Platão acerca do tema da imitação que ele tratou no III livro quando afirma:

[...] Teremos de chegar a um consenso quanto a se permitiremos que os poetas narrem mediante imitação e, se assim for, se deverão imitar certas coisas, mas não outras, e que coisas são essas, ou se não deverão atuar, de modo algum, como imitadores (PLATÃO, 2014, p. 131).

Nos parece que a resposta a estas questões será tratada de modo mais complacentes no início do diálogo, pois ainda se deveria compor o cenário acerca do conceito de justiça correlacionado a ideia de verdade. No entanto, no final da obra, já não há mais razões para admitir imitadores, cópias da cópia que é a realidade. É mister recordar que a narrativa no mundo grego era fonte de educação com os mitos, com Homero; mas que segundo Platão tendem a dois erros: o primeiro já citado da imitação e o segundo e mais grave àquele ligado à persuasão.

Introduziremos aqui um autor muito iluminador quando se trata do tema do convencimento através da oratória a partir dos resultados platônicos. Ele se chama Alasdair Macintyre e em sua obra: *Justiça de quem? Qual a racionalidade?* Dedicando um capítulo a Platão e a pesquisa racional e colocando em evidência a construção do discurso através da opção de *techné*, ou seja, “daquela habilidade, ou conjunto de habilidades em vista do bem” (MACINTYRE, 1991, p. 82), o autor escocês tratando dos grandes personagens da retórica no mundo grego, a saber, o famoso Péricles e Górgia afirma que:

A terceira negação de Platão envolve tanto a natureza da retórica de Péricles como a alternativa a ela. Porque a retórica de Górgias é um tipo de manipulação não-racional, seu uso torna os cidadãos piores. O retórico tem de apelar para a sua audiência; tem que conseguir sua aprovação para o que quer. Assim os lisonjeará e jogará com suas esperanças e temores, de modo a fortalecer sua irracionalidade. Qual é a alternativa? (MACINTYRE, 1991, p. 83).

Em que nos ilumina o presente autor na discussão deste tema? Em primeiro lugar, uma retórica como arte do convencimento pode criar até público, no entanto, não se sustenta diante da necessidade da impositação da verdade no discurso social e político. Em segundo lugar, uma oratória que agrada a plateia para fazer despertar o senso de vingança do observador, através do voto de protesto apenas revela que ainda hoje o debate entre a busca da verdade (Platão – o filósofo) e os sofistas e os políticos mestres da arte da retórica ainda é muito atual. Por fim, qual seria a incidência desta discussão na eleição do humorista Tiririca? Resta claro que a eleição de um humorista, que inúmeras vezes adequou o seu discurso de plataforma político às necessidades lúdicas daqueles que estavam acompanhando os programas televisivos, só confirma o diagnóstico de

MacIntyre quando fala da busca de público sem compromisso com a verdade e um fortalecimento da irracionalidade.

3 Considerações finais

Governar é uma arte! Parece ser irônica a presente afirmação depois do exposto acerca de Platão na estrutura da República. No entanto, a compreensão acerca da sabedoria e sua interligação com a gestão, com o governo adquire performances complexas. A conduta racional no agir obedece a diversas influências, quase que inexplicáveis no tocante a escolha de agir de uma forma ao invés de outra. Se uma das características tradicionais da figura do sábio sempre foi a prudência baseada no conhecimento como arte do viver da melhor maneira possível, podemos observar no decorrer do texto como os diversos autores tentam, afirmam, reafirmam modelos complementares de sábio, de governante, de sujeitos sociais. No entanto, a realidade é uma juíza implacável que desmonta nossos aparatos teóricos, nossas compreensões limitadoras acerca dos diversos aspectos da vida. Se em épocas remotas poderíamos confirmar a intuição de Espinoza (1995, p. 341) quando afirma:

O sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta sempre, da verdadeira satisfação do ânimo.

Hoje somos chamados a perceber e compreender o sábio de ânimo perturbado, inquieto, um verdadeiro caçador de tesouros buscando sempre alguma teoria, algum conceito que lhe der a firmeza de continuar sempre mais ajustando as lentes de compreensão da realidade. E aqui, filosofia, direito, sociologia e história se mesclam numa simbiose de saber indescritível.

O presente texto se conclui com uma aporia que segundo o nosso parecer não há solução: quais são as raízes motivacionais que levaram a população escolher um candidato sem tradição política profissional? Inúmeras respostas podem ser levadas em consideração. A imprensa, os teóricos da filosofia política afirmam diversas teorias que vão desde o voto de protesto até a nova roupagem dos programas eleitorais (NUNES, 2010).

E a aporia fundamental é àquela ligada ao fato real desta vitória com os paramentos de sabedoria e sua interligação com a gestão, com o poder e com o governo. Os autores da referência teórica deste texto nos oferecem chaves de leituras metodológicas, mas nunca conclusivas. Com Platão vemos que a imitação de uma realidade que fundamentalmente já é uma imitação da ideia verdadeira, com base na gnosiologia platônica, só afastará o homem do bem supremo. No entanto, objetivamente se na República não havia espaço para a oratória e nem para a arte imitativa, no mundo real isto agrada aos ouvintes e embala às multidões, e por vezes isto é usado em vista de projetos pessoais de poder.

Já com Kant toda a racionalidade é vista como universalidade da regra moral, mas isto parece um tema de redutos cada vez mais seletivos e raros. A experiência como expressão do teste nas vinculações sociais parece que derrotou a moralidade impessoal kantiana. Mas se quisermos ainda salvar algo de Kant acerca do fenômeno da eleição do senhor Tiririca, pensemos que ali se encontra um imperativo hipotético em vista de um bem-estar pessoal.

E com Boaventura de Souza Santos o tema da negatividade da caricatura que forma uma democracia de baixa intensidade parece que não leva em conta a capacidade do brasileiro de sorrir de si mesmo, e de suas mazelas. Quem sabe acentuando o caráter do bom humor no contexto político, o senhor Tiririca cumpriu uma função social importante, a saber, de expor uma dimensão íntima do descontentamento do povo brasileiro, que se sente por vezes o palhaço da história social diante dos abusos políticos ocorridos no país. Enfim, sabedoria, governo e conhecimento movimentam diversas concepções da realidade e o problema permanece sempre em aberto, pois não se pode afirmar e nem criar uma solução que não seja sempre limitante da realidade. Mas uma coisa é certa: os contadores de história, os fazedores de sorriso, os que procuram a audiência voltaram à República, não mais como educadores dos cidadãos, mas sim como gestores da cidade.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Ivone Castilho. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AMENDOLA, Gilberto. O palhaço que virou campeão de votos. *Estadão*, São Paulo, 04 out. 2010. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,o-palhaco-que- virou-campeao-de-votos,619965>>. Acesso em: 13 out. 2019.

ARAÚJO, Luciana Kuchenbecker. *O que é caricatura?* [S.l.]: Brasil Escola, 2019. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/o-que-e/portugues/o-que-e- caricatura.htm>>. Acesso em: 29 de out. 2019.

ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*: Livro I. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

BENCIVENGA, Ermanno. *L'ética di Kant*. La racionalità del bene. Milano: Bruno Mondadori, 2010.

DECEPCIONADO com a política, Tiririca faz primeiro e último discurso na Câmara. São Paulo: UOL, 2017. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas- noticias/2017/12/06/decepcionado-com-a-policia-tiririca-faz-primeiro-e-ultimo- discurso-na-camara.htm>>. Acesso em: 29 out. 2019.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. São Paulo: Atena, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

_____. *Crítica della ragion pratica e altri scritti morali*. Tradução de Pietro Chiodi. Novara: De Agostini Libri, 2014.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. [S.l.]: Edições 70, 1997.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

MACHADO, Irineu. *Com mais de 1,3 milhão de votos, Tiririca é deputado mais votado do país e deve levar mais 4*. São Paulo: UOL, 2010. Disponível em: <<https://eleicoes.uol.com.br/2010/sao-paulo/ultimas-noticias/2010/10/03/com-mais-de- 13-milhao-de-votos-tiririca-e-deputado-mais-votado-do-pais-e-deve-levar-mais- 4.jhtm>>. Acesso em: 25 out. 2019.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual a racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

NADER, Paulo. *Filosofia do Direito*. 24. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

NUNES, Leticia. Resultado da eleição surpreende marqueteiros de Tiririca. *Observatório da Imprensa*, São Paulo, ano 19, n. 1061, 06 out. 2010. Disponível em:

<<http://observatoriodaimprensa.com.br/entre-aspas/resultado-da-eleicao-surpreende-marqueteiros-de-tiririca/>>. Acesso em: 29 out. 2019.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

_____. *Fedro*. 6. ed. Lisboa: Guimarães, 2000.

POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974.

SANTOS, Boaventura de Sousa. As incessantes fábricas do ódio, do medo e da mentira. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Portugal, ano XXXVIII, n. 1262, 13 a 26 de fev. 2019. *Ideias*, p. 30.

_____. Introdução à Sociologia da administração da Justiça. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 21, nov. 1986.

_____. Notas sobre a história jurídico-social de Pasárgada. In: SOUTO, Cláudio; FALÇÃO, Joaquim (org.). *Sociologia e Direito: textos básicos para a disciplina da Sociologia Jurídica*. São Paulo: Pioneira, 1999.

_____. O espelho do mundo. [Entrevista cedida a] JL. *Jornal de Letras, Artes e Ideias, Portugal*, ano XXX, n. 1051, 12 a 25 de jan. 2011. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Entrevista%20Jornal%20de%20Letras_Jan2011.PDF>. Acesso em: 29 de out. 2019.

_____. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA, Wesley Wadim Passos Ferreira de. A lei moral de Kant e a realidade sócio-política brasileira. *Revista Dom Total*, 2016. Disponível em: <<https://domtotal.com/direito/pagina/detalhe/23631/a-lei-moral-de-kant-e-a-realidade-socio-politica-brasileira>>. Acesso em: 25 out. 2019.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality: an essay in cosmology*. New York: Free Press, 1978.

A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E SUAS FORMAS

Ângela Ferreira de Oliveira*
Lúcio Álvaro Marques**

Resumo: O artigo elabora uma análise reflexiva e argumentativa sobre as formas de violência vividas por grande parte das mulheres, seja no âmbito do trabalho ou mesmo em casa, onde são expostas a diversas situações desde a violência psicológica à física. O que gera diversos sintomas (ir)reversíveis, em muitos casos, levando a suicídios, homicídios por seus atuais e/ou ex-parceiros possessivos. Um caso exemplar foi de Maria da Penha, que lutou por 19 anos por justiça e, a partir de onde, surgiram a lei e o Instituto que trazem seu nome e destinam-se a apoiar mulheres que passam pela mesma situação. Recorremos a Hobbes e Maquiavel na definição da violência em vistas de delinear os seguintes elementos: a função do medo e a prática da violência, o amor doentio e a sociedade machista. Chegando, por fim, a caracterizar o perfil da violência em nosso tempo, sob o signo de uma sociedade machista e patriarcal, que subestima o lugar e a dignidade da mulher, submetendo-a à violência, negando-lhe direitos e mantendo-a refém de formas e preconceitos sociais legitimadores da violência.

Palavras-Chave: Violência doméstica. Mulheres. Lei Maria da Penha.

Abstract: The article draws up a reflexive and argumentative analysis about the forms/ways of violence experienced by most women, whether in the scope of work or even at home, where they are exposed to different situations from psychological to physical violence. Which results in several reversible or irreversible symptoms, in many cases, leading to suicides, homicides by their current and / or ex possessive partners. An exemplary case was Maria da Penha, who fought for 19 years for justice and, where the law and the Institute that bears her name and are designed to support women who go through the same situation arose. We used Hobbes and Machiavelli to define violence in order to outline the following elements: the function of fear and the practice of violence, unhealthy love and sexist society. Finally, to characterize the profile of violence in our time, under the sign of a sexist and patriarchal society, which underestimates the place and dignity of women, submitting them to violence, denying their rights and keeping them hostage of social forms and prejudices that legitimize violence.

Key Words: Domestic violence. Women. Maria da Penha's Law.

Introdução

Dia 8 de março comemora-se o dia internacional das mulheres, e a maioria das pessoas não imaginam o que essa data significa. As mulheres saíam às ruas atrás de seus direitos,

* Aluna do curso licenciatura em Química na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Bolsista de Iniciação Científica no Projeto de pesquisa *Políticas de ensino da filosofia no Brasil*, seção *As razões da escravidão* (Edital nº 33/2018/PROPPG/UFTM). Contato angeladarcizo@outlook.com

** Professor no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFICS) e no Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Coordenador do projeto de pesquisa *Políticas de ensino da filosofia no Brasil* e membro do Laboratório de Filosofia e Ciências Sociais (LAFICS) de onde se originou, em parte, o presente artigo. Contato lucio.marques@uftm.edu.br

e milhares morreram em busca de igualdade de direitos. Essas lutas levaram a Organização das Nações Unidas (ONU) consagrar essa data. Entre as formas de violência contra a mulher, a violência doméstica é um tema atual no cenário brasileiro, mas esse assunto permanece há décadas excluído da pauta de discussões. O fato se estende desde quando o Brasil era colônia e as mulheres não podiam estudar, pois eram vistas como um objeto de procriação e ser submisso ao marido (PONTES; NERI, 2017). Segundo os dados do Censo Escolar 2018, do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), mostram que as mulheres são maioria nos cursos profissionais da Educação Básica com 60,7% das matrículas, não obstante continua explorada e violentada por práticas machistas. Tentaremos compreender um pouco dessa realidade dolorida, com base nas reflexões apresentadas no *Leviatã* de Thomas Hobbes, além de referências a outros filósofos¹. Algumas questões pertinentes como: o medo e os índices de violência doméstica, o amor doentio e a sociedade machista coexistem com institutos sociais que lutam para punir os agressores e apoiar as vítimas da violência doméstica.

Para compreender tudo isso dividiremos esta exposição em cinco tópicos. O primeiro retratará os dados assustadores sobre a violência doméstica. O segundo, o surgimento das leis Maria da Pena e contra o Femicídio². O terceiro, o medo que as mulheres sentem frente à possibilidade de deixar a sua vida medíocre, sob as violências psicológica e física, o que faz com que elas, muitas vezes, prefiram se manter nesse tipo de vida. O quarto, o amor doentio dos maridos, fazendo com que suas esposas vivam as vidas que eles querem e, para tanto, usam de todas as artimanhas para chegar ao seu objetivo e, por último, trataremos dessa sociedade sem escrúpulo que, recorrentemente, julgam as mulheres de todas as formas, desvalorizando-as, ao ponto de as mulheres, com as mesmas qualificações de um homem ou até melhores, ganharem menos que os homens, na mesma profissão.

¹ Fizemos um “uso tolerante” dos conceitos filosóficos, isto é, nossa intenção primeira era estudar o tema do medo como elemento de domínio social e terminamos chegando ao medo na estrutura da vida familiar, por isso empregamos os conceitos filosóficos, sobretudo de Maquiavel e Hobbes, mesmo sabendo que suas análises se dirigiam a temas de mais amplo espectro na organização do Estado social.

² A Lei do Femicídio surge no dia 9 de março de 2015 pela presidenta Dilma Rousseff (Lei nº 13.104) que modifica o artigo 121 do Código Penal de 1940, para caracterizar o homicídio cometido contra mulheres. A definição é fundada na condição do sexo feminino, assim excluindo mulheres “transgêneras” e travestis, alguns legistas vê como um retrocesso da Lei Maria da Penha. A pena aumenta quando a vítima for gestante, criança ou idosa. A promulgação dessa lei é um respaldado por uma série de documentos internacionais da (ONU), com o intuito de erradicar a violência contra as mulheres no mundo.

1. Índices de violência contra mulheres

Para entender melhor a questão da violência contra a mulher, torna-se necessária a apresentação do significado de violência (SOUZA, 2013). A violência doméstica pode ser definida como uma conduta violenta continuada em um padrão de um controle exercido direto ou indiretamente sobre qualquer pessoa, que convive no mesmo lugar. Este modelo de comportamento violento resulta em diversos danos físicos, sexuais, emocionais, psicológicos, isolando a vítima da vida social (CENTRO DE ESTUDOS JURÍDICOS [CEJ], 2016). A violência doméstica é um dos principais motivos de óbitos na faixa de 15 a 44 anos. Em 2012, apenas no Brasil, as mortes por causa externas totalizam 153.013 mortes, o que indica 12,9% de todas as causas de morte no país. Parcela significativa dessas mortes é caracterizada por agressões (37%), o que demonstra a vulnerabilidade das brasileiras (REIS *et al*, 2019). Entre 2011 a 2013 houve um aumento de registro de violência contra mulheres no Sistema de Vigilância de Violências e Acidentes (VIVA/SINAN) passando de 1.797 casos, em 2011, para 2.916, em 2013: um aumento de 63,3%. Através de muito sofrimentos, lembremos o caso da Maria da Penha, que durante dezenove anos e seis meses foi em busca de justiça e se tornou-se um símbolo na luta contra a violência doméstica, o que é representativo da violência à qual milhares de mulheres são submetidas em todo Brasil.

2. Lei Maria da Penha

Maria da Penha Maia Fernandes é farmacêutica bioquímica e se formou na Faculdade de Farmácia e Bioquímica da Universidade Federal do Ceará em 1966 e, durante o seu mestrado em Parasitologia em Análises Clínicas na Faculdade de Ciências Farmacêuticas da Universidade de São Paulo em 1977, conheceu o seu marido Marcos Antonio Heredia Viveros, que cursava economia na mesma universidade, segundo o Instituto Maria da Penha (IMP, 2009).

Tudo iniciou, quando Maria da Penha sofreu uma tentativa de homicídio, em 1983, quando seu marido tentou assassiná-la enquanto dormia. Em decorrência do atentado sofrido, ficou paraplégica. Durante a sua recuperação continuou sofrendo agressões e foi mantida em cárcere privado, como se não bastasse, sofreu outro atentado, durante o banho, quando o seu companheiro tentou eletrocutá-la. Com todos os abusos sofridos, foi obrigada a fazer um seguro de vida em benefício de seu companheiro. No ano seguinte, em 1984, iniciou uma luta judicial, em busca de justiça. Após sete anos, o seu ex-marido foi julgado e condenado a 15 anos, porém a sentença foi anulada depois de um ano e só em 1996 foi julgado e condenado a 10 anos, mas com recursos dos seus advogados saiu do tribunal em liberdade (OLIVEIRA, 2011).

No ano de 1998, esse caso ganhou repercussão internacional. O Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM), o Centro para a Justiça, Direito Internacional (CEJIL) e a própria Maria da Penha, denunciaram o caso à Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Unidos Americanos (CIDH/OEA), evidenciando a questão de grave violação de direitos humanos (IMP, 2009).

No dia 7 de agosto de 2006, a Lei Maria da Penha foi sancionada, com 46 artigos distribuídos em sete títulos, criando mecanismos para prevenir e coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher em conformidade com a Constituição Federal (art. 226, § 8º). Essa Lei nº 11.340/2006, é uma forma de reparação simbólica de tantos anos em que o Estado brasileiro manteve impune tantos agressores, segundo o Instituto Maria da Penha (2009). A Lei Maria da Penha, em consideração à mulher que lutou de forma dolorosa contra à impunidade, representa tantas outras mulheres vítimas de violência doméstica no Brasil (OLIVEIRA, 2011).

Para apoiar as vítimas de violência doméstica, Maria da Penha criou o Instituto Maria da Penha (IMP) em 2009, com sede em Fortaleza, sem fins lucrativos. O Instituto foi criado com o intuito de estimular e contribuir para a aplicação da lei, monitorar a implantação e o desenvolvimento de melhores práticas e políticas públicas, e a construção de uma sociedade sem violência doméstica (IMP, 2009).

3. O medo

A Lei Maria da Penha foi criada para prevenir e coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. De certa forma, esse cenário pode ser entendido à luz de Thomas Hobbes que disse: a paixão, violenta e contínua, produz loucura, ou seja, depois de tantas agressões sofridas do seu companheiro, a vítima passa a pensar que a culpa é sua, o que pode levar à baixa estima ou à depressão. Com isso, a “paixão violenta” do homem, na maioria dos casos, além de agressões física, acaba matando suas companheiras. Isso nos faz pensar por qual motivo essas mulheres se sujeitam a ser tão humilhadas? Um dos principais motivos pode ser o medo, pois essas relações vão além de relações íntimas, são interações de companheirismo, têm uma vida juntos, filhos, compartilham os mesmos sonhos, compartilham bens. Os seus companheiros aproveitam e fazem com elas criem laços de dependência, a partir de onde consegue manipulá-las, de tal forma que elas imaginam que a sua vida será pior sem eles (CEJ, 2016).

Alexandre O’Neal fala que “o medo vai ter tudo, tudo... penso no que o medo vai ter e tenho medo, que é justamente o que o medo quer...” (CEJ, 2016, posição 15). Quando a mulher aceita os argumentos do seu marido sem questionar, ou seja, confiando que ele realmente esteja certo, está perdendo o seu tempo, pois isso prova que ela não sabe mais nada sobre si mesma, simplesmente acredita nele, e submete-se a diversas formas de constrangimento.

Para Hobbes (2017, p. 71), “a paixão cuja violência ou continuidade produz a loucura é uma grande vanglória, que comumente é chamada orgulho e autoestima ou depressão da mente”. Os violentadores sentem-se no direito de humilhar, com torturas psicológicas e, até mesmo, físicas, às vezes diante de outras pessoas, mostrando o seu poder. Essas mulheres sempre ouvem (HOBBS, 2017, p. 58): o “amor particular por alguém, com desejo de ser reciprocamente amado, é paixão amorosa. O mesmo, porém, cercado de dúvidas de que haja reciprocidade, é ciúmes”, fazendo que elas se sintam culpadas de alguma forma, levando em consideração o ditado que diz: quem ama, cuida.

É rotineiro escutar frases corriqueiras como “as mulheres apanham porque gostam ou porque provocam”, “se a situação fosse tão grave, as vítimas abandonariam logo os

agressores” ou, ainda, “manda quem pode, obedece quem tem juízo” (IMP, 2009). Isso se aplica nesse contexto, pois, em muitos casos, o homem tem o domínio da mulher por diversos motivos: filhos, dependência financeira, medo de ficar sozinha, achar que ele é bom, entre outros; tornando-se assim um alvo de fácil controle. Essas mulheres tentam fazer como o Maquiavel diz no *Príncipe* (2012, p. 17) “se quiserem agir com lealdade encontrarão mais razão para amá-lo; e, se tiverem a inclinação ao contrário, terão mais motivos para temê-lo”. Isso nos leva a crer que a violência doméstica é um inimigo silencioso. O lar deveria ser de aconchego, amor, proteção, contudo não é isso que acontece, muitas vezes, quando os “chefes” da casa são contrariados, em vez daquilo, proporcionam dor, medo, insegurança, vergonha (NUNES; TONON, 2016). Os distúrbios psicológicos são sintomas frequentemente encontrados em vítimas de violência doméstica, que pode ser tanto insônia, pesadelos, falta de concentração, irritabilidade, falta de apetite, quanto o aparecimento de sérios problemas mentais como a depressão, ansiedade, síndrome do pânico, estresse pós-traumático, além de comportamentos autodestrutivos, como o uso de álcool e drogas, podendo levar o suicídio (KASHANI; ALLAN, 1998). São sequelas terríveis que os companheiros deixam nas suas esposas, e mesmo assim a maioria não os abandona, tal como diria Maquiavel (2012, p. 48), em vez de “[...] enfrentar e superar perigos, e sua firmeza de ânimo ao suportar e vencer obstáculos [...]”, este fato acontece, pois acham que vão conseguir superar tudo para continuar com a sua família unida ou, mesmo, pela vergonha perante a sociedade, que a julga uma péssima esposa e, conseqüentemente, merecedora da vida que leva.

4. O amor doentio

Quando procuramos o significado da palavra amor, encontramos que é um sentimento de carinho e demonstração de afeto, necessidade de proteção e de diversos cuidados diferentes. Por isso, quais são os motivos de os homens se acharem donos de suas companheiras? Para Hobbes, todos os discursos têm um desejo de saber, existe um fim, que reside em alcançar certos objetivos. Com isso, estes homens que se sentem...

[...] apaixonados pelas próprias opiniões, por mais absurdas que sejam, tendem a mantê-las e dá a elas o reverenciado nome de consciência, como se fosse

inadequado modificá-las ou opor-se a elas, e dessa forma pretende que tais opiniões sejam verdadeiras, mesmo sabendo o que não são efetivamente (HOBBS, 2017, p. 65).

Os homens usam todas as suas artimanhas para terem suas esposas como posses. Em relatos, muitos falam, que esse sentimento de “propriedade” sob as suas esposas teve origem na infância, pois, quando criança, testemunharam violência e foram vítimas de abusos, fazendo com que acreditassem que a violência é uma forma legítima para a resolução de conflitos, e ao aprenderem esse tipo de comportamento, reproduziram-no (CALDEIRA, 2012). Afirmam ainda que até presenciaram o mesmo com suas mães e apenas reproduzem, achando que essa é uma forma de proteger. Segundo Hobbes (2017, p. 48) “[...] esses homens não fazem outra coisa senão tomar como razão verdadeira as paixões que os dominam, revelando sua carência de verdadeira razão pela ostentação que dela fazem”. Quando a mulher aceita os argumentos do seu marido sem questionar, ou seja, confiando que ele realmente está certo, ela perde seu tempo, pois isso prova que ela ainda não compreendeu a real situação. Ela simplesmente acredita nele, e se submete a diversas situações constrangedoras. Embora com o pensamento, que ele faz isso para o seu bem. Alguns antecedentes podem provocar esse tipo de comportamento, estímulos ou eventos que precedem o comportamento-alvo que aumenta a possibilidade da sua ocorrência, como a presença ou ausência de outras pessoas, fatores motivacionais, e existe uma maior probabilidade de que os comportamentos violentos se repitam quando o agressor está sob efeito de álcool ou drogas. Dentro deste contexto de violência doméstica, os antecedentes podem incluir algumas variáveis como a constituição genética, traços de personalidade, características demográficas e perturbações psiquiátricas (CALDEIRA, 2012). Isso é passado de geração para geração, onde essas mulheres ouvem “é melhor continuar na relação, mesmo sofrendo agressões, do que se separar e criar o filho sem o pai” (IMP, 2009), mas muitos não sabem que os filhos sofrem juntos, até mesmo sendo agredidos, tendo consequências devastadoras nessas crianças. Inclusive, tornando-se violentas e compulsivas, pois viveram isso durante a sua infância e, quando adultos, podem reproduzir os atos agressivos.

A maioria das vezes, esses homens de alguma forma se sentem culpados e tentam, de alguma forma, reconquistar o amor, em outras palavras, “ter a posse” de novo sobre a sua companheira, com gestos e palavras carinhosos, flores, chocolates, entre outras coisas. Retornando ao *Leviatã*, a obra retrata as classes de loucuras como paixões, porque são

extravagantes, ou seja, fazem atos sem pensar nas consequências, talvez seja essa forma encontrada para ter atenção voltada para si, afastando-se do mundo externo. Segundo Hobbes (2017), os costumes decorrem de hábitos convertidos em caráter. Isso pode desencadear diversos comportamentos no agressor:

A irritabilidade do agressor vai aumentando sem razão compreensível e aparente para com a vítima e pequenos episódios de violência verbal podem escalar até um estado de tensão máxima. Esta primeira fase pode durar dias, ou simplesmente anos efetivamente, muitas das vezes, o ciclo não evoluiu e a relação é caracterizada por pequenos “atritos”, com pequenas flutuações impulsionadas por tréguas, mas onde a violência física nunca chega a ocorrer (CALDEIRA, 2012, posição 9).

Em muitos casos, são relatados pelas vítimas que os seus companheiros têm alguns surtos, sem motivos, e podendo se agravar, dependendo das situações vivida no cotidiano. Em seguida vem a fase da explosão acarretando a violência física, levando a vítima ao hospital. Com isso leva-se ao arrependimento, e buscam meios e formas para reconquistar a companheira, tornando-se assim um círculo vicioso.

Segundo Maquiavel (2012, p. 22) “o desejo de conquistar é algo muito natural e comum; aqueles que obtêm êxito na conquista são sempre louvados” e, da mesma forma, pode-se levar em conta as normas de uma sociedade patriarcal e crenças que incentivam a dominação e a subordinação feminina (CALDEIRA, 2012). O cenário familiar em si mesmo é visto como um dos grandes fatores de ameaça para agressão por parte do parceiro, sempre que o marido adota os papéis sexuais tradicionais e sempre que existe grande discrepância entre a opinião do homem e da mulher acerca dos valores patriarcais (CALDEIRA, 2012). Segundo o papa João Paulo II, a violência pode destruir, aquilo que pretende defender, que seria a dignidade da vida, a liberdade do ser humano, são atitudes assim, que destroem uma família inteira. Maquiavel também diz que (2012, p. 31) “os homens seguem quase sempre caminhos já percorridos por outrem, agindo por imitação”, consequentemente as suas ações são reflexas do que ele procura ser, mas isso não é tudo:

Fará como os arqueiros experientes, que, quando desejam acertar uma posição muito distante, conhecendo o alcance da sua seta, alvejam um ponto muito mais elevado, não para atingi-lo, mas para alcançar a posição que pretendem de fato ferir, por meio dessa mira elevada (MAQUIAVEL, 2012, p. 31).

Como diz no ditado popular, “atrás de um grande homem, há sempre uma grande mulher”, que significa que cada conquista (dinheiro, sucesso) é fruto do apoio da sua esposa, pois é ela quem apoia nos momentos de fraqueza. Neste caso, o provedor utiliza essa

artimanha, para obter controle de sua mulher, levando a diversas consequências como humilhação, agressão física, desprezo, para chegar à sua posição social. E mesmo assim, permanece durante anos vivenciando uma relação que lhe traz dor e sofrimento, sem prestar queixas das agressões sofridas, ou mesmo, quando decide fazê-la, na maioria das vezes, são convencidas ou até mesmo coagidas a desistir de levar seu intento adiante, tanto pelo seu companheiro ou, até mesmo, por pessoas mais próximas (FONSECA; LUCAS, 2006). Mas existem algumas que não fazem isso por outros fatores, como:

O que me faz permanecer nesta situação é que a casa é minha. Eu trabalho para sustentar eu, filho e casa. Eu não posso sair da minha casa com minhas filhas e viver de aluguel, ou então viver na rua pra deixar a casa pra ele [...] agora, deixar minha casa pra ele, eu não vou deixar, porque eu não tenho condições de viver de aluguel (36 anos, 4ª série, 9 anos de convivência, casada), (FONSECA; LUCAS, 2006).

Há uma dependência afetiva pela dominação que, além de definir formas de comportamento masculinas e femininas, faz com que se demonstrem como o homem é forte e dominador e a mulher, frágil e submissa (OLIVEIRA; CAVALCANTI, 2007). Em muitos casos, as agressões acontecem quando o parceiro está sob efeito de drogas lícitas e ilícitas; dessa forma, gastando todo o seu dinheiro, levando, muitas vezes, essas mulheres a terem que sustentar a casa e os seus filhos. Ou ter que sair da sua própria casa para pagar aluguel, o que, por vezes, fica inviável. O sentimento de impotência torna-se maior, pois precisam abdicar do seu bem-estar, para dar um teto aos seus filhos, mesmo passando por tanta humilhação sem nenhum apoio. Tal como podem-se entrever em mais uma referência ao *Leviatã*:

Do que os homens desejam se diz também que o amam, e que odeiam aquelas coisas pelas quais sentem aversão. De modo que o desejo e o amor são a mesma coisa, salvo que por desejo sempre se quer significar a ausência do objeto, e quando se fala em amor geralmente se quer indicar a presença do mesmo. Também por aversão se significa a ausência, e quando se fala de ódio pretende-se indicar a presença do objetivo (HOBBS, 1979, p. 32).

Para Hobbes, o homem é mau em estado de natureza. Estado em que o ódio se perpetua em suas atitudes e, como consequências, desconta na sua companheira ou na colega de trabalho, pois as consideram como inferiores, e isso pode ser visto em vários locais. Desde do trabalho, onde a maioria dos cargos de confiança são preenchidos por homens, até mesmo na política, a maioria são homens. Somos uma sociedade machista e, para que isso mude, precisa-se de mulheres, reformulando as leis e, conseqüentemente, punindo mais severamente os abusos.

5. Sociedade machista

Diversas pesquisas apontam que a maioria da população é feminina, então, quais são os motivos da existência de uma sociedade patriarcal? Para Hobbes (1979, p. 53), “o poder de um homem consiste nos meios de que representa e dispõe para obter qualquer visível bem futuro”, ou seja, a minoria dita as regras, melhor dizendo, os homens ditam as regras e a sociedade segue. A partir de onde se inicia a idealização da imagem de esposa: por um lado, obediente ao seu marido, fiel, apesar de traída e, por outro lado, a valorização de habilidades masculinas como a de controlar a esposa e corrigi-la quando necessário. São condicionamentos sociais, de onde se segue um padrão que não deve sofrer alteração, e alicerçada pelo aparelho ideológico do patriarcalismo, determinando identidades e valores tanto para homens como para as mulheres (OLIVEIRA; CAVALCANTI, 2007). Reserva-se, ainda, o espaço doméstico às mulheres, sob a desculpa, de sua capacidade natural de ser mãe. Desse modo, o fenômeno da maternidade sofre uma elaboração social, afirmando que cabe à mulher a responsabilidade de cuidar dos filhos (FONSECA; LUCAS, 2006). Este fato pode ser entendido através de uma afirmação de Hobbes em que se diz (1970, p. 53): “o maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa” melhor dizendo, como essa é a realidade que vem passando de geração para geração, sem ser questionada. A sociedade une o seu poder para defender um “pai de família” onde as suas atitudes são justificadas pelos meios, e as pessoas usam o ditado popular para que isso continue acontecendo “em briga de casal ninguém mete a colher”. A sociedade em si, fecha os olhos para a violência doméstica, justificando o seu erro, dizendo que as mulheres devem ser submissas, e as que não são, devem arcar com as consequências.

Um dos principais motivos de ainda haver violência doméstica deve-se ao fato de (OLIVEIRA; CAVALCANTI, 2007 p. 43) “[..] considerar as mulheres como sujeitos com consciência mediatizada pela ideologia machista”, melhor dizendo, que as mulheres não são solidárias com as mesmas e, por consequência, colocam a culpa nas vítimas. Em outro trecho do *Leviatã*, Hobbes afirma (2017, p. 60): “o desprezo ou indiferença pela desgraça alheia denomina-se crueldade e procede da segurança que uma pessoa tem da

própria sorte”. Segundo Oliveira e Cavalcanti (2007, p. 43) “[...] a mulher como vítima indefesa, sem condições de reação, implica em tornar ‘natural’ a violência da qual ela é alvo”. Da mesma forma, o que ocorre quando uma mulher é coagida na rua, agredida ou assediada, pelo simples fato que as pessoas dizem que aconteceram isso, porque mereciam, por estar bêbada, usar roupas curtas ou, até mesmo, por estar andando à noite sozinha. Dessa forma, fica evidente que acreditamos em tudo o que dizem, pelo simples fato de ouvir alguém dizer. Hobbes popularizou a expressão *o homem é o lobo do próprio homem*, ou seja, somos pessoas egoístas e não sentimos bem com a felicidade alheia. Isso explica pessoas com “o desejo de fazer mal a outrem, obrigando-o a lamentar algum fato ocorrido, é afã de vingança” (HOBBS, 2017, p. 58).

Para ajudar essas mulheres abandonadas pela sociedade à própria sorte, Maria da Penha está se tornando um símbolo de resistência. O IMP muito contribuiu para aplicação da lei e para melhorar práticas e políticas públicas, para promover uma sociedade sem a violência doméstica. E o mais importante promover e apoiar ações sociais que levem qualidade de vida física, emocional e intelectual às mulheres. Além disso, o IMP contribuiu para a diminuição da diferença de gênero, por se tratar de um princípio que reforça a violência doméstica (IMP, 2006), além de instituir outros programas sociais criados para a assistência às vítimas. Não obstante, no cenário nacional tais programas parecem ser insuficientes para o atendimento, pois a cada ano que se passa as denúncias só crescem (NUNES; TONON, 2016) e entre outros programas do governo para ajudar as vítimas de maus-tratos tanto no âmbito de trabalho como também nos seus lares.

Conclusão

Diante de todos os argumentos apresentados, lembrando com Hobbes que a liberdade é ausência de oposição, cabe ao governo organizar a sociedade para que isso ocorra, garantindo assim liberdade a todas as pessoas, ou seja, igualdade para todos e todas. Embora isso não seja fácil, visto que apenas dez por cento dos cargos políticos são ocupados por mulheres no Brasil. Considerando a índole humana à luz de Hobbes, essa discrepância ainda continuará, pois, os homens, de alguma forma, ainda encontram

brechas para manterem o controle sobre as mulheres. Para mudar esse cenário, é necessário haver um Estado capaz de representar a população e manter a sociedade em plena harmonia. Diante de tudo isso, a violência doméstica permanece como um grave problema a ser reconhecido e enfrentado, visto que ainda não se fez o suficiente para dar um basta a essa infeliz realidade, que se estende por décadas. Para que esse quadro seja mudado, devem-se implementar políticas públicas, juntamente com o IMP e outros organismos, que contemplem a prevenção e o combate de qualquer forma de violência, e fortalecendo as redes de apoio às vítimas.

Referências

CALDEIRA, C. T. M. *Perfil Psicopatológico de Agressores Conjugais e Fatores de Risco*. Dissertação de Mestrado (Curso de Psicologia Clínica e da Saúde). Universidade da Beira Interior, Ciências Sociais e Humanas, Covilhã, 2012. Disponível em: <<https://ubibliorum.ubi.pt/bitstream/10400.6/3891/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 30 out. 2019.

CENTRO DE ESTUDOS JURÍDICOS (CEJ). Violência doméstica implicações sociológicas, psicológicas e jurídicas do fenômeno. *Caderno Especial*, abril, 2016.

FONSECA, P, M; LUCAS, T. N. S. *Violência doméstica contra a mulher e suas consequências psicológicas*. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Psicologia). Fundação bahiana para o desenvolvimento das ciências escolas de medicina e saúde pública, Salvador-Ba, 2006. Disponível em: <<http://newpsi.bvs-psi.org.br/tcc/152.pdf>>. Acesso em: 30 out. 2019.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2017.

_____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

IMP. Instituto Maria da Penha. Disponível em: <<http://www.institutomariadapenha.org.br/quem-somos.html>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

KASHANI, J. H.; ALLAN, W. D. *The impact of family violence on children and adolescents*. Thousand Oaks, Ca: Sage, 1998.

MAQUIAVEL. *O Príncipe*, comentado por Napoleão Bonaparte. 13. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Vigilância de Violência interpessoal e autoprovocada (VIVA/SINAI)*. Disponível em: <<http://www.saude.gov.br/vigilancia-em-saude/vigilancia-de-violencias-e-acidentes-viva/vigilancia-de-violencias/viva-sinan>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

NUNES, M. F. G; TONON, J. P. *Pensamentos de profissionais que atuam em programas de atendimento às mulheres vítima de violência doméstica*. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Psicologia) – UNISALESIANO Centro Universitário Católico Salesiano Auxilium, Lins, 2016. Disponível em: <<http://www.unisalesiano.edu.br/biblioteca/monografias/60276.pdf>>. Acesso em 30 out. 2019.

OLIVEIRA, A. G; CAVALCANTI, V. R. S. Violência doméstica na perspectiva de gênero e política públicas. *Revista Bras Crescimento Desenvolvimento Humano*, v. 17, n. 1. p. 39-51, 2007. Disponível em: <http://www.mpgp.br/portal/arquivos/2015/05/22/17_33_02_397_viol%C3%Aancia_contra_a_mulher.PDF>. Acesso em: 30 out. 2019.

PAPA JOÃO PAULO. *Citações e frases famosas*. Disponível em: <<https://citacoes.in/citacoes/564403-papa-joao-paulo-ii-a-violencia-destroi-o-que-ela-pretende-defender-a/>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

PETRUCCI, G. Lei do Feminicídio e reconhecimento: Discussão crítica em torno dos remédios afirmativos para a violência de gênero. *Estudos em Comunicação*, Universidade Federal do Paraná v. 1, n. 26, p 311-322, maio. 2018. Disponível em: <<http://ojs.labcom-ifp.ubi.pt/index.php/ec/article/view/201/pdf>>. Acesso em: 16 mar. 2020.

PONTES, A. K; NERI, J. A. Violência doméstica: Evolução histórica e aspectos processuais no âmbito da Lei 11.340/2006. *RevJunrFA7*, Fortaleza v. 4, n.1, p. 201-214, abr. 2007.

REIS, A. L. F.; OLIVEIRA, S. A. C.; ESPOLADOR, G. M.; WERNECK, A. L. Caracterização dos casos notificados de violência interpessoal e autoprovada. *Fefaes (online)*, v. 7, n.1. p. 41-52, 2019.

SOUZA, B. T. *Reflexões sobre os aspectos sociais da violência doméstica contra a mulher*. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Serviço Social) Universidade Federal Fluminense Polo Universitário de Rio das Ostras. Departamento Interdisciplinar de Rio das Ostras Curso de Serviço Social, Rio das Ostras, 2013. Disponível em <<https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/4969/1/TCC%20BRUNA%20TAVARES.pdf>>. Acesso em: 30 out. 2019.

A COMUNIDADE ÉTICA EM LIMA VAZ COMO ALTERNATIVA POLÍTICA PARA A AMÉRICA LATINA HOJE

Possidônio Ferreira Barbosa Júnior*

Resumo: A comunidade ética de Lima Vaz indica um modelo ético de vida segundo a razão direcionada para o Bem do sujeito histórico em sua completa abertura para o Outro e sob o fundamento da liberdade. A afirmação do empenho ético e histórico da pessoa além de indicar a sua transcendência revela tanto a dignidade do cidadão nas relações sociais e políticas de uma justiça ética, bem como, a passagem do Bem Universal para a ordem particular histórico do Estado de Direito. O empenho efetivo ético na prática política é *conditio sine qua non* para que a democracia se estabeleça institucionalmente como o melhor sistema político na identidade de uma mesma responsabilidade. Essa progressiva experiência política vai se delineando no duro aprendizado da liberdade no confronto com a realidade, no enfrentamento das crises e das vertiginosas transformações da sociedade. É um alvo perseguido pela razão política de responsabilidade e de participação livre ao longo da história das sociedades. Diante dessa realidade, a democracia se manifesta na linguagem, nos programas e na prática da vida política. Ela, além de solucionar o digno problema da satisfação das necessidades da carência do homem em face de sua natureza, atende a igualdade e a liberdade na vida política como prerrogativa de responsabilidade e participação ética do cidadão diante das tarefas do bem comum.

Palavra-chave: comunidade, ética, pessoa, política

Riassunto: La comunità etica di Lima Vaz indica un modello etico di vita secondo la ragione diretta al Bene del soggetto storico nella sua completa apertura all'Altro e sotto il fondamento della libertà. L'affermazione dell'impegno etico e storico della persona, oltre a indicare la sua trascendenza, rivela sia la dignità del cittadino nei rapporti sociali e politici di una giustizia etica, sia il passaggio del Bene Universale al particolare ordine storico dello Stato di diritto. Un efficace impegno etico nella pratica politica è una condizione *sine qua non* per la democrazia di affermarsi istituzionalmente come il miglior sistema politico nell'identità della stessa responsabilità. Questa progressiva esperienza politica è delineata dal duro apprendimento della libertà nell'affrontare la realtà, nell'affrontare le crisi e le vertiginose trasformazioni della società. È un obiettivo perseguito dalla ragione politica di responsabilità e dalla libera partecipazione nella storia delle società. Di fronte a questa realtà, la democrazia si manifesta nella lingua, nei programmi e nella pratica della vita politica. Oltre a risolvere il problema dignitoso di soddisfare i bisogni del bisogno dell'uomo di fronte alla sua natura, si occupa dell'uguaglianza e della libertà nella vita politica come prerrogativa di responsabilità e partecipazione etica del cittadino di fronte ai compiti del bene comune.

Parola chiave: comunità, etica, persona, politica

O atual contexto de pandemia da covid-19 revela de modo mais explícito a crônica e cruel realidade humana, social e política em que se encontra a América Latina. É evidente que a América Latina é um mosaico de nações com diversos modelos e níveis de

* Sacerdote da Diocese de Oeiras, Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Lateranense, em Roma, Mestre em História da Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, autor do livro Justiça política e virtude ética, professor no Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí (ICESPI).

desenvolvimento. Porém é evidente, que é comum na América Latina problemas do tipo de guerrilhas rurais e urbanas, condições sociais de periferias, âmagos de golpes e desestabilidades institucionais.

As tenências estruturais configuram uma situação de violência institucionalizada, a qual se manifesta pelas condições sociais, políticas, econômicas e culturais. São violados sistematicamente os direitos fundamentais tais como: o direito à alimentação, à saúde, à habitação, ao trabalho, à educação, à cultura e à comunicação. Tal violência agride a significação do valor da pessoa. E essa realidade de violência mostra que as instituições constituídas são, cada vez mais, incapazes de assegurar os níveis de vida de acordo com a dignidade humana. Revela, também, que a ordem política estabelecida marginaliza, de forma sistemática, grande parte da população. Essa situação de injustiça e desigualdade entre os homens e nações interpela a justiça e a paz e não se admite mais que os reacionários decidem sobre o horizonte da história (BÜNTIG - BERTONE, 1972, p. 95-96).

Diante da atual condição política da América Latina, a comunidade ética de Lima Vaz aponta para um outro horizonte da história. A compreensão da política de Vaz implica num conceito de pessoa que contempla a sua identidade na liberdade do seu agir na sociedade, na sua vida ética e no seu protagonismo da história. Lima Vaz pensa a política à luz da comunidade ética empenhada na tarefa de uma convivência humana melhor possível a qual transcende a imanência do tempo, da história e das necessidades materiais. Esta comunidade ética se dá a partir de um consenso racional fundado em torno da justiça, e tem como meta a pessoa humana na sua integralidade. A política em Lima Vaz se contrapõe àquela da “idolatria do poder” e da absolutização de uma ordem ideológica de domínio responsável pela perversão da pessoa humana, pelas graves, trágicas e prolongadas misérias da sociedade e pela dissolução histórica da política ética.

O personalismo de Lima Vaz, no qual a liberdade humana é expressão da relação recíproca entre as faculdades humanas de inteligência, liberdade e vontade, parte de Aristóteles ao conceber o homem sempre ligado ao Outro e em relações na comunidade. Isso garante que a finalidade da cidade é superior às necessidades econômicas, e, ao mesmo tempo, faz entender que as relações não são apenas de assistência recíprocas, mas de igualdade por relações de justiça e é por isso que aquilo que a cidade produz de material

e espiritual é para o bem comum por questão de justiça que garanta boa vida (ARISTÓTELES, *Política* III 9,1280b34).

Lima Vaz parte na direção do seu mestre Tomás de Aquino não numa reiteração literal do pensamento do Aquinense, mas na redescoberta de novos princípios centrados na problemática do homem situado no contexto da história desenvolvida mediante um diálogo consistente e sistemático com outras perspectivas filosóficas que também problematizam o significado da existência humana no contexto de contingência histórica e contribui com múltipla experiência existencial. Os pressupostos ontológicos, epistemológicos e axiológicos presentes no pensamento de Vaz acabam atuando como referências bem amplas que transcendem a escolástica tomista sendo ainda compatíveis com as posições fundamentais das antropologias humanistas contemporâneas no esforço de desenvolver uma reflexão sobre a história e a elucidação da existência histórica do homem (SEVERINO, 2002, p. 135-136).

Com esses elementos, Lima Vaz reflete que a vida na América Latina nos termos do fenômeno dos valores humanos universais (FRANCA, 1987, p. 368) sob as exigências do atual esforço antropológico no âmbito das tendências neo-humanistas, vislumbrando a história, a práxis, a existência e a existência da pessoa (SEVERINO, 2002, p. 137-138). A partir daí, na perspectiva latina americana de Lima Vaz, o homem torna-se ser histórico na medida que humanizando o mundo, converte este mundo num espaço permeável ao encontro e à comunicação das consciências (CAMPOS, 1989, p. 351-352).

Ao pensar o mundo humanizado, Vaz elabora uma concepção filosófica da comunidade ética ao estabelecer uma homologia entre pensar e ser em que afirma a existência do real. Essa realidade aparece como ação do homem no mundo, ação transformadora do mundo e do próprio homem. A ação que transforma o mundo o converte num mundo humano, num mundo elevado ao nível da consciência, através do qual relaciona o homem com o Outro. E desse modo, Vaz segue as inspirações do seu mestre europeu Max Müller e, ao mesmo tempo, permanece equidistante do historicismo relativista de Dilthey, do idealismo de Hegel e do materialismo de Marx¹.

¹ Enquanto Marx define a contingência da práxis a partir da consciência histórica, Vaz contradiz a pretensão pragmática da facticidade de cada momento do processo da práxis. Para Lima Vaz o momento da história compreende toda a história e se define como negatividade transcendente em cada conteúdo limitado. Ele

Ao pensar a comunidade ética, quais os elementos da política, da ética e da pessoa que sustentam e reelaboram os princípios ontológicos e teleológicos da dignidade humana no pensamento de Lima Vaz? Que luzes o pensamento de Lima Vaz indica para a política no atual contexto latino americano?

Para atender as iluminações da comunidade ética de Lima Vaz para a América Latina dentro da reflexão do tema em questão serão apresentados alguns elementos relevantes em referência à pessoa, à comunidade e à política.

1. A pessoa humana e a comunidade ética

Lima Vaz apresenta a pessoa dentro de uma antropologia histórica² enraizada na descoberta da subjetividade e da intersubjetividade. Essa intersubjetividade é uma passagem entre o mundo antigo e o mundo moderno onde o “eu” surge como referência da história e em comunhão com o Outro e o mundo. E o mundo se apresenta como casa comum ou espaço humano onde se realiza a emergência da subjetividade (ACERBONI, 1968, p. 149-150).

A subjetividade é a “interioridade” da consciência instauradora da dimensão histórica no ser que o revela como sujeito dos significados e dos valores por meio dos quais o próprio homem se compreende no mundo. Nas estruturas fundamentais que determinam o seu ser no mundo, o homem encontra-se como sujeito consciente e livre, e a vida humana assume

sustenta que há uma contradição entre o “Eu” puro ou inteiro e o “eu” empírico. E reivindica o eu inteiro (consciência do absoluto) sobre a práxis (CAMPOS, 1989, p. 355).

² Para Lima Vaz a história é determinada pela consciência do desdobramento da existência humana ao longo da cadeia de acontecimentos, porém, ele vê a história como todo e não apenas facticidade isolada no tempo. E porque a pessoa vive no mundo é que se faz a experiência agudamente da historicidade. Deste modo, a teoria não se desvincula da práxis e nem tampouco elimina o caráter fático dos eventos e das circunstâncias que constituem o aqui-e-agora da consciência que pensa a temporalidade e indica a visão da emergência da subjetividade no mundo. A problemática histórica situa Lima Vaz em conexão com Santo Tomás de Aquino muito embora existam diferenças entre visão de mundo. São Tomás retoma de Aristóteles a falta de uma transposição da metafísica do ato de existir no contexto da visão moderna do mundo cujo centro é a criatividade histórica. Por outro lado, Lima Vaz reconhece a grande riqueza de São Tomás ao considerar a pessoa como criatura e centro das organizações políticas, sociais, do destino da história e da elucidação teológico-filosófico da existência histórica do homem. Ver: ANDRADE, Sônia Maria Viegas. Considerações em torno da reflexão de Henrique Lima Vaz. In: PALÁCIO, Carlos (Org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 134-135.

a condição de diálogo entre natureza e história. Isso permite manifestar a essência da subjetividade humana como a liberdade que suscita um plano de empenho concreto no mundo no nível de responsabilidade histórica e de transcendência. Ou seja, a pessoa é colocada num plano de transcendência em relação à sua natureza, e a história provoca o mundo a ser mundo humano (ACERBONI, 1968, p. 147-148).

No mundo humano ou na comunidade ética, o sujeito é chamado a manifestar sua inaliável originalidade de livre responsável do seu ser e abrir-se à universalidade do bem. O bem comum se torna o lugar espiritual da comunicação das consciências e onde o homem afirma-se ser-para-si, como pessoa, abre-se para o outro como sujeito e comunica-se com ele no consentimento a um bem universal que se torna norma de sua realização humana (VAZ, 1958, p. 328). Por isso, pode-se afirmar que a consciência histórica existe quando se tem como intenção de ser o sujeito aberto à autêntica humanidade e como matriz primeira da interpretação do mundo e da história. Desse modo, o homem é o sujeito ético e matriz última da interpretação da história, e existe historicamente na medida em que se encontra aberto em leque de possibilidades pela decisão livre (VAZ, 1962, p. 624).

O existir humano se dá na relação entre o sujeito ético e mundo. E essa relação se dá numa pluralidade espaço-temporal dos sujeitos. A partir daí se estabelece, ao mesmo tempo, a consciência de si e a relação intersubjetiva como abertura para o outro. O fundamento dessa relação transcende a limitação real dos sujeitos e à própria contingência do processo histórico (VAZ, 1963, p. 93).

Lima Vaz assegura que se o existente humano (*Dasein*) não pode existir sem o seu mundo, porque é estruturalmente ser-no-mundo (*in-der-Weltsein*). Tampouco pode ser concebido sem referência aos Outros existentes humanos porque ele é ser-com-o-outro (*Mitsein*). Esse existir é tão fundamental que a estrutura do cuidado (*Sorge*) é ao mesmo tempo preocupação com as coisas do mundo (*Bersorgen*) e cuidado com os outros (*Fürsorge*). Esta é a forma da existência autêntica na qual o homem toma nas mãos a própria finitude e a liberdade as quais permitem a afirmação da liberdade do outro (VAZ, 2001, p. 242).

Assegura Vaz:

A reflexão sobre a existência histórica do homem encontra a elucidação filosófica do problema do Outro e de seu conhecimento [...] a existência como história só pode ser refletida pela consciência-de-si, e a consciência-de-si se constitui fundamentalmente na relação com o Outro (Vaz, 2001, p. 231).

O problema do Outro conduz ao encontro e a comunicação intersubjetivas pela mediação do mundo que é a estrutura inteligível fundamental do existir histórico do homem. Uma existência histórica que corresponde a compreensão e a transformação do mundo confere significação humana na exterioridade do mundo. Do mesmo modo, a significação do Outro-dos-outros elucida o sentido de um “*dia-logo*” que em “Nós” e em torno de “Nós” tece o destino de dignidade de uma mesma história para todos os homens (VAZ, 2001, p. 245).

O homem se encontra lançado ao mundo como sujeito histórico, com ele luta e o transforma para emergir sobre os planos envolventes dos seus determinismos naturais desde os físicos até os biológicos. O homem como sujeito não pode ser definido como “ser natural”. A vida do homem no mundo não é um simples lutar para nele sobreviver e para alimentar as suas carências, mas é uma luta pela significação e pela humanização do mundo. Somente o mundo significado e humanizado torna-se espaço permeável ao encontro e à comunicação. O homem em sua dignidade não é simplesmente “natural”, mas é substância do evento, é o gesto concreto da consciência que se anuncia, é a liberdade que se encarna.

A dignidade do homem é um predicado que une os indivíduos na comunidade ética e uma exigência absoluta da efetivação do projeto histórico radicalmente humano na vida de cada um e na vida de todos. Ela é o conteúdo ético mais profundo no exercício concreto da intersubjetividade ao nível da equidade e da igualdade.

A dignidade humana é apresentada dentro da perspectiva do “eu para o Bem” (sujeito ético = dignidade individual) e na perspectiva do “nós para o Bem” (comunidade ética = dignidade comunitária). O Bem e a dignidade atestam a singular grandeza e a unicidade ontológica do ser humano no seu ser-para-si e no seu ser-para-o-outro e com ele consente na tarefa de vida comum e torna possível a igualdade de todos no ser sempre mais livre para a prática do bem. E o bem possibilita o indivíduo voltar-se para o Outro reconhecendo nele a sua mesma dignidade (VAZ, 2002, p. 203-205).

A dignidade humana e sua busca integral impele o sujeito histórico a assumir o empenho social como exigência própria do seu ser sujeito histórico e permite uma viva relação de encontro com o Outro. O empenho social e político parte da compreensão do homem e da decifração da sua existência histórica, do seu ser histórico, da sua existência concreta

e de uma história situada. Esse empenho social vai contra toda as mitificações ideológicas e reduções de contingências históricas e materiais. E admite que não é na violência da revolução e das ideologias que reside a comunidade ética. A violência sempre destrói e nada constrói, só acumula ódios e ruínas e precipita homens e partidos na dura necessidade de terem que construir a dignidade social lentamente sobre os escombros da discórdia após dolorosos transes. É na justiça da comunidade ética que se deve estar atento para a identificação do pensar o homem, os movimentos históricos de finalidade econômica, social, cultural ou política (VAZ, 1963, p. 8-10).

2. A política e a comunidade ética

Para Lima Vaz, a vida pessoal, social e política é tecida pela comunhão das consciências que, por meio da linguagem, criam em si os diversos fios interativos. Cada gesto é uma comunicação, uma interpelação, um apelo de decisão de seres inteligentes e livres para o reconhecimento da aparição do Outro e entrar no horizonte do Bem. Esse reconhecimento de ser-com-os-outros se dá na intersubjetividade de alteridade. E essa intersubjetividade é expressão da comunidade política das consciências que se relacionam ou reconhecem o Outro como “outro eu”. Deste modo, a política se manifesta como expressão do reconhecimento (*Anerkennung*) de si mesmo como ser-com-os-outros onde o ser humano não é apenas um ser puro, mas um ser situado que se interroga para o seu próprio conhecimento (VAZ, 1992, p. 10).

Lima Vaz apresenta a comunidade política como nacionalidade fundamental em relação intersubjetiva onde interage de forma simultânea a antropologia, a ética e a metafísica (VAZ, 1999, p. 390-392), por meio de categoria da dialética do reconhecimento ou conhecimento triático do homem enquanto ser-com-os-outros. A base dessa intersubjetividade está a expressividade do ser-em-comum que desde sempre é ser social e ético. Desse modo, o homem supera a tragédia do solipsismo e as formas de reconhecimento baseadas na razão instrumental que se reduz aos critérios do útil, do eficaz, do produtivo, do consumo e supera também a absolutização da práxis (SAMPAIO, 2001, p.121).

Lima Vaz usa a aproximação da política com a tragédia no fato de que ela obedece à racionalidade da causa eficiente dos seus instrumentos técnicos e que esgota o seu fim na eficácia do seu exercício para o domínio mais completo do espaço onde as liberdades individuais podem mover-se. O destino trágico inscreve-se onde impera a lei da necessidade e o destino político se define pelas condições ótimas para o controle da sociedade pelo poder. Enquanto a política no mundo moderno é um fazer na ordem da causalidade eficiente que age sobre as liberdades em razão do poder, Lima Vaz assegura que na Antiga Grécia a política exprime simbolicamente a vida como uma vitória da liberdade sobre o destino. Ou seja, para o homem moderno a política ocupa o lugar que para o homem antigo fora ocupado pela tragédia (VAZ, 2002b, p. 177).

Lima Vaz indica que as teorias políticas clássicas propõem uma melhor Constituição não porque dá garantia ao exercício do poder, mas porque definem as condições melhores para a prática da justiça ética³. Para Lima Vaz, o poder se legitima pela justiça na perspectiva de uma teleologia do Bem e por fazer da vontade política uma vontade instauradora de leis justas. Quando a vontade pelo poder se impõe como constitutivo político sem outra finalidade senão às das próprias vontades se acentua a cisão entre ética e política e a identificação entre política e técnica do poder. A partir daí a política começa a ruir e a soberania pode ser degenerada. A cisão entre ética e política acaba sendo

³ Lima Vaz para compreender a política parte da racionalidade teleológica de Aristóteles ao identificar o homem como vivente político (*zôon politikón*) porque é vivente racional (*zôon logikón*). Por isso, define a política como vínculo livre do agir do cidadão à necessidade intrínseca à própria liberdade conforme a justiça. Na justiça, o Bem unifica a ética e a política segundo a melhor razão do que é mais justo para o indivíduo e para a cidade e a justiça da virtude como predicado da lei encontra o seu conteúdo concreto na prática virtuosa do cidadão. Olhando para época Moderna, Lima Vaz aponta para uma tensão entre poder e direito revelada na face do poder (*exousía*) como dominação do Leviatã e na face benfazeja do poder como instrumento em vista do Bem. Nessa circunstância, a soberania, fundamentada na justiça e no bem, é a alternativa para exorcizar a face demoníaca do poder político de interesses isolados. Para Lima Vaz, o modelo de política moderna mostra os indivíduos como partículas isoladas e, por isso, atende as suas carências e necessidades com ordenamento fundamentado no vínculo jurídico do pacto de sociedade. Esse modelo de política concebe uma concepção e a efetivação do Estado como sistema exterior de força cuja hipermetropia torna-se diretamente proporcional à multiplicação e à complexificação das relações sociais do Estado e do seu sistema regulador. Ao negar esse modelo de política, Lima Vaz situa a teoria social e política no princípio aristotélico do ser humano político (*zoon politikon*) e do modelo social e político hobbesiano que defende o princípio do benefício próprio na relação intersubjetiva, e, apresenta como alternativa um plano ético de comunidade ética de homens livres cuja relação intersubjetiva é regida pelo direito de cada um ter a sua dignidade humana e ser partícipe do consenso do bem comum nacional. A comunidade ética exprime a determinação de ser livre do consenso intersubjetivo e a liberdade da construção da vida comunitária. A partir daí, Lima Vaz recupera o conceito teleológico da relação intersubjetiva para o indivíduo e para a sociedade (VAZ, 2002b, p. 179-180).

consagrada pelo refluxo do individualismo que irá condicionar a comunidade ética (VAZ, 2002b, p. 178-179).

Para Lima Vaz a crise das sociedades políticas é provocada pela cisão entre ética e política, pelo embate entre as aspirações à participação democrática de justiça social e a hipertrofia das estruturas do poder do Estado identificado como aquém ou além das ideologias, e, pela existência de uma política que aceita a oposição indivíduo-poder incompatível com a primeira constitutiva do ser-em-comum político. No projeto político gerador da crise, o indivíduo é pensando primeiramente como um ser de carência, de necessidade, de alienação e inserido num pacto de sociedade onde ele encontra a sua significação dentro de um sistema regido pela racionalidade instrumental do “fazer”, da produção dos bens e do prazer com fim em si. Nessa circunstância, o indivíduo é submetido a todos os meios e rejeita todos os fins propriamente éticos.

Para enfrentar a crise Lima Vaz propõe uma ideia de comunidade ética e de direito com relações sociais de intersubjetividade de cidadãos livres e iguais e responsáveis pelo bem do Outro e pelo bem comum expressos na dignidade humana. A nova forma de comunidade ética se apresenta como emergência histórica onde o Estado de Poder regido pela a união da ética e da justa política emergem como um autêntico Estado de direito (VAZ, 2002b, p. 180-181). Para Lima Vaz a democracia designa a forma mais alta de organização ética política a que pode aspirar uma sociedade⁴. E esta pode ser pensada na interação da ética e da política, na intersubjetividade e na dignidade humana.

Na política da comunidade ética, a essência da democracia não está no alibi pela ambição pelo poder e nem na satisfação das necessidades das carências do homem, mas nas articulações das condições concretas do exercício das liberdades políticas de acordo com as exigências éticas reconhecidas explicitamente quando se afirma a igualdade dos cidadãos perante a lei (*isonomia*) e a equidade da lei na regulação da vida dos cidadãos (*eunomia*). Nessa condição, a liberdade democrática repousa na igualdade política como direito de reconhecimento da lei e no empenho participativo da liberdade nas tarefas do

⁴ A democracia política para Vaz é entendida dentro de um ciclo civilizatório e como experiência na formação política de uma nação ocidental periférica estudada em suas vicissitudes ao longo da história com suas perspectivas de presente e de futuro. Ou seja, uma democracia pensada dentro das características estruturais e dinâmicas assumidas pelo Estado de acordo com as condições de efetivação de uma democracia possível e desejada dentro de um realismo lúcido (VAZ, 2002b, p. 343-344).

bem comum. Deste modo, a ação do indivíduo na comunidade ética é uma resposta do cidadão ao apelo de sua consciência política e ao problema da justiça da lei em sua Constituição, e, a autoridade democrática é exercida a partir da essência da ética política de serviço ao Outro e ao bem comum.

Na comunidade ética é possível definir a superioridade do ético político sobre o déspota e do democrático sobre o simples político, e, a democracia, verdadeiramente autêntica, é ser considerada como expressão de dignidade humana, pois qualquer intento político de efetivação dessa democracia coloca em primeiro plano a pessoa humana e as exigências éticas da ação política que define o destino das liberdades nas sociedades e o próprio destino do homem político (VAZ, 2002b, p. 344).

O processo democrático a partir do momento em que distancia a ética da política leva a comunidade a desembocar nas trevas do totalitarismo. A construção da comunidade ética reivindica a aspiração à igualdade social e a reivindicação participadora sem perder a lucidez da crítica para que essa participação não seja rito para o futuro totalitário (OZOUF, 1976, p. 20).

3. A construção da comunidade ética

A construção da comunidade política como alternativa para a América Latina vem com o advento da intersubjetividade regida pela dialética da igualdade na diferença, pelo Estado de Direito, pela liberdade e responsabilidade do cidadão. A igualdade na diferença ultrapassa a igualdade abstrata onde as diferenças dos indivíduos são equalizadas em sua universal dependência da natureza e em sua universal interdependência dos vínculos econômicos ou são equalizados na igualdade perante a lei (*isonomia*). Para Vaz, a natureza humana é de domínio da diferença enquanto procedem. Os homens se constituem em indivíduos pela particularidade de suas diferenças irreduzíveis. A única igualdade resulta da negação da diferença qualitativa. Na igualdade abstrata reina a desigualdade fundada no privilégio ou na força, caracterizando a *anomia* do social que

subsiste como ameaça política e não efetiva igualdade democrática fundada na liberdade e na participação.

A matriz conceitual do político de igualdade na diferença mostra-se numa justiça a partir da melhor Constituição do Estado político e ético. Esse Estado de Direito ou do político é a conciliação da justiça com a racionalidade administrativa e com eficácia do poder executivo com capacidade de educar os cidadãos para a prática da justiça (VAZ, 2002b, p. 362-363).

A igualdade política construída no trânsito da intersubjetividade é uma igualdade que não elimina as diferenças nas relações, mas a culmina no reconhecimento do Outro dentro do universo ético da *Politéia* que no advento histórico da política ética se expressa como justiça. O Estado no qual o exercício do poder é regido por um sistema fundamental de leis (*Politéia*) edificado segundo a justiça é um Estado de Direito. O Estado de direito é única forma compatível com a sociedade política identificada como comunidade ética. Deste modo, a igualdade na diferença pertence ao Estado de Direito que não é nivelado pelas necessidades de satisfazer as carências naturais concretizada historicamente pela imposição de relação de dominação, mas por igualdade de sujeitos de direito elevado à esfera político do reconhecimento (VAZ, 2002b, p. 347-348).

O Estado de Direito é onde a democracia se torna possível. Porém, para Lima Vaz, todo Estado Democrático é Estado de Direito, mas nem todo Estado de Direito é democrático, pois é possível que determinada democracia não se previna da hipertrofia do poder e o retorno à dominação tirânica como aconteceu na Grécia Antiga⁵. A efetiva democracia é

⁵ O moderno Estado de Direito busca suas origens na formação dos Estados Nacionais e só vai encontrar inspirações democráticas no curso das revoluções dos séculos XIII e XVIII. A formação do Estado de Direito no século XII tem origem baseada na constituição das monarquias com a predominância do fundamento do poder no povo o que assegura aos indivíduos seus direitos. No século XIX se configura as Democracias das massas e as linhas doutrinárias e ideológicas que acabam acentuando o indivíduo e os direitos humanos e consolidando o Estado Liberal. O Estado Liberal no século XIX apresentado como ideias modernas de democracia entra em crise pelas exigências de modalidades de participação que operam a passagem de uma democracia governada (primazia da liberdade individual de autonomia) para uma democracia governante (primazia de uma liberdade social de participação) como campo de confronto de interesses tanto individuais como classistas incorporados na concepção global da sociedade política. A evolução recente das sociedades tenta um Estado-Providência ou *Welfare State* fundado na satisfação das necessidades, compatível com o centralismo do poder e obedecendo a uma lógica de concentração das instâncias decisórias nas mãos dos tecnoburocratas. Esse Estado-Providência se mostra insatisfatório na medida em que rejeita a democracia política fundada no exercício dos direitos e na efetiva partilha do poder entre os cidadãos. Ele será submergido por correntes da ideologia individualista da gnose romântica. Outros modelos de democracia fundados na satisfação das necessidades e com perspectiva de utopia igualitária desaguará no Estado Déspota do século XX. Ver: BARRET-KRIEGEL, Blandine. *L'Etat et le esclaves*.

regulada pelo conjunto de leis e pelas condições históricas concretas que acompanha a formação da sociedade política num realismo aplicável às condições vigentes e aberto à evolução da história de um projeto social e político de igualdade jurídica, política, econômica e social (VAZ, 2002b, p. 345; ROSENFELD, 1984, p. 70-76). No Estado de Direito a relação de poder de dominação (*týrannia*) perde formalmente as forças e repousa sobre a soberania da lei (*nómos basileus*).

A ideia de democracia segundo Lima Vaz é o nível em que a igualdade do projeto social e político assume decididamente, na diferença das liberdades, o ético na sua irreduzível auto normatividade. E a comunidade democrática, na sua intransferível responsabilidade pessoal, assume a liberdade e a lei justa. E essa, por sua vez, engendra a relação de igualdade entre os membros da comunidade política. Deste modo, a liberdade que responde ao apelo da comunidade democrática é a liberdade constitutiva da consciência de responsabilidade ética de cada cidadão e a comunidade democrática é a forma superior da comunidade política porque assume a consciência de responsabilidade ética de cada cidadão ao apelo da consciência política⁶.

A democracia além de definir a soberania da lei a partir da ética e da política, define em termos de liberdade a participação e a responsabilidade do cidadão, definindo-se como corpo político em sua expressão simbólica da assembleia de homens livres (*ekklesia dos eleútheroi*) que nela tem direito de participar, de falar, de votar e de decidir, ou seja, participação de direito de voz e de voto capaz de fulgurar a natureza ética da ação política e de manifestar a participação no exercício político da liberdade de suas exigências. Deste modo, a democracia participativa direta distingue-se daquela democracia que se apresentam como ditadura de Partido único das “democracias populares” em torno de uma singular e única formação de estruturação social e econômica que nada tem a ver com a comunidade ética.

Paris: Calmann-Lévy, 1979; BURDEAU, G. *Traité de Science Politique*, Vol. III. Paris: LGDJ, 1974, p. 11-114.

⁶ Para Lima Vaz, a democracia onde as nações de igualdade e liberdade se articulam e se definem como sociedade política não se identifica com os moldes gregos como nostalgia ao retorno da bela totalidade ética da *polis*, nem com a igualdade política moderna de apenas satisfação das necessidades e nem muito menos com uma economia de mercado livre que introduz na esfera da igualdade política os indivíduos em face de natureza como ser de carências e os isola como sujeitos de necessidades, mas como forma superior de convivência política em que a comunidade política se constitua formalmente em Estado de Direito de cujo corpo político é constituído de cidadão que participa com igualdade na diferença (VAZ, 2002b, p. 350).

Para Lima Vaz, a relação entre democracia e dignidade humana interroga sobre a melhor Constituição da comunidade política e flui da essencial e intrínseca moralidade do homem e do seu agir (VAZ, 2002b, p. 351). Na Idade Moderna, essa relação se formula na relação entre o indivíduo e o poder soberano e encontra seu lugar no âmbito dos direitos humanos⁷. Para Lima Vaz, a noção de dignidade humana é o signo da passagem de um tipo de sociedade na qual predomina o vínculo social da dependência pessoal ao tipo de sociedade ao qual predomina o vínculo jurídico, a independência do indivíduo e os sujeitos de direitos e deveres.

Essa passagem tem em vista recuperar no plano ético a noção de dignidade humana e articulá-la com a ideia de democracia reformulando numa perspectiva de unidade orgânica entre Ética e Política. Portanto, a dignidade humana e a democracia se realizam no nível social segundo o qual manifesta a “socialidade” plural como constitutiva dos indivíduos humanos de inclusão e define-se numa relação intersubjetiva de Estado de Direito onde os cidadãos éticos participam com responsabilidade do destino histórico da comunidade ética como protagonistas e não como indivíduos juridicamente independentes na luta pela satisfação das necessidades.

Conclusão

Conclui-se que, para Lima Vaz, o ser humano é essencialmente pessoa e como tal é um ser ético cujo seu existir se dá na passagem do livre arbítrio para a liberdade. E a vida

⁷ O momento da aparição da dignidade humana em relação à forma democrática de governo se deu a partir das ideias das revoluções liberais do final do século XVIII. Com a crise e o abandono da concepção de indivíduo e pela compreensão de justiça onde se separa a ética e a justiça, o indivíduo se vê sem direção para o seu agir e perde o *telos* do agir político e o meio de alcançá-lo. Resta-lhe estabelecer o seu Eu ou a sua autonomia como fundamento último do seu agir e encontrar a forma política na qual o Eu se reencontra intactos na aparente alienação da vida social. Essa forma vem a ser a democracia do pensamento político liberal. Isto equivale dizer que na democracia moderna o indivíduo deve encontrar na vida social e política uma manifestação ou extensão do próprio Eu na forma de uma satisfação de suas necessidades ou, juridicamente, de seus direitos fundamentais. Para Lima Vaz a relação entre democracia e comunidade política se encontra diante de um grande dilema. De um lado, pelo fato de que a democracia apresentar um conceito ético como prerrogativa do ser moral do homem na forma da organização democrática da sociedade política, por outro lado, o pensamento clássico a partir de Aristóteles admite a unidade entre Ética e Política e o pensamento político moderno inaugurado por Maquiavel acentua sempre a separação entre Ética e Política e apresenta a democracia da comunidade ética de Estado de Direito como alternativa e resolução crise.

ética da pessoa se realiza na relação com-os-Outros dentro da comunidade ética numa estrutura da intersubjetividade e na concretude da história definida pelo horizonte do Bem. A partir daí, Lima Vaz admite que o homem é um ser histórico.

Na relação com o Outro na história e na vida comum, a justiça se realiza seja no agir individual seja no agir comunitário. Isso implica na impossibilidade de separar, no terreno do agir humano, a ética e o Direito, a ética e a política. Ou seja, a ética e o direito, bem como, a ética e a política estão unidas indissolivelmente pela justiça (HERRERO, 2012, p. 426). Sendo assim, o sujeito histórico tem o lugar de protagonista social e político no tempo e no espaço da intersubjetividade no qual se criam e se desdobram as significações, as intenções e os valores.

Para Lima Vaz, a ação ética é reciprocamente partilhada pelos sujeitos, e, a estrutura da intersubjetividade do agir ético recebe o estatuto ontológico de solidariedade ética que une os indivíduos na reciprocidade do reconhecimento e do consenso, conferindo a identidade ética à comunidade. Por causa do agir ético na história, tanto a pessoa como a comunidade ética ao se apresentar na realidade objetiva não podem ser explicadas pela relatividade histórica do agir enquanto defesa de interesses do solipsismo, do niilismo, do utilitarismo e do consumismo, mas como sujeitos transformadores da história (VAZ, 2002, p. 93).

O empenho ético e histórico da pessoa, além de indicar a sua transcendência sobre a natureza, revela tanto a virtude do cidadão e a sua dignidade nas relações sociais e políticas como a passagem do Bem Universal para a ordem particular histórico do Estado de Direito assinalado pela igualdade nas diferenças. No Estado de Direito, o empenho efetivo na prática da política ética é *conditio sine qua non* para que a democracia se estabeleça institucionalmente como o melhor sistema político⁸ e a prática democrática mostre sua natureza e responsabilidade na constitutiva da representação que se desenrola entre os representantes e representados mesmo que as diferenças culturais, sociais e econômicas se deparem (VAZ, 2002b, p. 361-362).

⁸ Para uma crítica de representação sem intencionalidade ética ler: SFEZ, Lucien. *L'Enfer et le Paradis: critique de la théologie politique*. Paris: PUF, 1978, p. 9.30.

Na comunidade ética, a democracia não é algo de razão⁹ pura, mas um alvo perseguido pela razão política de responsabilidade e participação livres ao longo da história das sociedades. Não é uma ideia utópica, mas progressiva experiência política que se vai delineando no duro aprendizado da liberdade no confronto com a realidade, no enfrentamento das crises e das vertiginosas transformações da sociedade. A democracia não é demagogia, mas vida que se manifesta na linguagem, nos programas e na prática da vida política. Ela além de solucionar o digno, justo e razoável problema da satisfação das necessidades da carência do homem em face de sua natureza atende a igualdade e a liberdade na vida política como prerrogativa de responsabilidade e participação ética do cidadão diante das tarefas do bem comum.

A democracia política como prerrogativa de responsabilidade e participação ética para o contexto Latino Americano leva Lima Vaz a preconizar o fim das ambiguidades da política a partir das transformações do ordenamento político e da luta pela a democracia do Estado de Direito a partir da integração entre ética e política e da intersubjetividade da alteridade nas relações humanas, sociais e políticas. A separação entre ética e política gera violência e desintegração da comunidade política.

Uma sociedade de validez de intersubjetividade da alteridade leva a afirmação da singularidade irreduzível do existente humano à categoria do sujeito histórico como liberdade incondicional e vence o indivíduo do racionalismo, que habita na solidão da ideia, com um projeto de pensar a intersubjetividade e a história como comunicação e comunhão (VAZ, 2001, p. 239-241).

A intersubjetividade da alteridade e a história como comunicação e comunhão são luzes indicadas por Vaz para a América Latina como metafísica que busca equacionar a situação humana na história numa tentativa de remontar às origens clássicas da ética no predito paradigma e redescobrir os princípios capazes de inspirar respostas adequadas aos problemas éticos em tempo de crises e futuros sem nostalgia filosófica de um inviável anacronismo histórico, mas que sustente a pessoa humana e a sua dignidade sob a instância do Bem vivido em diferentes formas históricas, assegurando a identidade da vida ética como constitutivo da vida propriamente humana onde quer que se manifeste e

⁹ Essa é uma crítica que Lima Vaz faz a Kant e se afasta da República de Platão, bem como tenta superar o ideal de natureza de Aristóteles.

garante uma interlocução verdadeiramente dialogante entre sujeitos e comunidades (VAZ, 2002, p. 241).

Para Lima Vaz, a política como interlocução verdadeiramente dialogante entre substituí-lo pelo mais justo e melhor para a sociedade o que se dá num movimento de continuidade e descontinuidade em uma relação entre o ser e o fenômeno, a sua essência e a sua manifestação, e, por isso, evoca uma ação prática de cunho ético, encontrando na justiça a forma mais elevada do agir (VAZ, 1988, p. 12).

A formação do Estado de Direito democrático e o acesso do povo ao poder através da representação, da participação e das normativas para a vida política e a dignidade humana. A democracia do Estado de Direito é a expressão política da liberdade e do compromisso do cidadão de cujas ações éticas no plano político definem o destino das liberdades das sociedades e o destino da pessoa humana dotada de dignidade um alvo. É algo a ser perseguido ao longo da história que se impõe na comunicação, nas práticas e nos programas da ação de governar, de participar e de exercitar o poder nas diferenças e na responsabilidade.

Para Lima Vaz, a política, em meio às vicissitudes e contingência das ações na vida comum no atual contexto da América Latina, é chamada a transformar-se numa comunidade ética capaz oferecer à pessoa novos estilos de vida para aquilo que é melhor e mais justo de modo que as ações políticas são meios e não fim (VAZ, 2003, p. 92-93). Uma política de efetiva participação do cidadão na vida da comunidade com empenho dialogal, regido por normas livremente aceitas e submetidos a uma équa distribuição de direitos e deveres no âmbito da categoria da intersubjetividade da alteridade cuja identidade fundamental e reflexiva tem o último horizonte, o horizonte da história que na busca do fundamento último da pessoa avança além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro.

Referências

- ACERBONI, Lidia. *La filosofia contemporanea in Brasile*. Milano: Vita e Pensiero, 1968.
- ANDRADE, Sônia Maria Viegas. Considerações em torno da reflexão de Henrique Lima Vaz. In: Palácio, Carlos (Org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 134-135.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. a cura di Claudio Mazzarelli. Milano: Bompiani, 2000/2013.
- BARRET-KRIEGEL, Blandine. *L'Etat et le esclaves*. Paris: Calmann-Lévy, 1979.
- BÜNTIG, Aldo; BERTONE, Carlos. *Hechos doctrinas sociales y liberación*. Buenos Aires: Guadalupe, 1972.
- BURDEAU, G. *Traité de Science Politique*, Vol. III. Paris: LGDJ, 1974, p. 11-114.
- CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. Loyola: São Paulo, 1989.
- FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*. ed. 23. Rio de Janeiro: Agir, 1987.
- HERRERO, Francisco Javier, *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006.
- OZOUF, Mona. *La fête révoluonnaire: 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1976.
- ROSENFELD, Denis. *A questão da democracia*, São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SAMPAIO, Rubens Godoy. *O Ser e os outros*. São Paulo: Unimarco, 2001.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. *A Filosofia contemporânea no Brasil. Conhecimento, política e educação*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SFEZ, Lucien. *L'Enfer et le Paradis: critique de la théologie politique*. Paris: PUF, 1978.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Democracia e dignidade humana*, Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 44, n. XV, p. 11-25, 1988.
- _____. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. A grande mensagem de S.S. João XXIII. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 5, n. 18, p. 8-10, 1963.
- _____. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Consciência e história. *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia de São Paulo*, p. 619-629, 1962.

_____. Eros e Logos II: natureza e educação no *Fedro* platônico. *Verbum*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 311-328, 1952.

_____. *Escritos de Filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. *Mística e Política. Esperienza mistica e filosofia nella tradizione occidentale*, Città del Vaticano: Vaticana, 2003.

_____. O Absoluto e a história. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 61-93, 1966.