



V. 1, N. 2, ANO 1, 2021

ISSN: 2763-6127



*Um olhar integral sobre  
as questões do mundo*

REVISTA

# RATIO INTEGRALIS

# EXPEDIENTE

**Revista *Ratio Integralis*** (Publicação Eletrônica)

ISSN: 2763-6127

## **Reitor**

Pe. Douglas Hilário Vieira

## **Editor Responsável**

Elvis Rezende Messias

## **Corpo Editorial**

Daniel Mesquita Bressani  
Douglas Hilário Vieira  
Elvis Rezende Messias  
Henrique Oliveira Luiz de Paula  
Israel Filipe Silva  
Miguel Soares dos Reis  
Rafael Rodrigues Barbosa

## **Projeto Gráfico**

Daniel Mesquita Bressani  
Elvis Rezende Messias

## **Periodicidade**

A Revista *Ratio Integralis* tem periodicidade semestral. Os textos recebem o ISSN geral para versão eletrônica de publicação, disponibilizada em pdf.

## **Idioma(s) aceito(s) para publicação**

Português

## **Submissão/Contato**

seminariosenhoradasdores@gmail.com – Assunto do e-mail: “Submissão de trabalho”

## **Editoração**

Instituto Filosófico São José  
Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores  
(seminariosenhoradasdores.com.br)

Rua João Luiz Alves, 149, Centro.  
Campanha/MG. CEP: 37400-000  
Telefone: +55 (35) 3261-1280



# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....242

EDITORIAL .....247

## SEÇÃO ARTIGOS:

**REVERBERAÇÕES POLISSÊMICAS DA METÁFORA DA PORTA E SUAS  
RESSONÂNCIAS NA EXISTÊNCIA HUMANA**

**(na minha, principalmente): .....251**  
Francisco de Assis Carvalho

### TRANSCENDENTAIS:

**as propriedades mais superiores, essenciais e absolutas do ser segundo São Tomás  
de Aquino .....278**  
Miguel Soares dos Reis

### ELEMENTOS GERAIS DE ÉTICA FILOSÓFICA:

**uma introdução .....300**  
Rafael Rodrigues Barbosa e Elvis Rezende Messias

**O CUIDADO COMO DADO ONTOLÓGICO E SUAS IMPLICAÇÕES SOBRE  
A RESPONSABILIDADE PELO OUTRO DIANTE DO INDIVIDUALISMO  
CONTEMPORÂNEO .....321**  
Igor Sudério Abreu

**A IMPORTÂNCIA DOS DIREITOS HUMANOS FRENTE AOS REGIMES  
TOTALITÁRIOS EM HANNAH ARENDT .....347**  
Juliana Araújo Paes, Sibélius Cefas Pereira e Gérson Pereira Filho

**O PROTAGONISMO DAS MULHERES NAS COMUNIDADES JOANINAS .....369**  
Silmara Maria Pereira Rodrigues, Edmilson Schinelo e Márcio Bogaz Trevisan

**A CORRELAÇÃO DO HUMOR COM A TRISTEZA E SUAS IMPLICAÇÕES  
DE RESPONSABILIDADE EM RELAÇÃO À PESSOA DO OUTRO .....390**  
Adielson Martins

### PEDAGOGIA WALDORF:

**pressupostos filosófico-pedagógicos e breves problematizações sobre o uso das  
tecnologias digitais em sua prática no contexto pandêmico atual .....419**  
Bruna Mara Lodonha e Elvis Rezende Messias

<b>O EXERCÍCIO FILOSÓFICO DA ATENÇÃO NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL:</b> <b>uma elaboração provocativa .....</b>	<b>444</b>
Henrique Oliveira Luiz de Paulo	
<b>CACHORROS PULGUENTOS E O RETORNO DA TERRA PLANA .....</b>	<b>461</b>
Rodolfo Victor Cancio Evangelista	
<b>O IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO FUNDAMENTO MORAL DA DIGNIDADE HUMANA:</b> <b>a contribuição da filosofia prática de Immanuel Kant na validação dos direitos humanos .....</b>	<b>472</b>
Rafael Rodrigues Barbosa	
<b>A GENERALIDADE DO EU:</b> <b>reflexões sobre o impessoal .....</b>	<b>485</b>
Rodolfo Victor Cancio Evangelista e Gérson Pereira Filho	
<b>“INTERIOR INTIMO MEO ET SUPERIOR SUMMO MEO”:</b> <b>a antropologia da experiência mística no pensamento de Lima Vaz e seu caráter experiencial na Teologia Espiritual .....</b>	<b>506</b>
Iuri de Carvalho Santos	
<b>O SER HUMANO NO MUNDO:</b> <b>reflexões antropológicas freirianas .....</b>	<b>528</b>
Caio Vinicius Fernandes	
<b>HISTÓRIA, MEMÓRIA E ACERVOS HISTÓRICOS:</b> <b>extensão universitária, digitalização e salvaguarda documental em Campanha (MG) .....</b>	<b>548</b>
Igor Barbosa Candido, Caroline Lopes Oliveira, Leon Frederico Kaminski e Josiane de Paula Nunes	
<b>UMA LEITURA TEOLÓGICA DO FENÔMENO DA POLARIZAÇÃO NO CATOLICISMO ATUAL .....</b>	<b>565</b>
Gabriel Henrique da Silva e Wendel de Oliveira Rezende	
<b>CRITÉRIOS PARA UMA ÉTICA COMUNITÁRIA SEGUNDO ENRIQUE DUSSEL .....</b>	<b>581</b>
André Luis P. Mousinho e Eder Vasconcelos	
<b>OS ASPECTOS ECONÔMICOS DAS REFORMAS DE BASE DO PRESIDENTE JOÃO GOULART ENQUANTO ESTIMULADORES DO GOLPE BURGUESES CIVIL-MILITAR DE MARÇO DE 1964 .....</b>	<b>591</b>
Jorge Arantes	
<b>OS LIMITES DA LINGUAGEM NA OBRA <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i> DE LUDWIG WITTGENSTEIN .....</b>	<b>615</b>
Guilherme Gonçalves Vilela	

**SEÇÃO HOMENAGEM:**

**HOMENAGEM AO PROFESSOR ANTÔNIO JOAQUIM SEVERINO POR  
OCASIÃO DE SEUS 80 ANOS (03/10/2021) .....633**

Marcos Antônio Lorieri



## APRESENTAÇÃO

### PRESENTATION

O século XXI, embora ainda esteja em seus inícios, foi profundamente marcado pela pandemia da Covid-19. A partir de agora, é impossível pensar filosoficamente sem levar em conta a tragédia desse evento histórico de proporções globais. De fato, o novo coronavírus não é cego e nem tem alvos privilegiados, embora esse surto viral tenha desvelado algumas questões que já estavam *aí*, ou melhor, *aqui* e todos nós, por omissão ou covardia, não tínhamos coragem de assumir. Boaventura de Souza Santos, em seu ensaio *A cruel pedagogia do vírus* (2020), considera que a pandemia serviu para a criação de uma consciência de comunhão planetária. Mais ainda, segundo ele, a crise provocada pela Covid-19 revelou que “são possíveis alternativas, que as sociedades se adaptam a novos modos de viver quando tal é necessário e sentido como correspondendo ao bem comum”.

Uma grande questão que vem sendo posta nesses últimos tempos é: “depois da pandemia, a humanidade será um pouco melhor?”. Ainda é difícil pensar que sim. O vírus, em sua “cruel pedagogia”, permitiu que descobríssemos o que o ser humano tem de bom e de ruim. A proliferação de *fake news*, os casos absurdos de corrupção nos sistemas de saúde, a omissão de autoridades civis e outros tantos desserviços à democracia e ao bem de todos serviram para expor a fragilidade de um mundo adoecido pela desigualdade e pela tirania dos que podem – ou pensam que podem – muito.

Mas, mesmo nesse horizonte de incertezas e inseguranças, ainda há esperança. Nas palavras do poeta e teólogo português José Tolentino de Mendonça, “temos que vencer o medo e tornar essa hora, de fato, numa hora de esperança. Esse não é um tempo de vida adiada e nem suspensa, mas é um tempo para se descobrir e celebrar os novos compromissos”. E qual seria o “compromisso” do filósofo e da filósofa nesse contexto?

A presente edição da **Revista *Ratio Integralis*** do Instituto Filosófico São José, vinculado ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores da Diocese da Campanha-MG, é fruto desse período conturbado e violento da pandemia da Covid-19. Os textos que o(a)

leitor(a) tem, agora, à disposição reverberam as inquietações existenciais e intelectuais de muitos(as) pesquisadores(as), alunos(as) e professores(as) das grandes áreas das ciências humanas durante essa fase tão difícil na história recente da humanidade.

A Revista *Ratio Integralis* abre este volume, na Seção Artigos, com o texto de Francisco de Assis Carvalho com uma rica reflexão sobre a metáfora porta, considerada pelo autor como constitutiva de um dos elementos fundamentais da estrutura espacial e que assume significações metafóricas variadas na construção simbólica da existência humana. O título do artigo é *REVERBERAÇÕES POLISSÊMICAS DA METÁFORA DA PORTA E SUAS RESSONÂNCIAS NA EXISTÊNCIA HUMANA (na minha, principalmente)*.

O segundo texto é intitulado *TRANSCENDENTAIS: as propriedades mais superiores, essenciais e absolutas do ser segundo São Tomás de Aquino*. Nele, o autor Miguel S. dos Reis busca apresentar a constituição das noções transcendentais do ser, bem como demonstrar que a distinção presente no ente é apenas de ordem racional, uma vez que só pode ser percebida pela interversão da atividade intelectual.

No terceiro artigo, *ELEMENTOS GERAIS DE ÉTICA FILOSÓFICA: uma introdução*, os autores Rafael R. Barbosa e Elvis R. Messias apresentam, especialmente a partir do pensamento de H. C. de Lima Vaz, alguns temas da ética filosófica que problematizam e fundamentam a ciência do *ethos*, impulsionando o leitor e a leitora à responsabilidade e ao compromisso de efetivar, na especificidade do seus contextos, as ideias do Bem, da virtude e da Liberdade.

*O CUIDADO COMO DADO ONTOLÓGICO E SUAS IMPLICAÇÕES SOBRE A RESPONSABILIDADE PELO OUTRO DIANTE DO INDIVIDUALISMO CONTEMPORÂNEO* é o quarto artigo. Nele, o autor Igor S. Abreu aborda o cuidado como um dado essencial constitutivo do ser humano, que, durante toda a vida, é carente de cuidado, exigindo dos outros e, ao mesmo tempo, exercendo sobre eles a responsabilidade e uma atitude que rompe com qualquer individualismo, postura característica do homem contemporâneo.

Na sequência, Juliana A. Paes, Sibélius C. Pereira e Gérson Pereira Filho assinam o artigo *A IMPORTÂNCIA DOS DIREITOS HUMANOS FRENTE AOS REGIMES TOTALITÁRIOS EM HANNAH ARENDT*, que faz uma abordagem sobre a importância dos direitos humanos frente aos regimes totalitários do século XX, que retiram das pessoas os seus direitos individuais e coletivos, o que implica na busca de direitos que sejam capazes de reconhecer a dignidade ontológica das pessoas.

*O PROTAGONISMO DAS MULHERES NAS COMUNIDADES JOANINAS* é o título do sexto artigo, no qual os autores Silmara M. P. Rodrigues, Edmilson Schinelo e Marcio B. Trevizan discutem a questão de gênero na história antiga, sublinhando a figura feminina no judaísmo bíblico e no tempo de Jesus, bem como o protagonismo das mulheres na comunidade do apóstolo João, buscando afirmar a necessidade de uma construção de relações livres de preconceitos e apontarem a presença insistente de culturas da exclusão na atual conjuntura histórico-social.

No sétimo artigo, o autor Adielson Martins nos oferece o texto *A CORRELAÇÃO DO HUMOR COM A TRISTEZA E SUAS IMPLICAÇÕES DE RESPONSABILIDADE EM RELAÇÃO À PESSOA DO OUTRO*. Nele, o autor aprofunda o tema do humor ao analisar o que leva uma pessoa a rir, dando ênfase na responsabilidade da piada no que concerne à pessoa do outro, com a finalidade de descobrir se há algum limite para o humor.

Em seguida, Bruna M. Lodonha e Elvis R. Messias abordam o importante tema da pedagogia no artigo *PEDAGOGIA WALDORF: pressupostos filosófico-pedagógicos e breves problematizações sobre o uso das tecnologias digitais em sua prática no contexto pandêmico atual*, procurando compreender os elementos básicos da Pedagogia Waldorf, lançando reflexões problematizadoras sobre o uso das tecnologias digitais no ensino, como também a adaptação pedagógica das escolas Waldorf no contexto da pandemia da Covid-19.

O nono artigo é intitulado *O EXERCÍCIO FILOSÓFICO DA ATENÇÃO NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL: uma elaboração provocativa* e nele o autor Henrique O. L. de Paulo procura explicar o exercício filosófico da atenção, entendendo as dimensões estruturais e os paradoxos que concernem a esse tema, a fim de identificar a atenção como substância do amor ao próximo a partir do pensamento da filósofa e mística Simone Weil.

Rodolfo Victor C. Evangelista é quem assina o ensaio *CACHORROS PULGUENTOS E O RETORNO DA TERRA PLANA*, no qual discute as justificativas dos “terraplanistas” e a relação dessa teoria com a ciência, bem como com o avanço tecnológico, que possibilitou a difusão da ideia de que o formato da terra não é esférico.

*O IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO FUNDAMENTO MORAL DA DIGNIDADE HUMANA: a contribuição da Filosofia Prática de Immanuel Kant na validação dos direitos humanos* é o título do décimo primeiro artigo. Nele, Rafael R. Barbosa mostra como Immanuel Kant consegue, a partir de um princípio prático universalmente válido, consolidar a ideia de que a pessoa é dotada de uma dignidade inalienável e que o ser humano deve ser visto, sempre, como um *fim* e jamais como um *meio*.

O artigo *A GENERALIDADE DO EU: reflexões sobre o impessoal* é um outro texto de coautoria, apresentado pelos autores Rodolfo Victor C. Evangelista e Gérson Pereira Filho. No artigo, os autores se apoiam no pensamento de Dilthey e Heidegger para refletirem sobre o modo de ser contemporâneo, dando ênfase na impessoalidade e o confortável modo-de-ser padronizado, que é imposto pela sociedade atual.

Iuri de Carvalho Santos nos oferece o texto “*INTERIOR INTIMO MEO ET SUPERIOR SUMMO MEO*”: *a antropologia da experiência mística no pensamento de Lima Vaz e seu caráter experiencial na Teologia Espiritual*. Nele, o autor procura fazer uma abordagem sobre a experiência mística na tradição ocidental, apoiando-se no pensamento do jesuíta H. C. de Lima Vaz, a fim de compreender o caráter experiencial e o lugar da mística dentro da teologia, como também as deturpações da definição mística.

O décimo quarto artigo é intitulado *O SER HUMANO NO MUNDO: reflexões antropológicas freirianas*, no qual o autor Caio Vinicius Fernandes procura compreender o conceito de homem, que, segundo Paulo Freire, é marcado pelo inacabamento, pelas relações e pelo diálogo. Uma educação integral e humana só irá acontecer quando se entender o que é o ser humano.

*HISTÓRIA, MEMÓRIA E ACERVOS HISTÓRICOS: extensão universitária, digitalização e salvaguarda documental em Campanha (MG)*, é o título do décimo quinto artigo desta edição. Nele, os autores Igor B. Candido, Caroline L. Oliveira, Leon Kaminski e Josiane de Paula Nunes abordam os vínculos entre história, memória e arquivos, buscando discutir a respeito do desenvolvimento dos projetos de digitalização e sua importância na conservação de alguns documentos históricos do município da Campanha (MG).

Gabriel H. da Silva e Wendel de O. Rezende assinam o artigo *UMA LEITURA TEOLÓGICA DO FENÔMENO DA POLARIZAÇÃO NO CATOLICISMO ATUAL*, no qual tratam o fenômeno da polarização da fé no seio da Igreja, frente às interpelações contemporâneas, tomando como base alguns textos do magistério católico para iluminar e fundamentar a reflexão.

O décimo sétimo artigo é intitulado *CRITÉRIOS PARA UMA ÉTICA COMUNITÁRIA SEGUNDO ENRIQUE DUSSEL*, no qual os autores André Luis P. Mousinho e Eder Vasconcelos apresentam as condições para uma ética comunitária, descrevendo a proposta de um *ethos* libertador, proposto por Enrique Dussel, que apresentou a Ética como uma afirmação/confirmação da vida sobre qualquer espécie de opressão e exclusão no continente.

*OS ASPECTOS ECONÔMICOS DAS REFORMAS DE BASE DO PRESIDENTE JOÃO GOULART ENQUANTO ESTIMULADORES DO GOLPE BURGUESES CIVIL-MILITAR DE MARÇO DE 1964* é o penúltimo artigo. Nele, o autor Jorge Arantes resgata a discussão a respeito dos motivos que conduziram o golpe de 1964, abordando as questões políticas, econômicas, ideológicas e sociais que influenciaram o movimento, bem como a participação das elites nacionais e internacionais.

O último artigo dessa seção é intitulado *OS LIMITES DA LINGUAGEM NA OBRA TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS DE LUDWIG WITTGENSTEIN*, no qual o autor Guilherme G. Vilela procura realizar uma análise da clássica obra wittgensteiniana, a fim de compreender os limites da linguagem, bem como analisar o papel da lógica na construção da linguagem e do sentido da mesma.

Temos, ainda, a Seção Homenagem. Nela, o autor campanhense Marcos Antônio Lorieri oferece uma justa homenagem ao Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino por ocasião de seu aniversário de 80 anos, reconhecendo a imensurável contribuição desse filósofo brasileiro e mineiro para as Ciências Humanas em nosso país, especialmente na pesquisa em Filosofia da Educação. O artigo dessa Seção que encerra o último número da Revista *Ratio Integralis* em seu primeiro ano de existência é um coroamento imensurável, pois se trata de um trabalho sobre um grande pensador brasileiro – Severino – escrito por um outro grande pensador brasileiro – Lorieri. Na pessoa dos dois, fica registrada a homenagem e o agradecimento de nossa Revista a incontáveis pesquisadoras e pesquisadores do Brasil que tanto têm contribuído para o avanço do conhecimento crítico e da formação humana integral em nosso país.

A cada leitora e leitor desejamos uma boa jornada com todos esses textos em mãos.

Rafael Rodrigues Barbosa.

Miguel Soares dos Reis.

Elvis Rezende Messias.



## EDITORIAL

### A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA PARA A FORMAÇÃO DO SEMINARISTA<sup>1</sup>

Elvis Rezende Messias<sup>2</sup>

*“Santificai a Cristo, o Senhor, em vossos corações e estai sempre prontos a dar a razão da vossa esperança a todo aquele que a pedir.” (1Pd 3, 15)*

Muitas pessoas gostariam de entender porque um seminarista tem que estudar filosofia no caminho até o sacerdócio. Há quem diga que isso seria um equívoco da Igreja, pois a filosofia seria responsável por tornar as pessoas ateias, céticas, complicadas demais... Muitos pensam, então, que estudar filosofia deixa os seminaristas sem fé.

Na verdade, também poderíamos perguntar por que muitas pessoas pensam assim; poderíamos perguntar o que elas entendem por fé, e o que entendem por filosofia, quais os pressupostos de suas dúvidas... Mas isso fica para outro momento.

A Primeira Carta de Pedro nos ajuda a entender três coisas fundamentais:

1<sup>a</sup>) razão e fé não se opõem (estai sempre prontos a dar a razão da vossa esperança a quem a pedir);

2<sup>a</sup>) as pessoas pedem explicações sobre a fé (o apóstolo diz: a quem lhe pedir as razões de sua fé, as dê);

3<sup>a</sup>) as pessoas têm direito à dúvida, têm direito ao questionamento, têm direito à pergunta, pois isso é um dado singular do ser humano, da abertura ontológica que nos

---

<sup>1</sup> O presente texto foi elaborado por ocasião da Solenidade de Formatura da Turma 2019-2021 do Bacharelado Eclesiástico em Filosofia do Instituto Filosófico São José, ocorrida em 03 de dezembro de 2021, na qual o autor foi o professor homenageado pelos formandos Adielson, Caio, Igor e Rafael.

<sup>2</sup> Docente da Universidade do Estado de Minas Gerais. Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais. Doutorando em Educação pela Universidade Nove de Julho. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alfenas. Especialista em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Bacharelado em Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco. Especialização em andamento em Doutrina Social da Igreja pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Membro do Grupo de Pesquisa e Estudos em Filosofia da Educação – GRUPEFE (CNPq, UNINOVE). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5395-1964>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6411412202303140>.

E-mail: [elvismessias.prof@gmail.com](mailto:elvismessias.prof@gmail.com).

caracteriza, e o homem e a mulher de fé não podem se dar ao luxo de não aceitarem questionamentos vindos dos outros, e os questionamentos vindos de si mesmos. Aliás, aquelas muitas pessoas que gostariam de entender o motivo de um seminarista ter que estudar filosofia, sem perceberem, são um bom exemplo da marca questionadora do ser humano: a semente filosófica está nelas, nos questionamentos que fazem.

Sendo bem sintético, a filosofia é a capacidade de transformar coisas em problemas, e problemas em conceitos, e conceitos em postura de vida.

1) *Transformar coisas em problemas*: em geral, as coisas do dia a dia são muito banalizadas, corriqueiras, parecem óbvias demais... Mas é preciso problematizá-las, encará-las com estado investigativo, vê-las sob diversas perspectivas, questionando nossas próprias perspectivas, inclusive (Vejo de que forma, de onde? Qual é o meu ponto de vista? E qual é a vista do meu ponto? O que é possível ver de onde eu vejo?).

2) *Transformar problemas em conceitos*: não se trata só de perguntar por perguntar, como aquela pessoa que apenas gosta de causar desconforto ou de chamar a atenção... Isso não seria filosofar, mas apenas chatear. Trata-se de buscar compreender com profundidade aquilo que é questionado, construindo aparatos explicativos que se sustentem demonstrativamente, observando cada detalhe tanto da coisa conceituada quanto dos próprios conceitos que elaboramos sobre a coisa... Trata-se do esforço mesmo de dar o passo a um saber mais consistente sobre as coisas, de procurar a razão do que se quer entender.

3) *Transformar conceitos em postura de vida*: a filosofia não é somente um esforço intelectual... O que está em jogo é uma questão de coerência comportamental. No caso dos cristãos, por exemplo, como dizia Santo Agostinho: “procuro entender para crer melhor”, ou, como tem ensinado o papa Francisco: “conheço para viver” – é o conhecimento que vai da cabeça ao coração, do coração às palmas das mãos, das palmas das mãos à sola dos pés, pois o sujeito conhecedor, o ser humano, é um ser integral. É aquela conhecida “dimensão sapiencial e metafísica da filosofia” de que fala o texto das *Ordinationes* (Congregação para a Educação Católica, art. 59, § 2).

Nesse sentido, o filosofar atua como uma força de olhar atento ao entorno e de captação do extraordinário do ordinário. E tal esforço resulta, por fim, em uma visão mais crítica da realidade e na proposição de visões mais consistentes de mundo e de ser humano, com forte potencial transformador e um autêntico “culto da verdade”, para usar uma expressão de São João Paulo II (*Pastores Dabo Vobis*, n. 52).

O documento 93 da CNBB explica que

A formação filosófica é um dos elementos constitutivos da formação presbiteral, quer para a adequada interpretação do ser humano e do mundo, da história e da sociedade, do pensamento humano e das correntes culturais e religiosas do nosso tempo, quer como suporte para o diálogo com o mundo contemporâneo, quer para a descoberta da dimensão transcendente da existência. (CNBB, *Documento 93*, n. 164).

Santo Agostinho, uma vez mais, confessou que desejou ver com a inteligência o que acreditou, e muito teve que discutir e esforçar-se para tanto... Ora, o sacerdote, como homem do sagrado, é também um homem do pensar, porque pensar também é algo sagrado. Tudo que vem de Deus é sagrado. E um padre que não pensa bem é um contrassenso, quase uma contradição em termos, além de ser uma lástima: um pai que não pensa bem como bem orientará seus filhos? E como bem escutará as indagações dos seus filhos sem tomá-las como afronta à sua frágil autoridade? É importante não nos esquecermos de que “os fieis têm direito à competência, clareza e profundidade daqueles que assumem a responsabilidade de mestres na fé, no desempenho do ministério presbiteral” (CNBB, *Documento 93*, n. 313).

Assim, podemos compreender que a Igreja considera a filosofia na formação dos seminaristas de suma importância porque ela é uma “ajuda indispensável para aprofundar a compreensão da fé e comunicar a verdade do evangelho a quantos não a conhecem ainda” (*Fides et Ratio*, n. 15). Além disso, sem uma boa formação filosófica ficaria difícil ao seminarista fazer um bom curso teológico na sequência dos seus estudos, ou seja, o seminarista estudante de teologia ficaria privado de compreender os próprios fundamentos filosóficos e epistemológicos da teologia, “correndo o risco de realizar de forma acrítica seus estudos” (CNBB, *Subsídio doutrinal 08*, p. 23-24), comprometendo o exercício de seu ministério.

Além do mais, o Seminário não forma somente padres, mas, como diz uma velha e sempre nova orientação do Seminário Diocesano da Campanha/MG, ele também forma “cidadãos para a pátria”. A formação é integral, e a filosofia é indispensável para isso. A Igreja está inserida na sociedade, de tal modo que não forma seus membros para a atuação somente no interior de seus próprios muros.

Mas, como bem exortou São Boaventura, “ninguém pense que lhe baste a leitura sem a unção, a especulação sem a devoção, a busca sem o assombro, a observação sem a exultação, a atividade sem a piedade, a ciência sem a caridade, a inteligência sem a humildade, o estudo sem a graça divina, a investigação sem a sabedoria da inspiração divina” (São Boaventura. In: PDV, n. 53). Para a fé cristã nada somos sem a graça de Deus, mas também que cooperamos

singularmente com a graça de Deus. E estudar é uma forma singular de colaborar com ela. E o mundo tem carecido de pessoas que estudem seriamente, que sejam coerentes com os saberes que vão adquirindo, que não desistem da verdade, ao mesmo tempo procurando-a e também abrindo-se a ela. Ofertemos a Deus nossas talhas de água, nossos esforços, nossa parte no processo... E confiemos... Transformar a água em vinho é a parte que cabe a Ele. Não percamos a esperança, e estejamos prontos a dar a razão dela a todo aquele que a pedir.



**REVERBERAÇÕES POLISSÊMICAS DA METÁFORA DA  
PORTA E SUAS RESSONÂNCIAS NA EXISTÊNCIA HUMANA  
(na minha, principalmente)**

**POLYSEMIC REVERBERATIONS OF THE DOOR METAPHOR AND  
ITS RESONANCES IN HUMAN EXISTENCE  
(in mine, mainly)**

Francisco de Assis Carvalho<sup>1</sup>

**Resumo:** A porta constitui-se como um dos elementos fundamentais da estrutura espacial e assume significações metafóricas variadas na construção simbólica da existência humana. Sabido que a lexicologia moderna procura estudar as palavras não isoladamente, mas integrando-as no seu ambiente conceitual-significativo, em campos nocionais ou semânticos, a proposta deste artigo é desenvolver uma reflexão que proporcione uma melhor compreensão da metáfora da porta com suas múltiplas utilizações semânticas dentro da linguagem. O traçado reflexivo que aqui se desenha atravessa diversos campos semânticos, abrangendo áreas da filosofia, literatura, psicologia e teologia e, no que tange à metodologia, ressalta-se que esta insere-se dentro de uma pesquisa descritiva fenomenológica.

**Palavras-chave:** Metáfora. Porta. Limiar. Polissemia.

**Abstract:** The door is one of the fundamental elements of the spatial structure and assumes different metaphorical meanings in the symbolic construction of human existence. Knowing that modern lexicology seeks to study words not in isolation, but integrating them in their conceptual-significant environment, in notional or semantic fields, a purpose of this article is to develop a reflection that provides a better understanding of the metaphor of the door with its multiple semantic uses within the language. In such a way that, the reflexive outline that is drawn here crosses several semantic fields, covering areas of philosophy, literature, psychology and theology and, with regard to methodology, it is emphasized that this is part of a descriptive phenomenological research.

**Keywords:** Metaphor. Door. Threshold. Polysemy.

---

<sup>1</sup> Doutor em Linguística pela Universidade de São Paulo (USP) e Doutor em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Letras Clássicas e Vernáculas pela Universidade de São Paulo (USP) e Mestre em Educação pela Universidade Vale do Rio Verde (Unincor). Padre, professor e psicólogo clínico. E-mail: assiscof@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0703011659490494>

## 1 INTRODUÇÃO

Em tempos de Pandemia da Covid-19, a porta, mediadora das relações sociais, passou a ser elemento central na figuração de um cenário dramático que restringiu o ir e vir da humanidade. O fechar e o permanecer “atrás da porta” fizeram reverberar múltiplas significações que ocasionaram a emergência de sentidos metafóricos ligados à proteção, segurança e mundo presumido. Na expressão da escritora Eliane Brum: “A pandemia nos levou ao paradoxo de nos descobrirmos sem teto debaixo de um teto. Mais do que sem teto, nos descobrimos sem porta. Sem porta, não há chave para nenhum entendimento” (BRUM, 2020).

O medo ficou espreitando a humanidade atrás da porta e fez despontar questões: O que fazer em casa durante tanto tempo? Como vou pagar as contas se não puder trabalhar? Em meio a divagações interrogativas, o autor, entediado pela porta fechada, deixou-se levar pelas sendas libertárias do pensamento, quase que como num ato de rebeldia, percebendo um intrincado caminho reflexivo na tentativa de compreender mais e mais sobre a polissemia da metáfora da porta e sua preponderância nos domínios do pensamento simbólico. Rememoro Montaigne, um dos expoentes máximos do humanismo, na exclamação que fez no seu último ensaio *De L'expérience*: “*Il n'est désir plus naturel que le désir de connaissance*”.<sup>2</sup>

Vis-à-vis com a porta, no perfilar das interrogações, o pesquisador, de formação interdisciplinar, deixou aplacar a sua inquietação epistemológica adentrando domínios reflexivos diferenciados, o que fez resultar uma polissemia geradora de possibilidades e entrecruzamentos de significações múltiplas. E, diante dos conteúdos que foram aflorando em portas que se abriam numa sucessão de outras portas também abertas, quase que num labirinto intelectual de significados e simbologias, optou por uma reflexão abrangente e fenomenológica. A fenomenologia estuda a essência e a manifestação das coisas. Ou seja: tudo aquilo que se pode perceber do objeto ou do fenômeno por meio dos sentidos. O método fenomenológico foi criado pelo filósofo alemão Edmund Husserl, como uma crítica ao método indutivo e ao método dedutivo. Para Husserl “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Nessa perspectiva, para Husserl, não existe uma consciência completa separada da realidade. No entanto, na compreensão do filósofo, o mundo e a realidade só existem para uma pessoa: o eu. Quer dizer: cada pessoa interpreta e dá significado à realidade.

---

<sup>2</sup> “Não há desejo mais natural do que o desejo de conhecer”. (MONTAIGNE apud FRAPPIER, 1976, tradução nossa).

Em conformidade com Coelho (20021), a proposta central de Husserl é compreender os fenômenos, a partir da subjetividade, ou seja, “analisar os fenômenos, a partir da consciência e da intenção, com o objetivo de compreender as coisas em si mesmo”.

Cumprir esclarecer que a escrita deste artigo, presumivelmente pautada pelo cunho científico, não pode fugir do desbordamento do mundo pensante do sujeito e de suas elocubrações, incorrendo, por isso, na ousadia de um autor ensaísta que, no transcurso textual, permite-se falar com o leitor e também consigo. E, de antemão, avisa que colóquios e solilóquios se desenham teimosamente no texto, carregando outros textos de autores vários, com pretextos e contextos vividos em que o *Chronos* e o *kairós* se entrelaçam. Para os gregos antigos, o primeiro significava o tempo cronológico, enquanto o segundo se referia à qualidade do tempo vivido, algo que não pode ser quantificado através de números.

O que é a porta? Por que portas sempre me atraíram? Que importância e significado carregam? No seu abrir e fechar que sentidos podem ser atribuídos a elas? De que maneira vivo abrindo portas aos outros, ou também fechando-as? Para além dos aspectos físicos, por que as portas me conduzem a sentidos e significados psíquicos, sensoriais, sociais e espirituais? Entrelaçam-se reflexões livres do menino e do adulto, do ser humano padre, professor e psicólogo, com a finalidade de elucidar os sentidos da metáfora porta e o seu uso em diversos campos fenomenológicos do conhecimento humano.

Para tal empreitada, as ideias se articulam dentro de um plano que obedece ao seguinte trajeto: em um primeiro momento, apresento o uso da metáfora como premissa de que esta figura de linguagem integra a vida cotidiana não somente no campo da Linguagem, mas também na dimensão da existência. Esta premissa está ancorada na *Teoria da Metáfora Conceitual* de Lakoff e Johnson (1980), da obra *Metaphor we Live by*. Depois, tendo em vista a porta como local de passagem entre mundos que perfazem o conhecido e o desconhecido, dentro de uma dinâmica psicológica que atravessa a vida humana, apresento algumas reflexões da metaforização da porta vinculadas à psicologia do desenvolvimento, tendo como alicerce os pressupostos junguianos. Na terceira seção, levanto algumas considerações sobre o caráter metafórico da porta como espaço de cidadania, relacionando o seu fechamento aos prisioneiros e loucos, bem como a distopia de um mundo sem portas. E, por último, na quarta seção, utilizando as citações bíblicas como fonte compreensiva, descrevo a amplitude metafórica da porta dentro da simbologia religiosa judaico cristã.

## 2 A METÁFORA

A comunicação humana acontece através da linguagem literal e figurada. A literal é uma linguagem direta, lógica, conceitual, denotativa, assinalada de metáforas linguísticas ou denominativas. A linguagem figurada, entretanto, é sempre uma linguagem metafórica, calcada em idiossincrasias ideológicas e em mecanismos emocionais, formando o vasto campo da linguagem conotativa. Conforme Filipak (1983, p. 25), o conceito de metáfora pode ser compreendido como “mudança, transferência, transposição de sentido próprio para figuração (em grego, *metaphorá*, *metá* = trans + *nhérein* = levar)”.

O estudo da metáfora está vinculado ao domínio semântico. A semântica é a parte da Linguística que se ocupa do estudo do significado das palavras na linguagem, incluindo o sentido dos elementos formais da língua (MARQUES, 1999, p. 15). Sendo assim, o seu interesse volta-se para o estudo do significado (sentido, significação) das formas linguísticas: morfemas, vocábulos, locuções etc. Significado, sentido, significação recebem interpretações diferentes, que variam segundo as correntes de pensamento, a época, a teoria e os autores que ocorrem. De tal maneira que se pode afirmar que ocorrem uma circularidade no plano do estudo dos processos de veiculação simbólica das informações nas línguas. Por isso, na tentativa de uma melhor compreensão da função metafórica, apresento uma síntese do pensamento dos principais autores que trataram desta questão.

Foi Aristóteles o pioneiro do estudo da metáfora. Na *Retórica* (2000), ainda no século IV a.C. ele a considerou como a arte de persuadir e ornamentar. De acordo com a sua visão, a metáfora pertence tanto ao domínio da retórica, arte da persuasão, quanto ao domínio da poética, o campo das imaginações. Se a metáfora se fazia presente somente na linguagem retórica utilizada pelos oradores com o objetivo de persuadir; e na linguagem poética, como ornamento, pode-se compreender que o uso da metáfora na linguagem cotidiana era algo inexistente, já que esse tipo de linguagem não tinha como objetivo persuadir nem ornamentar. Cícero prescreve a necessidade da metáfora como fator de carência ou pobreza da língua (*De Oratore*, III, p. 38), assegurando que: “assim como a vestimenta nasceu da necessidade de proteger o corpo do frio, para converter-se mais tarde em adorno, a metáfora, imposta no começo por causa das deficiências da língua chegou a ser objeto de deleites retóricos”. Para Cícero, a metáfora era produto de operações lógicas. Já, Quintiliano, em *Institutio Oratoria*, utiliza o termo *translatio* como o termo *metaphora*, afirmando que “um tropo é uma

transposição de uma palavra ou de uma frase da sua significação própria para outra” (FILIPAK, 1983, p. 35).

Mais tarde Nietzsche, no *Livro do Filósofo* (KONRAD, 1968, p. 16), mostrou a origem da linguagem como uma cadeia sucessiva de metáforas que foram utilizadas pelo homem para reconhecer e nomear o mundo circunstante: primeira metáfora: transpõe uma excitação nervosa em uma imagem. Segunda metáfora: a imagem se transforma em som articulado. Assim, ao falarmos de árvores, de cores, de neve e de flores, falamos apenas das metáforas das coisas. Terceira metáfora: quando o conceito se transforma numa coisa mais distanciada da coisa em si. Ela é uma das maiores contradições do pensamento ocidental, já que é a identificação do não-idêntico

Jacques Derrida, na obra *Gramatologia*, elucida a origem da metáfora na linguagem quando afirma que “toda linguagem é essencialmente metafórica reportando a língua à sua origem” (2006, p. 330). Ele fala que a primeira linguagem humana teve de ser figurada já que os primeiros motivos que fizeram o homem falar foram as suas paixões e as suas primeiras impressões foram *tropos*.<sup>3</sup>

Cassirer (1985, p. 102) admite duas espécies de metáforas: a metáfora linguística e a metáfora mítica, constituindo esta última como vínculo intelectual entre a linguagem e o mito e as fantasias que ele provoca. Desta forma, a metáfora passa a substituir a denotação por um conteúdo de representação, mediante o nome de outro conteúdo, que se assemelha ao primeiro em algum traço, ou tenha com ele qualquer analogia indireta.

Hedwig Konrad (1968, p. 85) criou uma teoria lógico-linguística da metáfora que, seguindo as pegadas de Aristóteles, considera a metáfora não como espécie, mas sim como gênero, separando o campo metafórico em linguístico e estético. Para este autor, o funcionamento da metáfora linguística se opera através de três processos gradativos: abstração, generalização e concretização. Pela abstração, a palavra metaforizada perde a sua referência para um objeto individual a fim de assumir um valor geral, aproveitando dele apenas um traço dominante. Na generalização, um atributo dominante ou secundário confere ao substantivo um traço genérico. A concretização é quando o termo metafórico toma uma nova significação concreta, tornando o seu significado básico.

Paul Ricoeur (1976, p. 60), em sua *Teoria da Interpretação*, num resumo esquemático, demonstra que desde Aristóteles até o século XIX, a metáfora foi concebida como um tropo. Sentido de um nome que se desvia da literalidade das palavras, sendo a razão deste sentido a

---

<sup>3</sup> Figuras do discurso que dizem respeito à denominação.

semelhança, dando a possibilidade de substituição. Em consequência, a substituição do significado não representa nenhuma inovação semântica e nem oferece qualquer informação nova.

Novos estudos ampliaram a metáfora na vertente cognitiva e foram trazidos por George Lakoff e Mark Johnson com a publicação da obra *Metaphors We Live By* (1980). Nesta obra, os autores salientam que todo o pensamento é estruturado metaforicamente e, por isso, não existe verdade absoluta. Eles se contrapõem à visão tradicional da metáfora como figura de linguagem, de uso exclusivo dos poetas, e explicam que “nosso sistema conceitual comum, em termos do qual pensamos e agimos é de natureza fundamentalmente metafórica” (p. 3). Para eles, “a verdade é sempre relativa a um sistema conceitual e este é, em grande parte, metafórico por natureza” (1980, p. 293). Por isso, ensina Zanoto (1995), dentro desta vertente, que a metáfora pode ser considerada uma “operação cognitiva fundamental, constitutiva da linguagem e do pensamento” e não um fenômeno que ocorre somente com as palavras. Esta nova visão da metáfora abandona a visão objetivista do significado como algo claro, preciso e determinado, e apresenta como característica essencial a indeterminação do significado.

Dentro da abordagem cognitivista, esta visão, na explicação de Marcuschi (2007, p. 78) envolve tanto o “componente individual como o social”, pois a percepção do mundo é uma “construção cognitiva socialmente construída”. O autor salienta que é complicado estabelecer dicotomias entre “social – individual – cognitivo – biológico -objetivo - subjetivo – fato – valor”, por ser a existência de cada um desses fenômenos dependentes da interação que ocorre entre eles. Em consequência, infere-se que, a interpretação metafórica é encarada como o resultado de processos sociocognitivos, visto que investigar a metáfora sob a ótica da cognição é, também, perceber suas influências sociais e afetivas. Esse é o ponto central da Teoria da Metáfora Conceptual que anseia, debaixo de um viés cognitivo, destacar os aspectos socioculturais e experienciais envolvidos em um conceito metafórico. É dentro desta concepção que o percurso desta pesquisa foi desenhado.

### 3 A PORTA

No hebraico porta é uma guardiã de uma abertura, uma passagem que permite intercâmbio do interior com o exterior (LÉON-DUFOUR, 1987, p. 794). Cunha (1982, p.

624) define o verbete “porta” como substantivo feminino que pode ser compreendido como “abertura em parede, ao nível do solo ou de um pavimento, para dar entrada ou saída”. Tem sua origem etimológica no latim, *porta-ae*. Já, Silva (2014, p. 376), relaciona o verbete “porta” com *portus*, porto, ancoradouro e salienta que, atualmente, com a internet, o portal indica a entrada principal de um endereço eletrônico que permite seguir para outros destinos sediados.

A origem da porta remonta ao homem das cavernas que a criou como proteção ao frio e às feras. Ela se tornou barreira protetora separando os espaços e fazendo surgir a noção de abertura e fechamento. Na expressão de Cavalcante (2003, p. 6), a porta assume as funções de barreira mecânica, térmica, visual e acústica e funções topológicas de junção ou disjunção entre os espaços que se quer diferenciar ou fundir.

Nas cidades antigas havia uma porta fortificada de maneira monumental que guardava a entrada com a finalidade de proteger os cidadãos dos ataques dos inimigos, garantindo-se a segurança. A figura da porta, tornava-se uma metáfora de identificação com a cidade e com o seu povo. Por analogia, apossar-se da porta e atravessar os seus umbrais tinha a conotação de tomar posse do poder da cidade, na medida em que “receber as chaves da porta” traduz a ideia de ser investido de poder e de autonomia. As portas das cidades medievais traziam as marcas que identificavam o poder dos governantes, bem como os registros de feitos heroicos e religiosos. A partir da Idade Média as cidades passaram a ter muralhas e portas com motivações militares, aduaneiras ou cerimoniais.

Em seu *Dicionário de Símbolos*, Jean Eduardo Cirlot (1969), salienta que, na antiga Escandinávia, os exilados tiravam as portas de suas casas e as jogavam no mar para fazer delas uma embarcação. Por isso, etimologicamente, a porta carrega o sentido também de transporte, daí o substantivo porto como local de desembarque e os verbos deportar, reportar, importar, exportar e tantos outros. É a porta que gera a oportunidade (*oportunitas*) e pela sua função permite o inoportuno (*inopprtunus*), de acordo com a *Encyclopedia Popular*, do campanhense Veiga (1979, p. 724).

O vocábulo porta se estilhaça na linguagem e se desdobra prodigamente em portões, portais, porteiros, porto, porta-luvas, porta-aviões, não se “importando” em aportar, exportar ou importar de maneiras e modos variados (FUÃO, 2021). É o *portable*, o portátil o *rapport*, o repórter e o porteiro. Há também uma variedade de tipos de portas que o homem construiu ao longo da história: as portas levadiças do castelo medieval (quando se abria se colocava como ponte sobre o abismo); portas de madeira, de vidro, de correr, giratórias, embutidas,

vaivém, com olho mágico. Há portas e portais de cidades, casas, templos, igrejas, tribunais, fábricas e hospitais. Poeticamente, cantou Vinícius: “Eu sou feita de madeira/ Madeira, matéria morta/ Mas não há coisa no mundo /Mais viva do que uma porta” (MORAES, 1970). Tudo tem porta. Há também a porta do cemitério (reflexão desenvolvida em 2014 no meu trabalho de doutoramento em Psicologia na PUC-SP), que delimita a cidade dos vivos da cidade dos mortos e desempenha uma fronteira espaço-temporal na psiquê entre a vida que continua e a vida que termina e, por vezes, metaforiza-se em lugar onírico e fantástico, amedrontador, tal como estabelece o adágio na porta de um cemitério: “Nós que aqui estamos por vós esperamos.”

Para Chevalier e Gheerbrant (2003, p. 734), a porta simboliza o local de passagem entre dois estados, entre dois mundos, entre o conhecido e o desconhecido, a luz e as trevas, o tesouro e a pobreza extrema. A travessia da morte e a *porta do além* proporcionaram à razão e à fantasia humanas diversas tentativas de entendimento, tendo em vista que a morte espreita constantemente a vida. Montaigne se socorre dos versos de Propércio (FRAPPIER, 1976): “Em vão, ó mortais, inquiris sobre a hora incerta da vossa morte e sobre o caminho pelo qual chegará”. O comentário de Montaigne é lapidar: *Nul me meurt avant son heure. Tous les jours vont à la mort, le dernier y arrive.*<sup>4</sup>

A angústia diante da morte e os portões do inferno encontraram expressão máxima na *Divina Comédia* de Dante Alighieri. O Inferno é descrito na primeira parte, sendo as outras duas o Purgatório e o Paraíso. A obra encontra-se dividida em trinta e quatro cantos (uma epopéia). A viagem de Dante é uma fantasia alegórica (escrita no início do século XIV) baseada na concepção medieval de Inferno. No poema, o inferno encontra-se configurado com nove círculos de sofrimento localizados dentro da Terra. Entretanto, o que anseio salientar é que tudo para Dante começa com a porta e nela encontra-se escrito: *Per me si va ne la città dolente, / per me si va ne l'eterno dolore, / per me si va tra la perduta gente. / Dinanzi a me non fuor cose create/se non etterne, e io eterna duro. / Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate.*<sup>5</sup> A porta, ou portão do inferno para Dante não possui trancas ou cadeados, somente um arco escrito que adverte: uma vez dentro, deve-se abandonar toda a esperança de rever o céu, pois de lá não se pode voltar. A alma só tem livre-arbítrio no mundo dos vivos;

<sup>4</sup> “Ninguém morre antes de seu tempo. Todo dia conduz para a morte, mas o último chega até ela”. (MONTAIGNE apud (FRAPPIER, 1976, tradução nossa).

<sup>5</sup> “Por mim você vai para a cidade dolorosa, / por mim você vai para a dor eterna, / por mim você vai entre os perdidos.

Antes de mim as coisas criadas não saem / se não forem eternas, e eu eterno duro. / Deixe toda esperança, você que entra.” (ALIGHIERI, Canto III, 1979, tradução nossa).

de modo que neste mundo ela deve decidir se quer ir para o céu ou o inferno. Depois da morte o ser humano perde a capacidade de raciocinar e tomar decisões. A famosa inscrição “Abandone toda esperança aquele que por aqui entrar” foi imortalizada por Rodin na obra *A Porta do Inferno* (esses olhos meus que a terra vai devorar puderam vê-la!). Auguste Rodin foi contratado, em 1880, para criar um conjunto de portas de bronze monumentais para um novo museu de artes decorativas em Paris. A escultura possui cerca de 185 figuras sofrendo e se contorcendo, entre as quais personagens identificáveis do Inferno, com dimensões que variam de 15 centímetros e um metro. A obra foi produzida durante 37 anos (de 1880 a 1917) e as portas só foram fundidas em bronze após a morte de Rodin.

A porta carrega em si a ideia de permanência, de mudança e de espera. É umbral e é fronteira. Aberta ou fechada ela é uma fissura, uma fratura na continuidade do espaço. A sua frente, ela configura espera, separação. Atrás dela tem-se o sentido da chegada, do aconchego. Ela é o elemento essencial na arquitetura, sendo o fundamento do habitável, já que não existe casa sem porta. Ela é a abertura que permite entrar e sair, por isso, ela é a própria *arché* da arquitetura.

A porta traz o novo, comporta presságios de fora para dentro, tem o controle do que chega e do que sai. Funciona como *Jano* (em latim: *Janus*, deus romano das mudanças e transições), tão bem configurado por Santo Agostinho: “Tem poder sobre todos os começos em relação às mudanças, inícios e começos” (1996, p. 634) e o poeta Virgílio: “Há duas portas, bélicas ditas, barras, ferrolhos de bronze as trancam;/Sempre ao limiar de sentinela *Jano*” (2005, p. 214). Daí, Janeiro, o mês do início, o porteiro.

#### 4 PORTAS E PASSAGENS

A existência humana é balizada por processos e fases de formação, nascimento, crescimento, maturação, reprodução e extinção. Essas etapas se cumprem como portas que abrem ciclos e etapas, para que o ser humano, na sucessão do tempo, encontre a sua realização dentro de cada período de sua vida. A temporalidade é absoluta para o humano, ser biológico que experimenta mudanças circadianas (do latim *dies*, *diei* = dia), sazonais, mensais, anuais, seculares. Na sabedoria do Eclesiastes (11.1-2), “todas as coisas têm o seu tempo que a cada uma foi prescrito. Há tempo de nascer, e tempo de morrer.” A vida é algo que acontece num *continuum* ininterrupto, um *devir* que cada ser vivo experimenta. O limiar de tudo começa

com a abertura da porta da vida. Havia um *límen* (do latim; designava a soleira ou o batente da porta de uma casa romana) e um *hímen* (*hymen*; do grego antigo, membrana). E no útero fomos gerados e em seu interior havia todo o conforto que nos envolvia numa simbiose perfeita e indiferenciada. Abriu-se, então, a porta do nascimento e tivemos que sair de lá forçosamente tendo que abrir a boca, pulmões, ouvidos e olhos. Um dos sentidos da palavra porta é o de gestação, como lembrou Derrida (2008, p. 53): “portas gestam o mundo. Carregam dentro o outro, dão um comportamento, uma compostura”.

A mulher é, sem dúvida, a imagem da porta, já que tudo passa pela porta, todos os seres humanos passaram pela mulher. Sem exceção, todos os nascidos passaram pela porta, estiveram dentro e passaram pela vagina ou pelo corte cirúrgico. Certamente que foi por isso que o francês Gustavo Corbert (1819-1877), na pintura *A origem do mundo*, destacou a vagina e sua fenda como “a cara do mundo”. No dizer de Viorst (2005, p. 19) esta saída do útero é dolorosa, já que “somos lançados para fora do útero sem um apartamento, cartão de crédito, um emprego ou um carro. Somos bebês que mamam, choram, se agarram indefesos.” Simbolicamente, há um abrir de uma porta e o fechar de outra que relaciona um dentro com um fora, um interior e um exterior, um distante e um próximo, um contido e um não contido. Ainda que a mãe se interponha entre nós e o mundo, esta saída do útero é uma passagem dolorosa de um estado confortável de existir para o confronto com a vida e todas as suas exigências, já que é difícil tornar-se um ser à parte, separar-se literal e emocionalmente, defender-se sozinho e sentir-se sozinho interiormente. De tal maneira, no processo de desenvolvimento humano, a construção de identidade acontece, por analogia, como num incessante passar e atravessar de portas. Crescemos como seres humanos conquistando nossa independência mediante portas que se abrem e fecham.

– Permitam-me, dentro de um viés memorialístico, enviar algumas reminiscências: Aos doze anos, ingressei pela primeira vez no seminário da Campanha. Recordo-me do menino saindo de casa e a mãe na porta fingindo não chorar. A porta da infância começava a se fechar para mim com a liberdade das brincadeiras nas ruas com os primos e amigos e, para longe deixava o canto suave de minha mãe, os seus beijos e afagos. Eu cheguei ao seminário em um domingo à tarde acompanhado por meu pai. À porta os veteranos me deram as boas-vindas e Monsenhor Domingos me esperava na reitoria. Para descrever aquele momento tomo emprestado as palavras de Raul Pompéia: “Vais encontrar o mundo, disse-me meu pai, à porta do Ateneu. Coragem para a luta”. Como o autor citado, “bastante cedo experimentei a verdade deste aviso, que me despia, num gesto, das ilusões de criança educada exoticamente na estufa

de carinho que é o regime do amor doméstico” (In ATENEU, 2021). Então, a porta se abriu e mostrou ao menino tantas coisas a aprender para além das montanhas e dos horizontes da bucólica Aiuruoca. Os largos corredores, as salas de aula, o refeitório, a capela, a sala de jogos, a quadra, o piano, o harmônio. E a biblioteca, que parecia imensa e fascinante, tornou-se o lugar preferido do menino que se debruçava sobre as famosas antologias e as enciclopédias, os livros de capa dura com as suas fascinantes gravuras. As coleções da revista *Geográfica Universal* mostraram ao menino os lugares que depois ele iria ver com os seus próprios olhos. (O *Livro da Vida*, que aguçava a curiosidade com as fotografias anatômicas do corpo humano, haja vista, as páginas ensebadas pelos muitos dedos que o folheavam).

Desde cedo interessei-me pelas *humanidades*, ou seja, as disciplinas humanas. Elas foram-me úteis para o ajustamento fino da sensibilidade, de modo a captar melhor as nuances da vida e as melodias dos sentimentos, tal como Boccaccio começa no *Decameron*, com a expressão “*Umana cosa è*”.<sup>6</sup>

E os primeiros livros lidos integralmente nas tardes livres de sábado e domingo, nas narrativas literárias de José de Alencar, Machado de Assis, Monteiro Lobato, José Mauro de Vasconcelos e tantos outros. Não havia *internet* e nem se concebia o *mundo virtual* e a vontade era mesmo a de entrar nos livros para conhecer o mundo. Foi esse “estado de inocência filosófica” – Fernando Gil (2005) explicou que a filosofia é um ato de inocência porque interroga o admirável no mundo – que me levou a buscar na leitura uma forma não só de entendimento, mas também de “empoderamento” do mundo em meio às incertezas de não saber o que fazer da minha vida (e confesso que até hoje não sei o que fazer). Lembro do capítulo VI, de *Alice no País das Maravilhas* (Lewis Carroll), batendo na porta e falando com o lacaio, “Como posso entrar?” E ele respondeu: “Será que é pra você entrar? Oh, é inútil falar com ele, disse Alice desesperadamente: ele é completamente idiota”. E ela abriu a porta e entrou e viu o gato. O gato apenas sorriu largamente quando viu Alice. Então, ela suplicou: “Você poderia me dizer, por favor, qual caminho eu devo seguir a partir daqui?” E ele respondeu: “Isso depende muito de para onde você quer ir.”

A vida no seminário era organizada pelo coordenador que a cada manhã escrevia no quadro de horários que ficava ao lado da reitoria a programação das atividades a serem cumpridas. E ao longo do dia o tempo se definia pelas portas que se abriam e se fechavam: levantar, oração, café, aulas, almoço, trabalho, estudo, oração, missa, jantar, recreio, estudo,

---

<sup>6</sup> Nota do Autor: Expressão italiana tirada da obra *Decameron* (2013) de Boccaccio para falar daquilo que é próprio do ser humano e sobretudo da compaixão necessária para com as fraquezas dos outros.

oração, dormir. Cada porta tinha sua importância e significado (a porta da reitoria trazia maus presságios e dores no estômago!). Havia, entretanto, uma porta que se revestia de um caráter um tanto especial porque conectava com o verdadeiro sentido e razão de estar ali e permitia, por isso, a reflexão (do latim, *reflectere*, curvar, dobrar, vergar). A porta da capela se abria para os momentos de oração comum e também para as horas de discernimento espiritual. Eu lembro com saudades daqueles momentos em que ficava contemplando a imagem da “Mãe das Dores”. *Ave, Maris Stella, Dei Mater alma, atque semper Virgo, felix caeli porta.*<sup>7</sup> Aprendi a amar Nossa Senhora vivendo tão cedo longe de minha mãe (nesses tempos minha mãe ainda chorava a perda de minha irmã que tinha morrido com apenas dezessete anos). Doía estar longe do seu colo, mas na solidão da capela contemplava a *Porta do Céu (Ianua Caeli)*, naquele olhar tão simples e meigo como o de minha mãe. Santo Afonso Maria de Ligório afirma que Maria é a *Porta do Céu* porque, da mesma forma que todas as graças e indultos que os reis concedem a seus súditos passam pela porta do seu palácio, “de igual modo nenhuma graça desce do Céu à terra sem passar pelas mãos de Maria.” Esclarece que Maria dá plenitude as palavras do Evangelho *Todo aquele que pede, recebe; e aquele que busca, encontra; e a quem bate, abrir-se-á* (Mt 7,8). “Como pode Nossa Senhora deixar-nos à porta quando lhe pedimos que nos abra? Como não há de socorrer-nos se nos vê tão necessitados?” (*As Glórias de Maria*, 2021). Com o passar do tempo, depois de ter perdido a minha mãe e na escuta de outras mães que perderam os seus filhos, o meu amor pela Mãe das Dores foi como que se dilatando, na medida em que constato que foi também com as lágrimas e o sofrimento de uma Mãe que “a semente da Vida Nova fecundou”, e foi preciso o sofrimento de uma Mãe para que as *Portas da Ressurreição* se abrissem para a humanidade.

Dos mais de 10 anos de formação presbiteral vividos no seminário, as imagens que mais se fixaram na minha lembrança se referem às primícias, quando ainda era menino. A inesquecível sabedoria dos professores e professoras: Padre Nelson e suas etimologias botânicas, “as gimnospermas e *angiospermas*” (admirava a sua fina ironia e seu jeito peculiar de ser, bem como sua imensa sabedoria); Soeur Manuelita de Sion com seu francês impecável, “*Bonjour Helena, fermez la porte s’il vous plaît*” e Mère Xaverina de Sion, com suas aulas de história do Judaísmo e de música ensinava a cantar (ainda lembro do salmo 23 para o início da Semana Santa: “Ó portas, levantai vossos frontões! Elevai-vos bem mais alto, antigas portas, a fim de que o rei da glória possa entrar!”); Dona Iolanda e as aulas de Língua Portuguesa e Matemática (como ela podia conjugar disciplinas tão díspares?). Aos sábados

<sup>7</sup> “Ave, Estrela do Mar, Santa Mãe de Deus. Sempre Virgem Maria, Porta Feliz do Céu”.

havia as tardes meditativas e questionadoras do reitor (lembro até hoje de uma meditação sobre o discernimento vocacional e a imagem do machado posto ao pé da figueira esperando frutos, Lc 3,9). Como os conteúdos oníricos, as lembranças são sempre subjetivas e singulares, algumas ficam em nós para sempre.

O seminário abriu-me também a porta da solidão que não mais se fechou. Em meio a tantos colegas e companheiros, esta porta permitiu-me construir minha individualidade com todas as suas consequências de ser sozinho. Falo da solidão boa, agregadora, prolífica. E, aos poucos, a porta do seminário foi amplificando o mundo do menino: a convivência com a diferença do outro; as decepções e os desafios de amar, perdoar e compreender; as orações e a música, minha outra grande paixão. De novo lembro o poeta Carlos Drummond de Andrade: “Arreentaram a porta. / Derrubaram a porta. / Chegaram a um lugar luminoso onde a verdade esplendia seus fogos. / Era dividida uma da outra. / Chegou-se a discutir qual a metade mais bela. / As duas eram totalmente belas. / Cada um optou conforme seu capricho, sua ilusão, sua miopia” (In: *Poesia Completa*, 2002).

Para a maioria das pessoas, nos primórdios da infância, aprende-se que estar em casa, com a porta fechada é estar em “nosso mundo”, convivendo com as pessoas que se ama. Este é o mundo presumido. Depois vem a escola que exige sair de casa. Esta passagem também não deixa de ser desafiadora. Aprende-se que sair de casa e passar pela porta é aventurar-se para além do conhecido e ir ao encontro dos outros, num processo de ir e vir, de chegar e de partir e de exercer autonomia, na medida em que passar pela porta possibilita trafegar entre mundos diversificados, seguros ou inseguros. E a porta da escola abre outras portas e mundos que obrigam à adaptação e ao crescimento.

E, pouco a pouco, perdendo e ganhando, vamos aprendendo que crescer pode doer, mas que é necessário e inevitável. Especialmente é na adolescência que a porta do mundo se escancara. Moreno e Griffa (2001, p. 37), a este respeito, salientam que “sair pela porta e separar-se dos pais para incorporar-se ao mundo adulto exige um certo grau de questionamento da autoridade”. A rebeldia tem por finalidade fazer com que o adolescente deixe de ser considerado criança e que os pais o ajudem a separar-se. Despontam-se, desta forma, sentimentos ambíguos, já que o adolescente destaca os aspectos negativos da imagem e do vínculo com os pais para poder afastar-se deles sem sentir culpa de deixar algo valioso. O sair pela porta como experiência de separação não é elemento novo na história do adolescente, já que foi separado da mãe ao nascer, foi desmamado no decorrer do primeiro ano de vida e mais tarde deixou o lar para frequentar o jardim-de-infância. Porém, não é por

não ser nova que a experiência deixa de ser dramática, tendo em vista que, o processo de separações sucessivas pelas passagens das muitas portas chega ao auge e deve levar o indivíduo a alcançar a sua plena autoafirmação. É o clímax de tudo (temos o mundo em nós, e carregamos a vitalidade dos sonhos e das expectativas que, aos poucos, vão se desvanecendo).

Sucessivas portas se abrem e fecham da adolescência para a vida adulta: a emancipação e o serviço militar, o vestibular, a formatura, o emprego, as mudanças de casa e de cidade, a ordenação sacerdotal, o noviciado, o namoro, o noivado, a despedida de solteiro, o casamento, o divórcio, a viuvez, a aposentadoria, as doenças, as cirurgias, a morte dos entes queridos e o luto. Ao lado das portas de natureza material, estão as portas de natureza existencial implicitamente vinculadas às relações humanas, no que se refere às outras pessoas, a nós mesmos e a Deus. Estas são as portas mais difíceis de serem abertas e fechadas, já que definimos a nós mesmos na relação com o outro e encontramos a nós mesmos na relação com Deus.

Na vida adulta, na meia-idade, entre os cinquenta e sessenta anos, após o percurso inevitável do abrir e fechar de portas, podem-se perceber mudanças que trazem alterações na identidade e no corpo (muita vez contemplo a face do meu pai na imagem que o espelho hoje reflete de mim. E eu que brigava tanto com ele!). Os vincos na face, as cãs evadindo, um desejo de pranto por qualquer coisa e a constatação de que perdi as rédeas das lágrimas. O medo da limitação e do futuro, por vezes faz brotar a interrogação “quem vai cuidar de mim?” Um desejo maior de ficar em casa com as minhas coisas, dentro de um mundo novamente uterino que me abrigue, proteja e embale. Na onisciência do poeta: “Antes, todos os caminhos iam. / Agora todos os caminhos vêm. / A casa é acolhedora, os livros poucos. / E eu mesmo preparo o chá para os fantasmas” (Mario Quintana, *in Poesia Completa*, 2005).

Viorst (2005, p. 271) fala em perdas e mudanças de imagem nesta fase da vida: “A meia-idade é triste, porque – não de repente, mas aos poucos, dia a dia – perdemos e abandonamos nosso eu jovem”, Jung ensina em *O homem e seus símbolos* (2008, p. 21) que por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que frequentemente se utilizam termos simbólicos como representação de conceitos que não se podem definir ou compreender integralmente. Esta é uma das razões por que todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens. Através dos símbolos é possível estabelecer uma relação criativa e dialética com a *psique*, em que vivências pessoais são ressignificadas e outra direção para a vida pode ser tomada, na medida em que os símbolos

trazem à consciência conteúdos arquetípicos compensatórios em relação a uma vida unilateral, parcial, fragmentária (KAST,1994).

A meia-idade pode ser compreendida como uma fase limiar ou liminar. O limiar é aquela pedra (soleira) que se coloca debaixo de uma porta para se fazer a passagem de um espaço a outro. Em conformidade com a psicologia junguiana, a transição da meia-idade ou “meio da vida”, acontece como um mergulho fundo na experiência liminar, para visitar o mundo de Hermes, que é como uma viagem mística pelos bastidores escuros da mente. O arquétipo representado por esse deus grego reflete o sentido da presença marcante do inconsciente toda vez que a vida nos coloca em uma situação limítrofe. De acordo com Silva (2014, p. 269), os antigos gregos colocavam o busto ou a cabeça de Hermes sobre colunas nas entradas dos ginásios e no começo das estradas e encruzilhadas, indicando lugares e direções.

No meio da vida, de acordo com Stein (2007, p. 63), a pessoa passa pelo limiar e entra numa porta em que os limites vão se estabelecendo por fatores externos como a idade, a perda de entes queridos, ou o fracasso na realização de um sonho juvenil, isto tudo combinado com uma mudança nas estruturas intrapsíquicas. Entretanto, ainda que a experiência possa ser dolorosa, ela conduz a autenticidade, a uma genuína sinceridade (do latim *sincerus*, limpo e puro; do grego *sem cera*, sem máscara), em conformidade com Cunha (1982, p. 724).

Para bem viver esta fase é preciso “entrar nela pra valer”. A *persona* precisa ser desmascarada e é preciso penetrar as defesas inconscientes e abandonar o conjunto de identificações que nas fases anteriores representaram um ideal de vida. Segundo Stein, em *Jung o Mapa da Alma* (1998, p. 97) a *persona* é o “indicador da personalidade, a imagem como uma pessoa se mostra externamente e a atitude que assume como resposta às situações dentro do seu ecossistema”. Para muitos, o problema maior é quando ocorre uma identificação profunda demais com a *persona* e ela é utilizada como disfarce ou máscara. A personalidade real fica oculta e passa-se a representar *o papel do ideal*. Além do mais, quando há identificação demasiada com a *persona*, o contato com o lado sombrio e obscuro da personalidade é certamente perdido e, em decorrência, a pessoa se deixa conduzir por uma personalidade marcada por uma vida pouco verdadeira e superficial. A *sombra*, em oposição à *persona* pode ser identificada como “os aspectos rejeitados e inaceitáveis da personalidade que não são recalcados e formam uma estrutura compensatória para os ideais de si mesmo” (p. 206).

O movimento de Hermes vem carregado de medo pela perda da imagem daquilo que foi o tempo todo, mas que jamais voltará a ser. De tal maneira que, é preciso fechar a porta do

passado e enfrentar com coragem a passagem da porta que nos aponta para o fim. “Por meio do enterro do antigo *Self*, a alma liberta-se das amarras de um senso de identidade previamente estabelecido” (STEIN, 2007, p. 59).

Na minha escuta psicológica das pessoas em processo de perdas e luto, inúmeras vezes percebo que a experiência liminar é marcada pela resistência de um *Self* que insiste em se apegar a contextos temporais fixos e que precisam ser abandonados, não querendo deixar de ser o que sempre foi. Percebo também, por vezes, em pessoas que atravessam a meia-idade um sofrimento e uma resistência em abandonar a *persona* que é apenas *persona*, somente uma máscara oca coberta de mentiras e posturas inconvenientes. Tenho escutado pessoas que se recusam a atravessar esta porta (e eu mesmo reconheço minha dificuldade) que convida a repensar a trajetória da vida, a autoimagem, as convicções e ancoradouros em que se firmou toda a identidade (o que faço profissionalmente não me define para sempre). Eu acho que o poeta estava pensando nisso quando compôs estes maravilhosos versos: “Eis que havia no fundo daquele quase infundável corredor de meu sonho, uma porta com a seguinte placa: BATA SEM ENTRAR. É sempre assim, pensei, o mistério só existe do outro lado das portas. Minto. O mistério está mesmo é do lado de cá” (QUINTANA, 1988).

O ganho na passagem da porta da meia-idade (especialmente para mim na comemoração dos meus 26 anos de vida sacerdotal), talvez esteja de que, no reconhecimento do *Self*, tem-se a oportunidade de também reconhecer que, no percurso da vida, não somos apenas uma função, uma profissão, uma vocação, uma obra, mas que, como seres humanos, possuímos uma alma, um coração, uma singularidade. A emergência de uma nova imagem de si mesmo pode nos libertar da autoilusão, começando aqui o processo para se atingir o que Jung chamou de individuação. Como escreveu Philip Roth em *Dying Animal*, 2016 (sem sombra de dúvida, um livro admirável!): *Maybe it's still a bit of an affront to people, fail to abide by the old clock of life. But what can I do about the fact that, as far as I can tell nothing, nothing is put to rest however old a man may be?*<sup>8</sup>

Todavia, é crucial reconhecer que se entra no limiar “através de uma porta específica” (STEIN, 2007, p. 58) que é viver internamente a experiência da perda e do enterro do velho senso de *Self*. Esse processo pode acontecer gradualmente numa sucessão de pequenas mudanças, ou de forma abrupta, de uma hora para a outra, por meio de uma virada dramática e revolucionária, numa “quebra de continuidade psicológica em que a experiência de si

---

<sup>8</sup> “Talvez seja uma pequena afronta aos outros não seguir o velho relógio da vida. Mas que posso eu fazer em relação ao fato de que, tanto quanto sei, nada, mas ainda sossega, por mais velho que um homem seja?”

mesmo e dos outros passa a ser sentida de forma diferente”. Poetizo a reflexão com os versos de Carlos Drummond de Andrade: “O amor bate na porta / o amor bate na aorta, / fui abrir e me constipei. / Cardíaco e melancólico, / o amor ronca na horta/ entre pés de laranjeira/ entre uvas meio verdes/ e desejos já maduros” (*In Brejo das Almas*, 2013).

## 5 A PORTA COMO ESPAÇO POLÍTICO E SOCIAL

É pela porta que o homem aprende a condição de ser sujeito de sua existência e a respeitar também a existência do outro. Ela se faz fronteira para o espaço político, já que apresenta não somente aberturas e possibilidades, mas também fechamento e limitações. Para Roberto DaMatta (1997) enquanto esferas de ações sociais, a casa se opõe à rua – entre as duas, existe a ocorrência da porta, a qual dá continuidade a ambos os espaços, o dentro e o fora. Do *oikos* para a *polis*, enquanto a *polis* é o âmbito do político e do público, *oikos* é o âmbito do privado, o espaço em que o indivíduo age como membro de uma família e, como tal, defende seus interesses particulares, tendo deveres a cumprir em relação aos membros de sua família, às suas tradições e também em relação aos seus bens.

Atrelada ao político (do grego *polis*), a porta tem um significado profundo para a construção do espaço humano. Aberta, a porta deixa passar, entrar e sair, permitindo a livre circulação das pessoas, exprimindo assim a acolhida. Fechada, ela impede a passagem: protege ou exprime uma recusa, sugerindo por vezes a possibilidade de uma triagem, uma seleção. Logo, podemos afirmar que a porta contribui para o desenvolvimento da autonomia e mantém o sentimento de integridade do indivíduo, quando pelo abrir e fechar de uma porta, ele exerce uma ação sobre o meio, participa de sua organização, adquirindo, assim, “um sentimento de domínio”, como ressalta Cavalcante (2003, p. 6), já que o espaço é um elemento indispensável para o entendimento da dinâmica social, no que tange ao uso da liberdade e dos seus limites. Ensina Rosendahl (2001) que essa apropriação espacial pode ser entendida como uma estratégia de controle sempre vinculada ao contexto social na qual se insere. Ela se dá como forma de poder e manutenção de poder, inserindo-se como ação e estratégia de controle social.

Dentro da fala cotidiana podemos detectar o valor profundo dos gestos metaforizados na palavra porta quando falamos em “transpor a porta” ou “passar pela porta”, ou “fechar a porta”, “trancar a porta”. Tais expressões estão carregadas de significação que podem

semantizar a ideia de liberdade ou de sua restrição da mesma, de apropriação ou perda, já que a ideia de entrar ou de sair configura-se dentro de um espaço social determinado. É no espaço social que passamos a considerar a existência do outro e a sua diferenciação. O outro não sou eu, ele tem pensamentos, crenças, modos de se comportar e de agir diferentes de mim que precisam ser considerados. A convivência em sociedade deve promover o respeito à individualidade do outro, tendo em vista que, respeitar a porta como barreira material, moral, significa não a ultrapassar, ou entrar somente quando for permitido, nunca, porém, arrombando-a ou forçando-a.

Hannah Arendt, filósofa judia, ampliou a discussão das esferas do público e do privado, ensinando que ambas estão correlacionadas. Ela mostrou a passagem das preocupações da esfera privada da família e da casa para o domínio da política e anulou a oposição clássica entre a *polis* e o *oikos*. “Há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência” (ARENDDT, 1991, p. 84). A esfera privada da família, fenômeno pré-político na Grécia Antiga, transformou-se num “interesse coletivo” controlado pelo monopólio de um Estado soberano, o que ela denominou de *totalitarismo*. Este procura fabricar algo que não existe, ou seja, um tipo humano semelhante aos animais, cuja única liberdade consistiria em preservar a espécie. Diante da experiência vivida com o nazismo, ela mostra a importância da ação, palavra e liberdade que não são coisas dadas, mas requerem, para surgirem, a construção e a manutenção do espaço público. Quanto menos alguém participa do espaço público mais violentado será, já que a política se efetiva no “espaço público” e acaba se apropriando das esferas de comunicação e sociabilidade, em que tanto a ação quanto a omissão interferem no bem-estar coletivo. E, por consequência, fazem extravasar as lacunas de poder na sociedade (fico pensando na incoerência histórica e cristã de quem apoia o bolsonarismo). Esclarece Cavalcante (2003) que, poder escolher entre uma porta aberta e uma porta fechada, significa ainda ter liberdade. As portas cumprem a função de garantir a harmonia social e a habilidade de atravessá-las é garantida pela cidadania e requer capacidades políticas, sobretudo, poder social.

À medida que ia alinhando estas ideias, fui-me dando conta também das portas que socialmente são fechadas, sobretudo, para os pobres e marginalizados e despidos de poder que, na expressão de Bordieu (1996), é “sempre garantido pela condição sócio econômica e cultural de um indivíduo”. A porta da desigualdade impede que muitos tenham alimento, educação e dignidade humana. A sociedade é inclusiva ou exclusiva de acordo com o poder

dominante (o conceito de democracia – do grego: *demos*: povo; *Kratos*: poder, é ambíguo, na medida em que podemos perguntar: democracia para quem?). Entretanto, gostaria de deter-me um pouco no fechamento das portas para os loucos e criminosos.

Michel Foucault, em *Vigiar e Punir* (2001), trouxe a ideia de *disciplina*. Segundo Foucault, a utilização das portas fechadas das prisões como forma de punição foi resultado do desenvolvimento da disciplina registrado no Iluminismo (séculos XVII e XVIII), trazendo à tona a ideia de que a disciplina teria gerado uma nova economia e uma nova política dos corpos (é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado). Ele chamou de disciplina o controle minucioso das operações de corpos, que impõem uma relação de docilidade-utilidade (2012, p. 133). A porta se fecha para que o indivíduo não tenha mais direito de ir e vir. A porta se fecha para que ele seja punido e mude de comportamento e, não sendo mais um criminoso, possa ser ressocializado (questão controvertida pela realidade das prisões do modelo brasileiro).

Em outra obra, *História da Loucura* (2008), Foucault mostrou que a sociedade também fecha a porta para aqueles que considera inadequados, pervertidos e loucos, desenvolvendo uma reflexão de que a definição da loucura como “doença” é uma operação recente na história da civilização ocidental. O surgimento dos manicômios e hospícios revela a inquietação do homem burguês ante a razão cartesiana e a medicalização da loucura que passa a ser apreensível por aquele que detém uma consciência de “normalidade”, isto é, o sujeito do conhecimento. É o não-louco que conhece o louco, pois é na qualidade de objeto que a loucura se põe para o sujeito que conhece. O fechar das portas no internamento clássico decreta um silêncio para calar as vozes perturbadoras da loucura, na luta entre a razão e a desrazão.

De certo modo, no terreno existencial, as portas fechadas podem esconder momentos singulares da vida tais como, uma confissão, um segredo, uma intimidade, falas ao pé do ouvido, cochichos. As portas ainda podem esconder segredos e conciliábulos, traições e coisas escusas. Elas permitem o não desvelamento (fico pensando na agonia de Cláudio Manuel da Costa e de Tomás Antônio Gonzaga por ocasião da *Inconfidência* e no que sucedeu ao alferes Tiradentes no final do século XVIII em Minas Gerais). Cecília Meireles maravilhosamente descreveu isso no *Romanceiro da Inconfidência* (1989, p. 106): “Atrás de portas fechadas, à luz de velas acesas, entre sigilo e espionagem, brilham fardas e casacas, junto com batinas pretas. / Liberdade – essa palavra que o sonho humano alimenta.” Instiga e arrola ao infinito a minha imaginação quando falo das portas fechadas e do mistério que aí se

imprime, tal como o fez Eça de Queiroz na sua intrigada e sedutora narrativa do *Primo Basílio*, quando conta que a jovem Luiza casada com o engenheiro Jorge, na ausência do marido, começou a receber visitas íntimas do primo que foi seu amor na juventude e, por isso, torna-se refém da terrível empregada Juliana. O autor realista Eça traça uma reflexão esplendorosa ao falar da porta da alcova que se abre para o desejo quando diz que “o primeiro erro que se instala numa alma até aí defendida facilita logo aos outros entradas tortuosas – assim, um ladrão que se introduz numa casa vai abrindo sutilmente as portas à sua quadrilha esfomeada”.

No epílogo desta seção, um outro aspecto que importa referir é o da concepção de “um mundo sem portas”, quando na exacerbação do totalitarismo despontam as distopias (sociedades imaginárias em que tudo está organizado de uma forma opressiva, assustadora e totalitária, por oposição à utopia). As obras de Aldous Huxley (*Admirável Mundo Novo*) e de George Orwell (1984) profetizaram um mundo sem portas, bem de acordo com este em que vivemos. Não existem portas porque já não há limite para o que invade a casa pelas telas — todas as telas — desde dentro. Foi isso que Eliane Brum (2020), ao falar da experiência de viver em casa na pandemia, comentou que “perdemos a porta e a casa se tornou uma prisão. O que é uma prisão senão um lugar em que não temos escolha sobre o que pode ou não entrar? Um lugar em que estamos à mercê de todas as outras forças?”

## 6 A PORTA DA VIDA ETERNA

A porta é física (material), metáfora, imagem e símbolo. Na perspectiva do filósofo romeno e historiador das religiões Mircea Eliade em *Imagens e Símbolos* (1991), as imagens e os símbolos constituem “aberturas” para um mundo trans-histórico em que diversas histórias podem se comunicar (p. 173). Explica que as sociedades arcaicas e tradicionais concebiam o mundo ao seu redor como um microcosmos. Nos limites deste mundo fechado, começava o domínio do desconhecido, do não formado. De um lado existia o espaço cósmico, portanto, habitado e organizado; de outro lado, no exterior deste espaço familiar, existia a região desconhecida e terrível dos demônios, das larvas, dos mortos, dos estrangeiros; numa palavra, o caos, a morte a noite. Esta imagem é a que sobreviveu nas civilizações antigas mais evoluídas como as da China, Mesopotâmia ou do Egito (p. 39). Toda a região habitada é o que se poderia chamar de centro “e todas as civilizações orientais conheciam um número ilimitado

de “centros”. As três regiões cósmicas (Céu, Terra, Inferno) estavam ligadas por um eixo. Este era concebido como uma Porta que faz a ligação entre a Terra e os outros lugares. Lembra Eliade (p. 41) que no mundo oriental antigo a Babilônia (*Bâb-ilânî*) era um lugar tido como a “porta dos deuses”, pois era aí que os deuses desciam à terra. O centro deve ser considerado como a porta onde ocorrem as hierofanias, isto é, onde se verifica a possibilidade de ruptura entre o céu e a terra. Dentro desta perspectiva, a porta passa a ter uma significação escatológica. De maneira analógica, pode se dizer que a porta de uma igreja delimita o espaço sagrado do profano. Ensina Cunha (2008, p. 530) que profano tem origem no latim, *profanus* e refere-se *ao* “que está em frente ao templo e não entra nele”.

Jerusalém é a cidade das portas antigas (Sl 24,7) que Javé ama particularmente (Sl 87) porque ele próprio as firmou (Sl 147,13). O peregrino que as atravessa experimenta um sentimento de unidade e de paz (Sl 122).

Nas tradições judaicas e cristãs, de acordo com Léon-Dufour (1987), a importância da porta é imensa, porquanto é ela que dá acesso à revelação e sobre ela vem se refletir as harmonias do universo. Como não havia praças na cidade, o povo se concentrava nas portas, que passaram a ser lugares públicos, assim como as ágoras da Grécia, o Fórum Romano.

Jerusalém, a antiga Salém de Melquisedeque, é considerada lugar sagrado para metade da população do planeta, ou seja, mais de 4 bilhões de judeus, cristãos e muçulmanos. Reconstruída sobre as suas próprias ruínas, os muros e a forma que Jerusalém possui remontam à época dos turcos otomanos, quando o sultão Suleiman II, em 1542, construiu os muros que ainda cercam hoje a cidade velha. Havia doze portas que são mencionadas pela Bíblia, no livro de Neemias, 1. Porta do Gado; 2. Porta do Peixe (de Damasco); 3. Porta Velha (de Jafa); 4. Porta do Vale; 5. Porta do Monturo; 6. Porta da Fonte; 7. Porta do Cárcere; 8. Porta das Águas, 9. Porta dos Cavalos; 10. Porta Oriental; 11. Porta de Mifcade (da Atribuição), 12. Porta de Efraim. Cada porta tinha uma função na cidade ligadas ao seu destino e relação e, no correr do tempo, cada denominação recebeu um sentido simbólico e metafórico que passou a ser atribuído à função original da porta. Hoje Jerusalém possui somente oito portas.

As portas do Antigo Testamento e do Apocalipse acolhem os peregrinos e os fiéis. Na Bíblia, no livro do Apocalipse (21, 11-14), João nos mostra que foram realizados os anúncios de Isaías, Ezequiel e Zacarias: *a Jerusalém celeste tem doze portas que estão sempre abertas e nelas o mal já não entra mais: Tinha grande e alta muralha com doze portas, guardadas por doze anjos. Nas portas estavam gravados os nomes das doze tribos dos filhos de Israel.*

As tradições judaica e cristã dão relevância à porta em uma imensa metaforização. A porta do templo é designada pelo nome de Porta do Ocidente, a que nos deve lembrar que é no seu umbral que o sol se põe, isto é, que a luz se apaga e, para além, reinam as trevas, o mundo profano. O livro do Gênesis fala das *portas do céu* (Gn 28,17) e o Salmo 78,23 *que Deus abre as portas do céu para se manifestar*, o que é reafirmado em Malaquias 3,10. Isaías 60,11 proclama: *As tuas portas estarão sempre abertas, não se fecharão nem de dia nem de noite*.

A porta do Apocalipse é Cristo que, em sua majestade, virá no último julgamento, acolher o peregrino e os fiéis. Jesus refere a si mesmo utilizando a metáfora da porta: *Eu sou a porta, quem entrar por mim, será salvo* (João, 10,9). Assim, Jesus declara-se passagem, liberdade, abrigo. *Se alguém passar por mim, será salvo* (v.9): ao passarmos por Ele alcançamos a salvação e a libertação. Sendo a porta, Ele oferece a liberdade de ir e vir ao ser humano. É assim que o retorno de Cristo é anunciado e descrito como o de um viajante que bate à porta: *o Filho do Homem está a porta. Eis que estou à porta e bato. Se alguma pessoa ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei e farei a Ceia com ela e ela a fará comigo* (Marcos, 13,29). Nas entradas das catedrais Cristo é representado como a Porta que conduz ao Reino dos Céus, *Quem entrar por Mim, será salvo* (Jo,10.9). É dentro desta simbologia clássica que a igreja, como espaço de oração, é uma construção diferenciada das outras porque “entramos na Igreja e penetramos na vida eterna”, na expressão de Chevalier e Cheerbrant (2003, p. 736) e como ensina Eliade (1991, p. 53).

Em Mateus 16,10 está anunciado: *“Eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do Inferno nunca prevalecerão contra ela”*. As portas dos infernos, da morte simbolizam o abismo do qual não se pode sair mais, e que somente o Cristo, Vencedor da Morte, possui as suas chaves (Ap 3,17): *“Aquele que tem a chave de Davi, o que abre e ninguém mais fecha, e fechando, ninguém mais abre”*. É extremamente significativo, no Domingo de Ramos, o gesto de o sacerdote bater na porta fechada da igreja três vezes com a cruz, antes de a procissão voltar a entrar no recinto da igreja. Este gesto simbólico litúrgico refere-se às portas que ficaram fechadas do céu para a humanidade depois do pecado de Adão e Eva, já que foi pela cruz de Cristo que as portas do céu novamente se abriram.

Para falar de uma Igreja que deve ser acolhedora e aberta para todas as pessoas, o Papa Francisco, utilizou-se amplamente da metáfora porta na Audiência Geral de 18/11/2015, ao comentar o trecho de Apocalipse 3,20: *Eis que estou à porta e bato se alguém ouvir a minha*

*voz e me abrir a porta, entrarei na sua casa e cearemos, e eu com ele e ele comigo.* Afirmou: que “O Senhor nunca força a porta, mas pede autorização para entrar, porque a hospitalidade resplandece na liberdade do acolhimento e ofusca-se na prepotência da invasão.” Questionou: “Quantas pessoas perderam a confiança, não tem coragem de bater à porta do nosso coração cristão, à porta de nossas igrejas?” Exortou: “A porta diz muito da casa, e também da igreja. A gestão da porta requer um discernimento atento e deve inspirar grande confiança”. Manifestou gratidão: “Muito obrigado aos guardiões das portas das casas e das igrejas pelo sorriso e pelo acolhimento, fazendo as pessoas felizes e bem-vindas”.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro de um viés fenomenológico, admito sem reboço, que experimentei um imenso prazer na elaboração deste escrito em que fui cerzindo ideias de domínios diferentes com a finalidade de produzir uma reflexão que tivesse logicidade dentro da dispersão. Norteou-me o pressuposto estabelecido por Lakoff & Turner (1989, p. 109) de que “o significado não está nas palavras, mas sim no conceito que cada uma delas expressa”. Por isso, quando se lê uma palavra, entende-se também o conceito expresso por ela e, conseqüentemente, na maioria das vezes, esses conceitos são metafóricos. A metáfora extrapola o plano linguístico e permeia a vida cotidiana por meio do pensamento e ações. Os autores citados mostram que a metáfora une razão e imaginação, resultando numa “racionalidade imaginativa que faz parte tanto da ciência como da literatura” (ZANOTTO et al.2002, p. 22). Assim, como objeto essencial para a constituição do espaço humano, a porta se fez entidade geradora de metáforas e se tornou matriz para o entendimento da existência humana com sua afetividade, liberdade e transcendência. A escrita científica foi contraposta pelas recordações do autor que emergiram e pelos trechos poéticos que foram transbordando no percurso deleitoso e infinitamente instigante desta reflexão. O pensar e o repensar da simbologia da porta foram em mim abrindo outras tantas portas no sem-fim da textualidade e, confesso que o encontro de tantos sentidos me proporcionou uma gama imensa de percepções, em que as portas da razão e da emoção se abriram par tentar compreender a metáfora da porta dentro de sua amplitude e volatilidade simbólica. De tal forma que, na espiral das concepções elencadas, evidenciou-se que a metáfora é uma figura que admite várias interpretações, isto implica afirmar que o “sentido do

texto é algo (in) determinado, o que resulta nas múltiplas leituras que se pode fazer” (ZANOTTO, 1995), alvo desta pesquisa.

## REFERÊNCIAS

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia e S. Paulo, Ed. Da Universidade de S. Paulo, 1979.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Brejo das almas**. Posfácio de Alcides Villaça — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. **Poesia Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ARISTÓTELES. **Retórica das Paixões**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BEUTLER, Johannes FORTNA, Robert Tomson. **The Shepherd Discourse Of John 10 and Its Context**. Cambridge: Cambridge University Press 1990.

BÍBLIA DE JERUSALÉM - Nova edição, revista e ampliada 3. imp. São Paulo: Paulus, 2004.

BOCCACCIO, Giovanni. **Decameron**. Tradução: Ivone Benedetti. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

BORDIEU, P. **Razões práticas**. São Paulo: Papyrus, 1996.

BRUM, Eliane. Quando o vírus nos trancou em casa, as telas nos deixaram sem casa. **El País**. 23/12/2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-12-23/quando-o-virus-nos-trancou-em-casa-as-telas-nos-deixaram-sem-casa.html>>. Acesso em 07 jun 2021.

CARROLL, Lewis. **Alice's adventures in Wonderland**. London: MDS BOOKS/MEDIASAT, 2003. The Children's Golden Library.

CARVALHO, Francisco. Entre a morte, a palavra e o chão: memória, sentimentos e luto nos cemitérios de São João Del Rei. 2014.175 f. **Tese** (Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

CASSIRER, ERNST. **Linguagem e Mito**. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985.

CAVALCANTE, Sylvia. **Psychosociologie de la porte**: outil d'une topologie variable. Strasbourg, França: Université Louis Pasteur, 2003.

CAVALCANTI, Marilda; ZANOTTO, Mara Sophia. **Introspection in Applied Linguistics: meta-research on Verbal protocol.** In: Reflections Language Learning. Philadelphia: Multilingual Matters, 1994, p. 148-156.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

CIRLOT, Valenzuela. **Diccionario de Símbolos Tradicionales.** Madrid: Ediciones Siruela, 1969.

COELHO, Beatriz. **Método fenomenológico: um guia completo para você aplicar esse método de abordagem.** Mettzer, 21/04/2021. Disponível em: <<https://blog.mettzer.com/metodo-fenomenologico/>>. Acesso em: 10 out 2021.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e a morte no Brasil.** 5 Ed., Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DERRIDA, J. **Gramatologia.** trad. br. Mirian Chnaiderman e Renato Ribeiro, São Paulo: Perspectiva, 2006.

DERRIDA, Jacques, Carneiros. **O diálogo ininterrupto: entre dois infinitos.** Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2008.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FILIPAK, Francisco. **Teoria da Metáfora.** Curitiba: Livros HDV, 1983.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir - Nascimento da prisão.** Trad.: Raquel Ramalheite. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **História da loucura.** Porto Alegre: Veritas, 2008.

FRAPPIER, Jean. Montaigne et la mort. **Romance Philology.** Vol. 30, No. 1, August 1976, pp. 9-24 (16 pages). Published by: Brepols; University of California Press.

FUÃO, Fernando. **A Porta.** Disponível em: <<https://fernandofuao.blogspot.com/2016/09/a-porta-fernando-fuao-figura.html>>. Acesso em 14 out 2021.

GIL, Fernando. “Que glórias”, entrevista a Anabela Mota Ribeiro, **in** Acentos, INCM, 2005. Disponível em: <<https://anabelamotaribeiro.pt/fernando-gil-164268>>. Acesso em 14 jul 2021.

JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KAST, V. **A Dinâmica dos Símbolos.** São Paulo: Edições Loyola, 1994.

KONRAD, Hedwig. **Étude sur la Métaphor.** Paris: J. Vrin, 1968.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Methaphors We Live By**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

LAKOFF, George; TURNER, Mark. **More than cool reason: a field guide to poetic metaphor**. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metaphors We Live By**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

LÉON-DUFOUR. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1987.

LIGÓRIO, Afonso Maria de. **As glórias de Maria**. Disponível em: <<https://jovensdacruz.com.br/wp-content/uploads/2019/12/glorias-de-Maria-jovens-da-cruz.pdf>>. Acesso em: 10 out 2021.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Fenômenos da Linguagem: reflexões semânticas e discursivas**. Rio de Janeiro: Artmed, 2007.

MARQUES, Maria Helena Duarte Marques. **Iniciação à Semântica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da Inconfidência**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

MORAES, Vinícius. **A Arca de Noé**. Rio de Janeiro: Editora Sabiá, 1970.

MORENO, José Eduardo & GRIFFA, Maria Cristina. **Chaves para a Psicologia do Desenvolvimento: Adolescência, Vida Adulta – Velhice**. Tomo 2. São Paulo: Paulinas, 2001.

MIRACLE, Luís. **Diccionario de símbolos**. Barcelona: Labor, 1958.

NEYREY, Jerome H., S.J. “**I am the Door** (John 10:7,9)? Jesus the Broker in the Fourth Gospel.” University Notre Dame. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/313943775/I-Am-the-Door-John-10-7-Jerome-Neyrey>>. Acesso: 01out 202.

PAPA FRANCISCO. **Audiência Geral** (18/11/2015). Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2015/documents/papa-francesco\\_20151118\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151118_udienza-generale.html)>. Acesso em 23/09/2021.

POMPÉIA, Raul. **O Ateneu**. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000297.pdf>>. Acesso em 01 out 2021.

QUEIROZ, Eça. **O Primo Basílio**. Disponível em: <<https://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-45067/o-primo-basilio>>. Acesso em 01 out 2021.

QUINTANA, Mário. **Poesia Completa**. Organização: Tânia Franco Carvalhal. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

\_\_\_\_\_. **Antologia Poética**. Organização: Walmir Ayala. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação**. Lisboa: Edições 70, 1976.

\_\_\_\_\_. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**. Uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: Uerj, 1996.

ROTH, Philip. **The Dying Animal**. 1ªEd. New York: Vintage, 2016

ROUTLEDGE & KEGAN. **A Dictionary of Symbols**. 2.ª ed. Londres: Paul, 1971.

SANTO AGOSTINHO. **Cidade de Deus**. Lisboa: Edições 70, 1996.

SILVA, Deonísio da. **De onde vêm as palavras, origens e curiosidades da língua portuguesa**. 17ª. Edição. Rio de Janeiro: LexiKon, 2014.

STEIN, Murray. **No meio da vida: uma perspectiva junguiana**. São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. **Jung: o Mapa da Alma**. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

VEIGA, Bernardo Saturnino da. **Encyclopedia Popular**. Campanha-MG: Typographia do “Monitor Sul-Mineiro”, 1879.

VIORST, Judith. **Perdas Necessárias**. São Paulo: Melhoramentos, 2005.

VIRGÍLIO. **Eneida**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

ZANOTTO, Mara Sophia. **Metáfora, Cognição e Ensino de Leitura**. In: DELTA Vol.11, N.2, 1995.

\_\_\_\_\_. Maria Sophia, MOURA, Heronides Maurílio de Melo. Indeterminacy and negotiation of meaning. **In:** J. Verschueren, J-O; Blommaert & C. Bulcaen (orgs.). *The handbook of pragmatics*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2002.

*Recebido em:* 01 out. 2021  
*Aprovado em:* 11 out. 2021



**TRANSCENDENTAIS:**  
**as propriedades mais superiores, essenciais e absolutas do  
ser segundo São Tomás de Aquino**

**TRANSCENDENTALS:**  
**the most superior, essential and absolute properties of  
being according to Saint Thomas Aquinas**

Miguel Soares dos Reis<sup>1</sup>

**RESUMO:** A metafísica caracteriza-se por se ocupar do ente quanto ente, postulando uma investigação dos atributos universais que constituem o ser. Por isso, ao inteligir o ente, o intelecto reconhece algumas propriedades superiores, essenciais e absolutas, que podem ser chamadas de transcendentais. Segundo Tomás de Aquino, o grupo dessas propriedades se compõe da seguinte forma: *res, aliquid, unum, verum e bonum*. O presente artigo busca apresentar a constituição dessas noções transcendentais, bem como demonstrar que a distinção presente no ente é apenas de ordem racional, uma vez que só podem ser percebidos pela interversão da atividade intelectual. Mesmo com as críticas modernas, a doutrina dos transcendentais não perdeu sua fundamental importância para a metafísica, que compreende a realidade através dos princípios e aspectos mais universais do ser.

**Palavras-chave:** Transcendentais. Propriedades. Ser. Metafísica. Intelecção.

**ABSTRACT:** Metaphysics is characterized by being concerned with the being as being, postulating an investigation of the universal attributes that constitute being. Therefore, in understanding being, the intellect recognizes some superior, essential and absolute properties, which can be called transcendental. According to Thomas Aquinas, the group of these properties is composed as follows: *res, aliquid, unum, verum, and bonum*. This paper seeks to present the constitution of these transcendental properties, as well as to demonstrate that the present distinction is only rational, since they can only be perceived through the interversion of intellectual activity. Even with modern criticism, the doctrine of the transcendentals has not lost its fundamental importance for metaphysics, which understands reality through the most universal principles and aspects of being.

**Keywords:** Transcendentals. Properties. Being. Metaphysics. Intelecction

---

<sup>1</sup> Aluno do IV período do Curso Diocesano de Bacharelado em Filosofia do Instituto Filosófico São José, Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, da Diocese da Campanha, Minas Gerais. ID Lattes: 2306867310677521. ORCID: 0000-0001-5301-9168. Contato: miguel.s.reis@hotmail.com.

## 1 INTRODUÇÃO

O conhecimento é algo que dignifica e humaniza os indivíduos, por isso o estudo da epistemologia e da metafísica são necessários, pois contribuem na compreensão e exercício da faculdade mais sublime do homem. São Tomás de Aquino afirmou que existem duas maneiras de obter o conhecimento, pela *scientia* e pela *definitio*, a “primeira ocupar-se-ia da demonstração de uma proposição, ao passo que a segunda, da investigação acerca do que é o ser de algo” (LEITE, 2007, p. 34). A *scientia*<sup>2</sup>, segundo Aristóteles, por sua natureza implica a necessidade de um conhecimento prévio baseado nos princípios, entretanto não se pode regredir ao infinito na busca a investigação desses princípios, por isso necessita-se de uma premissa primeira mais conhecida<sup>3</sup>.

O Doutor Angélico apoia-se na teoria aristotélica, para afirmar a necessidade de retroceder ao princípio primeiro, do qual brota o conhecimento. “A redução aplicada à ordem da *definitio* atinge seu fim ao manifestar as primeiras concepções do intelecto” (LEITE, 2009, p. 35). O primeiro a ser concebido pelo intelecto é o *ens*<sup>4</sup>, o qual é princípio da intelecção. Dessa forma, qualquer conceito do entendimento seria constituído por um acréscimo ao ente, entretanto não se pode acrescentar ao ente uma diferença ou um acidente, pois ele não é um gênero, mas todas as coisas se incluem nele como princípio. Entretanto, “uma diferenciação do ‘ente’ só é possível através de uma interpretação interna, isto é, através de uma explicação daquilo que está contido implicitamente no conceito de ser” (KOBUSCH, 2005, p. 255). Implicitamente pode existir modos de ser, os quais podem não ganhar a definição de ente, mas estão presentes em todas as coisas. Esses modos podem ser peculiares, como expressos nas categorias, ou podem ser universais, que estão presentes em todas os entes. É dos modos universais do ente que nasce a doutrina dos transcendentais.

É através do ente que se descortina as noções mais superiores, essenciais e absolutas do ser, as quais estão em íntima participação com as propriedades do Ser absoluto, infinito e eterno, que é Deus. O Criador, é Aquele que sustenta todos os momentos, modalidades e formas dos entes, por isso tudo que está na realidade deve sua existência à Deus, o qual é o “ser mais elevado porque é a única essência que possui em si mesma a razão de sua existência, o único ser cuja essência coincide com a existência” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 97).

---

<sup>2</sup> *Scientia* entendida como o saber fundado no conhecimento das premissas verdadeiras, imediatas e anteriores, mais conhecidas que a conclusão. Cf. *Analíticos Posteriores*, I, 71, b 19-23.

<sup>3</sup> Cf. *Met.* Γ 3, 1005 b 10 – 20.

<sup>4</sup> “Na primeira, de fato, é algo primeiro pela operação, que cai na concepção do intelecto, a saber, isso que diz ‘ente’, nada pode a mente conhecer por essa operação, a não ser que entenda o ‘ente’. E, por esse princípio, que é impossível ser e não ser simultaneamente, depende do conhecimento do ente, como este princípio, o todo é maior que a sua parte, do conhecimento do todo e da parte” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 373).

A discussão sobre os transcendentais teve seu clímax no século XIII, ganhando forte fundamentação com São Tomás de Aquino, por mais que ele não tenha dedicado nenhuma obra específica ao assunto, o filósofo medieval abordou o tema diversas vezes em sua grande produção filosófica. O estudo dos transcendentais faz-se necessário para compreender a construção metafísica do ente e suas modalidades, bem como o processo de conhecimento do homem, através do qual ele abstrai as propriedades mais perfeitas e universais da realidade, afim de tornar-se um amigo da sabedoria.

## 2 DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DOS TRANSCENDENTAIS

A ciência metafísica sempre teve o ser como núcleo para a sua discussão, argumentação e elaboração teórica, levando o homem compreender a realidade através do entendimento dessa estrutura primeira e constitutiva. A investigação metafísica surgiu junto com a filosofia, uma vez que os filósofos primitivos buscavam os princípios primeiros, necessários e fundantes do mundo. O ser é o termo incondicionado, universal e primeiro, ao qual tudo se refere, por isso é condição necessária para os entes. No ser encontra-se um ato de perfeição das coisas, um ato universal, total e perfeito. Para Aristóteles<sup>5</sup> o ser é concebido como substância<sup>6</sup>, a qual todos os entes se referem, como estrutura ontológica e necessária para a existência. Entretanto, não é possível conhecer, tocar e sentir o ser, mas é possível apreendê-lo pelo ente<sup>7</sup>. Como o universo é composto de entes, a experiência humana do conhecimento acontece por meio desse fundamento, que comunica as propriedades do ser. Dentro dessa perspectiva epistemológica do conhecimento humano, faz-se necessário perceber as propriedades superiores, absolutas e necessárias do ser, pelas quais o homem conhece.

O tema dos transcendentais<sup>8</sup> manifesta-se dentro da ótica epistemológica e metafísica, desde a origem da investigação filosófica, haja vista que o ser é inseparável desses atributos essenciais, os

---

<sup>5</sup> “Nasc. em Estagira (Macedônia), sendo às vezes chamado por isso ‘o Estagirita’. Discípulo de Platão em Atenas por cerca de vinte anos, dirigiu-se, quando da morte de seu mestre em 148, à Ásia Menor (Assos), depois a Mitilene e, por fim, à corte do rei Felipe da Macedônia, onde foi preceptor de Alexandre Magno. Por volta do ano de 335 voltou a Atenas, onde fundou sua escola no Liceu; mas o movimento antimacedônico que ressurgiu quando da morte de Alexandre Magno e uma acusação de impiedade o obrigaram a abandonar a cidade (323) e a retirar-se para Cálisis de Eubéia” (MORA, 2000, p. 181).

<sup>6</sup> Cf. *Met.* Γ 2, 1003 b 5 – 10.

<sup>7</sup> “O ente é toda e qualquer coisa que possui ou participa do ser. Portanto, todas as coisas que são” (ROSSET; FRANGIOTTI, 2012, p. 21).

<sup>8</sup> “No verbete Transcendência, Transcendente, transcender indicamos que foram usados os termos ‘transcendente’ e ‘transcendentes’ antes de se usar os agora mais comuns ‘transcendental’ e ‘transcendentais’, para se referir às chamadas, entre outros modos, ‘propriedades do ente’” (MORA, 2001, p. 2914).

quais são apreendidos pela inteligência dos homens. Porém, dentro da Filosofia Primeira<sup>9</sup> não se deve usar como sinônimos os termos “transcendente” e “transcendental”, pois ambos possuem sentidos diferentes<sup>10</sup>, o primeiro foi usado ao longo da história como substantivo, o segundo como adjetivo. O transcendental, por sua vez, designa as propriedades gerais, coextensivas e convertíveis ao ser.

Aristóteles, pai da metafísica, elaborou um discurso bem claro e fundamentado sobre o ser, que por sua vez implica suas propriedades absolutas e transcendentais. Entretanto, o Estagirita não sistematiza, nem muito menos aprofunda o tema, mas apenas aborda dois transcendentais de forma direta: a unidade<sup>11</sup> e a bondade. Ao investigar o objeto do qual se ocupa a metafísica, o filósofo afirma a necessidade de investigar a unidade, pois:

[...] se o ser e a unidade são idênticos, isto é, uma só natureza no sentido de que estão associados como o estão o princípio e a causa, e não como sendo denotados pela mesma definição (embora não faça diferença, mas é útil ao nosso argumento compreendermos no mesmo sentido), posto que um *ser humano*, *ser humano* bem como *ser humano existente* e *ser humano* são a mesma coisa, ou seja, a duplicação na afirmação ‘ele é um ser humano e um ser *existente*’ não proporcionam nenhum significado novo [...]. (ARISTÓTELES, 2012, p. 106 – 107).

Fica evidente que é impossível separar o ser da unidade, pois estes se coincidem e indicam a mesma realidade, a final “toda substância é *uma* não acidentalmente mas *essencialmente*, e assim toda substância é ser não acidentalmente mas *essencialmente* [...]” (REALE, 2002, p. 158). Aristóteles estabeleceu uma relação entre a unidade e a bondade, afirmando que “todas as unidades tornam-se idênticas a algum bem [...]” (ARISTÓTELES, 2012, p. 362), pois a bondade está no princípio de toda a ação.

A definição do Bem dada por Platão nas doutrinas não escritas era a seguinte: ‘o Bem é o Uno, Medida de todas as coisas.’ E é muito interessante recordar que o próprio Aristóteles em seu diálogo intitulado *Político*, do qual só nos chegaram pouquíssimos fragmentos, fornecia essa magnífica definição, de caráter fortemente platônico: ‘O bem é a medida de todas as coisas’. (REALE, 2001, p.189).

Portanto, unidade e bondade não se separam do ser, pois possuem a mesma natureza e indicam a essencialidade dessa estrutura. O Estagirita estabelece também uma argumentação sobre

<sup>9</sup> Termo usado por Aristóteles para designar a ciência metafísica, pois ela se ocupa dos princípios universais e primeiros da realidade. Cf. *Met. E 1*, 1026 a 1 – 30.

<sup>10</sup> “Um dos significados de ‘transcender’ é o espacial, o baseado numa imagem de caráter espacial. De acordo com isso, ‘transcender’ significa ‘ir de um lugar a outro, atravessando ou ultrapassando certo limite’. A realidade que ultrapassa o limite é chamada ‘transcendente’ e a ação e efeito de ultrapassar, ou simplesmente de estar além de um limite dado, é a ‘transcendência’” (MORA, 2001, p. 2911).

<sup>11</sup> Cf. *Met. B 3*, 998b 22ss.; *Met. K 1*, 1059b 30.

o bem na sua obra *Ética a Nicômaco*, ao afirmar que todas as coisas inclinam-se a um bem<sup>12</sup>, a uma satisfação final.

Na esteira da discussão sobre os transcendentais encontra-se Avicena<sup>13</sup>, expoente filósofo da falsafa<sup>14</sup>, um dos responsáveis por introduzir o aristotelismo no Ocidente. O sábio árabe elaborou um discurso sobre o ser, realizando uma distinção entre ser possível e ser necessário: o primeiro diz respeito ao ser que pode ter sua não existência pensada sem nenhum absurdo; o segundo é “necessário por si mesmo é o que é para si, não para outra coisa, seja o que for; torna-se um absurdo não supô-lo” (ISKANDAR, 2018, p. 94). No entanto, entre o ser possível e o ser necessário existe o “ser possível em si mesmo, mas necessário por outro” (DUBRA, 2010, p. 73). Nessa concepção do ser, o filósofo árabe apresenta determinações intrínsecas à existência e essência dos entes: a “coisidade mais geral, que consiste na mera concebibilidade através de um intelecto criado, da coisidade de determinação interna, isto é, da essência, e do ser de existência exterior” (KOBUSCH, 2008, p. 63). O ser, a coisa e o uno estão presentes em todos os entes, não há como existirem sem essas propriedades.

Agostinho de Hipona<sup>15</sup>, grande filósofo e santo do período da Patrística, apresentou um discurso sobre a existência de Deus e sua constituição ontológica, como também a relação entre o Criador e as criaturas, sendo impulsionado por seu ardente e inquieto coração, que desejava conhecer a suprema Verdade. Para o Bispo de Hipona, entender a existência de Deus era um ato natural e necessário, porém para conseguir compreender essa realidade divina era preciso do auxílio da fé, a qual descortina uma nova dimensão para contemplação humana.

A Verdade transcendente é o próprio Deus, a sua existência é apresentada à nossa consciência como uma constatação das verdades inteligíveis, as quais nos encaminham para a fonte de felicidade e beatitude, que se encontram no sumo Bem. Ou seja, Deus, para Agostinho, reúne tanto uma categoria ontológica — o

<sup>12</sup> Cf. *Ética a Nicômaco* 1094 a. 4.

<sup>13</sup> “Nascido em Afsana, perto de Bojara, Pérsia, foi continuador da tradição aristotélico-platônica de Alkindi e, sobretudo, Alfarabi, seguindo este último em sua explicação da origem e hierarquia das inteligências. Avicena estabelece, com efeito, que o conhecimento depende da realidade dos objetos conhecidos, desde o saber dos princípios primeiros até o conhecimento obtido por revelação, passando pelo dos universais ou ideias” (MORA, 2000, p. 240).

<sup>14</sup> A filosofia árabe que compreende o período do século VIII ao século XV.

<sup>15</sup> “Agostinho (354-430) é o mais importante dos Padres da Igreja. Seu itinerário espiritual e filosófico foi muito articulado: a mãe Mônica, pela sua firme e tenaz fé, e o bispo Ambrósio, que lhe ensinou o método da exegese alegórico-filosófica da Bíblia, tiveram papel decisivo na sua conversão ao cristianismo. Sua formação cultural foi sobretudo de língua e de inspiração latina, marcada quando muito pela retórica, disciplina que Agostinho ensinou na África e em Milão. Os modelos culturais que sobre ele influíram foram os seguintes: Cícero, que o converteu à filosofia; o Maniqueísmo, que influenciou boa parte de sua vida anterior à conversão e também a posterior, enquanto áspera e prolongada foi sua polêmica antimaniqueísta; o pensamento neoplatônico (particularmente de Plotino e de Porfírio), que lhe acrescentou a dimensão do supra-sensível, além, naturalmente, da Bíblia e particularmente das Cartas de Paulo. A última parte da vida de Agostinho foi dedicada à luta contra heresias dos Donatistas (que queriam redimir na comunidade aqueles que tinham abjurado durante as perseguições) e dos Pelagianos, que não consideravam o papel da graça divina na salvação” (REALE, 2003, p. 81).

Ser Supremo, a Verdade transcendente — quanto uma categoria de valor — o sumo Bem. (SILVA, 2020, p. 27).

Verdade e bondade são duas das propriedades essenciais de Deus, que comunicam sua constituição ontológica. Porém, existe um terceiro atributo predicativo de Deus, a unidade, a qual deve ser entendida “não como Uno vazio e inerte, mas como plena, viva, guardando dentro de si a multiplicidade e manifestando-se por ela. A Trindade existe de maneira indivisa, porém, múltipla em cada um dos seres por quem se manifesta” (VAHL, 2016, p. 73). O Bispo de Hipona ainda estabelece uma relação entre o Criador e a criação, pois acredita que toda criatura manifesta as propriedades do Divino Artesão: a verdade, a bondade e a unidade. Sob o olhar metafísico, percebe-se que nessa concepção, os entes possuem transcendentais participantes do Ser divino e supremo.

Se faz sentido falar de um agostianismo avicenizante na Idade Média, então, neste contexto, fala-se ainda preferencialmente de um caminho especial do conhecimento de Deus. Esse caminho do conhecimento de Deus, segundo Henrique, não parece, pois, ser plenamente diferente daquele outro que se alça no ser que é manifesto aos sentidos. Afinal, também ele tem o seu início a partir do conhecimento da essência criada, na medida em que abstrai da verdade e da bondade desse criado específico, sendo então conhecido o verdadeiro e o bom pura e simplesmente. (KOBUSCH, 2008, p. 64).

A partir de Avicena e Agostinho, surge um caminho novo para o conhecimento de Deus, partindo de um processo abstrativo que tem como resultado o conhecimento das propriedades puras, simples e específicas, as quais demonstram diretamente da essência divina. Dentro da tradição platônica, é de suma importância ressaltar o pensamento do filósofo Pseudo-Dionísio<sup>16</sup>, o Areopagita, autor da obra *Os Nomes Divinos*. O filósofo entendia que o homem somente poderia conhecer as coisas segundo suas características, por esse viés é questionado a possibilidade de se conhecer Deus, o Ser que é maximamente bom. Segundo a tradição filosófica, as coisas perfeitas são aquelas que não se modificam, não se alteram, por isso para definir o nome de Deus, que diz respeito a sua essência, é preciso encontrar atributos que comuniquem essas propriedades imutáveis e absolutas. “Em relação à criação, Deus é, pois, o Bem; em relação a si mesmo, o nome emprestado das criaturas que menos mal lhe convém o de Ser” (GILSON, 2007, p.87). Entretanto, a bondade não esgota a natureza divina, por isso o filósofo também o chama de Uno. “De fato, Deus contém em si numa unidade pura e isenta de toda multiplicidade. O múltiplo não pode existir sem o

<sup>16</sup> “É o nome dado ao autor de uma série de escritos que exerceram grande influência sobre o pensamento medieval. Por muito tempo se acreditou que o autor desses escritos fosse discípulo de São Paulo. Com base dessa crença temos as declarações do autor e o fato de ter-se identificado como o membro do Areópago, convertido ao cristianismo depois da pregação do Apóstolo (Atos 17, 34)” (MORA, 2000, p. 748).

Uno, mas o Uno pode existir sem o múltiplo; tudo que existe dele participa [...]” (GILSON, 2007, p. 89). Sendo um ser maximamente bom, todos os atributos de excelência que pertencem a ele são perfeitos e puros. “O mesmo método se aplica aos outros nomes divinos: Luz, Beleza, Vida e assim por diante” (GILSON, 2007, p. 89). Em Dionísio, os transcendentais ficam evidentes nos predicativos ontológicos de Deus, os quais manifestam a definição ontológica desse Ser supremo e perfeito.

Outro expoente da linha neoplatônica é Boécio<sup>17</sup>, o primeiro dos filósofos escolásticos, que com seu esforço intelectual pretendia considerar todas as ciências que culminavam na filosofia. Para Boécio, o Ser supremo é perfeito, é beato, é o Bem. “Sendo perfeito, é, por si, tudo o que Deus é, pois, é absolutamente uno” (GILSON, 2007, p. 167-168). Como nos demais filósofos, a bondade e a unidade aparecem como atributos do Ser supremo, que cria os entes e faz deles participantes dessas propriedades. O relacionamento entre o Ser e os entes não se dá por uma identificação acidental, mas ontológica:

[...] de um lado, a realidade do Bem supremo em função do qual existe tudo o que existe, e, de outro, a identificação entre cada ser individual com um bem relativo. Ora, nesse nível, o desejo do Bem e a sua procura não são acidentais, mas substanciais, ou seja, estão inscritos na natureza mesma de cada realidade, embora seja acidental o movimento consciente que, segundo a linguagem ética, conduz à consecução da felicidade. De todo modo, é no nível desse fundamento do Ser que se dá a identificação entre ser e bem, ou Ser e Bem, justificando que o ser se nomeie como bem e permitindo compreender, como se indicou anteriormente, que a bondade das substâncias é uma bondade ontológica muito antes de ser moral. (FILHO, 2005, p. 35).

Boécio é mais um que soma-se a lista de filósofos que de forma indireta ou direta trataram dos transcendentais, mesmo sem nomeá-los assim. No entanto, a filosofia cristã favoreceu o florescer intelectual da tríade clássica dos transcendentais, pois ela foi usada para explicar os atributos e relação da Trindade. “Uno, verdadeiro, bem, aparecerão então como atributos do Ser primeiro, que se reportarão a cada uma das três Pessoas da Trindade e dos quais se procurarão os vestígios ou os signos nas criaturas” (GARDEIL, 2013, p. 361).

A primeira sistematização dos transcendentais se deu nos escritos de Felipe, o Chanceler, na obra *Summa De Bono* (1225), que buscava definir o conceito de bondade, entendida como noção universal. Entretanto, as propriedades presentes em todos os seres não se restringem apenas ao *bonum*, mas estende-se também ao *ens*, *verum* e *unum*. Desta forma, os transcendentais podem ser entendidos como as “intenções ou conceitos primeiros, porque não podem ser reduzidos a nenhum

<sup>17</sup> “Nascido em Roma, foi cônsul de Roma em 510 e esteve a serviço de Teodorico, rei dos ostrogodos, até que, falsamente acusado de traição e de práticas mágicas, foi preso em Pavia e executado” (MORA, 2000, p. 331).

outro conceito anterior a eles, fato este que expressa sua prioridade na ordem cognoscitiva” (LEITE, 2007, p. 18). Para a obtenção da verdade e o esclarecimento dos problemas é preciso encontrar os princípios, os quais necessariamente são compreendidos primeiramente no processo de conhecimento, estes são os transcendentais. Felipe os ordena da seguinte forma:

[...] em primeiro lugar, encontra-se o *ens*, seguido pelo *unum*, que lhe acrescenta a noção de indivisão. Em terceiro lugar está o *verum*, transmitindo a noção de indivisão entre o *esse* e o *id quod est*. Por fim, encontra-se o *bonum* expressando a indivisão do ato em relação à potência. Esta ordem dos *communissima* se fundamenta no conceito de indivisão: o *unum* só acrescentaria ao *ens* uma negação, ao passo que o *verum* seria conceitualmente anterior ao *bonum* por acrescentar ao *ens* uma indivisão que é expressa apenas se referindo a ele, enquanto que a indivisão expressa pelo *bonum* incluiria a noção de fim e a relação com este fim. (LEITE, 2007, p. 20).

Felipe expõe uma teoria bem sistematizada e coesa, denominado essas propriedades coextensivas do ser com o nome de transcendentais. Com o *ens* faz-se presente essencialmente o “*unum* com o aspecto eficiente, o *verum* com o formal ou exemplar e o *bonum* com o final” (LEITE, 2007, p. 20). Após Felipe, o Chanceler, apontar os caminhos para a discussão sobre essas noções, os filósofos seguintes se dedicaram a entender e a desenvolver com mais exatidão essa teoria, sobretudo no século XIII.

São Tomás de Aquino<sup>18</sup>, o maior dentre os filósofos da Escolástica, foi quem deu destaque ao discurso dos transcendentais e elaborou uma base mais epistemológica e metafísica para o tema. Inspirado pelas palavras de Aristóteles, o Doutor Angélico sempre acreditou que o homem desejasse conhecer<sup>19</sup>, tendo essa vontade como um anseio ontológico, pois o ser humano é imperfeito. “‘Ente’ é o conhecimento primeiro; algo só é conhecível à medida que possui ser” (KOBUSCH, 2005, p. 254). Ora, dessa forma, todos os conceitos que são produzidos no entendimento são frutos do contato com o ente, que possui uma diferenciação interna, como propriedades coextensivas. “Outros conceitos podem acrescentar algo ao ‘ente’ à medida que expressem um modo de ser (*modus essendi*) que ainda não ganhem expressão na própria palavra

---

<sup>18</sup> “De família lombarda, nasceu no castelo de Roccasecca, nas proximidades de Aquino, ao norte de Nápoles. Depois de cursar os primeiros estudos na abadia de Monte Cassino, matriculou-se na Universidade de Nápoles. Nesta cidade ingressou, em 1243, na Ordem Dominicana. Em 1245 se transferiu para Paris, estudando até 1248 sob o magistério de Alberto Magno. Com o mesmo mestre estudou em Colônia de 1248 a 1252. Em 1252 se dirigiu de novo a Paris, sendo ‘leitor’ das Escrituras e em seguida das *Sentenças* de Pedro Lombardo no *Studium generale* dominicano de Saint-Jacques, na época incorporado à universidade. Depois de receber o título de *magister theologiae* retornou, em 1259, à Itália, ensinando em Agnani, Orvieto e Roma. Em Paris de novo em 1269, ensinou até 1272, quando se dirigiu a Nápoles para organizar os estudos teológicos no *Studium* dominicano dessa cidade. Chamado pelo papa Gregório X para assistir o Concílio de Lion, faleceu, enquanto se encontrava a caminho, no convento de cistercienses de Fossanova” (MORA, 2001, p. 2883).

<sup>19</sup> Cf. *Met.* A 1, 980 a 22.

‘ente’ (KOBUSCH, 2005, p. 255). Essa distinção interna pode acontecer de dois modos, seja segundo os modos mais elevados, as Categorias; ou com a distinção de “ser universal, atribuída a tudo e qualquer ente. Ela ocorre através dos assim chamados transcendentais” (KOBUSCH, 2005, p. 255). Esta doutrina concebe os conceitos mais universais e abrangentes do ser. Não são naturezas distintas, mas uma distinção racional, fundada nas ordens do conhecimento e da apetição.

A doutrina dos transcendentais em São Tomás de Aquino é disposta em cinco noções: *res* (coisa), *aliquid* (algo), *unum* (uno), *verum* (verdade) e *bonum* (bem). Entretanto, o Doutor Angélico não dedicou uma obra específica para tratar desse assunto, mas o abordou dentro da *Suma Teológica* e de outros escritos. Para tanto, é necessário entender o caminho lógico e teórico para a concepção do grupo das propriedades do ser, que

[...] expressa-se algo do ente absolutamente; isso ocorre quando se diz do ente (afirmativamente) que é uma coisa, *res*, e quando se diz do ente (negativamente) que é um, *unum*, isto é, quando se diz de qualquer ente que é um (o que significa que não está dividido, pois se o estivesse teríamos, por exemplo, dois entes, mas de cada um deles se pode dizer que é um, pois se não o fosse etc.). Isso também pode ser feito da seguinte maneira: expressa-se algo do ente considerado relativamente, isso ocorre quando se expressa de qualquer ente que é uma ‘coisa outra’, isto é, distinto de qualquer outro ente, caso em que todo ente é ‘algo’, *aliquid*, e isso também ocorre quando se expressa o ente em relação com a mente, caso em que pode ser a relação com o intelecto, e então todo ente é conforme com o pensar e é verdadeiro, *verum*, ou a relação do ente com a vontade e então todo ente é apetecível e, por conseguinte, bom, *bonum*. (MORA, 2001, p. 2916).

Esses cinco transcendentais exercem uma função predicativa no ser, pois são tomados como formas que referem-se a natureza dos entes. Todos são conversíveis entre si, são inseparáveis e dependentes, pois comunicam a essencialidade do ente. Entretanto, ao alisar o *res* e *aliquid* percebe-se que estes não acrescentam nada ao ente, mas referem-se a ele enquanto tal. Contudo, eles são concebidos transcendentais, pois além de serem entendidos pela atividade racional, também são propriedades inseparáveis, absolutas e essenciais do ser. Tomás desenvolveu seu discurso sobre os transcendentais, afim de explicitar melhor a constituição da estrutura necessária da realidade, bem como fundamentar o discurso sobre a Trindade.

### 3 O CONJUNTO DOS TRANSCENDENTAIS EM SÃO TOMÁS DE AQUINO

#### 3.1 *Res e Aliquid*

A noção transcendental *res* corresponde ao modo afirmativo do ente, indicando que ele possui uma essência, a qual é o objetivo do conhecimento humano. “Neste sentido, defendemos que Tomás compreende este termo como sinônimo de ‘essência’” (LEITE, 2007, p. 42). Ora, toda vez que se afirma um ente pelo intelecto, afirma-se também a existência de sua *res*, pois não há como ser sem *quiddidade*. “Com efeito, deve-se saber que esse nome ‘homem’ é imposto pela *quiddidade* ou pela natureza do homem. E esse nome ‘coisa’ só é imposto pela *quiddidade* ou pela natureza, porém o nome ‘ente’ é imposto pelo ato de ser” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 344). O ente que é, é alguma coisa (*res*). Alguns filósofos não consideram o *res* como um transcendental, pois acreditam que essa noção não acrescenta nada ao ente, tratando-se de uma distinção racional do intelecto na concepção do ente. Para tanto, Tomás afirmou na obra *De ente et essentia*: “a essência é de acordo com o que a coisa é dita ser” (TOMÁS DE AQUINO, 2020, p. 23).

No *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, no livro Z, o filósofo escolástico aborda a relação entre a definição operada pelo intelecto e a *res*. O intelecto realiza uma operação segundo os princípios das coisas (materiais e formais), a fim de conhecer a essência das coisas, aquilo que faz com que elas são. Por isso, a definição se manifesta na essência das coisas, no *res*, mesmo que ela seja tomada de alguma parte da coisa, pois “assim como se relaciona a definição com a coisa, assim também se relaciona a parte da definição com a parte da coisa, parece levantar dúvida, pois a definição é a mesma que a coisa” (TOMÁS DE AQUINO, 2007, p. 358).

O *aliquid* é o transcendental que estabelece uma divisão racional, pois considera a oposição de um ente em relação ao outro. Este transcendental é responsável por realizar a operação racional de divisão relacional, a qual não se estende somente a outro ente, mas também em oposição ao não ser.

Se consideramos agora o ser na sua relação com os outros, ou nos colocaremos no ponto de vista de sua distinção relativamente a eles, e o ser nos aparecerá então como *aliquid*, isto é, como algo de outro; ou procurando o que em um outro pode convir universalmente a todo ser, o reportaremos a alma humana, que através de seus poderes de conhecimento e apetição, é a única a possuir essa amplitude. (GARDEIL, 2013, p. 362).

Ambos os transcendentais receberam muitas críticas, que segundo os estudiosos, tratava-se explicitamente de uma construção lógica sem sentido nenhum. Porém, fazer necessário compreendê-los, porque se não existisse esses atributos, as demais noções se tornariam insustentáveis, uma vez

que a trilogia clássica parte da relação estabelecida com o ente, que é alguma coisa (*res*) e não está misturado no todo, mas é algo delimitado (*aliquid*).

## 3.2 A trilogia clássica

### 3.2.1 *Unum*

A discussão sobre a unidade e a multiplicidade do ser sempre esteve presente na história da metafísica, estabelecendo-se uma tensão entre a unidade numérica e a unidade transcendental do ser. Foi Aristóteles quem introduziu o *unum* como uma noção transcendental e ontológica do ser, pois sem a unidade o ser não seria o que é. Para o Estagirita, o uno e o ser estão intimamente ligados, são inseparáveis e fundantes da realidade, porque todo ser que existe é primeiramente uno<sup>20</sup>. São Tomás de Aquino, também afirma a inseparabilidade do uno e do ser, pois o ser é indiviso, por isso possui uma só natureza segundo as diversas noções.

O uno nada acrescenta ao ente, senão a negação da divisão, pois o uno nada mais significa que o ente indiviso. Assim, o ente e o uno são convertíveis. Com efeito, todo ente ou é simples ou composto. O que é simples é indiviso em ato e em potência. Ao passo que o composto não tem o ser enquanto suas partes estão divididas, mas somente quando constituem e formam o próprio composto. Fica então claro: o ser de qualquer coisa consiste na indivisão. E daí decorre que toda e qualquer coisa ao conservar seu próprio ser conserva também a unidade. (*S. Th.* I, q. 11, a. 1).

Tal união irá se estender também ao *res*, pois a unidade, o ente e a coisa também indicam a mesma realidade, porém usam de noções diferentes<sup>21</sup>. Essa unidade não surge por um acidente, mas é um dado ontológico do ente, que é uno por si. O transcendental *unum* acrescenta uma noção ao ser, no que diz respeito a razão, mas os conceitos específicos não se misturam, apenas apontam para a mesma realidade<sup>22</sup>. “É diz ‘de algum modo’, porque o ente e o uno são o mesmo no sujeito, diferindo apenas pela noção. Com efeito, o uno acrescenta indivisão ao ente. Pois o uno se diz ente indivisível ou indiviso” (TOMÁS DE AQUINO, 2020, p. 139).

Existem dois modos pelos quais a unidade é concebida: no primeiro modo, como unidade por si, aquela que está intimamente ligada na natureza dos entes; no segundo, como produto das relações de vários elementos, de forma real ou lógica. “A unidade real se diversificará, por sua vez,

<sup>20</sup> Cf. *Met.* Γ 1003 b 6 – 10.

<sup>21</sup> Cf. TOMÁS de Aquino. In *Met.* IV, lect. 2, n. 6.

<sup>22</sup> Cf. TOMÁS de Aquino. In *Met.* IV, lect. 2, n. 13.

segundo os predicamentos; haverá em particular a unidade da substância (identidade), a da quantidade (igualdade), e da qualidade (similitude)” (GARDEIL, 2013, p. 368). No que tange a questão numérica, discutida desde os pitagóricos, o Doutor Angélico entende que a unidade é apenas um “modo de unidade relativo ao predicamento quantidade, que tem como ideia básica ser indivisa” (GARDEIL, 2013, p. 368). Assim, nos números o *um* como princípio, acrescenta ao ente, no que diz respeito a quantidade.<sup>23</sup> Esse unidade numérica pode ser medida e inteligida, contribuindo para a o conhecimento da realidade.

Contudo, que ente e uno sejam o mesmo na realidade, prova por duas razões, das quais expõe a primeira, onde diz: ‘é, pois, o mesmo dizer ‘uno homem’. Quaisquer duas coisas acrescentadas a uma não inferem diversidade’, são totalmente o mesmo. Ora, uno e ente acrescentados ao homem, ou a qualquer outra coisa, em nada inferem na diversidade. Logo, são totalmente o mesmo. (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 343).

No que diz respeito a oposição do uno e do múltiplo, o Doutor Angélico afirma que a contrariedade se dá pelo fato do uno em si mesmo opor-se ao múltiplo, como privação<sup>24</sup>. Porém existe um problema em se admitir essa oposição, porque o múltiplo se tornaria anterior ao uno, mas é preciso entender que a multiplicidade é composta por várias unidades, estabelecendo uma relação circular entre o uno e o múltiplo. Entretanto, existe uma diferença importante, que faz do uno um transcendental e do múltiplo não, que se dá na operação do intelecto.

Portanto, assim, primeiro cai em nosso intelecto o ente e, depois a divisão; e, após isso, o uno, que prova a divisão; e, por último, o múltiplo que é constituído pelas unidades. Com efeito, ainda que as coisas sejam divididas sejam muitas, elas não têm, porém, a noção do múltiplo, a não ser que o uno seja atribuído a isto ou a aquilo; ainda que também nada impeça de dizer que a noção de múltiplo dependa do uno, segundo que é medida pelo uno, que já pertence à noção de número. (TOMÁS DE AQUINO, 2020, p. 150).

É também sobre essa propriedade que Santo Tomás se apoia para falar de Deus, que é maximamente uno e indiviso, não podendo ser dividido nem ato ou potência. “Fica claro então que: Deus é ao máximo uno” (*S. Th.* I, q. 11, a.4). Dessa forma, o *unum* cumpre com os requisitos de um transcendental, estando presente em todos os entes, com uma distinção racional, conceitual e lógica.

<sup>23</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 11, a. 1.

<sup>24</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 11, a. 2.

### 3.2.2 *Verum*

A verdade insere a discussão transcendental em uma área lógica, que estabelece uma relação entre o ente e a inteligência. Para tanto, São Tomás de Aquino buscou referências agostinianas e aristotélicas, a fim de fundamentar e formular seu discurso. Em Santo Agostinho, o Doutor Angélico recupera a objetividade da verdade, como aquela que domina o espírito, impondo-se a ele de forma imutável e eterna. Já de Aristóteles, Tomás retomou a concepção de verdade como fim de todo conhecimento humano e ato de perfeição da inteligência, fazendo uma abordagem lógica e gnosiológica.

Herdeiro dessa dupla tradição, São Tomás se esforçará para conciliar as doutrinas: para ele, a verdade será, ao mesmo tempo, sob diversos aspectos, perfeição do conhecimento, ou verdade lógica, e propriedade objetiva do ser, finalmente reportada à ciência divina, ou verdade ontológica. (GARDEIL, 2013, p. 370).

Mesmo sendo seres que tendem a verdade, o homem não consegue contemplá-la absolutamente, porque possui o intelecto limitado<sup>25</sup>. Aristóteles compreendeu a verdade como a adequação entre o pensamento e o objeto, o que São Tomás também retoma, pois para ele “a definição é verdadeira quando compete à coisa assinalada” (TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 254). O homem é um ser racional, que possui a potência de conhecer tudo em conformidade com o objeto, como também através da reflexão racional realizada segundo a apreensão do objeto no juízo. Essa é a verdade lógica, que em um primeiro momento está no intelecto, a qual realiza o ato de conhecer, encontrando a conformidade entre a forma da coisa conhecida e a realidade.

Ora, essa conformidade, o sentido não a conhece de modo algum, pois, ainda que o olho tenha a semelhança do que é visível não conhece a relação entre a coisa vista e o que dela apreende. Quanto ao intelecto, ele pode conhecer sua conformidade com a coisa inteligível. No entanto, não é pelo fato de conhecer a essência da coisa que ele apreende essa conformidade, mas quando ele julga que a coisa assim é, como é a forma que ele apreendeu; é então que começa a conhecer e a dizer o verdadeiro. (*S. Th.* I, q. 16, a. 2).

Existe ainda, na compreensão dessa propriedade, a via da verdade ontológica, que torna a verdade ser um transcendental, uma noção definida pela ordenação racional, através de um juízo sobre o que é essencial, “por exemplo: uma casa é verdadeira quando se assemelha à forma que está na mente do artífice [...]” (*S. Th.* I, q. 16, a. 1). Apoiado nesse argumento, o Doutor Angélico estabelece a relação de participação das criaturas na verdade do Criador. Tudo é verdadeiro, porque

<sup>25</sup> Cf. TOMÁS de Aquino. In *Met.* II, lect. 1, n. 10.

tem forma prévia no intelecto divino, por isso a verdade está primeiro no intelecto e em um segundo momento, nas coisas. Assim, todo ente comunica a verdade formal que está presente no intelecto divino, pois Ele criou todos os entes, dessa forma tudo participa de sua verdade.

‘Todo ser é verdadeiro’, isto é todo ser possui uma ordenação essencial à inteligência: ‘Todo ser é inteligível’, poder-se-ia dizer. Esta última fórmula exige que seja bem precisada. É evidente, com efeito, que a inteligibilidade de que se trata somente seria perfeita em relação a um ser perfeito, ou perfeitamente ser, isto é, Deus. Os seres criados, constituídos de ser e não ser, guardarão necessariamente diante da inteligência uma certa opacidade. Se, portanto, quisermos evitar cair em um racionalismo inconsiderado, devemos dizer: ‘Todo ser é inteligível enquanto é ser’. (GARDEIL, 2013, p. 373).

Percebe-se que há uma relação entre o existir e a verdade, pois sendo o que é, o ser assume uma forma verdadeira, que já existia no intelecto do Criador. Tudo que existe é inteligível, podendo ter sua determinação essencial e existencial em si mesmo, ou em relação ao outro. No caso de todos os entes da realidade, sua existência e sua essência estão participando daquele Ser que é o que é<sup>26</sup>. Já o falso, “encontra-se principalmente no conhecimento e formalmente no juízo, o qual é falso quando declara o que efetivamente não o é, ou inversamente” (GARDEIL, 2013, p. 372).

Contudo, a verdade acrescenta ao ente uma relação com o intelecto<sup>27</sup>, por isso essa propriedade se torna transcendental, uma vez que é convertível ao ente como uma substância. A relação de conformidade com a inteligência é o fator necessário para se compreender a verdade, não só enquanto operação lógica do intelecto dos entes, mas como participação no intelecto do Criador, que manifesta sua propriedade transcendental absoluta nos entes finitos.

### 3. 2. 3 *Bonum*

O Estagirita declarou que “todas as coisas tendem ao bem” (ARISTÓTELES, 2015, p. 17), como excelência dos atos humanos. Já Agostinho, inspirado por Platão, deu continuidade a ideia do bem como uma ideia separada da realidade, sendo absoluta e infinita. Tomás de Aquino absorve elementos dessas duas correntes para fundamentar seu discurso sobre o bem enquanto propriedade constitutiva do ser. O Doutor Angélico assume o caráter teleológico aristotélico, o qual afirma que tudo tende ao bem em si mesmo, sendo que todas as coisas são boas quando estão em ato de perfeição. Entretanto, o *bonum* torna-se um transcendental porque caracteriza a relação do ser com

<sup>26</sup> Cf. Ex 3, 14.

<sup>27</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 16, a. 3.

o apetite, fazendo o ser tornar-se apetecível na medida em que está em perfeita conformidade e em ato.

O bem e o ente são idênticos na realidade; eles só diferem quanto à razão. Eis a prova: a razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa. Por isso mesmo, o Filósofo, no livro I da *Ética*, assim define o bem: ‘Aquilo para o qual todas as coisas tendem.’ Ora, uma coisa atrai na medida em que é perfeita, pois todos os seres tendem para a própria perfeição. Além do mais, todo ser é perfeito na medida em que se encontra em ato. É certo, portanto, que algo é bom na medida em que é ente, pois o ser é a atualidade de todas as coisas, como já se viu. É então evidente que o bem e o ente são idênticos na realidade; mas o termo ‘bom’ exprime a razão de ‘atrativo’ que o termo ‘ente’ não exprime. (*S. Th.* I, q. 5, a. 1).

Não foi em vão que o relato bíblico da criação<sup>28</sup> apresenta a bondade como satisfação de tudo que estava sendo criado, pois os entes estavam em ato, no seu maior nível de perfeição. Neste relato bíblico há também a exemplificação de que bem e ente são os mesmos na realidade, pois Deus criava e olhando para sua obra via que era boa.

Assim, pode-se compreender que todo ente é bom, pois segundo Tomás de Aquino<sup>29</sup>, tudo que existe possui no ato de ser sua perfeição, logo também possui bondade. Todas as coisas implicam a bondade porque são. Dessa forma, percebe-se que todo atrativo é também perfeito e bom, “pois cada um, enquanto está em ato, age e tende para o que lhe convém segundo sua forma” (*S. Th.* I, q. 5, a. 5).

A noção de bem implica intrinsecamente as noções de causa final e causa eficiente, pois tudo tende para um fim que é bom em si mesmo. “Ora, na ordem da causalidade vêm primeiro o bem e o fim, que movem a causa eficiente; em seguida, a ação dessa causa eficiente move em vista da forma; ao final, chega a forma” (*S. Th.* I, q. 5, a. 4). Sendo causalidade eficiente, o bem impulsiona o agir, o conduzindo na direção da realização e contemplação perfeita do ato dos entes. O bem assume o papel de um motor imóvel na realidade, movendo todas as coisas a si mesmo sem realizar nenhuma ação. Na interpretação de Santo Tomás, Deus é o Ser para o qual tende toda realidade, pois Ele é o bem em absoluto ato e perfeição. Toda a criação, além de comunicar a bondade de Deus, também se direciona a Ele pelo caráter teleológico intrínseco às criaturas.

Ser bom convém principalmente a Deus. Com efeito, alguma coisa é boa na medida em que é atrativa. Ora, todas as coisas tendem para sua perfeição. A perfeição, e também a forma do efeito, é uma semelhança de seu agente, pois todo agente produz algo semelhante a si. Assim, o próprio agente é atrativo e tem razão de bem. (*S. Th.* I, q. 6, a. 1).

<sup>28</sup> Cf. Gn 1 – 2, 4a.

<sup>29</sup> *S. Th.* I, q. 5, a. 3.

Inspirado pelas tradições filosóficas anteriores, o Doutor Angélico pôde afirmar com propriedade e certeza, que Deus é a causalidade final, como causa unívoca a primeira. Se Deus é o puro ato, fim último de todas as coisas, Ele emana sua bondade em todos os entes, que a manifestam pelo ato de ser.

O bem também está disposto em algumas modalidades, sendo entendido como útil, deleitável e honesto. O útil está o que “é desejado por se um meio ordenado a um fim ulterior ou o mesmo fim.” (GARDEIL, 2013, p. 376). O bem deleitável é aquele que se deseja pela subjetiva posse da coisa desejada, como bem por si mesmo. Já o bem honesto corresponde diretamente ao adjetivo da honestidade, sendo buscado pelo próprio desejo do bem.

Contudo, todas as modalidades de bem, como o modo como ele se manifesta nas criaturas, desmontra diretamente um transcendental do ser, pois não há como ser não sendo bom, já que todas tendem a um fim e estão em ato, fazendo analogia à bondade suprema.

#### 4 UMA DISTINÇÃO DA RAZÃO, NÃO DA ESSÊNCIA.

As propriedades mais superiores, gerais e absolutas do ser nada modificam a sua essência, uma vez que elas se estabelecem de forma analógica e participativa, acrescentando uma modalidade racional ao entendimento do ente. Adiciona-se ao ente um modo, como explicitação do conteúdo do ente, por isso acrescenta-se somente um aspecto racional. “O que foi acrescentado é algo meramente de razão. É conceitual. Não se podem distinguir do ente se não intervém a razão para distinguir” (GROSSO, 2020, p. 80). Portanto, os transcendentais não possuem uma distinção real, na qual eles independem do conhecimento humano, mas uma distinção racional e lógica, segundo a qual somente a razão pode especificar.

Mesmo sendo diferentes, os transcendentais se equivalem ao ser, diferindo apenas nos modos ou relações. *Res* constitui a relação com a essência do ser; *aliquid* designa a relação de divisão racional, em oposição de um ente ao outro; o *unum* determina a relação de negação da divisão do ser; o *verum* estabelece uma relação do ser com o intelecto; e o *bonum* determina uma relação de apetite e vontade.

Os transcendentais implicam, com efeito, essa relação, mas não se identificam com ela; fundamentalmente, designam o ser, à medida que este se refere às potências cognoscitivas e apetitivas, isto é, enquanto está determinado por essas relações. É, portanto, sempre a mesma realidade do ser que significamos através de cada um

dos transcendentais, mas à medida que nela se fundam as ordens do conhecimento e da apetição. (GARDEIL, 2013, p. 365).

Essa diferenciação racional, que concebe os transcendentais só acontece pela intervenção da atividade intelectual, que reconhece nos entes os modos transcendentais do ser, que participam nas propriedades absolutas e divinas de Deus. Não são naturezas distintas, mas são “conversíveis com o ser, isto é, que se pode indiferentemente, nas proposições em que tomam lugar, tomar o ser ou um dos seus modo como sujeito ou como predicado” (GARDEIL, 2013, p. 360).

#### 4.1 A crítica moderna

Os transcendentais não obtiveram destaque somente no medievo, mas foram motivo de discussão também na modernidade, ganhando relevância com Immanuel Kant<sup>30</sup>, que teceu uma crítica e usou desses atributos para fundamentar a filosofia da linguagem. O filósofo moderno compreende que essa noção já estava presente na história do pensamento filosófico, porém foi compreendida de maneira errada pelos medievais, que tentaram estabelecer atributos transcendentais às coisas. Pois,

[...] eles faziam o que Kant denominará, em outros trechos de seu livro, de uso ‘transcendente’ das categorias. Curiosamente, os próprios medievais nunca se referiram a ‘ente’, ‘uno’, ‘verdadeiro’ ou ‘bom’ como ‘*transcendentalia*’, mas como ‘*transcendentes*’, de maneira que Kant parece estar aqui reconhecendo exatamente a diferença e a enorme distância entre aquilo que ele denomina ‘categorias transcendentais’ e o que os medievais denominavam ‘transcendentes’: os primeiros dizem respeito aos fenômenos, enquanto os segundos diziam respeito às próprias coisas. Assim, o próprio Kant, de certo modo, nos alerta para a diferença entre o vocabulário que ele utiliza e aquele que os medievais utilizavam. E, no entanto, esse alerta foi largamente ignorado, pois a regra atualmente é justamente utilizar ‘transcendental’ – em vez de ‘transcendente’ – como tradução para o ‘*transcendens*’ do latim medieval. (PAIVA, 2015, p. 181).

<sup>30</sup> “Immanuel Kant nasceu em 1724 em Königsberg, cidade da Prússia Oriental, de modesta família de artesãos. Depois de frequentar o severo Collegium Fridericianum, de inspiração petista, em 1740 inscreveu-se na Universidade da cidade natal, onde frequentou cursos de ciência e de filosofia, terminando o ciclo de estudos em 1747. De 1747 a 1754 foi preceptor. Em 1755 obteve a livre docência e entrou na Universidade de Königsberg. Onde permaneceu até 1770, quando se tornou professor ordinário com a dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Entre 1770 e 1781 saiu a primeira edição da *Crítica da razão pura* (a segunda em 1787), que foi seguida pela *Crítica da razão prática* (1788) e pela *Crítica do juízo* (1790). Em 1794 foi intimado a não insistir sobre ideias pro ele expressas em matéria de religião na obra *A religião nos limites da simples razão*; Kant não retratou suas ideias, mas calou-se. No entanto, enquanto viam a luz outras obras importantes como *Para a paz perpétua* (1795) e *A metafísica dos costumes* (1797), seu ceticismo transcendental era transformado radicalmente em sentido idealista-espiritualista por Fichte; depois de certa oposição, Kant se fechou em hermético silêncio. Nos últimos anos tornou-se quase cego, perdeu a memória e a lucidez. Morreu em 1804” (REALE, 2005, p. 348).

Para Kant o uso e a compreensão do termo transcendentais no medievo era errada, pois dizia respeito às próprias coisas, uma vez que apontavam para o ente. É um equívoco aplicar conceitos para coisas que estão além do sujeito, porque segundo o filósofo moderno, o verdadeiro conhecimento se dá não pelas coisas em si, mas pelos fenômenos que elas revelam.

Dessa forma, “Kant resguarda o termo mais recente ‘transcendental’ para aquele campo do conhecimento que, segundo ele, fornece as regras para o uso correto do entendimento” (PAIVA, 2015, p. 184). É um erro atribuir esses conceitos transcendentais e puros às coisas, pois dessa forma, os escolásticos concebiam o *unum*, o *verum* e o *bonum* como anteriores e *a priori* às próprias categorias aristotélicas.

Esses pretendidos predicados transcendentais das coisas são exigências e critérios lógicos do conhecimento das categorias em geral e põem como fundamento de tal conhecimento as categorias da quantidade, isto é, da unidade, da pluralidade e da totalidade. Tais categorias, que devem ser consideradas por seu valor material, como condições para a possibilidade das coisas, eram usadas pelos antigos apenas formalmente, como exigências lógicas do conhecimento, sendo convertidos esses critérios do pensamento em propriedades das coisas, inconsequentemente. (KANT, 2009, p. 76).

O pensador moderno compreende o *unum*, o *verum* e o *bonum* sob a seção da quantidade, por isso são entendidos como unidade, pluralidade e totalidade. Immanuel Kant redireciona os atributos lógicos para seus lugares corretos. Ora, dessa forma esses atributos estão englobados em uma das categorias, pois não são categorias individuais e absolutas. Todas podem ser concebidas dentro da categoria da quantidade: o *unum* está presente em todos os objetos, pois “todo conceito é fruto de diversas representações que ganham unidade enquanto objeto neste conceito (*ibidem*)” (PAIVA, 2015, 188); o *verum* “se refere à ‘pluralidade’ do objeto, na medida em que este último é tomado como um conceito do qual se podem extrair diversas consequências verdadeiras” (PAIVA, 2015, 188); e o *bonum*, para Kant, é sinônimo de perfeição, a qual é “uma totalidade ou uma integralidade, não quantitativa, mas qualitativa, pois mais uma vez não se fala aqui de uma totalidade de partes, mas da integralidade de um objeto enquanto princípio e unidade de conhecimento” (PAIVA, 2015, 188).

Assim, os conceitos transcendentais dos escolásticos são apenas dados tautológicos, que não se aplicam à intuição da sensibilidade, por isso não devem ser considerados categorias, apenas dizem respeito a possibilidade de qualquer entendimento abstraído de qualquer objeto, como pura

operação lógica. Para Kant, isso é inadmissível no campo do conhecimento, pois se esses conceitos não se aplicam na intuição sensível, os quais não são fenômenos, logo não podem ser conhecidos<sup>31</sup>.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre todas as ciências, a metafísica possui a superioridade, pois se ocupa dos princípios primeiros e universais, não particularizando do ser, mas o investigando enquanto tal. A natureza incondicional e necessária do ser, faz dele o centro de toda investigação, pois ele é a perfeição e o ato de todas as coisas. No entanto, existem modalidades e relações no ser, as quais são estabelecidas pela interferência da razão, que abstrai noções específicas, que podem ser compreendidas em: *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*. Essas propriedades do ser são chamadas transcendentais, pois evidenciam a coextensividade e convertibilidade do ser.

Ao longo da história do pensamento filosófico, o tema dos transcendentais sempre esteve presente nos discursos metafísicos, mesmo sem uma teoria ou conceito sistematicamente elaborado. Tomás de Aquino se insere na esteira daqueles que discutiram os transcendentais, porém o filósofo destaca-se por ter sistematizado e discutido com mais clareza essas noções, mesmo que não dedicando uma obra especificamente ao assunto.

*Res* e *aliquid* comunicam, respectivamente, a essência e a distinção relacional dos entes. Na trilogia clássica, o *unum* indica a indivisibilidade, o *verum* estabelece a relação de conformidade com o intelecto e o *bonum* caracteriza a relação do ser com o apetite. Segundo Tomás, todos os cinco transcendentais estabelecem apenas uma relação racional e coextensiva com o ser, pois necessitam da interferência da razão para serem compreendidos. Desta forma, o intelecto humano apreende nos entes as noções que participam da perfeita e absoluta propriedade divina. Estudar os transcendentais é um ato de devoção, pois neles o homem consegue perceber os traços essenciais do Criador na realidade.

Apesar de toda crítica moderna, que foi fundamentada por Immanuel Kant, os transcendentais não perderam seu valor significativo dentro da metafísica tomista, porque o Doutor Angélico apresentou uma resposta significativa para o problema no seu tempo, considerando aspectos metafísicos e epistemológicos, que relacionados com Deus, demonstram e comprovam a participação análoga dos entes no Ser absoluto.

---

<sup>31</sup> Cf. KANT, 2009, p. 31.

A conduta filosófica conduz os indivíduos a uma experiência muito significativa, capaz de fazer transparecer o extraordinário em meio ao ordinário, pois os olhos sozinhos não são capazes de ver, mas faculdade racional consegue vislumbrar. Nesse ato de estupenda admiração com a realidade, o homem transcende e contempla uma dimensão inatingível pela sensibilidade humana, na qual se revela com mais clareza o Ser mais perfeito e divino, que está presente em todas as coisas. Entender a importância e a relevância metafísica dos transcendentais, faz do filósofo um sábio fiel a sua vocação racional, que percebe em todos os entes os aspectos universais e essenciais, sem os quais seria impossível constituir a realidade.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015. (Coleção a obra-prima de cada autor; 53)

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. 2. ed. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012. (Serie Clássicos Edipro).

\_\_\_\_\_. **Órganon**. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010. 2 ed. (Série Clássicos da Edipro).

**BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Tradução Gilberto da Silva Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson (Coord.). São Paulo: Paulus, 2002.

DUBRA, JULIO A. CASTELLO. Necessidade e contingência do efeito da Causa Primeira: uma comparação entre Tomás de Aquino e Avicena. **Dois pontos**. v. 7. n. 1. Abr. 2010. p.69-94. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v7i1.20122> >. Acesso: 12 ago. 2021.

FILHO, Juvenal Savian. **A metafísica do ser em Boécio**. São Paulo: USP, 2005. Disponível em: < <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp141051.pdf> >. Acesso: 24 ago. 2021.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. O conceito de *Fayḍ* (فـ يـ ض - emanção) na metafísica de Ibn Sīnā (Avicena) e a estrutura metafísica da realidade. **Revista Brasileira de Filosofia e Religião**. Brasília. v.5. n.2. Dez. 2018. p. 93 – 99. Disponível em: < <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/26735> >. Acesso: 10 ago. 2021.

GARDEIL. Henri Dominique. **Iniciação à filosofia de Santo Tomás de Aquino**: Psicologia, Metafísica. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Filosofia Medieval).

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 2ª ed. (Paidéia).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Lucimar A. Coghi Anselmi e Fluvio Lubisco. São Paulo: Martin Claret, 2009. (Coleção obra prima de cada autor; 3).

KOBUSCH, Theo. **Filósofos na Idade Média**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

\_\_\_\_\_. **Um novo caminho do conhecimento filosófico de Deus: Henrique de Gand, Mestre Eckhart, Duns Scotus**. Porto Alegre: Veritas, v. 53 n. 3 jul./set. 2008. p. 59-73. Disponível em: < <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2008.3.4300> >. Acesso: 27 ago. 2021.

LEITE, Thiago Soares. **Tomás de Aquino e o conceito de *adaequatio***. Porto Alegre: PUCRS, 2007. Disponível em: < <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2894/1/387811.pdf> >. Acesso: 25 ago. 2021.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2000. Tomo I (A-D).

\_\_\_\_\_. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Tomo IV (Q – Z).

PAIVA, Gustavo Barreto Vilhena de. Transcendentes ou transcendentais? Um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos. **Cadernos de filosofia alemã**. São Paulo: USP. v. 20 n. 2. 2015. p. 179-200. Disponível em: < <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p179-200> >. Acesso: 05 set. 2021.

REALE, Giovanni. Ensaio Introdutório. In: ARISTÓTELES. **Metafísica** – Volume I: Ensaio introdutório. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_; ANTISERI, D. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. v. 4.

\_\_\_\_\_; ANTISERI, D. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.

\_\_\_\_\_. Sumários e Comentários. In: ARISTÓTELES. **Metafísica** – Volume III: Sumários e Comentários. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

ROSSET, L.; FRANGIOTTI, R. **Metafísica Antiga e Medieval**. São Paulo: Paulus, 2012.

SILVA, Salomão Davi Xavier da. **Da ontologia em Santo Agostinho: Deus e o mal**. João Pessoa: UFPB. 2020. Disponível em: < <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/19821> >. Acesso em: 21 ago. 2021.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Metafísica de Aristóteles I - IV**. Tradução Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016. v. 1.

\_\_\_\_\_. **Comentário à Metafísica de Aristóteles V – VIII**. Tradução Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2017. v. 2.

\_\_\_\_\_. **Comentário à Metafísica de Aristóteles IX – XII**. Tradução Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2020. v. 3.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. v. 1. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2016.

VAHL, Matheus Jeske. **Santo Agostinho**: Os fundamentos ontológicos do agir. Pelotas: NEPFIL, 2016. (Série Dissertatio-Filosofia). Disponível em: <  
<https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2019/02/1-santo-agostinho.pdf>. >. Acesso: 24 ago. 2021.

*Recebido em:* 30 set. 2021  
*Aprovado em:* 06 nov. 2021



## **ELEMENTOS GERAIS DE ÉTICA FILOSÓFICA: uma introdução**

### **GENERAL ELEMENTS OF PHILOSOPHICAL ETHICS: an introduction**

Rafael Rodrigues Barbosa<sup>1</sup>

Elvis Rezende Messias<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo apresentar, de forma geral, alguns temas da Ética Filosófica, com ênfase nas definições apresentadas pelo filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz na primeira parte de sua obra *Introdução à Ética Filosófica 1*. Desse modo, partindo dos conceitos fundamentais para uma caracterização da Ética, quais sejam, os conceitos de norma, valor, moral e ética, se mostrará a índole histórica e contextual da ciência do *ethos*, chegando a um estudo da natureza e da estrutura do campo ético. Mais do que um roteiro histórico-sistemático, este texto visa levantar questões e problemas, deixando ao leitor a responsabilidade e o compromisso de efetivar, no seu contexto, as ideias do Bem, da virtude e da Liberdade.

**Palavras-chave:** Antropologia. Ética Filosófica. *Ethos*. Metafísica. Moral.

**Abstract:** This article aims to present, in general, some themes of Philosophical Ethics, with emphasis on the definitions presented by the philosopher Henrique Cláudio de Lima Vaz in the first part of his book *Introduction to Philosophical Ethics 1*. In this way, starting from the fundamental concepts for a characterization of Ethics, namely, the concepts of norm, value, morals and ethics, will be shown the historical and contextual nature of the science of *ethos*, reaching a study of the nature and structure of the ethical field. More than a historical-systematic script, this text aims to raise questions and problems, leaving the reader with the responsibility and commitment to put into effect, in his context, the ideas of Good, Virtue and Freedom.

**Keywords:** Anthropology. Philosophical Ethics. *Ethos*. Metaphysics. Moral.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Filosofia pelo Instituto Filosófico São José, Diocese da Campanha-MG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2108-9839>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5975784276541121>.

E-mail: [rafaelrodrigues\\_be@hotmail.com](mailto:rafaelrodrigues_be@hotmail.com).

<sup>2</sup> Docente da Universidade do Estado de Minas Gerais. Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais. Doutorando em Educação pela Universidade Nove de Julho. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alfenas. Especialista em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Bacharelado em Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco. Especialização em andamento em Doutrina Social da Igreja pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Membro do Grupo de Pesquisa e Estudos em Filosofia da Educação – GRUPEFE (CNPq, UNINOVE). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5395-1964>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6411412202303140>.

E-mail: [elvismessias.prof@gmail.com](mailto:elvismessias.prof@gmail.com).

## 1 INTRODUÇÃO

Por que determinamos certas coisas como “boas” ou “más”? Por quais critérios definimos que uma coisa é “melhor” que outra? Por que elencamos certas realidades como “dignas” ou “indignas” de nossa própria humanidade? O que é “bom”? O que é “mau”? O que é “bem”? O que é “mal”? O que é ser “virtuoso”? O que determina o “valor” de algo ou alguém? O que é a “felicidade”? O que é a “liberdade”? Posso fazer “tudo que quero”? O que é a “justiça”? O que é “moral”? O que é “imoral”? O que é “amoral”? O que é “ética”? O que é “falta de ética”? É possível ser imoral e ético ao mesmo tempo? Uma coisa considerada ética e moral precisa ser ética e moral universalmente? Por que têm coisas que para algumas pessoas e culturas são consideradas imorais e para outras não? Que coisa é essa que muitos chamam de “moral e bons costumes”? Um “bom costume” de hoje não pode ter sido considerado um “mau costume” em tempos passados ou em lugares diferentes? Será realmente que “lei não se discute, se cumpre”? As leis, regras e normas devem ser sempre obedecidas? Deve-se sempre dizer a verdade? O que é o “dever”? Qual é a escolha “certa” a se fazer na vida? Em termos absolutos, existe, de fato, o “certo” e o “errado”? Essas e tantas outras questões revelam o emblemático campo de estudos da Filosofia que chamamos de Ética ou também de Filosofia Moral.

O ser humano é um ser de perguntas, um animal que indaga. Simplesmente existir não basta, é preciso viver, conscientemente. E, dentre tantas perguntas que o homem faz e *se* faz, talvez uma das mais importantes seja aquela que diz respeito à arte do bem viver ou, como também se diz, sobre a “vida boa”. Como viver para viver bem? Essa é uma questão profundamente humana e, como tal, expressa o cerne da preocupação ética por excelência.

A Ética, enquanto campo do saber filosófico, na atual conjuntura história em que se insere, revela-se um lugar prodigioso para a pesquisa e para o desenvolvimento de uma vasta bibliografia. De fato, um fluxo intenso de materiais sobre esse tema se espalha por todos os domínios da reflexão ética. As razões são muitas e de um alto nível de complexidade. Mas algo que desponta nesse universo é a reação à crise espiritual que atinge o Ocidente nos últimos séculos (VAZ, 2015, p. 7).

Uma primeira constatação é a seguinte: o tecnicismo emergente opera, de forma cada vez mais veloz, a passagem do mundo da *natureza* para o mundo da *cultura*. Uma outra, decorrente da primeira, é que o horizonte simbólico da cultura contemporânea vê-se esmaecido, ofuscado pela grande quantidade de imagens e modelos que constituem a constelação dos “valores” responsáveis pela orientação da vida humana.

Tais são, por exemplo, a oposição entre o bem e o mal, a primazia dos bens do

espírito, a aceitação do caráter normativo de uma ordem hierárquica dos bens que conferem à vida o imperativo e a dignidade de um *dever-ser* propriamente humano. O paradoxo reside aqui na aparente violação de uma lei fundamental do processo de criação cultural e que está na origem do fenômeno histórico do *ethos*, a saber, a lei que prescreve ao ser humano criador de seu *mundo*, que é o mundo da *cultura*, a necessidade de uma ordenação *normativa* de sua atividade criadora em termos de *bens* e *fins* que atendam ao imperativo ontologicamente primeiro de sua auto-realização. (VAZ, 2015, p. 7-8).

Esse paradoxo rompe com um paradigma inelutável do sujeito situado no cosmo: o de que a atividade criadora do homem deve ser orientada por princípios, em termos de bem e fins, que cumpram o compromisso de efetivar a autorrealização humana. Hoje, são muito presentes um relativismo e um hedonismo que solapam os valores e padrões da sociedade. Aqui, portanto, reside a necessidade de uma reflexão ética. Mas, o que é a Ética? Qual a sua finalidade? Qual é o seu objeto?

## 2 UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO CONCEITUAL: NORMA, VALOR, MORAL E ÉTICA

Todos nos deparamos, de algum modo, com questões como as que expressamos acima. Esse tipo de dúvida faz parte da condição humana. Afinal, somos constantemente desafiados a avaliar e escolher entre possíveis modos de agir. Aprendemos, desde a primeira idade da razão, sobre ações consideradas corretas e erradas e recebemos várias orientações da sociedade, muito embora, frequentemente, possamos sentir um contraste de que tais aprendizados ainda possuem certa insuficiência no cotidiano. Esse contraste, por sua vez, é um dos maiores impulsos que levam as sociedades a estabelecerem regras e leis, cobrando de todas as pessoas o seu cumprimento.

A palavra grega para designar regras e leis é *nómos* (νόμος). Ela está na origem dos nomes de três atitudes possíveis das pessoas perante as normas sociais:

- *Anomia*: ausência de leis, inadequação das leis ou inadequação às leis.
- *Heteronomia*: a força da lei externa que submete as pessoas às normas (im)postas, levando-as à obediência por certa coação de represálias e punições que alguém sofreria ao rejeitá-las.
- *Autonomia*: a força da lei interna, autoposta pela razão refletida sobre as normas externas, levando ao seguimento racional e livre das que parecem certas e justas à racionalidade do dever.

Notemos que, em relação a estas atitudes, pode-se destacar a preocupação das autoridades de reprimir a autonomia e promover a heteronomia. Por sua vez, embora desejável, a autonomia

mostra-se bastante rara, uma vez que exige das pessoas uma boa dose de responsabilidade e senso crítico.

Preocupação especial, entretanto, existe para que as *normas jurídicas* estejam extremamente ligadas e conformes às *normas morais* de um povo, com base em seus valores, além de serem uma resposta cultural à *ética*, como um todo, para que haja um consenso mínimo entre os membros de uma sociedade. E isso é importante, dado que as normas jurídicas podem não estar em situação de concordância com as normas morais, independentemente de qual delas seja a “mais correta”. Ora, pode ser que vigore entre certo povo uma norma moral que seja, de algum modo, desrespeitosa com a dignidade humana das mulheres, por exemplo, e que, sendo assim, as normas jurídicas para corrigirem essa situação poderão ser consideradas por uma grande parcela da população como imoral e injusta.

Por seu turno, no uso comum, o termo *valor* pode designar a utilidade ou o preço de algo, como os bens materiais, a dignidade ou o mérito de pessoas. Contudo, em perspectiva filosófica, esse termo expressa uma realidade que deve ser escolhida, atuando como princípio dos julgamentos, determinando mesmo a avaliação das coisas como preferíveis em relação a outras (valores vitais, econômicos, estéticos, religiosos, lógicos, morais...).

Existe, inclusive, uma reflexão especificamente filosófica que trata a questão dos *valores*: a axiologia. Por meio dela, se busca compreender qual a relação existente entre valor, moral e ética, além de buscar uma resposta às questões: o que são valores? Os valores “valem”? Qual a necessidade dos valores na vida de cada um de nós e na sociedade? É, de fato, necessário um estudo sistemático sobre os valores ou um sentimento axiológico intuitivo é suficiente? Por quais vias se obtém o conhecimento do valor: intuição, emoção ou razão? Em grego, a palavra *valor* é expressa pelo substantivo *ἀξίωμα* (*axíoma*), cujo possível correspondente em português é *dignidade*, o que é legítimo, na medida em que compreendemos o ato de valoração como sendo, ao mesmo tempo, subjetivo e relacional, pois só existe valor na preferência do sujeito com relação ao objeto; e também objetivo e material, pois o valor advém de um objeto cujas qualidades foram captadas por um sujeito apetecido.

Já a palavra *moral*, também em geral, é utilizada para designar o conjunto de normas aceitas numa cultura, com base nos valores de uma sociedade, e que indicam as condutas desejáveis para os indivíduos que a ela pertencem. Como se vê, assim entendida, ela sofre mudanças significativas em comunidades humanas de diferentes épocas e regiões, não se resumindo a questões de “decência”, sentido com o qual a palavra é frequentemente utilizada pelo senso comum.

A palavra *ética*, por sua vez, aparece em muitos manuais e dicionários técnicos como

diferente de moral, derivada de dois termos gregos: *Ethos*, significando hábito, uso, costume, e *êthos*, significando morada comum, índole, caráter (BOFF, 2003). Em geral utiliza-se essa palavra como sinônima para moral ou para a boa conduta de profissionais, políticos e cidadãos. Entretanto, em sentido filosófico mais estrito, ética parece designar a reflexão crítica e sistemática sobre a moral humana, observando as diversas condutas, suas finalidades e motivações, analisando as normas que dirigem as ações humanas, os valores e suas hierarquias, bem como as diferentes compreensões do bem e suas consequências<sup>3</sup>.

Dito ainda de outro modo, ética parece designar a *morada humana*, ou seja, aquilo que ajuda a tornar melhor o ambiente para que seja uma morada saudável, materialmente sustentável, psicologicamente integrada e espiritualmente fecunda. A perspectiva ética, nesse sentido, é convivencial, condominial<sup>4</sup> (TUGENDHAT, 1997).

Sendo assim, grosso modo, entende-se que a ética se refere a uma ordem mais abrangente dos fins e ações humanas, a uma orientação universalizante de referenciais e princípios de conduta, enquanto a moral se refere a uma ordem mais restrita dos meios e ações humanas, a uma orientação grupal de referenciais e princípios de conduta. Ou seja, a ética tende a aparecer em perspectiva marcadamente singular, enquanto que a moral está sempre em perspectiva plural, pois pertence às distintas formas de expressão cultural da ética (BOFF, 2003). Ambas – destaque-se – são indissociáveis, pois a ética geralmente se manifesta ou se volta às mais variadas formas de morais presentes nas culturas, inspirando valores, normas, regras, leis e condutas. Em síntese, a *ética* se manifestaria como um conjunto de princípios que orientam a conduta do sujeito na sociedade e a *moral* seria a prática desses princípios na ação cotidiana.

A afirmativa de Aranha e Martins (1986) elucida bem essas ideias:

A ética ou filosofia moral é a parte da filosofia que se ocupa com a reflexão a respeito dos fundamentos da vida moral. Essa reflexão pode seguir as mais diversas direções, dependendo da concepção de homem que se toma como ponto de partida. Então, à pergunta “O que é o bem e o mal?”, respondemos diferentemente, se o fundamento da moral estiver na ordem cósmica, na vontade de Deus ou em nenhuma ordem exterior à própria consciência humana.

Podemos perguntar ainda: Há uma hierarquia de valores? Se houver, o bem supremo é a felicidade? É o prazer? É a utilidade?

Por outro lado, é possível questionar: Os valores são essências? Têm um conteúdo determinado, universal, válido em todos os tempos e lugares? Ou, ao contrário, são relativos – “verdade aquém, erro além dos Pireneus” –, como dizia Pascal? Ou,

<sup>3</sup> Mais à frente, demonstraremos uma problematização a essa compreensão e como ela é desenvolvida no pensamento do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz.

<sup>4</sup> Nesse sentido, temos o termo “*domus*” (casa) como uma espécie de versão latina do grego *ethos*. Ora, uma casa, *ethos*, seria aquilo que precisa ficar inteiro, que precisa ser preservado, havendo profunda relação com a noção de integridade e integralidade e, por consequência, com a dignidade integral da pessoa humana.

ainda, haveria possibilidade de superação dessas duas posições contraditórias? As respostas a essas e outras questões nos darão as diversas concepções de vida moral elaboradas pelos filósofos através dos tempos. (ARANHA; MARTINS, 1986, p. 303).

As mesmas autoras, em outra obra, enfim, apresentam a *moral* como “o conjunto de regras de conduta assumidas pelos indivíduos de um grupo social com a finalidade de organizar as relações interpessoais segundo os valores do bem e do mal”, ao passo que a *ética*, também chamada de filosofia moral, é apresentada como “mais abstrata, constituindo a parte da filosofia que se ocupa com a reflexão sobre as noções e princípios que fundamentam a vida moral” (ARANHA; MARTINS, 1998, p. 117).

### 3 ÉTICA E MORAL PARA ALÉM DA ABSTRAÇÃO

Compreendendo ética e moral em perspectiva também irrenunciavelmente interligada, Adolfo Sanches Vázquez (2000) entende que o campo da ética se encontra nas nossas condutas pessoais em relacionamento com as dos outros, envolvendo problemas como causa, benefícios, prejuízos, acordo, etc.; é a aplicação da teoria que se é aprendida como moral por cada indivíduo, de acordo com as regras e normas da sociedade na qual está inserido. Existem, então, na moral, dois planos distintos, mas complementares (VÁZQUEZ, 2000, p. 63; ARANHA; MARTINS, 1986, p. 305-306), a saber: *o normativo*: constituído pelas normas ou regras de ação e pelos imperativos que enunciam algo que deve ser (o que deve ser realizado); e *o factual*: o plano dos fatos morais, constituído por certos atos humanos que se realizam efetivamente (o fato realizado).

Neste ponto, ainda à luz de Vázquez, podemos entender a qualidade social e antropológica que possui a moral, pois ela manifesta-se somente na sociedade humana, de tal modo que se houver uma profunda mudança estrutural na sociedade, provavelmente também ocorrerá uma mudança no fundamento da moral (VÁZQUEZ, 2000, p. 67-70) e vice-versa<sup>5</sup>. Mesmo se tratando de uma ação individual, tal conduta tem consequências aos demais membros sociais, pois o que está em jogo, numa linguagem do sociólogo Émile Durkheim (1995), é o consciente coletivo, ou seja, o que a sociedade em questão determina como certo e/ou errado. Sendo assim, é possível compreender que a moral possui uma função social, que é a de regular as ações entre os homens,

<sup>5</sup> Sobre isso, é interessante o confronto com a reflexão de MacIntyre (2001): “É claro, os conceitos morais na realidade mudam à medida que muda a vida social. Deliberadamente não digo ‘porque muda a vida social’, já que isto poderia sugerir que a vida social é uma coisa e a moralidade é outra, e que existe meramente uma relação causal externa e contingente entre elas. Evidentemente isto é falso. Os conceitos morais estão encarnados em (e são parcialmente constitutivos de) as formas da vida social” (MACINTYRE, 2001, p. 11).

na busca de manter a ordem, isto é, preservando a sociedade no seu conjunto, a integridade do grupo.

A ética, desse modo, ainda que tenha prerrogativas universalizantes, não deve ser compreendida abstratamente. Seu fundamento reside especialmente no fato dela surgir como resposta aos problemas básicos apresentados pelas relações humanas, havendo, portanto, um vínculo estreitíssimo entre as conceituações morais e a realidade dos homens, da sociedade, sempre sujeitos historicamente à mudança, a sucessos e fracassos. Por consequência, a ética sempre será possível, pois ela depende dos homens e da história, que também sempre serão possíveis.

A perspectiva até aqui apresentada considera que ética e moral, por mais próximas que sejam em suas raízes etimológicas e especialmente interligadas, não são indistintas. Assim se expressam Barros Filho e Pompeu (2014):

Começemos por observar que, para o senso comum, *ética* e *moral* sempre foram usadas indistintamente. E mesmo entre os iniciados, muitos não veem nenhum interesse em estabelecer diferença entre as noções. No entanto, apesar de tanta proximidade, para a maioria dos autores, estas duas palavras querem dizer coisas muito diferentes.

[...] quando pretendemos que nossos juízos tenham validade que transcenda a sua particularidade, possam valer para qualquer situação semelhante, para qualquer caso, passamos da prática para uma *teoria da prática*, do pessoal para o impessoal, do particular para o genérico, da ação para uma *filosofia da ação*, da moral para a ética.

Desta forma, propõe-se que a ética seja uma teoria – ou uma ciência – da moral. Ou esta última, objeto da primeira. Por isso, os códigos de exercício profissional bem como os desta ou daquela organização não são denominados códigos de moral, mas de ética. Porque pretendem valer para qualquer um que atue nestes espaços. (BARROS FILHO; POMPEU, 2014, p. 50.53).

Considerando, então, a vida moral como o grande objeto de que se ocupa a reflexão ética, as professoras Aranha e Martins (1986) nos ajudam a avançar na compreensão, afirmando que é possível identificar 3 tipos de *caráter* da moral, a saber:

1) O *caráter histórico e social da moral*. Aqui, a moral é entendida em termos de “regras que determinam o comportamento dos indivíduos na sociedade. Exterior e anterior ao indivíduo, há uma *moral constituída*, que orienta seu comportamento por meio de normas. Em função da adequação ou não à norma estabelecida, o ato será considerado moral ou imoral” (ARANHA; MARTINS, 1986, p. 303).

2) O *caráter pessoal da moral*. Aqui questiona-se o modelo anterior como reducionista, compreendendo que o ser humano é eminentemente questionador dos valores herdados de uma dada tradição histórico-social. Segundo Aranha e Martins (1986),

a moral, ao mesmo tempo que é o conjunto de regras que determina como deve ser o comportamento dos indivíduos de um grupo, é também a *livre e consciente* aceitação das normas. Isso significa que um ato só é propriamente moral se passar pelo crivo da aceitação *pessoal* da norma. À exterioridade da moral contrapõe-se a necessidade de interioridade, de adesão mais íntima. (ARANHA; MARTINS, 1986, p. 304).

A partir dessa relação antitética estabelecida pelos dois tipos de caráter acima assinalados, depreende-se o terceiro, que virá logo abaixo. As autoras acima citadas apresentam uma importante reflexão:

Estamos diante de dois pólos (*sic*) contraditórios. Se aceitamos como predominante o caráter social da moral, inevitavelmente caímos no *dogmatismo* e no *legalismo*. [...] Uma “educação” moral nesse sentido residiria apenas em inculcar nas pessoas o medo às consequências da não-observância da lei. Trata-se de uma vivência moral empobrecida: é o que chamamos de *farisaísmo*. [...] Por outro lado, se aceitarmos como predominante a interrogação do indivíduo que põe em dúvida a regra, corremos o risco de destruir a moral pois, se ela depender exclusivamente da sanção pessoal, recairá num *individualismo* e, conseqüentemente, na ausência de princípios. Ora, o homem não é um ser solitário [...] mas “com-vive” com as outras pessoas, e qualquer ato seu compromete os que o cercam. (ARANHA; MARTINS, 1986, p. 304-305).

3) O *caráter social e pessoal da moral*. Aqui, a moral é entendida como *constituída* e como *constituente*. Ou seja,

é preciso considerar esses dois polos contraditórios em uma *relação dialética* [...] O homem, ao mesmo tempo que é herdeiro, é criador de cultura, e só terá uma vida autêntica se, diante da *moral constituída*, for capaz de propor uma *moral constituinte*, isto é, a que se faz dolorosamente e por meio das experiências vividas. Nessa perspectiva, a moral não pode recusar a ambigüidade fundamental, justamente a que determina o seu *caráter histórico*. [...] A historicidade do homem não reside na sua mera continuidade no tempo, mas é a consciência ativa do *futuro*, pela qual se torna possível a criação original por meio de um projeto de ação que tudo muda. (ARANHA; MARTINS, 1986, p. 305).

Em síntese, a partir de uma terminologia utilizada por Mondin (1980), pode-se dizer que há o *aspecto crítico* e o *aspecto teórico* da questão ético-moral. Ele se volta tanto “ao fundamento e ao valor dos códigos” quanto “às condições que possibilitam a ação moral em absoluto: o critério daquilo que é moral e imoral para o homem; o fim último da vida humana e os meios mais aptos para atingi-lo”. Seja como for, o problema ético, bem como os princípios fundamentais da ética ocidental, é um problema que nasce da prática, da cotidianidade relacional do ser humano. *Aspecto crítico* e *aspecto teórico* estão “intimamente ligados, na medida em que o primeiro introduz ao

segundo: antes de implantar sistematicamente a moral, coloca-se em questão, problematiza-se a moral comum” (MONDIN, 1980, p. 106). Ou, ainda, nos dizeres de Dussel (1998):

Vida humana que não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, se não que é o modo de realidade de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda a libertação. Não se pode então esquecer que esta Ética seja uma ética de afirmação contundente da vida humana frente ao assassinato e suicídio coletivo para qual a humanidade se encaminha por não modificar o esplendor de ação irracional. (DUSSEL, 1998, p. 11).

Assim, a vida humana, em realidade concreta, que não se reduz a mera abstração, ideia ou conceito, é a condição absoluta da ética.

#### 4 ÉTICA COMO A CIÊNCIA DO *ÉTHOS*: A CONSIDERAÇÃO VAZIANA<sup>6</sup>

Conforme acenamos, um dos termos mais ocorrentes no cenário intelectual, político e social contemporâneo é o termo *ética*. Todavia, uma coisa quando é “vulgarizada” corre o risco de se tornar, de certo modo, desconhecida a si mesma, por ter se distanciado de sua significação primeira e assumido roupagens distintas de acordo com a conveniência e as necessidades subjetivas. De fato, vê-se uma deterioração semântica do termo *ética*, resultado dessa inserção de um conceito específico, de forma aleatória e muitas vezes acrítica, em diferentes formas de linguagem (VAZ, 2015, p. 11). Portanto, antes de se pensar a *Ética Filosófica*, é indispensável procurar entender, primeiramente, no que consiste a *Ética* originalmente, tal como apresentamos de modo geral nos tópicos anteriores deste trabalho. Na perspectiva vaziana, especialmente, ao se fazer isso, duas questões se interpõem à investigação: uma teórica, que diz respeito à etimologia da palavra *Ética*, e a uma histórico-teórica, que concerne à legitimidade de se pensar a ética de um ponto de vista filosófico, isto é, à validade de uma ética filosófica.

Conforme orientação de Lima Vaz (2015), no tocante à primeira questão, também se apresenta inicialmente a necessidade de se estabelecer a relação/diferença entre *Ética* e *Moral*. E aqui se destacam algumas peculiaridades segundo a observação vaziana. Ora, ambas as palavras, em geral, exprimem dois aspectos distintos da conduta humana, quer seja esta individual ou social. Todavia, nem sempre *Ética* e *Moral* foram empregadas com significação diferente. Etimologicamente, inclusive, entende Lima Vaz (2015, p. 12) que essas duas palavras são

<sup>6</sup> A partir daqui, nossa principal referência são os estudos de Lima Vaz, especialmente a *Introdução* e o *Capítulo I – Natureza e Estrutura do Campo Ético* da obra *Introdução à Ética Filosófica I*.

sinônimas. Consideremos, a partir de então, a reflexão do filósofo brasileiro sobre a temática.

A palavra *Ética* provém do grego *ethike*. Aristóteles, primeiramente, empregou essa palavra com valor adjetivo para um saber específico<sup>7</sup>. Na linguagem filosófica, *ethike* procede do substantivo *ethos*, cuja grafia se distingue de dois modos:

1. ἦθος (*ethos* – com *eta* inicial): o conjunto de **costumes** normativos da vida de um *grupo social*.
2. ἔθος (*ethos* – com *epsilon* inicial): a constância do **comportamento** do indivíduo, inserido em um grupo social, cuja vida é ordenada pelo ἦθος.

Antes da transposição para o domínio da filosofia, ἦθος designava uma morada, um covil ou abrigo de animais (VAZ, 2015, p. 13). Essa transposição metafórica, portanto, é extremamente significativa. É pelo seu agir que o ser humano, ser inteligente e livre, garante a sua permanência nesse mundo, o qual é edificado e mantido pela *práxis* humana.

O termo *Moral*, por sua vez, tem origem latina (*moralis*). Etimologicamente, *moralis* deriva do substantivo *mos*, cujo correspondente grego, justamente, é *ethos*. Desde a Idade Clássica, *moralis*, quer no seu uso substantivado quer no uso adjetivado, é usada com o mesmo significado de *ethike*, designando, na Escolástica, uma das partes da Filosofia – a *Philosophia Moralis*.

Do que foi dito, Lima Vaz (2015, p. 14) enfatiza que, originariamente, *Ética* e *Moral* dizem respeito à mesma coisa, mas em línguas diferentes, quais sejam: o grego (*ethike*) e o latim (*moralis*). Ambos os termos designam o mesmo objeto: seja o *costume* socialmente considerado, seja o *hábito* do indivíduo de agir conforme o costume estabelecido e ratificado pela sociedade. A tendência contemporânea de se distinguir conceitual e semanticamente *Ética* e *Moral* adviria, então, da emergência do indivíduo na Idade Moderna, o qual se colocou em confronto com o todo social. Desse modo, o termo *Moral* passou a concernir ao domínio da *práxis* individual, ao passo que o termo *Ética* assumiu uma significação mais abrangente, abarcando todos os aspectos da *práxis* social. A *Moral*, portanto, tende a privilegiar a subjetividade do agir, ao passo que a *Ética* aponta para a realidade histórico-social dos costumes.

Ora, a transição do *ethos* do domínio animal (morada, covil, abrigo protetor) para o domínio humano teve lugar no curso de uma complexa transformação cultural no seio da Grécia Arcaica, da qual se originou uma cultura tida como *clássica*. Assim, o *ethos*, transposto para a esfera da *práxis*, concerne à versão propriamente *humana* da *physis* arcaica. Assim, na filosofia grega clássica, o *ethos* passou a ser interpretado a partir de duas expressões estruturais: o *ethos* na

<sup>7</sup> Aristóteles compreende três tipos de saberes: o saber teórico, o saber ético e o saber poético. O primeiro diz respeito às ciências que buscam o saber em si mesmo; o segundo, às ciências que buscam o saber com vistas à perfeição moral; e o terceiro, às ciências que buscam o saber em função do fazer, ou seja, com vistas à produção de determinados objetos.

sociedade sob a forma de lei (Ética) e o *ethos* no indivíduo sob a forma de virtude (Política). Nominalmente definida, portanto, a Ética pode ser compreendida como a *ciência do ethos*.

Do que foi dito, se conclui a natureza filosófica do saber ético. A Ética fundamental é, necessariamente, uma *Ética Filosófica* isto é, não reduzível a uma simples ciência humana (VAZ, 2015, p. 18). Apresenta-se aqui, portanto, uma possível resposta à segunda questão que se interpõe à investigação sobre a ética: a questão histórico-teórica, entendida como o *problema* da validade de se compreender a *Ética* como sendo filosófica.

Ao revolver as páginas da História da Filosofia, desde as querelas entre Sócrates e os Sofistas, que disputavam a primazia do logos demonstrativo – socrático – sobre o logos de persuasão – sofístico –, passando pelas reflexões escolásticas e cristãs do Medievo e pelas transformações dos sistemas intelectuais na Idade Moderna, verifica-se que a natureza da Ética é, natural e fundamentalmente, filosófica. Em linhas gerais, pode-se dizer que a Ética filosófica se origina nos tempos socráticos graças às aporias em que se viu a razão sofística, que tentava fundamentar o *ethos* sobre modelos de racionalidade que não transpunham os limites da *doxa*, e se traduz, filosoficamente, no decurso da história em concomitância ao próprio desenvolvimento e amadurecimento da Filosofia<sup>8</sup>.

Por isso, podem ser apresentadas como disciplinas filosóficas imprescindíveis para uma fundamentação legítima da Ética a Antropologia Filosófica e a Metafísica. A primeira oferece uma conceitualização do sujeito ético, o qual se mostra capaz de dar razão de seu ser e de seu agir, de modo a legitimar a predicação ética do seu *ser ético* e do seu *agir ético*; a segunda apresenta um fundamento transcendental para se pensar a universalidade do *ethos* como Bem e como Fim.

## 5 O *ETHOS* COMO DADO ANTROPOLÓGICO INCONTESTÁVEL

Face ao exposto, se torna legítima a afirmação de que a Ética é filosófica, porque nasceu da Filosofia e nela encontra o seu único fundamento racional, mediante a reflexão antropológica e metafísica. De fato, uma definição nominal satisfatória da *Ética*, e já apresentada anteriormente, é: *ciência do ethos*.

---

<sup>8</sup> Para os sofistas, a verdade é convenção social. O pensamento socrático, ao contrário, entende que a verdade é objetiva, que há verdades essenciais e que a razão chega à essência das coisas. Assim, a justiça e o senso de justiça baseiam-se no conhecimento de suas essências, que só se preservam se submetidos à verdade essencial, e não às opiniões (*doxa*) e convencionalismos. Note-se que há nisso uma intensa crítica à moral heterônoma, pois que a mera obediência às leis externas e à vontade da maioria não garantem a assertividade e autenticidade de nossos comportamentos: importa mesmo é a autonomia, e esta não é alcançável sem a busca compromissada pela verdade objetiva.

Ora, a contemporaneidade é marcada por uma cultura na qual os problemas concernentes à *forma* encontram primazia em relação aos problemas do *conteúdo*. Aqui se evidencia, portanto, mais uma vez, a distinção entre ciências formais e ciências reais. As primeiras, designadas também como *metaciências*, buscam compreender as *formas do saber* e como esse saber se articula na forma de *linguagem*; as segundas, por sua vez, são as ciências no sentido estrito, pois têm por objeto a *realidade*, o *ser real*, e não a mera *forma* com a qual ele é pensado. Nesse sentido, há uma tendência atual em dar primazia aos problemas da *Metaética*<sup>9</sup>, o que leva, de fato, ao perigo de relativização absoluta dos costumes e dos valores (e não de uma necessária relatividade histórico-cultural dos mesmos), exprimindo uma renúncia à tradição da busca de uma conceitualidade filosófica para a fundamentação da conduta ética (VAZ, 2015, p. 36).

Mas, como ciência real, a Ética tem por objeto o *ethos*, que se apresenta como um evento propriamente humano, surgindo com o homem e buscando a plena realização do mesmo. De fato, o *ethos* constitui-se um fenômeno situado na história e na cultura que dispõe de uma evidência imediata, apresentando-se à experiência humana tão logo o sujeito ético alcance a primeira idade da razão. O *ethos* é um dado antropológico incontestável.

A experiência primeira do *ethos* se revela a partir de uma dupla perspectiva: ela é social e individual<sup>10</sup> (VAZ, 2015, p. 38). Isto posto, considerando a irrenunciável experiência do *ethos*, que se situa no aqui e agora da história, uma via racional possível para a elucidação do próprio *ethos* é a fenomenologia (literalmente, “descrição daquilo que aparece”), entendida como o método de descrição da essência dos fenômenos.

A fenomenologia representa, destarte, o método propedêutico à Ética. Não é ela, em si mesma, o método específico do discurso ético, que se constitui a partir de uma conceitualização filosófica que transpõe os limites da descrição fenomenológica, mas ela ajuda a pôr em evidência os traços expressivos do fenômeno ético, permitindo que a *forma* do *ethos* apareça, de fato, no campo da experiência humana (VAZ, 2015, p. 39).

De fato, pela fenomenologia do *ethos*, um dos primeiros traços que se evidenciam é o da estrutura dual do *ethos*, a saber, a de ser, ao mesmo tempo, social e individual. Desse modo, mais uma vez, aquela transposição do *ethos* do domínio animal para o domínio propriamente humano se

<sup>9</sup> Segundo Abbagnano (2012, p. 765-766), por *metaética* entende-se o discurso sobre os discursos éticos, isto é, a abordagem teórica que prescinde dos problemas morais concretos e das próprias questões clássicas da ética, analisando e esclarecendo somente os procedimentos do discurso ético. Todavia, compreendemos que uma metaética que se propõe como postura autocrítica, tendo em vista uma análise de seus próprios fundamentos analíticos e condicionantes epistemológicos de seus juízos, se faz necessária.

<sup>10</sup> Aqui se torna mais clara a distinção terminológica entre *ἦθος* e *ἔθος*. O primeiro, como se viu, corresponde ao conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social, ao passo que o segundo diz respeito à constância do comportamento do indivíduo, cuja vida é regida pelo *ἦθος*.

revela uma chave interpretativa de grande importância para a compreensão do fenômeno ético. O *ethos*, de morada do animal, passa a ser a casa do homem. Não uma residência material, mas simbólica, que o acolhe espiritualmente e lhe oferece *bagagem* vital. Portanto, da mesma forma que a casa material deve ser constituída sobre fundamentos estáveis e seguros, assim também o *ethos* dos mais variados grupos humanos manifesta uma capacidade extraordinária de resistir às vicissitudes do tempo (VAZ, 2015, p. 40).

Ora, do que foi dito, conclui-se que o *ethos* é constitutivamente tradicional. Ele é o legado que as gerações transmitem umas às outras, expressando por isso a sua capacidade fabulosa de se adaptar e de assimilar as novas situações e valores. O *ethos* não é um dado cultural imóvel, mas, como a própria cultura, ele é dinâmico e evolutivo. Portanto, a relação entre a permanência do *ethos* em determinada sociedade mediante a tradição e a sua historicidade inelutável constitui a forma do *ethos* como *costume*, o qual, por sua vez, representa a interiorização e a permanência do *ethos* no indivíduo na forma de *hábito*. Sim, o *ethos-costume* ( $\eta\theta\omicron\varsigma$ ) é assumido pelo indivíduo como *ethos-hábito* ( $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ), que é, em última instância, uma propriedade fundamental da *práxis* humana – que, enquanto *práxis*, não é mero agir automático e reprodução acrítica, mas uma ação consciente, refletida e sempre em reflexão, na perspectiva de uma tradição que se faz *transmissão viva* e em perene renovação, e não como tradicionalismo engessado e intransponível.

A formação do hábito, por sua vez, procede mediante uma repetição qualitativa de atos éticos. O bem do indivíduo representa, essencialmente, o escopo do hábito, que é uma forma superior de excelência do indivíduo. Portanto, a efetivação concreta do *ethos* como costume se dá no *ethos* como hábito no indivíduo, de modo que, da mesma forma que o *ethos-costume* se assegura no tempo pela tradição (historicidade dinâmica do costume), o *ethos-hábito* se realiza no indivíduo mediante a educação (historicidade dinâmica do hábito).

Destarte, uma circularidade se estabelece entre a tradição e a educação, entre o costume e o hábito, entre o *ethos* e a *práxis*: do *ethos* a *práxis* recebe a sua forma, ao passo que da *práxis* o *ethos* recebe o seu conteúdo existencial. Isto é, o *ethos* é atualizado, efetivado e traduzido na *práxis* humana e esta é orientada e legitimada pelo *ethos* (VAZ, 2015, p. 42).

## 6 A NATUREZA E AS FORMAS DO SABER ÉTICO

É incontestável que, ao agir, o homem opera a partir de um prévio conhecimento do objeto de seu operar (VAZ, 2015, p. 45). Esse conhecimento, no entanto, não se resume a uma

representação instintiva, mas consiste em um processo de assimilação consciente da realidade, o que leva a uma atitude crítica do sujeito cognoscente face ao objeto cognoscível. Com efeito, o conhecimento humano representa um movimento de acumulação qualitativa mediante a qual a mente organiza a realidade em séries classificatórias, formando um *saber*.

Há variadas formas de saber, cada uma procedendo de acordo com o modelo epistemológico seguido na ordenação da realidade pelo intelecto. O *saber ético*, por sua vez, apresenta-se com características muito próprias, que irão originar as categorias fundamentais da própria *Ética*. Sim, a *Ética* nasce do saber ético, da sua sistematização, da sua reflexão e da necessidade de assegurar ao *ethos* de uma certa tradição fundamentos estáveis. Por isso, convém entender a natureza do saber *ético*, isto é, a racionalidade imanente da qual o *ethos* é portador e as suas formas principais.

Uma primeira característica da natureza do saber ético é a reflexividade. De fato, todo saber humano é reflexivo. No caso do saber ético, especificamente, essa reflexividade acompanha o conhecimento objetivo do *ethos* e realiza a sua interiorização no agente ético, viabilizando assim o próprio agir ético. Essa reflexão é operada de dois modos. Em primeiro lugar, essa reflexão se dirige para o conhecimento do próprio agente ético, expressão do “conhece-te a ti mesmo”. O segundo modo da reflexão do saber ético é a identificação do seu objeto com o *bem*, entendido como aquilo que convém, aquilo que é o melhor. Esse aspecto marca profundamente a experiência ética dos indivíduos, gerando interrogações acerca da necessidade do dever e da natureza da obrigação moral (VAZ, 2015, p. 48).

No tocante às formas de saber ético, tem-se que este se difunde por todas as formas de cultura e se manifesta de variados jeitos nos grupos humanos. Dentre essas formas de cultura na qual o saber ético se presentifica, encontra-se a *religião*, entendida como fenômeno cultural em sentido amplo. De fato, a religião representa uma das principais formas expressivas do saber ético. Ela é portadora, até hoje, de mensagens profundamente éticas (VAZ, 2015, p. 49-51); uma outra forma que comporta o saber ético é a *sabedoria de vida*, que, em última instância, representa a linguagem própria do saber ético. A sabedoria de vida é transmitida por dois registros, a saber, razão e linguagem. A primeira, entendida como racionalidade prática, se expressa na figura do sábio, presente como paradigma da conduta ética e responsável por um papel fundamental nas culturas, principalmente, oriental e mediterrânea. A linguagem, por sua vez, representa a expressão privilegiada da sabedoria de vida. Ela é como que a memória ética das culturas, conservando e transmitindo os costumes através das gerações. É, realmente, no terreno da sabedoria de vida que a *Ética* nasce (VAZ, 2015, p. 51-55); mas, além da religião e da sabedoria de vida, uma terceira forma de expressão do saber ético é a *arte*, que atualiza e expressa a linguagem do saber ético na poesia, na

música, na literatura, na pintura, etc. (VAZ, 2015, p. 55)

## 7 A SISTEMATIZAÇÃO DO SABER ÉTICO

Já foi dito anteriormente que a *Ética* se origina do *saber ético*. Ela é, pode-se dizer, o próprio saber ético sistematizado no seio de uma cultura que, vendo ser ameaçado seu *ethos*, conferiu ao seu discurso ético uma força maior de demonstração. O nascimento da *Ética*, portanto, se dá no movimento de transformação da cultura grega entre os séculos V e IV a. C. O saber ético, antes vivido, passa a ser pensado filosoficamente (VAZ, 2015, p. 57).

Essa passagem do saber ético à *Ética* acompanha o movimento da própria razão de passagem do *mythos* ao *logos*, isto é, da particularidade do mito para a universalidade da razão. O universal, de fato, é o domínio do necessário. Assim, as tentativas de se transcrever a linguagem do saber ético a partir de um *logos* demonstrativo, isto é universalmente válido, representa uma experiência intelectual decisiva que marca o surgimento da *Ética* como *ciência do ethos*. Ora, pensar o *ethos* segundo o método e a linguagem da ciência, isto é, pensar o *ethos* a partir de conceitos universais dos quais decorre uma necessidade lógica, representa o primeiro desafio da *Ética* filosófica, que encontra no seu caminho teórico-discursivo dois obstáculos.

O primeiro é: como conciliar a universalidade desejada pela ciência com a particularidade do *ethos* (VAZ, 2015, p. 59)? O segundo: como conciliar a necessidade da razão com a liberdade do *ethos* (VAZ, 2015, p. 60)? O problema primigênio da *Ética* filosófica, portanto, consiste em descobrir um paradigma racional que possibilite explicar o *ethos* e a *práxis* ética em termos universais, transcendendo a particularidade da história da cultura e reconhecendo uma necessidade racional na determinação básica da *práxis*. Na tentativa de solucionar essas questões, três paradigmas teóricos surgem: o *convencionalismo*, o *naturalismo*, o *intelectualismo*.

O *convencionalismo* compreende que o *ethos* se origina de um pacto social – de uma convenção – que impõe um limite social à liberdade: essa é a ideia presente nos Sofistas e dela decorre o segundo paradigma teórico de explicação do *ethos*, qual seja, o *naturalismo*. O *ethos* é entendido aqui como sendo fundado na necessidade da natureza. Esse movimento se manifestou de diversas formas ao longo da história da filosofia. Finalmente, se apresenta como caminho médio entre o universal frágil da convenção e o universal rígido da natureza o *intelectualismo*, desenvolvido por Sócrates<sup>11</sup> face às inconsistências do convencionalismo e do naturalismo.

---

<sup>11</sup> Conforme Reale e Antiseri (2003, p. 95-96), o intelectualismo socrático se baseia nas seguintes premissas: 1. a

Em geral, Sócrates é considerado por muitos como o “pai” da Ética, na Antiguidade, especialmente pelos tons desse seu “intelectualismo moral”, que estabelece claramente que viver bem e agir bem estão intimamente imbricados ao conhecer bem, necessitando de uma reflexão acurada sobre os seus próprios fundamentos, bem como sobre os fundamentos da própria humanidade que age e vive (fundamentação antropológica). Ou seja, é necessário refletir filosoficamente sobre a moral humana, buscando a compreensão da essência da própria alma, possibilitando a compreensão da própria virtude como elemento básico de humanização<sup>12</sup>. Ora, o aperfeiçoamento aqui buscado não é somente das relações humanas entre si, mas do próprio ser humano, ser racional que não se realiza enquanto tal se não procurar desenvolver compromissadamente sua própria racionalidade e consciência na busca pela verdade objetiva das coisas.

A criação socrática da Ética, portanto, se deu pelo esforço de superar o obstáculo que se apresenta à *práxis* humana: como a liberdade do homem se revela possível face à fatalidade do destino e ao determinismo da *physis* (VAZ, 2015, p. 63)? Ora, o *ethos* antigo comportava uma questão fundamental acerca do domínio do homem sobre si mesmo, sobre o seu próprio agir, que representava, em última instância, a liberdade do seu agir e a responsabilidade decorrente dos seus atos. Mas o problema em si consiste no reconhecimento da individualidade que se contrapõe ao universalismo do cosmo, isto é, como pode o indivíduo agir livremente se ele está inserido numa fatalidade inelutável do destino? O outro problema, decorrente do primeiro, diz respeito ao determinismo da *physis*, evidenciado pela leitura pré-socrática dos fenômenos, no qual a *Fortuna*, ou o acaso, é a situação inelutável do homem.

A solução desses problemas, por Sócrates, se deu a partir da razão demonstrativa mediante dois procedimentos. O primeiro tem em vista *estabelecer a ciência do finalismo do Bem*, superando a crença da necessidade cega do destino; o segundo busca *definir o âmbito das coisas humanas que estão sob o arbítrio do próprio homem* e que podem ser objeto de sua liberdade e responsabilidade. A vertente socrático-platônica buscará estabelecer racionalmente o finalismo do Bem, que exprime a universalidade racional da lei, ao passo que a vertente aristotélica se ocupará da circunscrição das

---

virtude é ciência e o vício é ignorância; e 2. ninguém peca voluntariamente, pois quem faz o mal fá-lo por ignorância do bem. Isso significa que o agir moral consiste no conhecimento do bem, pois não é possível conhecer o bem e não fazê-lo.

<sup>12</sup> O professor Antônio Joaquim Severino (2005) fala de uma pragmaticidade singular que caracteriza o esforço humano de reflexão filosófica consciente, que é aquela que se encontra no próprio “esforço de transformação da existência humana como um todo. O homem busca, pela sua prática filosófica, referências significativas para tornar sua existência mais adequada ao sentido encontrado. Não busca um sentido apenas para contemplá-lo. Tem a pretensão de delinear referências para balizar o conjunto das práticas que constituem o seu existir” (SEVERINO, 2005, p. 47). Tal esforço é, assim, “a busca insistente do significado mais profundo da existência humana, sem dúvida alguma para torná-la mais adequada a si mesma” (SEVERINO, 2005, p. 50).

coisas humanas, que é o horizonte universal da liberdade (VAZ, 2015, p. 64). Assim, a práxis ética, delimitada pela universalidade resultante da união da Lei e da Liberdade, poderá se exercer racionalmente na particularidade das situações e na singularidade das decisões.

Desse modo, a Ética nasce organizando-se por um paradigma ideonômico (a ideia como norma universal) (VAZ, 2015, p. 64). Nessa organização racional, três problemas fundamentais se despontam: o problema da existência e da natureza do *universo ético* regido pela norma do Bem, entendido transcendentemente; o problema da existência e da natureza do *sujeito ético*, que constitui o indivíduo da comunidade ética; e o problema da natureza e condições da *existência ética*, isto é, da constância habitual do agir ético segundo a norma do Bem (VAZ, 2015, p. 65). Esses três problemas, por sua vez, se articulam em torno dos valores fundamentais da tradição do *ethos* grego original, a saber: o valor do Bem ou do Melhor, o valor do Indivíduo e o valor da Excelência ou da Virtude.

## 8 A ESTRUTURA CONCEITUAL DA ÉTICA

O primeiro passo a ser dado pela Ética é o reconhecimento e a definição do seu saber como distinto quer da ciência da natureza quer do saber técnico, de modo a elevar a racionalidade implícita do *ethos* ao nível do *logos* da ciência (VAZ, 2015, p. 67). De fato, com os Clássicos antigos – Sócrates, Platão e Aristóteles – a Ética descobriu seu caminho próprio, procedendo de acordo com a sua natureza filosófica na definição do seu objeto formal, que é a *práxis* humana nas suas características originais e irreduzíveis a qualquer tipo de fenômeno da natureza (VAZ, 2015, p. 68). Cabe, portanto, aqui, um aprofundamento do conceito de *práxis*.

O objeto da Ética, formalmente, é a operação humana ordenada a um fim – a *práxis* –, ou o próprio homem que age com vistas a um fim. Há, nessa definição, duas notas constitutivas: 1) a operação humana e 2) a sua ordenação para um fim. Conclui-se, pois, que é a livre ordenação desse ato humano a um fim por parte de um agente moral que o caracteriza como ato moral ou como *práxis* ética. Mas disso decorrem os seguintes questionamentos: qual a natureza da *práxis*? Qual a natureza da relação constitutiva entre a *práxis* e o fim? Em última instância, como o homem deve viver conforme a sua natureza de animal racional e livre?

Viu-se que os fundamentos filosóficos da Ética são oferecidos, respectivamente, pela Antropologia Filosófica e pela Metafísica. Portanto, no tocante ao *agir* do homem, que é um ser livre e inteligente, a ciência do *ethos* se valerá do aparato antropológico; ao lidar com noção de *fim*,

por sua vez, a Ética deverá recorrer a uma conceitualidade de natureza metafísica. Somente assim ela, a Ética, será reconhecida como um discurso filosófico coerente.

Isso foi dito para que se entenda que a reflexão sobre a natureza da *práxis*, inicialmente conduzida pela analogia entre *práxis* e *téchne*, seja conduzida à constatação de que, se, por um lado, ambas – *práxis* e *téchne* –, do ponto de vista do agir humano, se dirigem à produção de uma obra, por outro, a finalidade dessa operação se distingue significativamente. O finalismo da *práxis* é a perfeição do próprio sujeito operante, ao passo que o finalismo da *téchne* é a perfeição da obra a ser produzida pelo homem (VAZ, 2015, p. 70). Ora, a ação realizada pela *práxis* tem seu fim em si mesma, é um movimento imanente. A ação empreendida pela *téchne*, no entanto, é um movimento que se completa na exterioridade do produto, isto é, não possui fim em si mesma, mas na perfeição da obra: é um movimento transiente. Vê-se, pois, que esses são os dois modos distintos de operação humana: ético e técnico.

A definição da *práxis* como objeto próprio do saber prático assumiu duas concepções distintas na história do pensamento ético que se tornaram paradigmas na história da filosofia, a saber: a concepção platônica e a concepção aristotélica.

Para Platão, a verdadeira *práxis* consistia na *theoría*, isto é, na *ciência das Ideias*. Assim, a Ética platônica é uma ciência marcadamente teórica e normativa, pois, ao contemplar-se o Bem, tira-se dele as *normas boas* para a guia da conduta humana (PLATÃO, 2008, p. 140).

Aristóteles, no entanto, modifica completamente essa visão. Ele compreende que a *práxis* é um saber específico. Disso decorre que a Ética passa de uma ciência teórica para uma *teoria da práxis* (VAZ, 2015, p. 71). O que isso significa? Ora, é a prática que produz a teoria, visando não apenas o conhecimento do Bem, mas acima de tudo a realização do Bem no sujeito: a felicidade. A Ética aristotélica, portanto, reconhece que a *práxis* deve operar de modo a tornar o homem bom e, conseqüentemente, feliz<sup>13</sup>.

No que concerne ao problema da relação entre a *práxis* e o *fim* na liberdade humana, tem-se que a descoberta da noção de *fim* marca um momento decisivo na constituição de uma ciência do *ethos*. Em linhas gerais, pode-se dizer que essa questão é fundamentada pelos pressupostos metafísicos que constituem o discurso ético. Ora, aos olhos da razão, o Bem, sendo o *melhor*, liga obrigatoriamente o sujeito ético à consciência do dever moral (VAZ, 2015, p. 73). Destarte, a necessidade moral não representa uma oposição à liberdade humana, mas constitui a sua lei interior.

---

<sup>13</sup> Como diz Enrico Berti (2015): “A ética aristotélica é, por conseguinte, uma ética da felicidade, não da lei (para os gregos não existe uma lei divina), porque apenas o desejo da felicidade pode motivar as escolhas práticas, ou morais, mesmo que estas possam ser difíceis. Desse modo, o sumo bem do ser humano, no qual consiste a felicidade, não pode ser um bem transcendente, como a Ideia de Platão, mas deve ser um bem que o ser humano possa praticar, realizável por meio das ações” (BERTI, 2015, p. 115).

Do ponto de vista estrutural, a Ética tem por objeto a *estrutura* da *práxis*, entendida como agir humano conforme o *ethos*, que leva, no indivíduo, à formação da virtude pelo hábito, o que permite a convivência dos sujeitos numa comunidade ética; do ponto de vista teleológico e normativo, a *práxis* mostra-se ordenada para um sistema de fins e submetida a um sistema de normas (VAZ, 2015, p. 75).

Ora, a realização efetiva da *práxis* se dá na vida ética concreta. Portanto, nos fundamentos da estrutura conceitual da *Ética*, quais sejam, metafísica e antropologia, estão contidas duas pressuposições fundamentais: a primeira, no tocante à metafísica, garante a amplitude transcendental dos conceitos que compõem o discurso ético; a segunda, concernente à antropologia, viabiliza a transcrição das categorias antropológicas no discurso ético, o que elucida com mais qualidade a própria inteligibilidade do *ethos*.

## 9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não foi à toa que Aristoteles dedicou um tratado de ética a seu filho<sup>14</sup>. A ideia de uma ciência do *ethos* como instrução está presente na história humana desde as primeiras investidas racionais do pensamento sobre as grandes questões do mundo. Ou, até mesmo, desde antes de o homem adquirir consciência da sua consciência! Mas, aqui, vale a pena destacar: a ética filosófica não é uma ciência abstrata ou teórica no sentido estrito, ela é uma realidade concreta, presente no cotidiano e na vida. E também não se reduz a um mero catálogo casuístico que define uma lista de “sins” e “nãos”, de “pode” e “não pode” para a vida. Não se estuda ética para ser um “grande especialista” dos sistemas e das conceitualizações éticas. Estuda-se ética para se promover, na especificidade de uma conjuntura histórica, geográfica e epocal, as ideias do Bem e da Liberdade.

Mais que *saber* ética: agir *eticamente*. Aqui vale dar destaque para o sentido comum desses termos. Ética, como define uma obra de Cortella e Barros Filho (2014), é também *vergonha na cara!*

Eu queria lembrar que a filosofia começa quando um indivíduo exige a própria punição. Sócrates, condenado à morte pelas falaciosas acusações de corromper a juventude e não reconhecer os deuses da cidade, teve todas as chances de se livrar da pena que lhe havia sido imputada, mas foi julgado pelas leis da cidade. E não admitira jamais para si uma saída que não fosse o cumprimento dessas leis. Seria indigno demais, portanto ele se pronunciou: “Eu daqui não fujo de jeito nenhum,

<sup>14</sup> Trata-se da obra *Ética a Nicômaco* (*Ηθικά Νικομάχεια*), um dos pilares da reflexão sobre a ciência do *ethos* no Ocidente.

por mais que não concorde com a condenação. Isso é um mero detalhe, a cidade me condenou. Devo me submeter à punição que me cabe”. A filosofia surge assim. (CORTELLA; BARROS FILHO, 2014, p. 102).

Díriamos mais: a filosofia começa quando uma pessoa não se deixa calar diante de falaciosas acusações, sejam elas dirigidas a si mesmo ou a outros. As consequências, mesmo as mais injustas, em última instância, não têm importância: o que vale nessa hora é a consciência tranquila; é encostar a cabeça no travesseiro à noite e dormir sossegado por não ter nenhum fantasma perturbando a sua paz – desde que o sujeito esteja consciente dos próprios atos, vivenciados como decorrentes de reflexão racional sempre mais aprofundada e socialmente considerada. Isso é ser *ético*. Isso é ter “vergonha na cara”.

Aqui, não buscamos elaborar um roteiro histórico-sistemático dos grandes temas da Ética, mas apenas lançar algumas provocações acerca do que seja o *ethos* e a reflexão filosófica responsável por essas questões. O problema está aí e solicita novos passos.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando: Introdução à Filosofia**. São Paulo: Moderna, 1986.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. MARTINS, Maria Helena Pires. **Temas de filosofia**. 2. ed. rev. São Paulo: Moderna, 1998.

BARROS FILHO, Clóvis de; POMPEU, Júlio. **A filosofia explica as grandes questões da humanidade**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2014.

BERTI, Enrico. **Aristóteles**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

BOFF, Leonardo. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

CORTELLA, Mário Sérgio; BARROS FILHO, Clóvis de. **Ética e Vergonha na Cara!** Campinas: Papirus 7 Mares, 2014.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão social do trabalho**. Martins Fontes: São Paulo, 1995.

DUSSEL, Enrique. **Ética de la libertación en la edad de la globalización y de la exclusión**. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru: Edusc, 2001.

MONDIN, Battista. **Introdução à filosofia**: problemas, sistemas, autores, obras. São Paulo: Paulus, 1980.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2008.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia I**: Filosofia Pagã Antiga. São Paulo: Paulus, 2003.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Conhecimento, subjetividade e ideologia. **Educação e Subjetividade**, ano 1, n. 1, p. 37-62, 2º sem. 2005.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Tradução organizada por Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes: Petrópolis, 1997.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica I. 7.ed. São Paulo: Loyola, 2015.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

*Recebido em: 30 set. 2021*  
*Aprovado em: 14 nov. 2021*



# **O CUIDADO COMO DADO ONTOLÓGICO E SUAS IMPLICAÇÕES SOBRE A RESPONSABILIDADE PELO OUTRO DIANTE DO INDIVIDUALISMO CONTEMPORÂNEO**

## **CARE AS AN ONTOLOGICAL DATUM AND ITS IMPLICATIONS ON RESPONSIBILITY FOR THE OTHER FACING CONTEMPORARY INDIVIDUALISM**

Igor Sudério Abreu<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente artigo científico é fruto de um trabalho de conclusão de curso e busca defender o cuidado enquanto um dado ontológico no homem, a partir da filosofia de Heidegger. Ao retomar a essência do ser “humano”, conclui-se que o cuidado é fundamental para a conservação da vida. A sociedade contemporânea tem vivido de forma muito individualista e sem esperança por um novo paradigma, porém necessita do cuidado do outro e para com o outro para manter-se. O cuidado deve ser vivido pela própria experiência, para tanto também é apresentado pequenos gestos de cuidado que fazem a diferença na vida do outro no dia a dia. Portanto, a partir da prática do cuidado o ser humano é colocado em contato com o coração da vida, visto que este é a essência do homem.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cuidado. Essência. Prática. Vida. Individualismo.

**ABSTRACT:** The present scientific article is the result of a work of completion of course and seeks to defend care as an ontological datum in man, starting from the philosophy of Heidegger. By resuming the essence of "human being", it is concluded that care is fundamental for the conservation of life. Contemporary society has lived in a very individualistic and hopeless way for a new paradigm, but it needs the care of the other and for the other to maintain himself. Care must be lived by one's own experience, and small gestures of care that make a difference in the other's life are also presented in everyday life. Therefore, from the practice of care the human being is placed in contact with the heart of life, since this is the essence of man.

**KEYWORDS:** Care. Essence. Practice. Life. Individualism.

---

<sup>1</sup> Aluno do VI período do Curso Diocesano de Bacharelado em Filosofia do Instituto Filosófico São José, Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, da Diocese da Campanha, Minas Gerais. ID Lattes: 7431804909231122. ORCID: 0000-0001-7553-9658. Contato: igorsuderio@hotmail.com

## 1 INTRODUÇÃO

A pergunta antropológica sobre quem é o homem norteia grande parte da história da filosofia, pois “o ser humano é oscilante. É paradoxo [...]. É decisão. É gênese existencial. É conquista de todos os dias. Lidar com o ser humano é lidar com o paradoxo” (ARDUINI, 2002, p. 8-9).

A obra *Filosofia do Cuidado* da autora Luigina Mortari<sup>2</sup>, é a grande inspiração para este artigo, visto que ela aborda o cuidado como uma virtude, fruto da relação entre os homens. Além disso, o cuidado não é apresentado como teoria, mas na prática do dia a dia: na atenção pelo outro, no escutar, na palavra amiga, no compreender cada situação, no sentir com outro, ser presente, etc.

Desde antiguidade o homem é conhecido como um ser social<sup>3</sup>, pela sua relação constante com o outro, ou seja, há “essa propensão do homem para viver junto com os outros e comunicar-se com eles, torná-los participantes das próprias experiências e dos próprios desejos, conviver com eles as mesmas emoções e os mesmos bens” (MONDIN, 1980, p. 159).

Na essência do homem está a necessidade do outro, pois sozinho não é possível viver. Tanto que há autores, como Mortari, que afirmam: “viver é sempre con-viver” (2018, p. 37). A construção do próprio “eu”, ou, em uma definição heideggeriana, “ser-aí”, dá-se a partir da relação com o outro. “A nossa estrutura ontológica é essencialmente relacional, no sentido de que o nosso ser-aí constitui-se através das relações com os outros” (MORTARI, 2017, p. 47). Se o homem tem a necessidade do outro, de se manter em relação com o outro, como chegamos a esse individualismo exacerbado?

Martin Heidegger coloca o cuidado como um dado que está na essência e conduz o ente, que é o ser humano, em toda sua vida: “em sua essência, o ser-no-mundo é cura” (HEIDEGGER, 1989, p. 257). Logo, pode-se “dizer que nós nos tornamos aquilo de que cuidamos e que os modos do

---

<sup>2</sup> Luigina Mortari é professora de Epistemologia de Pesquisa Qualitativa e diretora do departamento de Ciências Humanas da Universidade de Verona. Sua pesquisa enfoca a filosofia da educação, a filosofia e prática do cuidado, a definição teórica e a implementação de processos de pesquisa qualitativa, a formação de professores e profissionais sociais, educacionais e da saúde, como também as políticas de formação. É autora de uma vasta obra: 15 monografias, muitas das quais traduzidas para inglês, espanhol, alemão, português e russo, e cerca de duzentos artigos em revistas científicas ou ensaio coletivos. (Biografia da contracapa do seu livro – *Filosofia do Cuidado*, 2018, Editora Paulus).

<sup>3</sup> “Por conseguinte, é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político [...]. É evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário. A natureza, como se afirma freqüentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais do que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer e de dor, a relação entre elas e não mais que isso), o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião acerca desses assuntos que faz uma família ou cidade” (ARISTÓTELES, 1999, p. 146)

cuidado dão forma ao nosso ser” (MORTARI, 2018, p. 8). Qual a importância dessa definição do cuidado como dado ontológico para os nossos dias atuais?

Levando em consideração o dado antropológico do homem como um ser relacional e o dado ontológico do cuidado, vê-se que a ética do cuidado norteia as relações e até mesmo a vida, considerando que “praticar o cuidado é, por conseguinte, colocar-se em contato com o coração da vida” (MORTARI, 2018, p. 10). O cuidado é a fonte da conservação e da duração da própria vida, pois o homem, desde que nasce até a sua morte, necessita de cuidado.

Em face da sociedade contemporânea, o cuidado se tornou relativo e até mesmo banal, foi deixado de lado. Um exemplo disso é a morte de mais de 500 mil pessoas no Brasil decorrentes da pandemia da covid-19<sup>4</sup>. Onde está o cuidado, seja da parte de cada um, do sistema de saúde, do governo, da justiça, enfim, da sociedade e seus sistemas em geral? “O resgate do que deixamos para trás é condição para a nossa sobrevivência como seres de convivência e de cuidado” (BOFF, 2012, p. 45).

A experiência do cuidado deve ser cotidiana, porque, pautados pela ética e pela moral, somos seres capazes de traçar novos rumos para o bem comum. A partir disso, colocamos também a justiça como uma virtude do cuidado, posto que a ela está intrinsecamente ligada ao bem do outro. “A solicitude em relação ao outro se expressa, no plano da vida social como igualdade e equidade, pois a justiça a pressupõe, quando o campo de aplicação daquela se torna a humanidade como um todo” (CESAR, 2010, p. 83).

Passamos por uma profunda crise de humanismo. Em escala mundial, presenciamos grandes transformações em várias instâncias tais como, economia, política, desenvolvimento tecnológico, direitos e deveres dos cidadãos, funções familiares, saúde e sobrevivência de muitos povos, entre outras. Da globalização excludente seria possível passar a globalização da solidariedade? O que está acontecendo com as pessoas? Onde está o humano? O simples estar com o outro, a compaixão, a tolerância, a solidariedade se tornam valores descartáveis que contam pouco ou nada? Até quando? (BARCHIFONTAINE, 2010, p. 56).

Portanto, “a filosofia do cuidado pode dar nova substância à filosofia moral, uma substância viva e criadora de novos modos do ser-aí” (MORTARI, 2018, p. 119). Logo, vê-se a necessidade de buscar esse conceito, a fim de que o homem possa reconhecer e viver a sua essência. Muito mais que conceitual, o cuidado é prática, é uma experiência que deve ser vivida diariamente.

---

<sup>4</sup> Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/saude/2021/06/19/brasil-ultrapassa-a-marca-de-500-mil-mortos-pela-covid-19>>. Acesso em: 20 de set. de 2021.

## 2 A NECESSIDADE DO OUTRO

A ideia antiga da dimensão social e política do homem<sup>5</sup> coloca a cada um a necessidade do outro, pois “sozinho não pode vir a este mundo, não pode crescer, não pode educar-se; sozinho não pode nem ao menos satisfazer suas necessidades reais elementares nem realizar as suas aspirações mais elevadas; ele pode obter tudo isso apenas em companhia dos outros” (MONDIN, 1980, p. 160).

“O ser humano não é forma plenamente dada” (MORTARI, 2018, p. 12). Destarte, o homem é um ser carente, continuamente precisa-se de algo para suprir, nutrir e conservar seu corpo e sua alma.

O ente que nós somos não possui o seu ser, mas o recebe como um dom que vem de outro lugar. Percebemos tal carência de ser no enigma da nossa origem e do nosso fim, nos vazios do nosso passado e na impossibilidade de chamar ao ser tudo aqui que gostaríamos que viesse a ser. (MORTARI, 2018, p. 13).

Na ética heideggeriana, por exemplo, podemos encontrar a necessidade do encontro com o ser-aí do outro. Primeiro o homem descobre-se como um ser-no-mundo, mas não é um ser sozinho, e sim ser-com os outros. “O mundo da pre-sença é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é *co-pre-sença* (HEIDEGGER, 1989, p. 170).

Enquanto seres relacionais e carentes de ser, urge a necessidade do outro, pois, como já dito a vida não é um evento solipsista, mas em constante relação com o outro. Ao nascer, o homem se depara com a necessidade de uma relação, já que o recém-nascido precisa de cuidados para sobreviver. “A relação com outros é estrutura ontológica do ser-aí, no que sentido de que o ‘aí’ que marca o modo de ser de um ente é sempre o ‘ser-aí com outros’” (MORTARI, 2018, p. 38), ou seja, ele só se torna autêntico na medida em que está na relação com o outro

[...] estar “entre eles”, eles são *co-pre-sentes*; sua *co-pre-sença* vem ao encontro no modo da indiferença e estranheza. A falta e “ausência” são modos da *co-presença*, apenas possíveis porque a *pre-sença*, enquanto *ser-com*, permite o encontro de muitos em seu mundo. *Ser-com* é sempre uma determinação da própria *pre-sença*; *ser co-presente* caracteriza a *pre-sença* de outros na medida em que, pelo mundo da *pre-sença*, libera-se a possibilidade para um *ser-com*. A própria *pre-sença* só é na

<sup>5</sup> “[...] segundo Aristóteles o homem é essencialmente constituído de alma e corpo, e movido por tal constituição, é necessariamente ligado aos vínculos sociais. Sozinho, com efeito, ele não pode satisfazer suas próprias necessidades, e nem realizar suas próprias aspirações. É, portanto, a própria natureza que induz o indivíduo a associar-se com os outros indivíduos e a organizar-se em sociedade. É evidente, nos diz Aristóteles, que o estado é criatura da natureza e que o homem é, por natureza, animal político. E aquele que, por natureza e não apenas acidentalmente, não tem estado, é superior ou inferior ao homem” (MONDIN, 1980, p. 162).

medida em que possui a estrutura essencial do ser-com, enquanto pre-sença que vem ao encontro de outros. Se o ser-com constitui existencialmente o ser-no-mundo, ele deve poder ser interpretado pelo fenômeno da *cura* (HEIDEGGER, 1989, p. 172).

A crítica de Mortari na vida da sociedade contemporânea é que o sistema sócio-político e econômico, com toda sua limitação, expõe um pensamento de que o indivíduo é independente dos outros e como um sujeito autônomo é capaz de bastar-se a si mesmo. Literalmente ele ignora a dependência do outro (2018, p. 41). Fica evidente a necessidade do outro quando o ser experimenta o vazio da solidão.

Algumas faculdades que estão ligadas ao homem viabilizam com mais facilidade a relação com o outro, sendo elas o conhecimento, a linguagem, a corporeidade, o amor e a liberdade.

O conhecimento põe o homem em contato com todo o mundo que o circunda, particularmente com o mundo humano. A linguagem permite-lhe trocar com os outros as suas ideias próprias, os próprios sentimentos e projetos. O corpo lhe dá a possibilidade de trabalhar, jogar, divertir-se junto com os outros. O amor e a liberdade colocam-no na disposição de dar-se aos outros e de fazer os outros participantes da sua própria vida e do seu próprio ser. (RAMPAZZO, 2014, p. 43-44).

Perceber a necessidade do outro é dolorido, ainda mais quando esse outro faz com que o indivíduo conheça melhor a si mesmo. A frase de Sartre “O inferno são os Outros”<sup>6</sup> (SARTRE, 1970, p. 75, tradução nossa) retirada de forma descontextualizada de uma de suas obras, pode parecer agressiva no primeiro momento, porém é de profunda reflexão, tendo em vista que o homem se conhece, principalmente, através do outro e o conhecimento de si é dolorido, é infernal, atormenta e mexe com a sua existência. “Aceitar a qualidade da condição humana implica conhecer aquilo que se é” (MORTARI, 2018, p. 73).

Mas se o outro é tão necessário para a sobrevivência, conservação e para o conhecimento de si mesmo, qual o motivo por que o homem tem tornado cada vez mais individualista, pensando somente em si próprio ou naqueles que estão a sua volta?

O homem contemporâneo tem levantado diariamente muros entre si e de certa forma inibe a necessidade do outro ou apenas usam do outro aquilo que é do interesse de cada um. A partir disso, inúmeras doenças vêm surgindo, como a depressão e outras<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> No original: “J’ enfers, c’ est les Autres”.

<sup>7</sup> “Enquanto Freud deparava-se com uma cultura que cerceava o indivíduo, impedindo a satisfação das pulsões sexuais e agressivas, hoje vivemos em uma sociedade que cultua a liberdade individual como valor absoluto e hegemônico, estimulando a busca de prazer constante, o que com frequência, e paradoxalmente, resulta em uma experiência de insuficiência e fracasso (Ehrenberg, 1998). Em termos psíquicos, tal situação apresenta-se na forma de um excesso

[...] o cuidado se qualifica como fenômeno ontológico substancial do ser-aí e se o ser-aí é intimamente relacional, pois o ser-com-outros é a essência íntima do ser humano, então o cuidado do ser-aí é uma coisa só com o cuidar do ser-aí-com e, portanto, com o cuidar dos outros. Ser aí é cuidar e, nesse cuidado, eu sou aí eu-sou-com-outros. O cuidado como atenção pelo outro, como solicitude a favorecer do bem-estar do outro, é condição indispensável para uma vida boa. (MORTARI, 2018, p. 50).

O cuidado ajuda a perceber que o homem não é um ser independente, mas sim profundamente dependente, portador de uma carência fundamental e somente é suprida pelo outro, pela cultura e pelos recursos oferecidos pela natureza (BOFF, 2013, p. 37).

A necessidade do outro deve refletir diretamente na questão do cuidado, rompendo a visão de uma ética pautada apenas no utilitarismo e no descartável. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* diz que “é estranho fazer do homem perfeitamente feliz um solitário, pois ninguém escolheria possuir todos os bens desse mundo para viver só, pois o homem é um ser político e naturalmente feito para viver em sociedade” (2015, p. 258).

Nesse tecer de relações que são fundamentais<sup>8</sup>, o homem desafiado constantemente no tempo e espaço é capaz de organizar o seu viver a partir das escolhas que são melhores ante os desafios que devem ser superados. Desse modo, pode-se afirmar que o *ethos* vai sendo formado, “ele surge como instância geradora de estratégias que se refazem segundo os desafios e as necessidades das circunstâncias (estrutura estruturante)” (AGOSTINI, 2010, p. 111).

O *ethos* não é uma grandeza cultural imóvel no tempo mas, como a própria *cultura*, da qual é a dimensão normativa e prescritiva, revela um surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação de valores, quando os chamados “conflitos éticos” desencadeiam no seu seio síndromes de *crise* cujo desfecho é, em geral, a invenção de uma nova forma ética da vida. (VAZ, 2015, p. 41).

Portanto, além de cuidar e preservar as relações que são necessárias para a excelência do homem, encontra-se a possibilidade de atualizar-se, seja no autoconhecimento ou na *praxis* do *ethos*. O cuidado “transforma numa exigência de vida, pois sem ele esta não conseguiria se produzir e

---

pulsional vivido como angústia [...]. Pânico e depressão, a imagem e seu negativo do sofrimento contemporâneo, expressões pungentes do desamparo que parece caracterizar a experiência cotidiana contemporânea, experiência de errância simbólica que se apresenta como a expressão psíquica dos novos rumos tomados pelo individualismo na contemporaneidade” (GARCIA; COUTINHO, 2004, p. 126-137).

<sup>8</sup> “Desta raiz ou fonte, sentimos fluir da essência do humano um modo próprio de ser enquanto proximidade, relação e comunhão. Isto define o que é o ser humano, sua possibilidade mesma de ser, na acepção de ‘pessoa’. Aí se descortinam o limite do humano e sua possibilidade na existencialidade própria da sua natureza, fazendo do ‘cuidado’ o distintivo seu. Este ‘cuidado’ sustenta a vida no cultivo – húmus – das relações fundamentais: consigo mesmo, com os outros, com a criação (mundo/natureza), com a transcendência. Assume, outrossim, integralmente o ser humano, cultivando a vida em todas as dimensões: somática, psico-afetiva, social e espiritual” (AGOSTINI, 2010, p. 110).

reproduzir [...]. O cuidado se faz amor, reconhecimento e comunhão” (BOFF, 2013, p. 43). Baseando-se na necessidade do outro, Heidegger abrange o cuidado como ontológico ao homem, ou seja, está na sua essência.

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da pre-sença deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da pre-sença diz preceder a si mesmo por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do ter *cura* que é utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial. (HEIDEGGER, 1989, p. 257).

Destarte, o cuidado constitui o homem enquanto ser-aí e deve promover a prática do mesmo, pois “fenomenologicamente, cuidado é um modo-de-ser, uma maneira de existir das pessoas que gera nelas comportamentos e atitudes permanentes” (PEGORARO, 2010, p. 92).

### 3 HEIDEGGER E O CUIDADO COMO DADO ONTOLÓGICO

Ao afirmar, no §41 de *Ser e Tempo*, que as características ontológicas do ser-aí<sup>9</sup> são “existencialidade, facticidade e de-cadência” (HEIDEGGER, 1989, p. 255), Heidegger propõe o cuidado como “uma descoberta que implica o esforço por conquista da existência própria após a crise da angústia” (WEYH, 2019, p. 92).

Pode-se perceber que o cuidado se dá principalmente junto ao outro, pois em todos há essa carência ou necessidade de cuidado e de possibilidades do ser-aí. Em contrapartida, surge a angústia<sup>10</sup> como um sentimento do encontro com o nada, com a capacidade e necessidade das

<sup>9</sup> O ser-aí pra Heidegger constitui-se na própria presença ou existência, no §9 do *Ser e Tempo* o filósofo diz que “a ‘essência’ da pre-sença está em sua existência” (1989, p. 77). A existência só se dá no mundo, logo “na medida em que ser-no-mundo é um traço fundamental do ser-aí, não faz sentido perguntar se há uma relação do ser-aí com o mundo. Ser-aí quer dizer ser-no-mundo” (JARDIM, 2009, p. 16). A ligação do ser-aí com ser-no-mundo não é uma ligação entendida apenas a partir dos moldes sujeito-objeto, todavia é muito mais profunda que isso.

“O ser-aí não é positivamente determinado por nenhuma de suas possibilidades. Sua condição ontológica originária é a de poder-ser. São os modos possíveis de ser que o identificam como originariamente poder-ser-possível e não as determinadas possibilidades lançadas na delimitação fática do mundo, ou seja, o ser-aí como ser-no-mundo é determinado pelo seu mundo fático e não por possibilidades já pré-estabelecidas como se fossem caminhos ou destinos previamente traçados” (WEYH, 2019, p. 61).

<sup>10</sup> “Angústia ergue-se do ser-no-mundo enquanto lançado ser-para-a-morte” (ibíd., § 68 b). A A. não é nem mesmo o pensamento da morte ou a espera e a preparação da morte. Viver para a morte, angustiar-se, significa compreender a impossibilidade da existência enquanto tal. E compreender tal impossibilidade significa compreender que todas as possibilidades da existência, consistentes em antecipações ou projetos que pretendem transcender a realidade de fato, só fazem reincidir na realidade de fato. Por isso, o verdadeiro significado da A. é o destino, isto é, a escolha da situação de fato como herança de que não se pode fugir e o reconhecimento da impossibilidade ou nulidade de qualquer outra escolha que não a aceitação da situação em que já se está. Em outros termos, a A. como compreensão existencial possibilita ao homem transformar a necessidade em virtude: aceitar como um ato de escolha a situação de fato, que é o seu destino e que, sem a A., procuraria inutilmente transcender. A coincidência de necessidade de liberdade parece,

escolhas do próprio homem: “o cuidado como uma descoberta que implica o esforço por conquista da existência própria após a crise da angústia” (WEYH, 2019, p. 92).

A angústia angustia-se, precisamente, da própria existência, que não oferece apoio nem refúgio algum, mas apenas um recorrente ‘poder ser’ que obriga a escolher a cada instante. O mundo aparece, assim, em princípio, como um horizonte de possibilidades iguais e vazias. Na angústia, aparecem existencialmente vinculados ao mundo e ao nada: o *ser-aí* angustia-se do seu próprio existir, marcado por essa antecipação que ocorre por estar no mundo no meio das coisas, na verdade, a angústia não se angustia por alguma coisa, mas, sim, por nada. (LEYTE, 2015, p. 58).

A angústia, nesse sentido, mostra-se como reveladora, desde que o *ser-aí* encontre ou retome o caminho da sua existência através de seus projetos de sentido. Logo, apresenta-se a decisão de tornar a existência um novo sentido de ser. O cuidado enquanto característica existencial do *ser-aí* é possibilitado pelo encontro com a angústia.

Enquanto possibilidade de ser da presença [*ser-aí*], a angústia, junto com a própria presença [*ser-aí*] que se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária da presença [*ser-aí*]. (HEIDEGGER, 2006, p. 245).

Se na essência do homem está o cuidado, este se realiza a partir do desempenho e da aceitação da angústia: “a *perfectio* do homem, o ser para aquilo que, em sua liberdade, pode ser para suas possibilidades mais próprias (para o projeto), é um ‘desempenho’ da ‘cura’ (HEIDEGGER, 1989, p. 265).

O cuidado se revela como essência do *ser-aí* na medida em que aponta a unidade do todo estrutural do *ser-aí*, que reúne todos os seus existenciais e apresenta a concreção da possibilidade de ser. Ao passo que *ser-aí* decide por cuidar da sua existência, ele decide, também, pela abertura às possibilidades da existência autêntica e é por isso que Heidegger aponta o cuidado como o ser do *ser-aí*. (WEYH, 2019, p. 110).

A existência é compreendida pelo fato da facticidade, pois nela se encontram as inúmeras possibilidades de ser, além disso o *ser-aí* é visto como um *ser-no-mundo*, que está junto aos demais entes. Logo, “apenas o ente dotado do caráter de existência é que se compreende, também, como aquele que cuida e/ou descuida de ser e do ser enquanto existe” (WEYH, 2019, p. 94). A decadência demonstra a tendência que o *ser-aí* tem de existir e se encontrar. Nisso o *ser-aí* descobre o cuidado como uma possibilidade de existência própria.

---

assim, ser o significado da A. heideggeriana (ibid., § 74). Nesse sentido, Heidegger diz que a A. “liberta o homem das possibilidades nulas e torna-o livre para as autênticas” (ibid., § 68'b).” (ABBAGNANO, 2012, p. 64).

Porque, em sua essência, o ser-no-mundo é cura, pode-se compreender, nas análises procendetes, o ser junto ao manual como *ocupação* e ser como co-presença dos outros nos encontros dentro do mundo como *preocupação*. O ser-junto a é ocupação porque, enquanto modo de ser-em, determina-se por sua estrutura fundamental que é a cura. A cura caracteriza não somente a existencialidade, separada da facticidade e de-cadência, como também abrange a unidade dessas terminações ontológicas. A cura não indica, portanto, uma atitude isolada do eu consigo mesmo. (HEIDEGGER, 1989, p. 257).

Martin Heidegger, busca em seu pensamento refletir sobre o caráter antropológico-filosófico do cuidado (*Sorge*), fundamentando que este é a essência do homem e que sua prática deve se basear em uma liberdade autêntica. “O cuidado consitui a essência do ser-aí enquanto ente de existência” (WEYH, 2019, p. 89).

O cuidado tem, para Heidegger, o duplo sentido de angústia e solicitude, que representam duas possibilidades fundamentais e conflitantes. O “cuidado angústia” (*sorge*) retrata a luta de cada um pela sobrevivência e por galgar uma posição favorável entre os demais seres humanos. O “cuidado solicitude” (*fürsorge*) significa voltar-se para, acalentar, interessar-se pela Terra e pela humanidade. No mundo cotidiano é inevitável esta divergente ambigüidade do cuidado. Aceitá-la como própria do ser humano favorece o entendimento de que o cuidado como angústia impulsiona a luta pela subsistência, enquanto compreendê-lo como solicitude permite revelar as plenas potencialidades de cada ser humano. (ZOBOLI, 2004, p. 23-24).

O cuidado enquanto angústia é visto a partir da ocupação e preocupação: “a cura é sempre ocupação e preocupação” (HEIDEGGER, 1989, p. 259). Ocupação, pelo fato de ser preciso cuidar dos outros entes que estão expostos; e preocupação, no sentido de que o ser-aí se preocupa com quem possui o mesmo modo de ser que o seu.

O ser-aí, enquanto ser-no-mundo, é caracterizado por se ocupar de sua existência, isto é, um tipo de comportamento de “posse” que se dá junto ao outro ente com um sentido utilitário. “Este ente está aí justamente para que dele se ocupe ou para que com ele algo seja feito” (WEYH, 2019, p. 99).

Portanto, ao cuidar por meio da ocupação (ou por sua contraparte a “desocupação”), o ser-aí se faz em meio à existência mundana, sendo aquele que é possível ser em meio a esse determinado contexto fático. Disso deriva que, tanto a ocupação quanto a “desocupação” constituem maneiras de o ser-aí existir em relação (e junto) aos entes. (WEYH, 2019, p. 102).

A preocupação também é vista como um modo de cuidado, principalmente, no sentido de

como o ser-aí se relaciona com os outros. Difere-se da ocupação, pois a preocupação proporciona a transformação do ser-aí como ser-aí-com: “se o ser-com constitui existencialmente o ser-no-mundo, ele deve poder ser interpretado pelo fenômeno da *cura*, [...] desse modo o ente não se ocupa, com ele se *preocupa*” (HEIDEGGER, 1989, p. 172).

Cotidianamente, junto aos outros, a preocupação pode mostrar-se através do sentir-se tocado pelo outro, do sentimento pelo outro (amar e odiar, por exemplo), na indiferença para com o outro e assim sucessivamente. Tanto a preocupação enquanto estar com os outros, quando a indiferença em relação a essa co-existência, são modos do cuidado enquanto preocupar-se com. (WEYH, 2019, p. 103).

A partir de seus estudos sobre a *práxis* aristotélica, Heidegger chega à conclusão que o cuidado é o modo de ser primeiro do homem, seja na sua relação consigo, com outro ou com o mundo. “Enquanto totalidade originária de sua estrutura, a cura se acha, do ponto de vista existencial-*a priori*, ‘antes’ de toda ‘atitude’ e ‘situação’ da pre-sença, o que sempre significa dizer que ela se acha *em* toda atitude e situação de fato” (HEIDEGGER, 1989, p. 258).

O cuidado é algo anterior, é a fonte prévia de todos os comportamentos possíveis, sejam práticos, teóricos, conscientes ou inconscientes. Pelo fato do ser humano ser portador do cuidado essencial, cria-se a condição para ele sentir-se conscientemente como um ser-no-mundo. O cuidado prefigura a *ex-existência*, o estar voltado para fora e para o outro (*Aussein auf etwas*). (BOFF, 2013, p. 53)

O homem não é uma forma plenamente dada, porém está em constante construção, ou seja, é um ser de possibilidades. Ao ser lançado no mundo é necessário assumir o dever de encontrar e dar forma ao próprio vir-a-ser. O *Dasein*, *ser-aí* ou *presença*, coloca o homem como esse ser-possível ou o conjunto de possibilidades. “Enquanto existimos nunca somos um ser-passado, mas, sim, um ter-sido que vigora no presente como um ser biológico vivo” (PEGORARO, 2010, p. 99). Logo, a temporalidade está presente como um processo de acontecer do próprio *Dasein*. “Somente partindo do enraizamento da pre-sença na temporalidade é que se pode penetrar na possibilidade existencial do fenômeno, *ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2001, p. 150).

Quando o filósofo coloca o homem como um ser-para-morte, há a intenção de conscientizar a finitude do mesmo: “somos e existimos finitamente” (PEGORARO, 2010, p. 102). Assim, o cuidado surge como um caminho para a construção do ser-aí: “o cuidado, de fato, realiza-se como cuidar das possibilidades” (MORTARI, 2018, p. 19).

A tarefa de existir propõe ao homem uma presença atenta e uma responsabilidade intensa,

haja vista que, além desse cuidado constante consigo para tecer os fios do ser-aí, também é preciso um cuidado para a construção e conservação da vida no mundo, seja da pessoa do outro e também da natureza, que é a fonte de subsistência de todos. “Somente com esse cuidado temos condições concretas de salvar a vida, proteger a Terra e garantir um futuro promissor para o projeto planetário humano” (BOFF, 2013, p. 65).

O homem como é um ser de presença, segundo Heidegger, encontra-se frente ao mundo e também a todos os entes desse mundo, logo a necessidade do cuidado como um dado ontológico-existencial: “em sua essência, o ser-no-mundo, é cura, pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao manual como *ocupação* e o ser como co-pre-sença dos outros nos encontros dentro do mundo *preocupação*” (HEIDEGGER, 1989, p. 257).

O ser-junto a é ocupação porque, enquanto modo de ser-em, determina-se por sua estrutura fundamental que é a cura. A cura caracteriza não somente a existencialidade, separada da facticidade e de-cadência, como também abrange a unidade dessas determinações ontológicas. A cura não indica, portanto, primordial ou exclusivamente uma atitude isolada do eu consigo mesmo. A expressão “cura de si mesmo”, de acordo com a analogia de ocupação e preocupação, seria uma tautologia. A cura não pode significar uma atitude especial para consigo mesmo porque essa atitude já se caracteriza ontologicamente como proceder a si mesma; nessa determinação, porém, já se acham *também colocados* os outros dois momentos estruturais da cura, a saber, o já ser-em e o ser-junto a (HEIDEGGER, 1989, p. 257).

Portanto, na da visão heideggeriana do cuidado, não só como dado ontológico, mas também existencial do ser-aí do homem, vê-se uma necessidade de retornar à essência que está esquecida, a fim de preservar a vida, dando uma resposta à vulnerabilidade não somente do homem, mas também da natureza. Propõe-se o cuidado como o pilar da ética em toda vida, pois “a prática do cuidado está decerto em uma relação essencial com a procura do bem. Quem cuida está em busca do algo bom [...], é proativo, porque procura o bem; e é protetivo, pois visa proteger a vida” (MORTARI, 2018, p. 110).

#### 4 A ÉTICA DO CUIDADO COMO CENTRALIDADE DA VIDA

“A vida é, por excelência, cuidado” (AGOSTINI, 2010, p. 110). Até agora, chegamos no cuidado como um dado ontológico ao homem e que deve ser transformado em prática, em ação, no cotidiano de cada um, a fim de conservar a vida e a existência humana. “O cuidado pela vida é uma questão ligada ao *ethos*, presente no ser humano desde a sua raiz ou identidade mais profunda, a

partir de onde se tecem as estratégias para o bem viver” (TRASFERETTI; ZACHARIAS, 2010, p. 10).

No dia 27 de março de 2020, o líder da Igreja Católica, Papa Francisco, em uma homilia destacou que vivemos num mundo doente<sup>11</sup>, não somente pela pandemia da covid-19 – esta só evidenciou mais ainda aquilo que já estava acontecendo – principalmente pela falta de humanidade. “É urgente que nos re-encatemos com a arte de cuidar. Vivemos hoje uma verdadeira ‘crise da humanização’, cujos sintomas mais evidentes se manifestam sob o descuido, descaso, indiferença e abandono da vida mais vulnerável” (PESSINI, 2010, p. 50).

O homem da sociedade contemporânea enfrenta graves problemas no que diz respeito ao cuidado de si, do outro e da Terra. O individualismo exacerbado tem dilacerado inúmeras pessoas, que perdem o sentido de sua essência e se transformam em máquinas frias. Somente quando tomam conta de si e da solidão a sua volta é que procuram o cuidado necessário para suprir a carência de ser, todavia muitas vezes é tarde demais.

Se, portanto, somos entes carentes, inacabados enquanto à forma do nosso ser-aí, e, como tais, chamados a vir a ser nosso próprio poder ser; e se tal trabalho de vir a ser deve levar em conta o nosso ser intimamente frágeis e fortemente vulneráveis; e se o nosso devir é vinculado àquele dos outros que, como nós, são carentes e necessitados daquilo que alimenta a vida; então, uma vez que definimos o cuidado como o agir que conserva, repara e protege o nosso ser-aí, pode-se afirmar, com base naquela que podemos definir como uma evidência ontológica, que todos nós temos necessidade de cuidado. O cuidado é o primeiro e fundamental existencial. (MORTARI, 2018, p. 74).

Quando se coloca a ética do cuidado como centralidade da vida, parte-se do pressuposto de que o homem necessita dele desde a infância até o último suspiro de sua vida. Além disso, o cuidado da natureza também é essencial. “De fato, hoje reconhecemos que o campo da ética não se restringe aos humanos como foi desde os gregos até poucas décadas atrás. Hoje, o ser inteligente reconhece que todas as coisas do cosmos têm valor próprio, intrínseco” (PEGORARO, 2010, p. 94-95), logo o cuidado não é limitado apenas ao outro.

Ao nascer, a criança não consegue alimentar ou aprender qualquer coisa sozinha, pois necessita de alguém para lhe auxiliar. Assim, coloca-se aqui o cuidado como “um modo de ser e de se pôr diante dos outros, [...] resgatar o humano do humano” (TRASFERETTI; ZACHARIAS, 2010, p. 11).

<sup>11</sup> Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-03/papa-francisco-homilia-oracao-bencao-urbe-et-orbi-27-marco.html>>. Acesso em: 20 de set. de 2021.

O cuidado não é uma atitude que se esgota apenas em si mesma; ela ultrapassa os muros do egoísmo. É preciso sempre lembrar que muito mais que um conceito o cuidado só se concretiza na prática.

Cuidado é uma atitude de relação amorosa, suave, amigável, harmoniosa e protetora para com a realidade, pessoal, social e ambiental [...]. O cuidado é todo tipo de preocupação, inquietação, desassossego, incomodo, estresse, temor e até medo face a pessoa e a realidades com as quais estamos afetivamente envolvidos e por isso nos são precisas [...]. Cuidado é a vivência da relação entre as necessidades de ser cuidado e a vontade e a predisposição de cuidar, criando um conjunto de apoios e proteções (*holding*) que torna possível esta relação indissociável, em nível pessoal, social e com todos os seres vivos [...]. cuidado-precaução e cuidado-prevenção constituem aquelas atitudes e comportamentos que devem ser evitados por causa das consequências danosas previsíveis (prevenção) e aquelas imprevisíveis pela insegurança dos dados científicos e pela imprevisibilidade dos efeitos prejudiciais ao sistema-vida e ao sistema-Terra (precaução). (BOFF, 2013, p. 34-35).

A partir da prática do *ethos* enquanto cuidado, o homem se predispõe às relações sociais, tendo em vista que “a pessoa só existe e vive de verdade quando se torna uma presença aberta ao mundo e às outras pessoas” (AGOSTINI, 2010, p. 113). Para tanto, é preciso também que o encontro com o outro possa fortalecer o “eu”, pois o homem só consegue cuidar do outro quando é cuidado e cuida de si. “O dinamismo da vida pessoal consiste, então, em um permanente sair de si em direção ao outro, para compreendê-lo e assumir suas dificuldades, para dar e dar-se ao outro” (FORTE, 2003, p. 86).

Ao propor a ética do cuidado como centralidade da vida, é fundamental romper com qualquer tipo de paradigma individualista. Muitos apontam as dificuldades para tanto e poucos têm a coragem de tomar a iniciativa: “o sonho se mostrou um pesadelo e a utopia se transformou em ilusão” (BOFF, 2013, p. 77).

A reciprocidade é muito importante na ética do cuidado, pois o bem produz o bem e como está na essência do ser-aí cuidar e ser cuidado, a reciprocidade gera em cada um a tranquilidade do ser. “O cuidado é sempre uma relação recíproca entre quem cuida e quem é cuidado. Ambos se ajudam mutuamente, pois o ser humano é levado intrinsecamente a cuidar e simultaneamente sente a necessidade de ser cuidado por alguém” (BOFF, 2013, p. 130).

A prática do cuidado deve levar o homem não apenas a ter um interesse como curiosidade pelo outro; contudo é um olhar voltado ao outro, movido pelo sentir-se em conexão e, por fim, chegar à ação. A intenção que leva à prática do bem parte do coração (essência) do homem, logo

“pensar que dá forma à prática de cuidado deve necessariamente ser um pensar com o coração, que sente a presença do outro e com ele se preocupa” (MORTARI, 2018, p. 124).

Sendo assim, o cuidado enquanto prática, levar à busca da justiça. Juntos, cuidado e justiça, promovem uma ética integral, logo são indispensáveis para a “ordem das relações humanas” (ABBAGNANO, 2012, p. 682). É impossível falar de ética sem falar do cuidado ou falar de cuidado sem falar de justiça. Estão todos interligados, proporcionando o bem comum.

#### 4.1 A justiça como virtude do cuidado

A justiça é destacada como a maior das virtudes na ética aristotélica. O filósofo a considera como sendo uma virtude que parte de uma disposição de caráter. Os homens não só praticam ações justas, mas também agem de maneira justa e desejam a todos coisas justas. Sendo assim, a essa virtude revela o cuidado com o outro e o bem comum.

E por isso, mesmo a justiça, única dentre as virtudes, para ser o “*bem de um outro*”, porque ela está em relação ao outro, fazendo coisas úteis ao outro, quer ao arconte, quer ao companheiro. Assim, o pior dos homens é o que faz uso da maldade tanto contra a si próprio quanto contra os amigos, e o melhor não é o que faz uso da virtude para si mesmo, mas para o outro, e esta é uma tarefa difícil. (ARISTÓTELES, 2015, p. 126).

Todo país tem a sua constituição, sua justiça civil, mas infelizmente não é totalmente pautada no equilíbrio, na razão e no cuidado. Aqui procuramos refletir, acima de tudo, a justiça enquanto o cuidado que reconhece a dignidade do outro e se põe em solicitude para buscar isso.

Cuidado é estima de si e estima do outro, reconhecimento e atenção ao outro. A estima de si é o fundamento da busca da vida boa, do bem-viver; a estima do outro, da busca da justiça, da amizade, da reciprocidade, da superação da violência. É o reconhecimento do caráter insubstituível do outro enquanto pessoa [...]. No plano interpessoal, justiça é respeito; no plano coletivo, é *norma*, expressão institucional do querer viver junto. (CESAR, 2010, p. 83).

A partir da promoção e da prática da justiça, o homem vai deixando de ser instrumentalizado e é reconhecido como pessoa humana, capaz de percorrer o caminho da reciprocidade. Esse

caminho leva ao bem comum, que é a própria justiça: “o bem e a felicidade do ser humano derivam de uma vida segundo a justiça, ornada pelas virtudes” (BOFF, 2012, p. 119).

Praticar a justiça é buscar a felicidade, ainda mais num contexto pautado pela violência. Vidas são como números. As mulheres ainda não conseguem usufruir sua integridade, não são valorizadas. Os negros ainda são considerados uma raça inferior. Onde se encontra a essência do ser humano, que coloca todos como iguais? Onde o homem falhou ao olhar para o outro e se reconhecer?

Aristóteles relata, em sua obra *Ética a Nicômaco*, que onde a convivência é pautada em uma amizade verdadeira, não há necessidade da justiça (ARISTÓTELES, 2010, p. 209); todavia, se as pessoas fossem mais humanas, não necessitaria de justiça, pois a crise da humanização tem gerado consequências desafiadoras. Portanto, “a vida ética e feliz consiste na prática da justiça em nível pessoal (como virtude) e em nível social (como princípio ordenador) com toda a corte de virtudes que a acompanha” (BOFF, 2012, p. 121).

Pensar a justiça como uma prática do cuidado é não somente um desafio, mas uma necessidade, pois seu objetivo é o bem, assim como o cuidado (MORTARI, 2018, p. 124). O sentimento de responsabilidade pelo outro deve ser respondido ativamente com dedicação e solicitude. “De fato, não existe cuidado se não existe também um vivo senso de justiça. É a paixão pelo bem que move o cuidado; assim, refletir sobre o bem significa compreender o que é o fazer bom e justo” (MORTARI, 2018, p. 145).

A virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio homem. É o que, sem dúvida, convém à justiça. Pois o ato humano se torna bom, ao atingir a regra da razão, que retifica. Ora, como a justiça retifica as ações humanas, é claro que as torna boas. E como Túlio declara, “é sobretudo por causa da justiça que os homens são chamados bons”. Daí se vê, como acrescenta na mesma passagem: “Nela, refulge ao máximo o esplendor da virtude”. (*S. Th.* II-II, q. 58, a. 3).

Assim, é possível envolver-nos em uma ética verdadeira, pois “a procura do bem é o coração da ética” (MORTARI, 2018, p. 111). É preciso doar quando aquele que tem condições de comer, dormir ou divertir pensa em pessoas que não conseguem ter esses direitos que são mínimos para uma vida digna. Muito mais que pensar, se faz necessário agir.

A justiça e as virtudes, para serem humanas, precisam expressar o modo-de-ser singular do ser humano: uma pessoa que se faz virtuosa para com os outros; animal político vivendo sob o império de leis e de instituições justas. Em ambas as esferas se realiza a justiça e vigoram as virtudes. Mas isso não basta, é preciso revelar sua essência como um ser que nasceu do cuidado, tende naturalmente a cuidar e deseja ser cuidado. O cuidado impedirá que as virtudes se transforme em farisaísmo, as

leis em legalismo e as instituições em prisão. Justiça e cuidado são pilastras sobre as quais se sustenta a morada humana (*ethos* em grego) e que produzem a possível felicidade e o suficiente bem-estar para todos. (BOFF, 2013, p. 136).

Por fim, apresentamos uma humanização do cuidado, ou seja, se o homem é cuidado, também vemos um retorno a própria busca de quem é o homem, lembrando assim a essência do “ser” humano que o envolve. “O que está acontecendo com as pessoas? Onde está o humano? O simples estar com o outro, a compaixão, a tolerância, a solidariedade se tornaram valores descartáveis que contam pouco ou nada? Até quando?” (BARCHIFONTAINE, 2020, p. 55). Para tanto, é preciso desenvolver a capacidade que o homem tem de refletir e sentir, a fim de que tão razão revele-se como uma prática do cuidado para com o outro.

## 5 A NECESSIDADE DA HUMANIZAÇÃO DO CUIDADO

Atualmente, vive-se uma constata crise de identidade<sup>12</sup>. O constante aumento de possibilidades de estudos e caminhos a seguir, deixa o homem um pouco perdido em relação a um objetivo para alcançar. Todavia, temos esquecidos da primeira vocação a qual somos chamados: ser humanos<sup>13</sup>. Tal vocação consiste em, primeiramente, reconhecer-se como um ser racional, localizado no mundo com outros tantos seres racionais, logo não se encontra sozinho, mas em constante relação com o outro.

Essas relações são necessárias para a nossa construção. Desde o nascimento o bebê necessita do outro para alimentar-se, vestir-se, locomover-se, aprender a linguagem, a comunicar-se. Durante a vida adulta ainda continuamos necessitado do outro seja direta ou indiretamente, como por exemplo, precisa-se do agricultor para que o alimento chegue à mesa. Na velhice novamente retomamos a dependência do outro, pois diante da fragilidade física, emocional e psicológica, o outro torna-se um guia na vida dos idosos.

Quando se fala em humanização do cuidado em primeiro lugar percebe-se a questão do cuidado daquelas pessoas que estão envolvidas no campo profissional da saúde, porém, trazendo

---

<sup>12</sup> “O indivíduo, enquanto identidade, entra em crise. Estamos na pós modernidade, face a demandas que a modernidade não tinha. A crise da identidade pode ser compreendida a partir de uma de suas características: o descentramento do sujeito. O homem do ideal humanista começa a ruir quando suas fronteiras já não dão conseguem mais sustentar sua integridade. À crise individual das identidades singulares soma-se a crise coletiva das identidades nacionais. O processo de globalização denota a fluidez das fronteiras nacionais, igualmente difusas. Deslocamento e descentramento constituem o universo pós-moderno” (PEREIRA, 2004, p. 88).

<sup>13</sup> “A equivocada característica da Modernidade, de somente considerar relevante e verdadeiro o produto decorrente da lógica pura e exata, acabou por trazer graves consequências para a humanidade, quando alçou ao grau de maior importância o econômico frente ao social, numa lógica globalizada, que deixou ao acaso o Ser Humano em sua essência” (MUNGNEL; JANSEN, 2008, p. 146).

para um campo filosófico, falar desta humanização é refletir sobre a essência de cada um que é ser humano, ser cuidado para si e para os outros.

É urgente que nos re-encatemos com a arte de cuidar. Vivemos hoje uma verdadeira “crise da humanização”, cujos sintomas mais evidentes se manifestam sob o descuido, descaso, indiferença e abandono da vida mais vulnerável, atitude que clamam aos céus. Para citar apenas alguns exemplos: encontramos crianças famintas perambulando nos cruzamentos de nossas cidades, constatamos o aumento do número dos excluídos das benesses do progresso e o descaso para com os idosos, assistimos a um utilitarismo depredatório em relação ao meio ambiente e vemos instituições de saúde tecnicamente impecáveis, mas frias, sem calor e sem alma. O futuro da humanidade e da vida no planeta dependerá de como responderemos a estes desafios. O cuidado é responsabilidade de todos. Ninguém pode não fazer nada, pois estará simplesmente, se auto-destruindo. (PESSINI, 2010, p. 50-51).

Este resgate à humanização do cuidado implica, especialmente, a compreensão do enorme significado da vida, compreendendo a si mesmo e ao outro, situado no mundo, na sua história. “Esse resgate do ‘cuidado’ nos remete para seus significados existenciais que se explicitam enquanto desvelo, solicitude, diligência, zelo, atenção, bom trato. Na verdade, a pessoa sai de si, descentrando-se, e se centra no outro, numa atitude fundamental de solicitude” (AGOSTINI, 2010, p. 117-118).

Ao falar de humanização não se pode deixar de lembrar de Paulo Freire, tendo em vista que a partir da educação ele entende que o homem que é inacabado, em constante processo de construção, conseguiria reconhecer sua dignidade e responsabilidade em relação ao outro, captando pela sua consciência crítica a própria realidade (MENDONÇA, 2008, p. 27).

Na verdade, diferentemente dos outros animais, que são apenas inacabados, mas não são históricos, os homens se sabem inacabados. Têm a consciência de sua inconclusão. Aí se encontram as raízes da educação mesma, como manifestação exclusivamente humana. Isto é, na inconclusão dos homens e na consciência que dela têm (FREIRE, 2005, p. 83-84).

Para Freire a humanização é uma vocação ontológica do homem e a desumanização é uma distorção dessa vocação. Para tanto, o diálogo integral é o ponto chave para o desenvolvimento do homem que busca ser mais, todavia nosso sistema educacional precisa passar por um enorme processo de revitalização, destarte, pode-se alcançar a humanização do cuidado pela educação<sup>14</sup>,

<sup>14</sup> “A educação é o processo integral de formação humana, pois cada ser humano, ao nascer, necessita receber uma nova condição para poder existir no mundo da cultura. Esse processo inclui a aquisição de produtos que fazem parte da herança civilizatória que concorreram para que os limites da natureza sejam transpostos [...]. O ser humano, por não receber qualquer determinação por natureza, pode construir o seu modo de vida tendo por base a liberdade da vontade, a

sempre lembrando que o objetivo de relatar a teoria é sempre em vista de tornar o cuidado como uma prática cotidiana na vida do homem.

Pois bem; se falamos da humanização, do ser mais do homem – objetivo básico de sua busca permanente – reconhecemos o seu contrário: a desumanização, o ser menos. Ambas, humanização e desumanização são possibilidades históricas do homem como um ser incompleto e consciente de sua incompleticidade. Tão somente a primeira, contudo, constitui a sua verdadeira vocação. A segunda, pelo contrário, é a distorção da vocação (FREIRE, 1969, p. 127).

Logo, a constate busca pela vivência da humanização é ao mesmo tempo a vivência do cuidado, seja passando pelo processo de uma educação capaz de despertar tal sentimento, seja a partir do testemunho do outro, o objetivo a ser alcançado é tornar o cuidado como prática em meio a sociedade. Assim, viver o cuidado de forma autêntica é uma das condições que favorecem a realização de nossa humanidade (CESAR, 2010, p. 87).

Quem age de maneira doadora raciocina segundo uma gramática ética que desordena o modo ordinário de pensar, justamente porque, no doar, não se sente fazendo algo excepcional, mas simplesmente aquilo que é necessário, é ali que reside aquele ser “de outro modo”, no qual está o verdadeiro sentido do ser-aí. (MORTARI, 2018, p. 181).

Passando por este processo de humanização, refletindo sobre qual o verdadeiro sentido de ser humano, agindo nada mais que o necessário, há um resgate pela razão sensível, visto que devido o individualismo comentado anteriormente, houve um “esfriamento” das práticas do cuidado.

## 5.1 O resgate da razão sensível como impulso da prática do cuidado

O homem, principalmente na modernidade<sup>15</sup>, foi guiado pela razão, todavia o homem não é feito somente de uma razão intelectual. “Ser gente significa possuir corpo, ter psiquismo, ter

---

autonomia para organizar os modos de existência e a responsabilidade pela direção de suas ações; essa característica do ser humano constitui o fundamento da formação do sujeito ético” (RODRIGUES, 2001, p. 232).

<sup>15</sup> “Ao examinarmos a trajetória da Ciência, notamos que seu postulado fundamenta-se numa correspondência ontológica entre poder e o objeto da investigação empírica. Convencionou-se chamar modernidade, principalmente os grandes impulsos promovidos pela Ciência, e a elaboração de uma nova epistemologia, autônoma diante da filosofia e da Religião. Enfim, uma nova era, na qual o homem deixa de ser criatura de um “Deus” para ser totalmente independente ou pelo menos pretendia ser. O que observamos é que a Ciência apesar de seu discurso de objetividade e clareza, lida com questões que ultrapassam essas linhas tênues, e sobretudo no campo das humanidades, não podemos abrir mão da “realidade velada” que permeia a discursividade social, visto que o descontínuo e o fluído atravessam nossa pretensa busca de unidade” (SILVA, 2003, p. 29).

coração, conviver com os outros, cultivar uma esperança e crescer na perspectiva de fé em valores humano” (PESSINI, 2010, p. 46).

Todo agir ético é também uma expressão da racionalidade, expressão de um sujeito livre que a partir da deliberação correta, age em prol do bem comum, mas essa ação guiada somente pela racionalidade, pode-se tornar vazia, guiada apenas pelos imperativos gerais. Então, o homem imbuído de uma razão que é também sensível age não somente pelo fato de que é necessário, de que é sua obrigação ter responsabilidade pelo outro, mas também por se colocar no lugar do outro, sentir aquilo que o outro está sentindo.

A decisão orientada eticamente não precisa de retóricas refinadas, de confiar em regras e sistemas de conhecimento científico do mundo; ao contrário, precisa de uma refinada percepção da realidade, “um discernimento justo e paciente e um exame daquilo que está diante” (Murdoch, 1997, p. 330). Essa percepção de qualidade do real não é o resultado de um simples ato de ver, mas de uma atenção já orientada eticamente a procurar, na realidade, as coisas pelas quais está em jogo o sentido do ser-aí. (MORTARI, 2018, p. 158).

A razão sensível proporciona no homem um fecundo cuidado, que é capaz de pensar, sentir e agir na realidade em que existe. Ser “humano” é corresponder a esse cuidado, que diante da necessidade do outro, age obedecendo a sua necessidade essencial. Obedecer à esta realidade não é estar privado da liberdade, pelo contrário aceito de forma racional e sensível estar sujeito à tal necessidade e aceito, pois reconheço o valor do agir bem.

Recorrer a esta busca pela essência em prol da ação é o que buscamos com este trabalho, visto que o cuidado não é praticado como deveria ser. O tempo que estamos vivendo grita pelo cuidado, exemplo disso são as inúmeras crises que vivemos: pandemia da Covid-19, o aquecimento global, crise hídrica, falta de solidariedade, etc. “O pensar é essencial; mas a realidade, para ser transformada, precisa de ações, de palavras e de gestos, através dos quais o pensamento se concretiza” (MORTARI, 2018, p. 163).

Munido de tal razão sensível, o homem aproxima-se cada vez mais da sua essência e caminha com uma visão de mundo orientada por um espírito crítico capaz não só de compreender, mas, sobretudo, agir em prol de alguma mudança.

Quando Pascal afirma que “o coração tem razões que a própria razão desconhece; sabe-se disso em mil coisas” (PASCAL, § 423, 2005), salienta-se, principalmente, esse movimento da razão sensível que é tocada pela capacidade de reconhecer o outro com toda sua dignidade, a fim de fazer a experiência do amor.

A essência do amor está no coração, naquilo que estamos enfatizando ao longo de nossas reflexões: na razão cordial e na inteligência sensível. É dando centralidade a estas dimensões que podemos garantir um futuro cheio de esperança e encontrar luzes para os nossos problemas. (BOFF, 2013, p. 96).

“O cuidado como uma prática é movida pela intenção de buscar benefício ao outro; o princípio da benevolência identifica a matriz geradora do cuidado. A orientação a procurar aquilo que faz bem se atualiza em algumas posturas do ser-aí” (MORTARI, 2018, p. 209). Portanto, em meio a sociedade esfacelada pelo ódio, rancor, maldade, egoísmo, buscamos elencar algumas práticas tão necessárias para tonar essa humanização um caminho de retorno a verdadeira essência do homem. Vemos que prestar atenção, ouvir mais outro, ter uma palavra amiga, compreender, são caminhos que viabilizam a sociedade que tanto necessitamos, além de semear o cuidado a todos.

## 5.2 As práticas do cuidado na construção da sociedade

O cuidado é uma experiência<sup>16</sup> que deve ser vivida diariamente. Já nos foi apresentado que a partir do pensamento de Heidegger, o homem é na sua essência cuidado, todavia esse só é definido de forma integral tendo em vista a prática. O testemunho do cuidado ajuda a nutrir a alma de confiança, para que ao passar por qualquer tipo de dor ou descuido saberemos lidar e ter forças para passarmos por ela (MORTARI, 2018, p. 35).

Além de sentir-se responsável pelo outro, vimos que toda ação imbuída da razão sensível é desencadeada pelo interesse do bem-estar do outro, não apenas como mero desencargo de consciência, e sim pelo reconhecimento do outro enquanto pessoa na sua integralidade. Aquele que age devidamente exercendo o cuidado é visto muitas vezes como alguém que quebra os paradigmas do individualismo, parece que nada contra a corrente. Mas se não houver pessoas que difundam o cuidado não chegaremos à uma sociedade mais justa e fraterna.

O cuidado não deve ser somente nos momentos de dor do outro, mas, sobretudo, precisa fazer florescer as possibilidades do ser. Para tanto, busca-se tempo para *dar atenção ao outro*. Diante da correria do dia a dia, a maioria das pessoas não tem tempo para o outro, até mesmo dentro de casa: os pais não têm tempo para os filhos, nem os filhos para os pais. O quanto é importante ter atenção e consideração pelo outro, notar a presença do outro que está ao seu lado.

---

<sup>16</sup> “Uma filosofia do cuidado é, aqui, entendida como uma filosofia da experiência [...]. A essência do cuidado consiste em seu uma prática que acontece em uma relação, que se atualiza segundo uma duração temporal variável, movida pelo interesse pelo outro e orientada a promover o ser bem-estar-aí, e que, por isso, se ocupa de algo que é essencial para o outro” (MORTARI, 2018, p. 90-91).

O gesto de ter atenção pelo outro é uma experiência que ultrapassa o simples olhar, “uma concentração que não é movida pela ânsia de captar algo do outro, de penetrar na sua vivência, mas que se atualiza como disponibilidade pura a receber aquilo que, do outro, chega ao olhar [...], uma atenção que acolhe” (MORTARI, 2018, p. 211).

Todos têm a possibilidade de testemunhar o quanto é importante sentir-se cuidado pelo outro. Olhar para uma pessoa e sentir naquele olhar um abraço, um sinal de esperança, uma paz que alivia e aquece o coração, pois você sabe que em qualquer momento que necessitar aquela pessoa vai estar ali para lhe acolher. A razão sensível, a partir do seu olhar atento a realidade, busca compreender o outro em toda a sua complexidade e acolhê-lo, a fim de que conhecer a aceitar que a necessidade primordial na vida do ser humano é a necessidade do bem.

Prestar atenção é difícil, é uma ação cansativa, pois exige de nós um esforço para concentrar-se plenamente no outro. “O cansaço da atenção se faz presente, sobretudo, quando a realidade a qual manter a atenção é uma situação de sofrimento” (MORTARI, 2018, p. 216).

Ao passo que prestar atenção é fundamental, *o escutar* também ajuda na compreensão verdadeira do que o outro está sentindo. Quantas pessoas necessitam de espaço para serem ouvidas, necessitam verbalizar aquilo que estão sentindo, exemplo disso, são os consultórios de psicólogos e as salas de atendimentos dos padres que se encontram abarrotadas de pessoas querendo um pouco de atenção.

O ato de escutar implica que o outro tome a palavra, de modo que a escuta se torna ação de cuidado quando é capaz de restituir ao outro a consideração por aquilo que está dizendo [...]. Escutando o outro se aprende, se aprende a partir da sua experiência. Portanto, o tempo dedicado à escuta é, no fim das contas, um tempo cheio de sentido até para si mesmo, pois a escuta do outro provoca a atitude da presença reflexiva sobre as próprias vivências. (MORTARI, 2018, p. 218).

Essa troca de experiências, a partir do ato de escutar, é um caminho para difundir o cuidado, pois a medida que o outro é escutado também escuta àquele que necessita. Juntamente com o ato de ter atenção e escutar, está o de *estar presente com a palavra*, tendo em vista que o homem é um ser de diálogo.

O ser humano é aquilo que fala aos outros, pois ao falar ele se expressa. Porém, para expressar o cuidado ele deve estar repleto de cuidado, como diz o Evangelista São Mateus “a boca fala do que o coração está cheio” (Mt 12, 34). Destarte, a palavra de quem cuida deve ser verdadeira, extraída da razão sensível, usada como delicadeza, contribuindo para um processo transformador de quem escuta.

As pessoas de hoje em dia não têm tomado cuidado com as palavras, falam sem pensar, ferindo profundamente as pessoas. Os *hateres*<sup>17</sup> conhecidos como os inimigos da internet são maldosos nos seus comentários. Um relato que chamou a atenção em agosto de 2021 foi o caso do jovem Lucas de 16 anos que arrancou a sua própria vida devido aos comentários em um vídeo postado em uma rede social<sup>18</sup>. As palavras têm poder! Assim como podem curar, também podem ferir. Qual a necessidade de ficar na internet apenas disseminando ódio, preconceito, racismo, homofobia, etc.?

A presença de pessoas que exalam cuidado faz toda diferença na vida de cada um, todavia, levando em consideração a justa medida de Aristóteles, não se pode deixar que esse ultrapasse a liberdade do outro. Logo, se faz necessário a compreensão de que é possível ser presente numa proximidade distante. Aquela pessoa que necessita do cuidado deve saber que você está ali para todo e qualquer momento que ela necessitar, mas não se pode agir pelo outro.

A presença existencialmente intensa e, ao mesmo tempo, discreta se concretiza no saber cultivar uma relação com o outro que mantenha na sua transcendência, ou seja, uma relação que encontra o justo meio entre o mostrar a proximidade e o manter-se a distância. A proximidade discreta é aquela que dá todo suporte possível ao outro, todavia, sem reduzir o espaço do seu movimento livre; é ser capaz de ir para o escanteio quando o outro quer moderar a relação, sempre, porém, mantendo-se em contato, para assegurar a retomada de uma presença ativa assim que for necessário. Uma boa e, portanto, justa prática do cuidado é aquela que defende a subjetividade do outro e facilita o determinar-se das condições que permitam a evidenciação do seu ser-aí na sua singularidade. (MORTARI, 2018, p. 247).

Não é fácil o trabalho do cuidado, é fatigante, requer muitas energias sejam cognitivas, emocionais e até mesmo físicas. A razão sensível expõe o homem ao outro, de modo que a responsabilidade pelo outro provoca uma atitude em cada um. O que motiva a sociedade a traçar novos rumos são os testemunhos daquele que cuidam e acreditam na possibilidade de mudança do homem.

---

<sup>17</sup> Disponível em: <<https://noticias.r7.com/tecnologia-e-ciencia/haters-saiba-tudo-sobre-os-inimigos-da-internet-16082014>>. Acesso em: 20 de set. de 2021.

<sup>18</sup> Disponível em: <<https://vejasp.abril.com.br/cidades/filho-walkyria-santos-se-matou-mensagens-odio-internet/>>. Acesso em: 20 de set. de 2021.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem é um ser de relações, em todos os momentos está constantemente relacionando-se com os outros e esta relação é extremamente necessária para a sua construção. Não é possível viver sozinho, visto que desde o nascimento o bebê precisa de alguém para alimentá-lo, ensinar a falar, etc. e partir daí o cuidado é visto como um caminho para que as relações proporcionem o bem.

Colocando o cuidado como dado ontológico no homem, Heidegger, busca evidenciar a possibilidade deste após o encontro com a angústia, ou seja, o encontro com a sua própria existência. Para tanto, o cuidado floresce como um sentido à vida, pois ao mesmo tempo que cuida da sua existência, dá abertura às possibilidades do contato com o outro.

A ética do cuidado como centralidade da vida é fundamental, pois o homem tem necessidade de cuidar e ser cuidado. O cuidado de si deve extrapolar para o cuidado com o outro e também com a natureza, ao contrário fica vazio. Rompendo os paradigmas individualistas de que somos seres independentes e que não necessitam do outro, o cuidado se concretiza e se torna uma fonte de esperança.

Exemplo disso, são às inúmeras pessoas que buscam viver o cuidado de forma integral, de corpo, alma e coração, pois ao verem a desonestidade, violência, desamor ou qualquer outro crime, elas gritam, clamam pela justiça e pelo bem comum. O sentimento de responsabilidade pelo outro deve ser respondido ativamente com dedicação, compromisso e solicitude, logo virtudes como empatia e alteridade pelo outro são capazes de promover o bem.

Humanizar o cuidado é, sobretudo, retomar a primeira vocação do homem: ser “humano”. A partir disso há a possibilidade de re-encantar com a arte de cuidar, assumindo o compromisso de olhar para o outro e para o meio ambiente não como objetos, porém com cuidado e com atenção, pois em cada um tem uma história, uma vida.

As práticas do cuidado fazem tanta diferença na vida das pessoas, pequenos gestos podem provocar grandes recuperações. Na correria do dia a dia, é preciso perceber o outro que está ao nosso lado que por vezes não é nem pessoas desconhecidas, mas aquelas que estão dentro de nossas casas.

É preciso buscar uma utopia da esperança, capaz de traçar novos rumos, desde que o cuidado seja de fato colocado em prática. Com certeza o mundo não vamos conseguir mudar, mas a realidade que está em nossa volta precisa ser diferente. Logo, é preciso ousar. “Ousar é emergir a quietude, é largar o estupor. É sair da neutralidade e definir-se. Ousar é romper o imobilismo. Ousar é derrubar os muros da inequidade. Ousar é recriar uma sociedade que está em decomposição” (ARDUINI, 2002, p. 40).

Portanto, em meio a uma sociedade doente, triste, onde a maldade impera e outro é deixado de lado ou é lembrado apenas quando pode oferecer algo que me é útil, qualquer atitude de cuidado é um desafio. Escutar o outro, ter uma palavra amiga, compreender o que o outro está sentido, ter compaixão, empatia, simpatia, são gestos que proporcionam a difusão do cuidado a todos.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes

AGOSTINI, Nilo. Ética do Cuidado: desafios epistemológicos. In: TRANSFERETTI, José Antônio; ZACHARIAS, Ronaldo. **Ser e cuidar**: da ética do cuidado ao cuidado da ética. Aparecida: Editora Santuário. São Paulo, 2010. p. 109-123.  
, 2012

ARDUINI, Juvenal. **Antropologia**: ousar para reinventar a humanidade. São Paulo: Paulus, 2002.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.

\_\_\_\_\_. Política. In: \_\_\_\_\_. **Os pensadores**: Aristóteles. Trad. de Therezinha Monteiro Deutsch; Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultura, 1999. p. 141-251.

BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. O paradigma do cuidado e o reconhecimento do outro. In: TRANSFERETTI, José Antônio; ZACHARIAS, Ronaldo. **Ser e cuidar**: da ética do cuidado ao cuidado da ética. Aparecida: Editora Santuário. São Paulo, 2010. p. 55-78.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar**. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **O cuidado necessário**. Petrópolis: Vozes, 2013.

CESAR, Cosntança Marcondes. A noção de cuidado em Paul Ricoeur. In: TRANSFERETTI, José Antônio; ZACHARIAS, Ronaldo. **Ser e cuidar**: da ética do cuidado ao cuidado da ética. Aparecida: Editora Santuário. São Paulo, 2010. p. 79-87.

FORTE, Bruno. **À escuta do Outro** – Filosofia e revelação. São Paulo: Paulinas, 2003.

FREIRE, Paulo Reglus Neves. *O Papel da Educação na Humanização*. **Revista Paz e Terra**, Ano IV, nº 9, Outubro, 1969, p. 123-132.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GARCIA, Claudia Amorim; COUTINHO, Luciana Gageiro. Os novos rumos do individualismo e o desamparo do sujeito contemporâneo. In: \_\_\_\_\_. **Psychê**. Ano VIII, nº 13, São Paulo — jan-jun/2004 — p. 125-140.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo** (Parte I). Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

JARDIM, Luís Fernando França. **Um estudo sobre as afirmações a partir da ontologia fundamental de Martin Heidegger**: contribuições para as práticas clínicas. 2009. 130f. Tese de Mestrado em Psicologia Clínica – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

LEYTE, Arturo. **Heidegger**: O fracasso do ser. Trad. de Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2015

MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. Trad. de Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulus, 1980.

MORTARI, Luigina. **Filosofia do cuidado**. Trad. de Dilson Daldoce Junior. São Paulo: Paulus, 2018.

MUGNOL, Denize; JANSEN, Rodrigo Diego. A ciência pós-moderna e o retorno da razão sensível. **Revista Eletrônica Direito e Política**, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciência Jurídica da UNIVALI, v. 3, n. 2, 2º quadrimestre de 2008. Disponível em: <www.univali.br/direitoepolitica> - ISSN 1980-7791.

PEGORARO, Olinto A. Existência humana é existência cuidadosa. In: TRANSFERETTI, José Antônio; ZACHARIAS, Ronaldo. **Ser e cuidar**: da ética do cuidado ao cuidado da ética. Aparecida: Editora Santuário. São Paulo, 2010. p. 89-107.

PESSINI, Leo. Ética do cuidado: Entre a exclusão de si e a globalização do todo. In: TRANSFERETTI, José Antônio; ZACHARIAS, Ronaldo. **Ser e cuidar**: da ética do cuidado ao cuidado da ética. Aparecida: Editora Santuário. São Paulo, 2010. p. 17-43

PEREIRA, Helder Rodrigues. A crise da identidade na cultura pós-moderna. **Mental** - Ano 2 - n. 2 - Barbacena - jun. 2004 - p. 87-98.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução: Mario Laranjeira; Edição: Louis Lafuma. São Paulo: M. Fontes, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **Huis Clos**. Paris: Gallimard, 1970.

RAMPAZZO, Lino. **Antropologia**: religiões e valores cristãos. São Paulo: Paulus, 2014.

RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. In: \_\_\_\_\_. **Educação e Sociedade**, Campinas 22/76, 2001, p. 232-257.

TRANSFERETTI, José Antônio; ZACHARIAS, Ronaldo. **Ser e cuidar**: da ética do cuidado ao cuidado da ética. Aparecida: Editora Santuário. São Paulo, 2010.

SILVA, Cristina Maria da. Elogio de uma Razão Sensível na Compreensão Social. **Emancipação**, v. 3, n. 1, 13 abr. 2009.

TOMÁS DE AQUINO. Questão 58. In: \_\_\_\_\_. **Suma Teológica Volume 6: II Seção da II Parte** – Questões 57-122. Tradução A. Vanucchi et al. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010. P. 54-76.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

WEYH, Katyana Martins. **Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone. A redescoberta da ética do cuidado: o foco e a ênfase nas relações. **Rev Esc Enferm. USP**, São Paulo, 2004; p. 21-27. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/reusp/a/QxhC6TD3pJf8mSfdSmJwLBK/?format=pdf&lang=pt>> Acesso em: 20 set. 2021.

*Recebido em: 01 out. 2021*  
*Aprovado em: 06 nov. 2021*



# A IMPORTÂNCIA DOS DIREITOS HUMANOS FRENTE AOS REGIMES TOTALITÁRIOS EM HANNAH ARENDT<sup>1</sup>

## THE IMPORTANCE OF HUMAN RIGHTS IN THE FACE OF TOTALITARIAN REGIMES IN HANNAH ARENDT

Juliana Araújo Paes<sup>2</sup>

Sibélius Cefas Pereira<sup>3</sup>

Gérson Pereira Filho<sup>4</sup>

*No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo (ARENDDT, 2004, p.220).*

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo demonstrar a importância dos direitos humanos frente aos regimes totalitários instaurados no século XX. O estudo será feito a partir das obras da filósofa e teórica política Hannah Arendt, assim como serão apresentados o pensamento de outros estudiosos de seu trabalho e dos Direitos Humanos. Esta autora é muitíssima abordada por pesquisadores e comentadores, sob diferentes enfoques e áreas do conhecimento. De modo transdisciplinar dedicou seus estudos à reflexão da condição humana diante do abandono de si mesmo, da solidão gerada nas sociedades massificadas e frente a alienação política em relação à existência no mundo. Para Arendt, o sistema emergente do Estado totalitário gera grupos de pessoas que perdem seus direitos individuais e coletivos. Essas pessoas encontram-se abandonadas no mundo, tornam-se supérfluas e descartáveis, como, por exemplo, aquelas detidas

---

<sup>1</sup> Este artigo é decorrente de pesquisa de iniciação científica PROBIC – Programa de Iniciação Científica da PUC Minas (2021/2022)

<sup>2</sup> Graduanda em Direito pela PUC Minas–Campus Poços de Caldas. Pesquisadora de Iniciação Científica. Pedagoga e Professora na Educação Básica). <http://lattes.cnpq.br/2778016591957614>- <https://orcid.org/0000-0003-3860-8954>.

<sup>3</sup> Docente do Depto. de Filosofia da PUC Minas – Campus Poços de Caldas. Mestre em Linguística (Unicamp). Doutor em Ciências da Religião (UFJF) – <http://lattes.cnpq.br/4723523001861200> – <https://orcid.org/0000-0002-2207-7813>.

<sup>4</sup> Docente do Depto. de Filosofia da PUC Minas – Campus Poços de Caldas. Mestre e Doutor em Filosofia (Unicamp). <http://lattes.cnpq.br/6102536293896338> - <https://orcid.org/0000-0001-5838-202X>.

em campos de internação e nos de concentração praticados no período nazista, experiência inclusive vivida pela própria autora. Totalmente esquecidas pelo Estado, essas pessoas, submetidas à perda de direitos civis, como a perda da nacionalidade, do idioma, da identidade de si, são jogadas à condição de "apátridas". O projeto de extermínio do povo judaico, arquitetado por uma elite ressentida e ávida pelo lucro e pela ideologia da supremacia, foi um fato inédito na humanidade. A busca pelo direito a ter direitos torna-se algo a ser construído pelo pensamento e pela moral humana.

**Palavras-Chave:** Hannah Arendt. Direitos Humanos. Política. Condição Humana. Totalitarismo.

**Abstract:** This article aims to demonstrate the importance of human rights in the face of XX-century totalitarian regimes. This study will be based on the works of the philosopher and political theorist Hannah Arendt, as well as other academic researchers of her theory, besides others Human Rights thinkers. This author is constantly cited by researchers and scholars under different focuses and areas of knowledge. In a transdisciplinary way, she dedicated her studies to think about the human condition in face of self-abandonment, the loneliness caused by the mass societies and in the face of political alienation in relation to existence in the world. For Arendt, the emerging system of the totalitarian state generates groups of people who lose their individual and collective rights. These people find themselves abandoned in the world, become expendable and disposable, such as those who were imprisoned in internment and concentration camps practiced in the Nazi period, experience even lived by the author herself. Totally forgotten by the State, these people are subject to the loss of civil rights, as the loss of their own nationality, of their own language and of their own identity, they are placed into the condition of "stateless". The extermination of the Jewish people, proposed by an elite that is resentful and greedy for profit and for supremacist ideology, was an unprecedented fact in humanity. The search for the right to have rights becomes something to be built by human thought and morals.

**Keywords:** Hannah Arendt. Human Rights. Politics. Human Condition. Totalitarianism.

## 1 INTRODUÇÃO

Qual a importância da cidadania como oportunidade de reestruturação dos Direitos Humanos em meio a um Estado Totalitário? Partindo desta interrogação, o presente artigo se propõe a investigar sobre a importância dos Direitos Humanos, sobretudo no contexto de regimes totalitários, caracterizados exatamente pela violação e mesmo eliminação desses direitos. O estudo propõe ainda avançar no sentido da análise sobre a possibilidade de reconstrução desses direitos, por meio do exercício pleno da cidadania. Para tanto será feita uma contextualização histórica sobre o surgimento desses direitos, entre o século XVIII e o XX, do liberalismo aos totalitarismos. Conhecido no mundo jurídico e político, o "Caso Dreyfus", dentre outros acontecimentos históricos, serviu como estímulo inicial ao antissemitismo que precedeu a

implantação do totalitarismo europeu no século XX e, conseqüentemente, o nazi-fascismo. Após isso, será apresentada a importância dos Direitos Humanos como conceito jurídico e como a cidadania é a primeira segurança jurídica necessária para que esses direitos sejam, de fato, válidos. O estudo será feito à luz das obras de teoria política e filosófica em Hannah Arendt, cujo trabalho levou a sociedade a profundas reflexões sobre a condição humana e a importância dos Direitos Humanos.

Como desdobramento da questão maior, o artigo propõe também a difícil, mas necessária questão: como foi possível que o próprio Direito, muitas vezes, tenha contribuído para a implementação de regimes totalitários e, neste sentido, qual a responsabilidade do Direito e das legislações frente aos novos regimes totalitários e autoritários que emergem nos dias atuais? No caso alemão, a questão requer um estudo sobre a República de Weimar, período histórico vivido entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial. Durante o regime nazista, a Constituição de Weimar nunca foi modificada, contudo, dentre outros instrumentos, o regime totalitário tinha sua própria polícia, que executava as ilegalidades e colocava em movimento as arbitrariedades cometidas pelo Terceiro Reich. O poder judiciário, quase totalmente corrompido, trabalhava para um processo de desconstitucionalização, que buscava deslegitimar e controlar a comunidade judaica, por meio de um Direito Civil que retirava a condição de cidadãos com qualquer direito e um Direito Penal punitivo que condenava ao extermínio qualquer um que não se identificasse com a ideologia nazista. O enfraquecimento de partidos políticos e sindicatos também foram marcos da ruptura com qualquer forma de contratualismo que se opusesse ao regime totalitário. Hannah Arendt aponta o uso de uma Ciência do Direito a serviço da recusa da diversidade e da pluralidade. Segundo a autora, na obra “Crise na República” a desobediência civil seria o caminho para a resistência à opressão (ARENDR, 2008C).<sup>5</sup>

A partir do estudo do fenômeno totalitarista no contexto abordado por Arendt, podemos refletir questões vividas noutros processos históricos e, particularmente, traçar algum paralelo com a realidade contemporânea mundial e, especificamente, a brasileira, perante o surgimento de novas práticas totalitárias e de subtração de direitos. O tema Direitos Humanos, na sociedade brasileira, costuma ser interpretado errônea e vulgarmente. Por se tratar de uma abstração do mundo jurídico, é constantemente negligenciado pelo universo do sistema capitalista e, não é

---

<sup>5</sup> Estaremos referenciando no texto, as edições traduzidas utilizadas e não as edições originais da autora.

exagero dizer, pelo campo jurídico.

Ressaltar a adesão e confiança na importância dos Direitos Humanos é fundamental para que exista um Estado Democrático de Direito. As muitas constituições têm em seus primeiros artigos, os direitos fundamentais, que, a nosso ver, nada mais são, senão a aplicabilidade efetiva dos Direitos Humanos e do exercício pleno da cidadania. Por meio da ação política, dentro da pluralidade na *pólis*, é possível exercer a condição humana, como seres dotados da faculdade de pensar e agir, preocupando-se não só com a vida privada, mas com a vida pública. Para efetuar esse estudo, escolhemos a filósofa Hannah Arendt, que foi quem trouxe o conceito de “direito a ter direitos”, (LAFER,1988,p.166) como fundamental para se pensar a “condição humana”, e que é temática central para o debate nas sociedades contemporâneas. Entendemos ainda que o pensamento desta extraordinária pensadora expressa com robustez um dos pilares da filosofia moral moderna, inclusive, notadamente com a herança do imperativo categórico kantiano, em sua conhecida fórmula expressa na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” (KANT,1984), de que se deve agir a partir da vontade por uma lei universal.

Busca-se com esta exposição conectar fatos que para Arendt criaram um hiato entre a antiguidade e o mundo moderno, e assim, se verificar o papel da Ciência do Direito, na ruptura entre períodos históricos, como aquele dos acontecimentos entre as duas grandes guerras mundiais, berço para o aparecimento do totalitarismo na Europa. Busca-se ainda, analisar a atualidade do pensamento político de Hannah Arendt, já que em contramão aos esforços que a filosofia e o próprio direito fazem no sentido da consolidação de uma ética do bem comum, de forma surpreendente, os regimes totalitaristas parecem renascer, incitados neste início de século XXI, a novamente promover o desmanche da democracia, por meio da retirada de direitos. Isto torna urgente e necessária, a retomada dessa discussão, bem como a reconstrução dos Direitos Humanos, seja de modo teórico e conceitual, como e sobretudo, por meio do exercício pleno da cidadania, num esforço individual e coletivo, incessante.

Os Direitos Humanos, que precedem os Direitos Fundamentais, e estes, por sua vez, inspiram e garantem às sociedades algumas possibilidades de exercer o convívio social na *pólis*, e que trazem consigo a dignidade essencial a toda pessoa humana, estão em permanente ataque do sistema capitalista, muitas vezes remodelado nas formas de totalitarismo.

## 2 HANNAH ARENDT E SEU AMOR MUNDI

A filósofa alemã Hannah Arendt ou, como ela preferia, uma “Teórica Política”, cujo pensamento vem sendo cada vez mais divulgado e estudado pela filosofia e pelas ciências política, antropológica, social e jurídica, dentre outros campos do conhecimento contemporâneo, viveu a amarga experiência do “entre guerras” e a ascensão do totalitarismo europeu; após sua prisão em um campo de internação para judeus, acabou emigrando para os Estados Unidos e ali viveu por vários anos como apátrida. Essas experiências estão no centro de uma de suas principais obras “Origens do Totalitarismo” (ARENDT,2018F) e esteve presente em toda a construção de sua carreira como teórica, política, filósofa e acadêmica.

Seu trabalho é dotado de uma atualidade que faz com que suas reflexões sejam imprescindíveis a todos aqueles que desejam compreender como, ao longo da história, o ser humano tem sido capaz de instaurar e resistir aos regimes totalitários, assim como também os impactos e danos causados por esses sistemas a todos a quem submete. Para Arendt, em suas análises, certos processos históricos criminosos, não são passíveis de perdão, contudo exigem o julgamento e o reparo necessários para que os vitimados sintam que de algum modo, a justiça foi assegurada e assim, possam retomar suas vidas. De algum modo Arendt nos adverte para a possibilidade de não se repetir os erros passados, mediante tal compreensão da história: “o que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo” (ARENDT, 2018 a, p.6).

Em sua primeira obra sobre as “Origens do totalitarismo” Arendt analisa os regimes autoritários instaurados na Europa no início do século XX, fazendo uma retrospectiva histórica dos campos político, econômico e social dos países envolvidos nas duas grandes guerras. Ela também analisa a violação de importantes direitos humanos durante esse período. A obra se tornou um marco no pensamento ocidental, pois deixa claro, que o terror instaurado pelo imperialismo e colonialismo, conduziram ao aparecimento dos regimes governamentais totalitários e seus modos de dominação.

Ao indagar quais seriam as circunstâncias necessárias para que os homens perdessem sua

condição humana, a autora viu no isolamento dos indivíduos, no seu afastamento da esfera pública, o que ela denominava de atomização das massas, a alienação política que marca a sociedade da época e as dificuldades que esta enfrentava mediante um Estado fraco e financeiramente esgotado. Como encontramos nos comentários de Frickmann, o isolamento, para Arendt, é

aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída. Tal isolamento teria permitido aos regimes totalitários destruir também a esfera privada dos indivíduos, reduzindo a condição humana à pura substância, à vida supérflua. (ARENDRT apud FRICKMANN, 2009,p.7).

A ampla concepção do Direito preceitua que os direitos fundamentais são inalienáveis, irrenunciáveis e universais, contudo os regimes autoritaristas rompem com esse propósito e abandonam os homens entregues a si mesmos.

Em “Homens em Tempos Sombrios” (ARENDRT,2013), a autora apresenta vários ensaios biográficos de pessoas públicas de elevado nível intelectual, que viveram nos primeiros anos do século XX. Ela estabeleceu uma reflexão sobre como cada uma dessas pessoas reagiu e sobreviveu àquilo que chamou de tempos sombrios. De acordo com a análise de Celso Lafer, conhecido jurista que introduziu a obra de Arendt no Brasil, de quem foi aluno, esta obra – “Homens em Tempos Sombrios” - descreve a vida de pessoas reais e como foram afetadas pelos acontecimentos de seu tempo histórico, no caso, o período entre guerras e de ascensão do totalitarismo, e como isto impactou suas vidas (LAFER, 2018).

O reconhecimento de seu trabalho lhe concedeu a oportunidade para acompanhar em Jerusalém o julgamento do carrasco nazista Eichmann, de onde nasceu o livro, provavelmente, o mais polêmico de sua carreira “Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal” (ARENDRT,2018D). Ao estar diante do homem na jaula de vidro, para sua surpresa, Arendt não se sentiu amedrontada, nem reconheceu nele, observando suas argumentações, o monstro dotado de uma genialidade maléfica. Assim, Arendt observa que o funcionário público, que se defendeu da acusação de ser responsável por um genocídio, dizendo que apenas cumpria ordens hierárquicas, era um homem bastante comum e intelectualmente limitado, incapaz de refletir sobre a consequência de seus atos, mas dotado do sentimento de ódio tão propagado na época, alienado à

dor daqueles a quem enviava para a morte diariamente.

Ela também expõe ao mundo, pela primeira vez, a contribuição das lideranças judaicas ao nazismo, quando judeus considerados de confiança por Eichmann organizavam listas com nomes de pessoas de suas comunidades a serem deportadas para os campos de concentração.

Desse modo, ao criar o conceito de que o mal pode ser banal e admitir que a comunidade judaica alemã havia contribuído com a ascensão do regime nazista, Arendt teve sua carreira bastante abalada, duramente criticada pelas comunidades judaicas mundiais e até mesmo por seus amigos da esfera íntima, como o filósofo Hans Jonas com quem teve sua amizade bastante estremecida. Porém, Arendt assumiu as consequências de seu trabalho, e conseguiu tornar sua obra indispensável para uma abordagem crítica daquela realidade. Arendt nos convida a uma reflexão sobre o que é realmente o mal, discernindo-o daquilo que parece ser o mal e, sobre a responsabilidade de cada um perante suas ações e seus julgamentos. Em seu último trabalho “A Vida do Espírito” (ARENDR,2018B), é retomada a filosofia, onde se faz uma reflexão sobre o pensar com liberdade.

A temática sobre a responsabilidade pessoal diante do mal, foi uma constante presente em todo o seu trabalho. Em “Responsabilidade e julgamento” (ARENDR,2004) ela faz profundas reflexões sobre a origem da moral humana e atribui a cada um, como parte da história, a responsabilidade pelos atos que geraram as grandes rupturas. Ela acreditava que a obscuridade da mente era a indicação mais clara da necessidade de se considerar mais uma vez o significado da responsabilidade e o poder do julgamento humano.

Celso Lafer, um dos responsáveis pela introdução do pensamento arendtiano no Brasil, assim se refere ao método de pensar da autora; “Os textos de Hannah Arendt são densos e exigem um esforço de decodificação, pois não é linear a ordenação de seu pensamento” (LAFER, 2018, p.175).

### **3 O DIREITO A TER DIREITOS**

Os Direitos Humanos trazem em sua essência a dignidade da pessoa humana. Tal fundamento está na base de qualquer constituição democrática moderna. Contudo a trajetória dos

Direitos Humanos é marcada por todo um passado, e presente, de lutas.

Norberto Bobbio, notório jurista italiano e profundo estudioso do tema Direitos Humanos, nos transmite os seguintes valores:

1. os direitos naturais são direitos históricos; 2. nascem no início da era moderna, junto a concepção individualista da sociedade; 3. Tornam-se um dos principais indicadores do progresso histórico. (BOBBIO, 2004, p.2).

Os Direitos Humanos são um constructo jurídico a partir de lutas que almejavam novas liberdades contra velhos poderes. Nesse contexto, nos dias atuais, os Direitos Humanos, quando incorporados pela ordem jurídica de um país, passam a ser chamados de Direitos Fundamentais. Esses direitos são a base condutiva para as decisões políticas e jurídicas de um Estado.

Contudo, a ideia de igualdade concebida nos diversos ordenamentos jurídicos existentes, apresentada nos moldes atuais, relaciona-se com a ideia de dignidade da pessoa humana vinda das grandes revoluções liberais-burguesas. Na Idade Média, a distinção entre as pessoas por sua condição social, expunha as diferenças como algo que naturalmente estava vinculado ao nascimento dos indivíduos. Existia uma hierarquia valorativa com base na desigualdade entre as castas. Qualquer direito que uma pessoa viesse a ter estava vinculado a tal hierarquia.

Esse sistema excludente, com base na dominação e na desigualdade já não se sustentava mais, quando do início da modernidade. O Estado, representado pelo regente e pelo Clero, já não era capaz de manter sua influência e poder por meio da exploração de seus servos e súditos. Inicia-se a transição histórica do sistema medieval para o capitalismo, numa sucessão gradativa de mudanças que assumem o caráter de revoluções.

Arendt estudou minuciosamente as revoluções e o poder que elas têm de impactar a história de um povo. Ela considerava a revolução como forma de emancipação de toda a humanidade frente às guerras e ao regime totalitário. Assim, as grandes revoluções que marcaram a Europa e a América entre os séculos XVII a XIX e os acontecimentos históricos advindos dessas revoluções contribuíram para uma mudança de visão sobre os direitos inerentes ao ser humano.

O período do iluminismo também contribuiu com a ideia de razão e de racionalidade como atributos universais aos seres humanos. Segundo Bobbio:

A afirmação dos direitos do homem deriva de uma radical inversão de perspectiva, característica da formação do Estado moderno, na representação da relação política, ou seja, na relação Estado/cidadão ou soberano/súditos: relação que é encarada, cada vez mais, do ponto de vista dos direitos dos cidadãos não mais súditos, e não do ponto de vista do soberano em correspondência com a visão individualista da sociedade. (BOBBIO, 2004. p.4).

As revoluções liberais na Europa e na América do Norte deram início a importantes documentos que marcaram a nova concepção de direitos inerentes a todos. A Revolução Inglesa estabelece em seu país a supremacia do Parlamento e o império da lei, quando criado o “Bill of Rights”. Um viés contratualista das revoluções deu origem à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e à Declaração da Virgínia e da Declaração norte-americana de Independência. Sobre a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos do Homem, Bobbio nos diz que: “testemunhos da época e os historiadores estão de acordo em considerar que esse ato representou um daqueles momentos decisivos, pelo menos simbolicamente, que assinalam o fim de uma época e o início de outra” (BOBBIO, 2004, p.79).

As revoluções liberais deram início aos direitos de primeira geração, onde fica caracterizada a não atuação do Estado em relação aos indivíduos. Contudo, no pós-revolução as diferenças sociais não foram atenuadas, a exploração e opressão que eram necessárias ao bom funcionamento do sistema capitalista dão início a um novo momento de luta de classes, conhecido como o período dos movimentos socialistas nascidos no século XIX europeu.

Os dados alarmantes de miséria e desigualdade destoavam com a proposta das revoluções liberais e do reconhecimento de direitos individuais, civis e políticos. Num primeiro momento histórico, as revoluções liberais pretenderam afirmar os direitos individuais como inerentes a todas as pessoas, porém, sem levar em conta as condições reais de vida de cada uma delas, dentro de sua classe econômica e social. Bastava dizer que todos eram iguais perante a lei e que todos nasciam livres por natureza e assim permaneciam, sendo permitido fazer tudo aquilo que a lei não proibisse. Em outros termos, não havia nenhuma preocupação em oferecer condições para que essa igualdade ou essa liberdade pudessem ser vivenciadas concretamente.

Dessa maneira, esses direitos individuais ou civis generalizados, não contemplavam de fato, a vida da maioria dos indivíduos como mulheres, operários e operárias, pobres e outras pessoas pertencentes ao que hoje chamaríamos de minorias ou grupos vulneráveis.

Destarte, os direitos políticos, teoricamente, também poderiam ser exercidos por todos, porém, na prática era privilégio de quem acumulava riquezas e possuía força no campo político. A livre concorrência entre as empresas acabou por gerar a formação de grandes conglomerados industriais e financeiros, que prejudicaram os mais pobres como um todo. Para tentar atenuar essa situação, algumas medidas foram tomadas e o Estado começa a intervir em questões como educação, saúde e proteção do trabalho. Essas medidas ficaram conhecidas como Direitos de Segunda Geração.

Nesse mesmo período eclodem a Primeira Guerra e a Revolução Russa. Surge um novo modelo de sociedade, de economia e de Estado – o Socialismo. Também na América, a Revolução Mexicana produzirá nova Constituição. A Alemanha dá à luz a Constituição de Weimar, bastante inovadora, que buscava o equilíbrio social e econômico, mas o período pós-guerra deixara a Europa como um todo falida. Hiperinflação, desemprego em massa, falências e fome, a maior crise econômica gerada pelo capitalismo, agravada com a grande depressão de 1929. A contribuição de Hannah Arendt para a análise desses momentos históricos foi um marco nos estudos políticos do período e as diferentes concepções dos direitos humanos entre o liberalismo e o advento do socialismo. Sobretudo, por meio do estudo dos regimes totalitários, Arendt demonstrou a ruptura que demarcou o fim de uma tradição política e jurídica que procurava consolidar ideais liberais-democráticos, e, o início de um novo modelo totalitário, que pretendia controlar todos os aspectos da existência humana, tornando grande parte em seres humanos supérfluos e descartáveis, representado pelo extremismo nazifascista e, na visão da autora, também com o stalinismo, que teria se afastado dos valores socialistas originários.

Em “Origens do Totalitarismo”, são analisados os momentos históricos capitalista e socialista e como propiciaram um sistema de organização social inédito, capaz de extrapolar o senso comum dos homens no mundo. Nesse estudo, ela coloca em questão a política e o direito como categorias corresponsáveis pela implementação do regime totalitário na Europa do início do século XX. Contudo, a origem da intolerância étnica já era um fenômeno a ser observado desde o final do século XIX, principalmente com o desenrolar do “Caso Dreyfus”. Conforme aponta Lafer: “Todos os elementos de tensão, fruto do papel que os judeus desempenharam na imbricação entre Estado e sociedade na Europa, nesse período, vêm claramente à tona no processo Dreyfus” (LAFER, 2018, p.149).

Nesse contexto, ressalta a autora Young-Bruehl:

Origens do Totalitarismo é o primeiro grande livro de Hannah Arendt. Seu conteúdo, constitui a primeira aproximação com a crise da modernidade. A obra é dividida em três partes. Na primeira e segunda parte a autora faz um apanhado histórico sob a conjuntura política e social, desde o final do século XVII até o século XIX, dos países europeus. A terceira parte, exprime a convicção de que o regime nazista e o regime stalinista eram exatamente a mesma forma de governo. (Young-Bruehl, 1997 p.198).

Colocar-se no lugar de outra pessoa é condição para uma nova perspectiva de si mesmo. Pensar o mundo observando os conceitos arendtianos promove uma ação de desprendimento das ideias enraizadas pelos usos e costumes e nos possibilita uma análise mais equânime de fatos históricos acontecidos em um início de século que seria marcado pela promessa do progresso ilimitado. Como ressalta Lafer:

Quanto mais você for capaz de pensar no lugar de outras pessoas, mais você será capaz de re-presentar, torná-las presentes em sua própria pessoa enquanto elas estiverem ausentes. É a virtude que os estadistas chamam de discernimento. Isso não é empatia. Não se supõe que você deva sentir como elas sentiram, mas imaginar, pelo conhecimento, os sentimentos, pensamentos, etc. Como você teria sentido, pensado, etc. Você pensa os seus próprios pensamentos, mas no lugar de outra pessoa. Somente se você pensa os seus próprios pensamentos você efetivamente experienciará, ainda que numa maneira mediada por delegação. (LAFER, 2018, p.68).

Segundo Arendt, era essencial a distinção entre necessidade social e liberdade política. As conquistas revolucionárias do passado fizeram da liberdade uma garantia para outros valores:

O que de fato aconteceu no fim do século XIII foi que uma tentativa de restauração e recuperação de antigos direitos e privilégios resultou exatamente em seu oposto: um progressivo desenvolvimento e a abertura de um futuro que desafiava todas as demais tentativas de agir ou pensar [...] estavam em questão aqueles direitos e liberdades que hoje associamos ao governo constitucional e que são devidamente chamados de direitos civis. (ARENDR, 2018E, p.24).

Paralelo a esse cenário crescia na sociedade o antissemitismo, segundo Arendt, sempre uma constante na história dos judeus, ainda que marcados por períodos diferenciados nas concepções populares:

Historicamente, o hiato entre os fins da Idade Média e a época moderna, no que se refere à questão judaica, é ainda mais marcante do que a brecha entre a Antiguidade romana e a Idade Média, ou o abismo – frequentemente considerado o ponto decisivo e o mais importante da história judaica – que separou os massacres perpetrados pelas primeiras Cruzadas e os primeiros séculos medievais. (ARENDR, 2018F, p.17).

O antissemitismo moderno surgiu a partir da associação do elemento judeu com a estruturação dos Estados-nação na Europa, no sentido de financiamento estatal por parte do capital judeu. Por isso, as oposições aos Estados-nação, que os considerava associados ao povo judeu, levou, conseqüentemente a se declarar o judeu como inimigo. Tradicionalmente, os judeus viviam em uma comunidade isolada, obedecendo às suas próprias leis. Uma vez inseridos nesse novo contexto político e social em que adquiriram destaque, ocasionaram as rivalidades e ódios por parte da sociedade europeia, que os via como uma ameaça.

Arendt, insiste que o antissemitismo moderno é acentuado pela industrialização e pelo expansionismo econômico imperialista. Nesse contexto, as conquistas territoriais e a extensão de cidadania a novos grupos, aliadas ao preconceito e mitos milenares, foram fatores que colocaram o judeu como alvo certo do ódio à burocracia imperialista. A acumulação do capital, base do imperialismo, fez com que interesses privados assumissem o viés político. Ademais, observa-se que tal fenômeno tem por consequência a violência gerada pela desigualdade social provocada pelo sistema.

O totalitarismo do século XX, como forma inédita de controle político-social, tanto na escala quanto na natureza dos seus crimes, consiste na tentativa de extirpar qualquer condição humana de liberdade. O totalitarismo tem nas massas a força bruta necessária para a sua instituição. Arendt afirma que o totalitarismo, como movimento, só é possível onde existam massas que, por um motivo ou outro, foram atraídos pela política, mas de uma forma desordenada. As massas não se unem por um interesse em comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados. O termo massa só é aplicável quando se tem um número elevado de pessoas neutras e indiferentes à organização política estatal, e que se mantêm inertes em relação ao exercício de seu direito à filiação partidária e ao próprio voto. Nesse contexto, o colapso financeiro gerado por um sistema expansionista, que pregava o progresso, mas tendo como pano de fundo o imperialismo crescente, se vale de uma

tentativa de controle das massas, como no caso europeu das primeiras décadas do século XX. Além disso, a perda do controle das funções públicas sofrida pela aristocracia fez emergir antigos ressentimentos, amortecidos desde as revoluções liberais, em relação aos judeus.

Na primeira parte de “Origens do totalitarismo” Arendt se aprofunda em um capítulo especial da história, o “Caso Dreyfus”, que trouxe a público todo o ódio da sociedade francesa da época a uma classe de judeus conhecida por *parvenus*. Os “parvenus”, constituíam-se de uma classe judaica que foi marcada por sua entrada na sociedade aristocrática e intelectualizada, porém se manteve alienada e sem ligações com ideologias políticas. A organização da rale contra o Estado e a sociedade passa pelos judeus: odiá-los e atacá-los significava atacar o Estado.

Os judeus se encontravam como perfeitos bodes expiatórios por ocuparem cargos públicos e manterem influência nas decisões estatais devido ao financiamento por eles patrocinado, feitos por famílias judaicas tradicionais. Essas famílias, ao longo dos séculos haviam se deslocado por toda a Europa, chegando, principalmente, à França e Alemanha e buscavam a equiparação à sociedade aristocrática da época. Constata Arendt:

A igualdade de condições, embora constitua requisitos básicos de justiça, é uma das mais incertas especulações da humanidade moderna. Quanto mais tendem as condições para a igualdade, mais difícil se torna a explicar as diferenças que realmente existem entre as pessoas, assim, fugindo da aceitação racional dessa tendência, os indivíduos que se julgam de fato iguais entre si formam grupos que se tornam mais fechados com relação a outro e, com isso, diferentes. (ARENDR, 2018F, p.93).

O Estado francês, bastante enfraquecido, recebe o financiamento de judeus, que não se importavam com as divisões de classes da sociedade, devido ao isolamento em que viviam. Nesse contexto, as comunidades judaicas conseguem cidadania e ascensão social, mas também recebem a indiferença e o ressentimento da sociedade francesa. Esses ressentimentos fizeram com que os judeus não viessem a ser acolhidos como grupo, em condições de igualdade social, na estrutura de classes da sociedade então existente, por isso usaram de certas estratégias visando superar, individualmente, a discriminação e transformar o ressentimento em atração.

Diante da nova prática social adotada pela comunidade judaica em casos isolados, o que aconteceu foi o surgimento de uma ambiguidade que se traduzia, de um lado, pela perda por parte dos judeus de sua identidade originária, fruto de sua assimilação e da dissolução do perfil de sua

comunidade, e de outro, no fato de que, para a sociedade, era a qualidade originária de judeu que conferia ao indivíduo, socialmente aceito, elementos românticos de atração exótica. Todos esses fatos envolvendo os judeus acabaram por se viver contra eles e vêm claramente à tona no caso Dreyfus. O oficial do exército francês, Alfred Dreyfus, membro de uma rica família judia, é injustamente acusado e condenado por traição à pátria, torna-se um símbolo do antissemitismo europeu. Seu julgamento e a maneira como o Estado francês lidou com o processo são um marco inicial ao totalitarismo que se instalaria na Europa nos próximos anos.

O movimento Imperialista junto a outros fatores, como o caso Dreyfus, acarretaram na ruptura política e social do início do século XX. Além disso, a Primeira Guerra Mundial provocou uma crise financeira a ser solucionada, pois os Estados-nação se encontravam à beira de um colapso. As massas, desiludidas e apáticas quanto ao desfecho político das nações, davam mostra de insatisfação e violência. Para Arendt, sobretudo a ralé e a elite podem ser atraídas pelo ímpeto do totalitarismo. As massas têm de ser conquistadas por meio da propaganda. A propaganda totalitarista assume um importante papel de influenciar e buscar o apoio das massas, disseminando uma ideologia construída na mentira e transformando-a em verdade. Quanto a este aspecto observa Arendt:

Nos países totalitários, a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda. Isso, porém, só é verdadeiro em parte. Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias. (ARENDR, 2018f, p.474).

As lideranças totalitárias colocam-se como única intérprete da lei. Para exercer o pleno domínio sobre as massas, o terror é instaurado como forma de controle, a violência é o meio de propagação do terror. Qualquer espécie de direito individual do homem deixa de existir, o próprio Estado de direito se torna um instrumento a funcionar em prol do totalitarismo.

Lembra Arendt que um slogan muito popular na Alemanha nazista era: “O direito é aquilo que é bom para o povo alemão” (ARENDR, 2018 f, p.493). Assim, percebe-se que o amorfismo jurídico foi uma forma de assegurar esse movimento, a exemplo, a Constituição de Weimar nunca foi revogada durante o regime nazista, mas a lei de plenos poderes de 1933 não apenas legalizou a posse de Hitler no poder, como também legalizou suas futuras ações, tornando-se

então a fonte de toda legalidade positiva, assim como a Constituição stalinista de 1936, além de completamente ignorada na prática, nunca foi abolida.

O regime totalitário tem como um de seus objetivos a destruição das relações intersubjetivas a partir das quais se constitui um “mundo comum” ou uma “realidade comum”.

Desse modo, a autora observa que a atomização da sociedade e da perda das relações sociais são campos que podem ser explorados e utilizados para implantar valores ideológicos como, por exemplo, a crença em uma raça superior ou na ausência de classes. A liberdade para pensar por si é para o regime totalitário um grande mal. Por isso, a ideologia totalitária preocupa-se em destruir a cultura, pois qualquer indutor ao pensamento e, o próprio pensamento que surge na espontaneidade, é algo perigoso. Para Arendt, o raciocínio lógico pode ser realizado independente da experiência e do debate plural entre os indivíduos; o ser humano pode reconstituir conhecimentos lógicos ainda que perdidos. Porém, a liberdade do pensamento e o que esta produz, se perdem perante um ideal de governo que se utiliza do terror e consequentemente, corrompe pela raiz toda interação livre.

Nas sociedades burocráticas modernas, os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram, silenciosamente, com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. Hannah Arendt mostra-nos que o modo do “cidadão” das sociedades burocráticas modernas é o homem que atua sob ordens, que obedece cegamente e é incapaz de pensar por si mesmo, pois essa supremacia da obediência pressupõe a abolição da espontaneidade do pensamento. E nessa ausência de pensamento, nessa expressão humana opaca, nessa rarefação das consciências aparece a tragédia, batizada por Hannah Arendt de a “banalidade do mal”.

Assim, para Arendt o surgimento dessa nova modalidade de mal tem, como meta, não o domínio despótico dos homens, mas sim, um sistema em que todos os homens sejam supérfluos.

O primeiro passo essencial no caminho desse domínio total é a destruição da pessoa jurídica do homem. O passo seguinte é a anulação da individualidade e da espontaneidade, de forma que seja eliminada a capacidade humana de iniciar algo novo com seus próprios recursos. O objetivo dessa destruição é a transformação da pessoa humana em coisa. Em sua última obra, “A Vida do Espírito” (ARENDR,2018B), Arendt retoma a filosofia. Nesse trabalho ela nos propõe as três atividades básicas do espírito: o pensar, o querer e o julgar, ainda tendo por fio condutor o caso Eichmann:

Falar sobre o pensamento me parece tão presunçoso que sinto que lhes devo uma justificação. Há alguns anos, ao relatar o julgamento de Eichmann em Jerusalém, falei da “banalidade do mal”, e com isso não me referia a nenhuma teoria ou doutrina, mas a algo completamente factual [...] Por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso e nem demoníaco, e a única característica específica que se podia detectar no seu passado, bem como no seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial que o precedeu, era algo inteiramente negativo: não era estupidez, mas uma curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar. (ARENDR, 2018B, p.17).

Arendt utiliza-se da banalidade de Eichmann para exemplificar o não pensar. Durante o julgamento, a autora teve sua atenção voltada para o linguajar vulgarmente empobrecido e esvaziado do réu. Tal condição refletia os valores intrínsecos em uma sociedade amorfa, totalmente alienada. Observa e interroga a filósofa:

Foi essa ausência de pensamento –uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar- que despertou meu interesse. Será o fazer-o-mal (pecados por ação e omissão) possível não apenas na ausência de “motivos torpes” (como a lei denomina), mas de quaisquer outros motivos, na ausência de qualquer estímulo particular ao interesse ou a volição? (ARENDR,2018 B, p.19).

O parar para pensar, segundo Arendt, difere os seres humanos naquilo que lhe é mais inerente, a capacidade de tomar decisões. Assim, ao mergulhar filosoficamente na vida contemplativa, Arendt conclui o trabalho iniciado em “A Condição Humana” (ARENDR,2018 B). A ação de pensar difere o filósofo do político, pois o pensar é uma atividade mental e o pensar envolve a razão de buscar sentido para a vida. É o homem adentrando o solitário e ao mesmo tempo mantendo contado, dentro do vazio, com o dois-em-um.

Ao trabalhar o conceito de pensamento alargado, onde o ser humano examina o seu pensamento, mas de vários prismas diferenciados, Arendt procura explicar a necessidade de afastar a própria vontade de ações que podem influenciar em decisões que afetam a muitos, como foi o caso Dreyfus e a ascensão dos regimes totalitários.

## 4 OS DIREITOS HUMANOS COMO UM CONSTRUCTO SOCIAL

O conceito de Estado-Nação, que em grande medida assegura a identidade de um povo, sua soberania territorial e cultural viveu em colapso no contexto do imperialismo e das guerras mundiais. Muitos povos, vitimados pelos conflitos bélicos, étnicos e ideológicos, mergulhados em instabilidade econômica e política, se viram com um número imenso de pessoas lançadas à própria sorte, abandonadas no mundo, na condição de *displaced person* (pessoas deslocadas), na solidão, na perseguição e exclusão, em fuga ou em busca de refúgio. Um processo de desintegração de impérios, povos, nações, que trouxe à tona um estranhamento dos seres humanos de uns frente ao outro, o que gerou um forte preconceito, e, conseqüentemente, à violência totalitária.

Assim, observa-se dois fatos significativos nesse período: a reorganização de fronteiras, que acarretou em um deslocamento de pessoas, que não pertenciam a lugar algum e as disputas étnicas como dispositivo de implementação do totalitarismo. Nas palavras de Arendt:

O desemprego, quando veio, atingiu proporções fabulosas, sem se limitar às classes trabalhadoras mas alcançando nações inteiras, com poucas exceções. As guerras civis que sobrevieram e se alastraram [...] foram seguidas pela migração de compactos grupos humanos que, ao contrário dos seus predecessores mais felizes, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma. Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar, quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra. (ARENDR, 2018 F, p.369).

O conceito de Direitos do Homem cunhado na Revolução Francesa e nas Revoluções Liberais, apresenta uma ruptura com o aparecimento do apátrida. Entenda-se que o apátrida é aquela pessoa desprovida de nacionalidade, e por consequência de qualquer direito e amparo jurídico, para inclusive aquelas situações mais triviais da vida, como se identificar ou se locomover pelo território. Arendt explica que o Estado-Nação precisa prover aos homens garantias jurídicas, para que estes possam ter direito a ter direitos. Nesse contexto, Arendt dedicou-se a observar como se deu o processo da redução da condição humana ao mínimo existencial, o que se deu com a tragédia vivida dentro dos campos de internamento e de concentração.

Inicialmente, após o término da Primeira Guerra, o número de apátridas teve um aumento considerável em consequência de políticas austeras tomadas por alguns países, como a supressão da naturalização de estrangeiros pelos Estados que se encontravam envolvidos no confronto. Além disso, houve também o cancelamento em massa de muitas nacionalidades por motivos políticos, a grande maioria consistia em judeus, perseguidos pelo Reich em ascensão. Esses, se tornaram apátridas coletivamente, pois os judeus eram o alvo específico da ideologia totalitária. Por toda a Europa, muitos expatriados tentaram migrar para outros países, contudo, o avanço da Alemanha na guerra ocasionou a deportação de inúmeros judeus aos campos, fossem de internamento ou de concentração. Alguns outros, como a própria Arendt, conseguiram refúgio no continente americano.

Segundo Arendt, a comunidade judaica europeia, constituiu o maior número de apátridas que surgiram durante os 20 anos de intervalo entre as guerras, pois quando alguém se torna desprovido de uma nacionalidade, essa pessoa perde também todos os direitos. Incapaz de se encaixar em qualquer sistema jurídico, o destino desses apátridas estava ligado às decisões e tratados dos Estados-nações a seu respeito. Note-se que esses Estados-nações não podiam absorvê-los e acima de tudo, não desejavam trazer a legalidade e segurança a essas pessoas.

Os judeus tiveram papel importante tanto na história da “nação de minorias” como na formação dos povos apátridas. Estiveram à frente do chamado movimento de minorias, não só em virtude de sua necessidade de proteção [...] a única minoria cujos interesses só podiam ser defendidos por uma proteção garantida internacionalmente. (ARENDR, 2018F, p.393).

Dessa forma, com o advento do governo nazista, os judeus foram cuidadosamente escolhidos para serem objeto de perseguição e desprovidimento de qualquer direito. Inicialmente privados de seus lares e, gradativamente perdendo suas garantias constitucionais (nos países que possuíam constituição), demonstrando que os Direitos do Homem não se aplicavam a todos os homens, mas sim a privilegiados a quem o Estado-nação selecionava de acordo com os interesses governamentais. Em sua análise a filósofa, num trecho angustiante, observa:

A calamidade dos que não tem direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião [...] Sua situação angustiante não resulta

do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; [...] Só no último estágio de um longo processo o seu direito à vida é ameaçado; só se permanecerem absolutamente ‘supérfluos’, se não se puder encontrar ninguém para ‘reclamá-los’, as suas vidas podem correr perigo. (ARENDR, 2018F. p.402).

Arendt acreditava que os direitos do cidadão eram mais importantes que a liberdade ou a justiça, pois o não pertencimento a uma comunidade leva à perda da liberdade e do direito a ação e opinião. O que conhecemos como Direitos Humanos seria uma ideia da condição humana e quando se retira direitos das pessoas, estas se tornam reduzidas ao mínimo existencial.

A violência humana ocasionada por meio dos regimes totalitários, impeliu a necessidade de rever o vínculo entre o homem e o cidadão. A expressão Direitos Humanos, embora uma ficção necessária dentro do Direito, deve ser garantidora de possibilidades reais de que o homem possa retornar à sua pluralidade. Arendt retoma o conceito da antiguidade quando a cidadania estava ligada à participação dos cidadãos no espaço público. Nesse contexto, ela vai defender que o primeiro direito que deve ser garantido aos homens é o *direito a ter direitos*, ou seja, o direito à cidadania, pois somente por meio dela a possibilidade de proteção desses direitos diante de uma situação limite é possível.

Para a autora o conceito de cidadania liberal é insuficiente, pois não permite ao homem a sua real participação política. Arendt acredita que a participação política do homem está vinculada à sua faculdade de agir e não na faculdade de possuir e acatar direitos que lhe foram instituídos. A cidadania, conquistada por meio das Revoluções Liberais, opta pela individualidade, de onde decorre o afastamento do homem da vida política, para que ele só cuide de sua vida e vontade privada, produzindo assim o desinteresse pela vida coletiva, pela esfera da pluralidade política.

No contexto da filosofia política liberal não há preocupação com a ação pública virtuosa que deve direcionar a ação do poder público e a participação ativa dos cidadãos na construção de uma comunidade política mais equânime. Em consequência a não interferência estatal na liberdade privada implica em uma cidadania de aspecto meramente formal e, simultaneamente, de recuo do espaço público e da atuação do cidadão, permanecendo uma cidadania passiva, característica que a torna mais suscetível de violação dos direitos.

Observa-se que a visão arendtiana do privado e do público pressupõe e requer uma

sociedade onde prevaleça um mínimo de igualdade no plano econômico. Assim, para que uma sociedade não seja desfigurada pela diferença socioeconômica, guiada pela lógica administrativa, que não permite a ação individual, para Arendt a esfera pública não pode ser impossibilitada por meio do estranhamento produzido entre a miséria e a riqueza. É neste sentido que a proposta de Hannah Arendt contém um ideal redistributivo necessário para reduzir, na esfera do privado, as diferenças sociais derivadas da desigualdade econômica à escala do razoável e permitir aos homens que não sejam apenas diferentes, mas possam ter condições de mover-se e distinguir-se na esfera pública.

Arendt salienta a importância da liberdade para a prática da ação. O espaço onde o indivíduo opera a liberdade é a *pólis*, pois, a pluralidade política só pode ser exercida no coletivo. O cultivo da liberdade se dá pela ação. Em “A Condição Humana”, Arendt examina o labor, o trabalho e a ação como vínculos com a pluralidade política, pois o homem isolado não pode relacionar-se com outros. Nesse contexto, os Direitos Humanos para Arendt resultam da ação. Não derivam nem do comando de Deus, nem da natureza individual do homem, porque se assim o fosse teriam validade mesmo que existisse um só homem. Assim, os Direitos Humanos existem mediante a pluralidade humana.

A autora, a partir de seus conceitos de liberdade, ação e espaço público [...] e em virtude da ocorrência do fenômeno totalitário, observou que a primeira função da cidadania, é conferir ao ser humano o *direito a ter direitos*. A partir desses fatos e de sua reflexão política, permite-se pensar a cidadania como uma efetiva participação na atividade política, a fim de que, por meio dela, os cidadãos possam escolher e realizar de forma ativa o melhor para a comunidade política [...] (MELLEGARI, 2012, p.127).

Ao homem que perdeu seu lugar em sua comunidade e os seus direitos civis, resta apenas exercer características que serão conhecidas somente no âmbito privado e serão descartados do interesse público. Essa existência baseada na simplicidade só poderá ser valorizada por sentimentos mais nobres, estados de natureza que tendem a ficar escassos, por isso Arendt salienta que o primeiro direito é o direito a ter direitos.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Direitos Humanos, em suas três gerações, não foram suficientes para conter a ruptura de um padrão humano que foi quebrado ao longo da história contemporânea. O numeroso contingente de pessoas destituídas de nacionalidade e de todos os direitos, sem a proteção jurídica e sem o exercício da cidadania, comprova que os direitos do homem não alcançaram todos os homens.

O exercício da cidadania não é possível de acontecer no isolamento, na atomização das massas, que se tornam apáticas ante os eventos políticos e reagem com a exacerbada violência em relação ao diferente.

Hannah Arendt vivenciou, estudou e compreendeu o momento histórico como uma sequência de fatos que culminaram nos governos totalitários. Contudo, mesmo depois do fim da guerra, o problema dos apátridas e da perda de direitos persistiu.

Hoje, os números de refugiados por todo o planeta, vitimados por guerras e por más condições socioeconômicas, é uma estimativa que só cresce. Paralelo a essa realidade, o Estado continua a ser insuficiente para atender às demandas da sociedade globalizada e o sistema jurídico punitivo e totalitário, na contramão das conquistas históricas e afirmativas dos direitos, tem sido considerado a solução para o ‘novo’ ordenamento mundial.

Hannah Arendt observou que o exercício da cidadania dentro da *pólis* é fundamental para a retomada da condição humana em sua capacidade de sentir, pensar e agir, não dentro da necessidade individual de busca pela felicidade plena, mas pela construção de uma sociedade capaz de julgar suas atitudes como certas ou erradas na efetiva construção de um mundo mais igualitário.

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018A.

\_\_\_\_\_. **A Vida do Espírito**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018B.

\_\_\_\_\_. **Crises da República**. 3ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2018C.



\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém** – um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2018D.

\_\_\_\_\_. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia de bolso. 2013.

\_\_\_\_\_. **Liberdade para Ser Livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018 D.

\_\_\_\_\_. **O que é Política?** 13ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018E.

\_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018F.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

FRICKMANN, Natália Cruz. **Hannah Arendt e a Condição Humana: Era Moderna e alienação Política**. 2009.1 51 f. Monografia (Especialização) Departamento de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.1 p.7 Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/14310/14310.PDF>> Acesso em 15/07/2019.

KANT, I. **Fundação da Metafísica dos Costumes**. Coleção *Os Pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt**. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1988.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder**. 3ª ed. Rio de Janeiro /São Paulo: Paz e Terra, 2018.

MELLEGARI, Iara Lúcia Santos. **Direitos Humanos e Cidadania no Pensamento de Hannah Arendt**. Curitiba: Juruá, 2012.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por Amor ao Mundo: a vida e obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

*Recebido em: 29 set. 2021*  
*Aprovado em: 30 out. 2021*



## O PROTAGONISMO DAS MULHERES NAS COMUNIDADES

### JOANINAS<sup>1</sup>

## THE PROTAGONISM OF WOMEN IN THE JOANINE COMMUNITIES

Silmara Maria Pereira Rodrigues<sup>2</sup>

Edmilson Schinelo<sup>3</sup>

Marcio Bogaz Trevizan<sup>4</sup>

**Resumo:** A presença de discípulas seguidoras de Jesus, nas comunidades joaninas, resgata a dignidade da mulher numa sociedade de cultura e religião patriarcal. Aponta para o início da criação onde mulher e homem como imagem e semelhança de Deus formam uma unidade para cuidar, amar e proteger todo ser criado. Portanto, o tema proposto deseja aprofundar e compreender, a partir de pesquisas e reflexões orantes, o que as Comunidades Joaninas, a partir do testemunho de Jesus, têm a oferecer, testemunhar e ensinar. Assim, buscaremos apresentar inicialmente como era a relação de gênero na história antiga. Depois, a presença feminina no judaísmo bíblico, como também no tempo de Jesus. Seguidamente, os sinais como experiência de fé na comunidade joanina, bem como Maria, a protagonista das Bodas de Caná. A partir dos passos das apóstolas e discípulas de Jesus: a Samaritana, Maria de Mágdala e, finalmente, uma apóstola mártir do nosso século, Ir. Dorothy Stang. Com isso, esperamos colaborar para que o mundo aprenda a tecer relações livres de preconceitos, livres de culturas excludentes, livres para ser o que todas as pessoas foram chamadas a ser por Deus, seu Criador, ou seja, ser e viver plenamente o amor: a Deus, a si mesmo e a todas as pessoas.

**Palavras-chave:** Encontro com Jesus. Mulher. Apóstolas. Comunidade.

---

<sup>1</sup> Trabalho de Conclusão do Curso de graduação em Teologia, pela Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, 2021.

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco. Monja beneditina há 20 anos, no Mosteiro do Salvador, na cidade de Salvador-BA. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0625-9035>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9239939517846142>. E-mail: [irsimlarateologia@gmail.com](mailto:irsimlarateologia@gmail.com).

<sup>3</sup> Graduado em filosofia pela antiga FUCMT, atual Universidade Católica Dom Bosco (1991), graduado em teologia pela Pontifícia Universidade Nossa Senhora da Assunção (1997), especialização em Assessoria Bíblica pela Escola Superior de Teologia (2005) e mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia (2011). É professor do ITEO-MS e na Universidade Católica Dom Bosco. É escritor. É assessor/colaborador do CEBI – Centro de Estudos Bíblicos. É assessor de movimentos populares. E-mail: [edmilson@ucdb.br](mailto:edmilson@ucdb.br).

<sup>4</sup> Graduação em Teologia pela Faculdade Dehonina; Graduação em Pedagogia - UNIGRAN; Graduação em Filosofia (UNISUL); Especialista em Teologia UNIFAI SP; Especialista em Educação à Distância (2014); Mestre em Educação pela UFGD (2011); Doutor em Filosofia na *Universidad Católica Argentina* (UCA); Professor de Filosofia e Teologia da Universidade Católica Dom Bosco. E-mail: [trevizan.marciob@gmail.com](mailto:trevizan.marciob@gmail.com).

**Abstract:** The presence of disciples who follow Jesus in the Johannine communities rescues the dignity of women in a society of patriarchal culture and religion and points to the beginning of creation, where woman and man, as the image and likeness of God, form a unit to care, love and protect every created being. Therefore, the proposed theme seeks to deepen and understand, from research and prayerful reflections, what the Johannine Communities, starting from the witness of Jesus, have to offer, witness and teach. Thus, we will initially seek to present examples of how the gender relationship was in ancient history, the female presence in biblical Judaism and also in the time of Jesus. Next, we will discuss the signs as an experience of faith in the Johannine community, as well as the role of Mary, the protagonist of the Wedding at Cana, and also from the steps of the apostles and disciples of Jesus: the Samaritan woman, Mary of Magdala, and, finally, a martyr apostle of our century, Sister Dorothy Stang. With this, we hope to help the world learn to weave relationships free from prejudice, free from exclusionary cultures, free to be what all people were called to be by God, their Creator, that is, to be and live love fully: to God, to himself and to all people.

**Keywords:** Meeting with Jesus. Women. Women Apostles. Community.

## 1 INTRODUÇÃO

As comunidades joaninas, a partir da sua relação de amor, da sua experiência de fé em Jesus, o Verbo eterno de Deus, testemunha a hospitalidade e o acolhimento a todas as pessoas, independentemente de cor, religião, cultura e poder aquisitivo. De fato, nos sinais que as comunidades joaninas testemunham, encontram-se mulheres e samaritanos, pessoas excluídas ou desprezadas da sociedade da época. A reviravolta acontece em Jesus, que vem da descendência de uma mulher e por meio de uma mulher, Maria. Como rabino, ele tem discípulas, já que “as mulheres são, pois, parte integrante e principal da visão e da missão messiânica de Jesus” (BINGEMER, 2002, p. 55).

De início, observaremos que nos primórdios da Criação, não havia hierarquia entre os gêneros, mas harmonia nas relações. Com o passar do tempo, consequência de guerras e entrada de muitos povos e suas culturas e religiões, destacando-se, sobretudo, a greco-romana, o patriarcado se firma. Jesus entra nesse meio, nessa mentalidade, para transformar, pois “a *kénosis* do Verbo de Deus que se faz carne, se esvazia e não se aferra” (BINGEMAR, 2002, p. 61).

De fato, Jesus “aparece como alguém que, de diversos modos, rompe com os costumes de seu povo” (BEUTLER, 2016, p. 122). Verdadeiramente, podemos ver, através dos sinais, que as comunidades joaninas descrevem encontros de amor, pois Jesus é o Amor, por isso não teme amar e ser amado. São encontros transformadores, que se rompem em alegria, como

podemos constatar nas Bodas de Caná, o vinho é a vida nova trazida por Ele, não mais em pedras, como os dez mandamentos confiados a Moisés, mas em amor, alegria e festa para todos os que creem, a partir do mandamento “fazei tudo o que ele vos disser” (Jo 2,5).

Encontraremos também a samaritana, que confessa que Jesus é o Cristo, faz um caminho interiormente espiritual à beira do poço de Jacó, e, toda sua compreensão da messianidade de Jesus a leva a correr de alegria abandonando seu cântaro, que alegoricamente nos leva a pensar na sua vida anterior, para exercer sua missão de apóstola para os samaritanos.

Com Maria de Mágdala, a gratidão, o amor e a fidelidade revelam o protagonismo das mulheres, pois Jesus, após a sua ressurreição, aparece por primeiro a ela e lhe confia a missão de anunciar “vai, porém, a meus irmãos [...] vi o Senhor” (Jo 20,17-18). Diante disso, a Igreja do oriente sempre fez jus a grande missão de Santa Maria Madalena, como propagadora da Ressurreição de Cristo. Por sua vez, a Igreja do ocidente, com Santo Tomás de Aquino, a chama de “Apóstola dos Apóstolos”, e, a partir do Papa Francisco, sua memória litúrgica é elevada, passando a ser Festa de Santa Maria Madalena, no dia 22 de julho, em categoria litúrgica equivalente aos demais apóstolos.

Por fim, encontramos Ir. Dorothy Stang, a profetisa e mártir da Amazônia, mulher determinada, simples, doce, mas, sobretudo, amante dos “pobres, mais pobres”.

A presente abordagem parte de uma reflexão realizada ao se olhar o mundo de hoje, que grita “indiferença”, pois o individualismo e o egoísmo parecem fazer parte da rotina da humanidade. As discriminações e intolerâncias são inúmeras, seja nos âmbitos: social, de cor da pele, de gênero, de cultura, de religião, de estado civil, de escolaridade, entre tantas outras. Contudo, abordarei nesta oportunidade, especificamente, a relação de acolhimento, em todos os sentidos, das mulheres por parte das comunidades joaninas, mesmo diante daquela cultura tornada patriarcal, que se vivia. Alguns foram os temas com os quais rezei para finalmente optar por este. É vero que o senso de justiça por uma sociedade mais igualitária merece reflexão. Mas, sobretudo quando cursei a disciplina de Escritos Joaninos e aprofundei, justamente, o protagonismo das mulheres naquele Evangelho, de fato, confirmei a escolha do tema, de que é possível o acolhimento do outro, sem preconceitos ou discriminações.

A partir do protagonismo das mulheres nas comunidades joaninas, desejamos encontrar novas perspectivas e compreensões do valor da mulher, vindo a enriquecer a sociedade com suas capacidades, tanto quanto a dos homens, no sentido de complementariedade para um crescimento mútuo e social. Verdadeiramente, os diversos

testemunhos das relações dos primeiros cristãos, a partir de Jesus Cristo, somarão e apontarão caminhos de mudança e crescimento nas relações interpessoais de nossa época.

Portanto, o presente artigo pretende aprofundar o que as Comunidades Joaninas têm a oferecer, testemunhar e ensinar sobre o protagonismo das mulheres em suas comunidades, e tem como objetivos: compreender qual o papel das mulheres e suas relações nas comunidades joaninas; evidenciar a missão evangelizadora das mulheres-apóstolas nas comunidades joaninas; e, contemplar a missão das apóstolas das comunidades joaninas num testemunho feminino do nosso século.

## 2 ACENOS SOBRE O FEMININO NA HISTÓRIA ANTIGA

Olhando um pouco sobre a história antiga, no que se refere à relação do homem e da mulher, alguns autores destacam uma hierarquia não existente, num plano de igualdade entre os gêneros, sobretudo através das descobertas do sítio arqueológico de Creta (EISLER, 2007).

Pode-se destacar ainda que, entre homem e mulher, havia uma grandeza de descobertas de seus próprios dons, como também de admiração pelo mistério feminino que encantava em suas particularidades de gerar vida em todo o seu ser. Segundo Lidice Meyer (2020, p. 70):

Nas sociedades arcaicas a divisão dos papéis sexuais destinava o governo ao homem, mas a mulher era a legítima representante dos domínios da natureza. A mulher simbolizava a deusa-mãe-natureza, representante da vida e de tudo que existia, cabendo-lhe conferir ao consorte o direito de governar. Ela era a legitimadora do governo do homem nos grandes impérios do passado o que fez os casamentos por aliança política se tornarem comuns também no Oriente Médio.

Encontramos uma sociedade com relação harmoniosa entre mulheres e homens, no senso de deveres, poderes, trabalhos, famílias e religião. Realmente, as mulheres, assim como os homens, tinham voz e possibilidade de se desenvolverem no ambiente da família e também culturalmente e profissionalmente. Contudo, com o avanço dos anos e as transformações dos vários povos e culturas, assim como pelas guerras ocorridas, a hierarquia da sociedade se complexifica, o que diminui e desfavorece o papel da mulher na sociedade de outrora.

## 2.1 As mulheres no Judaísmo Bíblico

Como consequência das guerras, assim como da entrada de outros povos em Israel, sobretudo pelo avanço da cultura greco-romana, o patriarcado se consolida, acima de tudo no pós-exílio, em que “o Templo, lugar de unificação, passa a ser lugar de segregação. De casa de Deus passa a ser a casa do Rei [...] passa para as mãos dos sacerdotes que criaram normas, leis [...] Formaram uma estrutura sócio-religiosa-hierárquica exclusiva e excludente” (DIRCKSEN, 2002, p. 15), como a lei do puro e do impuro que fortalecia ainda mais a separação e o privilégio, fomentando as relações dentro do judaísmo bíblico e tornando-as mais hierarquizadas entre as classes sociais e entre os gêneros. Contudo, é bom salientar que isso não ocorreu em todo o Israel.

A antropologia bíblica, a partir do livro do Gênesis, diz que quando Deus cria o homem e a mulher à sua imagem e semelhança, é para que tenham uma vida partilhada, em que os dois sejam administradores da Criação para construir, com Deus, um mundo novo. Nesse sentido, a Congregação para a Doutrina da Fé, em sua “Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo”, após aprovação do papa São João Paulo II, vai dizer:

A humanidade aqui é descrita como articulada, desde a sua primeira origem, na relação do masculino e do feminino. É esta humanidade sexuada que é explicitamente declarada “imagem de Deus” [...] Desde o início, [o homem e a mulher] aparecem como “unidade dos dois”, e isto significa a superação da solidão originária, na qual o homem não encontra “um auxiliar que lhe seja semelhante” (Gen 2,20). (CARTA AOS BISPOS DA IGREJA CATÓLICA SOBRE A COLABORAÇÃO DO HOMEM E DA MULHER NA IGREJA E NO MUNDO, 2004).

Segundo Hernández, a mulher tem a missão de ajudar. A palavra “ajuda”, na língua hebraica, tem um sentido rico de significados, como auxílio, amparo, socorro e ainda “leva a descobrir o sentido profundo da dignidade da mulher, de sua importância social e [...] sua missão de transformar o mundo juntamente com o homem” (HERNANDEZ, 1996, p. 14).

O papa São João Paulo II, em sua carta apostólica sobre a dignidade das mulheres, ressalta a verdade antropológica fundamental que traz o texto de Gn 1,27: “Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criou”. Isso para dizer que “o gênero humano, que se inicia com a chamada à existência do homem e da mulher,

coroa toda a obra da criação; os dois são seres humanos, em grau igual o homem e a mulher, ambos criados à imagem de Deus” (MULIERIS DIGNITATEM, n. 6).

Ainda no contexto do Primeiro Testamento, uma leitura superficial da Bíblia, para alguns autores, parece ser misógina, por nela haver uma linguagem mais masculina, pois, em sua maioria, escrita por homens. Contudo, estamos longe desta linha de interpretação, pois toda a Bíblia, desde a criação do homem e da mulher, perpassando por toda a história da salvação, há a presença firme, decidida e, por que não dizer, protagonista das mulheres, seja na família, nas decisões da sociedade e na religião. É verdade que, em algumas passagens bíblicas, há o ônus de uma forte hierarquia patriarcal, em que a mulher é subjugada e até separada do homem. No entanto, ao contemplar inúmeras outras passagens do mesmo Primeiro Testamento, percebe-se a valorização da figura feminina, como algo fundamental tanto na história do povo de Israel, quanto na missão de Jesus, e, até às primeiras comunidades cristãs.

A autora Lidice Meyer (2020, p. 72) em importante artigo sobre o papel das mulheres na Bíblia, destaca a presença das mulheres em todas as épocas, de forma que nos ajuda a compreender sua importância, ao dizer que:

As mulheres estão presentes na criação do mundo, na formação do povo escolhido, na sua preservação, conquista da terra prometida, no período dos juízes, no estabelecimento do Reino de Israel, na sua divisão, no período do exílio, na genealogia de Jesus, no seu ministério, na sua morte e ressurreição e na formação da igreja primitiva.

## 2.2 O Feminino no contexto de Jesus no Judaísmo

Havia na época de Jesus um contexto marcado pelo patriarcado, herança do pós-exílio e de outras culturas, com mitos e preconceitos sobre o perigo do feminino, devido à riqueza da vida crescente e fecunda da mulher. Para o judaísmo a mulher era inferior, “primeiro por não ser circuncidada e, por conseguinte não pertencer propriamente à Aliança com Deus” (BINGEMER, 2002, p. 53). A confirmação disso era a tríplice oração rabínica do século II, na qual os homens eram gratos a Deus por não terem nascido gentio, ignorante à Lei ou mulher. De fato, o filósofo Filón de Alexandria vai dizer: “toda a vida pública com suas discussões e seus negócios, tanto na paz quanto na guerra é feita para os homens. Às mulheres, lhes convém ficar em casa e viver retiradas” (HERNÁNDEZ, 1996, p. 51).

Jesus entra nessa realidade, marcada pela ignorância do conhecimento do valor feminino, pois a sociedade e a religião de outrora traziam o foco de que a mulher era impura. Justamente, segundo Machado (2007), isso foi reforçado com a lei da pureza, segundo o livro dos Levíticos, que diz: impura por ser mulher, esposa, mãe e filha. Realmente, a mulher era tida como incapaz da vida social, religiosa, como também educacional, devia ser dependente do homem em todos os sentidos. Quanto a isso, no entanto, Quéré (1984, p. 209) afirma: “só no início do século passado é que se soube que a impureza do sangue feminino não passava de um mito [...] em suas análises clínicas, composição idêntica a daquele que corria, rubro, da ferida de um combatente!”

Em suma, a figura da mulher no tempo de Jesus, para a maior parte da sociedade da época, era, sobretudo, ser vítima de discriminação ou exclusão, pois era considerada inferior ao homem, incapaz de se relacionar na sociedade, de estudar, e seu meio ambiente era o lar, isto é, ser mãe, dona de casa e esposa.

Todavia, Jesus, fazendo a vontade do Pai, desce à condição humana, a *kénosis*<sup>5</sup>, eis que “o Verbo se fez carne no corpo da Mãe [...] no corpo da mulher e sem a participação do homem! Como quem reage a um sistema que fere a humanidade. O patriarcado fere a humanidade. Fere o corpo da mulher e do homem” (DIRCKSEN, 2002, p. 15).

Jesus se fez Homem por amor, para salvar a humanidade, por isso, a todos, sem distinção de cor, cultura, religião, sexo, saúde ou condição social. Com efeito, São Paulo, em sua carta aos Filipenses, vai dizer: “esvaziou-se a si mesmo, a assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana” (Fil 2, 7).

Portanto, é justamente neste período da história que Jesus se faz peregrino, para caminhar com as pessoas de seu tempo, “neste marco histórico de injustiça e de dominação, Jesus proclama com sua vida a vontade de Deus, que é romper todos os elos opressores e construir um mundo em que todos sejam livres” (HERNÁNDEZ, 1996, p. 51).

Por essa razão, mais à frente, contemplaremos mais profundamente Jesus em sua atenção, cuidado e sobretudo amor às mulheres, porque justamente esse é o tema proposto a ser analisado nesse artigo.

---

<sup>5</sup> “Mas aniquilou-se a si mesmo”. Do verbo grego que significa “esvaziar”. Bíblia de Jerusalém, 1973, p. 391, nota de rodapé.

### 3 COMUNIDADES JOANINAS

O Evangelho de São João foi escrito no século II, em torno de 90 d.C., depois da destruição de Jerusalém, e é marcado não por milagres, como nos sinóticos, mas por sinais a partir da sua própria estruturação, dentro das festas Judaicas. Quanto ao autor, mesmo ainda havendo interrogações por parte dos estudiosos, ficaremos com o testemunho do próprio evangelho (Jo 21,24), ou seja, de que seja o discípulo amado (Jo 13,23). Contudo, é necessário acrescentar que, por trás dessa figura do discípulo amado, havia comunidades, donde se chamar a Tradição do Discípulo Amado (SCHINELO, 2017).

A comunidade joanina é conhecedora do Primeiro Testamento, como também do judaísmo, e vivia uma transição referente à fé em Jesus, pois havia judeus cristãos que professavam a fé em Cristo e outros judeus cristãos que não, por medo da perseguição das autoridades judaicas. Pode-se conferir um exemplo disso no versículo “este é o vosso filho, que dizeis ter nascido cego? [...] quem lhe abriu os olhos não o sabemos [...] seus pais assim disseram por medo dos judeus, pois os judeus já tinham combinado que, se alguém reconhecesse Jesus como Cristo, seria expulso da sinagoga” (Jo 9, 19-22).

Este evangelho é considerado teológico, pois nele há dois eixos teológicos, a saber: o do Êxodo<sup>6</sup> e o da Criação<sup>7</sup>, numa perspectiva de releitura da Criação e da Aliança do povo de Israel na experiência da nova e eterna Aliança em Jesus.

Para Mateos e Barreto (1989), as comunidades joaninas escreveram sobre sua experiência de fé com a pessoa de Jesus. Realmente, João faz o leitor caminhar por duas sendas, a da criação, que se inicia com o prólogo, para dar o dinamismo de tempo; e a da Páscoa, com todas as festas judaicas que são citadas, para se culminar com a Hora da Cruz, Morte e Ressurreição de Jesus, seguida da vinda e presença do Espírito Santo ao mundo, pois segundo Clemente de Alexandria, este é o Evangelho espiritual (*pneumatikós*), por ser mais profundo sobre o mistério de Jesus (MINCATO, 2009). Faz lembrar a Berakah,<sup>8</sup> isto é, a bênção judaica, que é ação de graças pelos benefícios de Deus na vida do povo de Israel.

Portanto, a finalidade dos Escritos Joaninos, segundo Beutler (2016, p. 21) é “conduzir à fé em Jesus, o Cristo e Filho de Deus, e corroborar essa fé”. Em conclusão, como diz o

---

<sup>6</sup> O livro do Êxodo marca o evento principal da vida do povo de Israel com a presença de Deus “EU SOU” e João vai refletir o nome de Deus “EU SOU” em todo o evangelho. (SCHINELO, 2017)

<sup>7</sup> A Criação: Deus cria o mundo em uma semana e o Evangelho de João também, propondo uma antiga semana e uma nova semana, aquela que dá a chance de fazer um mundo novo. (Id ibidem)

<sup>8</sup> Uma forma literário-religiosa típica do povo de Israel, que quer dizer bênção. (BOROBIO, 1990, p. 42)

próprio evangelho, “foram escritos para crederdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus...” (Jo 20, 31). E podemos acrescentar ainda que é o Filho, é o Verbo na vida de todas as pessoas, mulheres e homens, desejosos de caminhar com Deus.

### 3.1 Uma genealogia divina

O início do evangelho de São João apresenta a genealogia de Jesus de forma poética, para falar da grandeza do mistério do *Logos*, o Verbo de Deus que se fez carne. Ainda vai dizer, na tradução da Bíblia do Peregrino: “no princípio já existia a Palavra e a Palavra se dirigia a Deus e a Palavra era Deus.” (Jo 1,1). Portanto, tudo foi criado com o Verbo e por meio do Verbo Divino. Nesse sentido, Santo Agostinho, em seu comentário ao Prólogo de São João, evidencia que tudo o que foi feito pelo Verbo é vida, ou seja, é vida no Verbo, se se estar no Verbo, que é a Palavra de Deus. Então, tudo é vida.

De fato, Jo 1,1 faz alusão à Gn 1,1, retomando a história, trazendo a presença de Deus desde a Criação em Gênesis, para essa nova Criação, que o prólogo de São João, que é uma síntese de todo o evangelho, quer manifestar, pois segundo Beutler (2013) “no Prólogo joanino, antes de qualquer ação de Deus, trata-se de seu ser, mais exatamente do ser do *Logos* divino: seu ser divino e sua natureza divina”.

Outro fator importante e já ressaltado por vários autores, por exemplo, no Grande Commentario Biblico de Vawter (1973), é que no prólogo se encontram os principais temas teológicos que serão desenvolvidos ao longo do evangelho, e ainda que a genealogia seja uma história de origem divina, que serão desenvolvidos no mesmo evangelho.

Portanto, “é um só e o mesmo [...] verdadeiro Filho de Deus e verdadeiro Filho do homem. É Deus, porque no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (MAGNO, PL 54, 763-767, *Epist.* 28).

Segundo Jacques Guillet (1985, p. 30), João é fascinado pela beleza de Jesus e escreve para falar que “a glória está na Paixão [...] a paixão de Jesus é a suprema revelação de sua glória”. Com efeito, a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini* destaca que o prólogo de João dá a conhecer o fundamento do Cristianismo, ou seja, é a síntese de toda a fé cristã: “o Verbo, que desde o princípio está junto de Deus, fez-Se carne e veio habitar entre nós (cf. Jo 1, 14), e se fez Homem, no corpo da mulher Maria”.

### 3.2 Os Sinais como experiência de fé

Como vimos anteriormente, João ou a Tradição do Discípulo Amado,<sup>9</sup> escreve para que a fé em Jesus se firme ainda mais. Portanto, os sinais nesse evangelho querem manifestar e fazer crescer a fé das comunidades joaninas. Para Mateos e Barreto (1989), o “sinal é ação realizada por Jesus que, sendo visível, leva por si ao conhecimento de realidade superior”. De fato, as experiências de encontro com Jesus trazidas nesse evangelho transformam não só quem as experiencia como também a espectadora e o espectador, fazendo crer ou crescer a fé em Jesus a todos que d’Ele se aproximam, pois são experiências de amor.

Verdadeiramente, é urgente e se faz necessário, sobretudo nesse nosso tempo, experimentar o encontro de amor com Jesus, contemplá-lo, deixá-lo se revelar no cotidiano da vida, pois Ele, por primeiro, quis e veio nos encontrar, veio salvar a todas as pessoas indistintamente. No entendimento de Maria Clara Bingemer (202, p. 52):

O resultado de nossa observação nos levará a vislumbrar um homem que viveu uma especial Aliança e sintonia com as mulheres de seu tempo, que fundou uma comunidade e inaugurou um estilo de vida nos quais elas eram bem-vindas e tinham o seu lugar. Um homem que, ademais, viveu ele mesmo uma integração profunda e harmônica entre seu *animus* e sua *anima*, entre o masculino e o feminino que compunham sua humanidade.

### 3.3 A Serva do Senhor: protagonismo que transforma

Nas Bodas de Caná da Galileia, Maria já estava na festa, segundo João: “aí estava a mãe de Jesus” (Jo 2, 1). Isso poderia significar que Maria era muito próxima do casal ou da família do casal? Ainda podemos discutir as entrelinhas do texto: poderia Maria ser responsável pela festa? São reflexões possíveis, porém não há detalhes, no texto bíblico, da razão dela já estar na festa.

Contudo, o mais importante é que percebemos que suas atitudes são ativas, é a mulher comprometida, atenta, ou melhor, a protagonista das Bodas, pois é a primeira que fala no texto, sua liberdade é notória quando intervém para solucionar a falta de vinho para que a festa continue, ela diz a Jesus: “eles não têm vinho” (Jo 1,3), ao que Jesus responde pré-

---

<sup>9</sup> Pessoas ao redor de um projeto comum. A produção de João é fruto das Igrejas ao redor do lago de Maria de Magdala, as Igrejas de Betânia.

anunciando a sua hora, a Hora do mistério da sua crucifixão e ressurreição: “Que queres de mim, mulher? Ainda não chegou a minha hora” (Jo 2,4).

Esse termo usado por Jesus, “Mulher”, observa Beutler (2013), é uma inclusão com a presença de Maria aos pés da cruz (Jo 19, 26), pois lá também ela é nominada “Mulher”. Ainda, segundo Beutler (2013, p. 81), Maria “é percebida em seu papel feminino e histórico-salvífico, que transcende a individualidade”. Ela abre as portas para um viver normal de ser mulher, com capacidades e dons a serem partilhados, naturalmente partilhados na presença de Deus e de todo ser humano.

Para Dircksen (2002, p. 17), “Maria tem autonomia [...] e não espera ser autorizada. Autoriza: ‘Fazei tudo o que ele vos disser’ (Jo 2,5). O Filho, sabedor de seus poderes, compactua com ela [...]. O perfeito casamento sagrado: Mãe e Filho unidos e unindo-se para assegurar a dignidade [...] a Vida plena!”.

De fato, a Mãe é conhecedora do coração do Filho e, mais ainda, o Filho é conhecedor do coração da Mãe, que, aos pés da Cruz, se torna também Mãe da humanidade. De acordo com Tolentino Mendonça (2020), Maria soube interpretar com discernimento e sabedoria a resposta de Jesus, como sinal verde, positivo para agir.

Dessa forma, a própria Maria ensina a Igreja a interpretar o Evangelho. Como protagonista, ela procura os serventes, ou segundo o texto grego, *diakonois*, os diáconos, e lhes diz: “Fazei o que ele vos disser” (Jo 2,5). Com efeito, a obediência é imediata, antes de tudo do Filho e depois dos diáconos.

Jesus manda encher as talhas de água, essas mesmas talhas que serviam para a purificação dos judeus, e, em seguida que tire um pouco e leve a quem de direito devia provar por primeiro, ou seja, o mestre-sala ou o anfitrião da festa, o qual fica realmente admirado com a qualidade do vinho, isto é, por ser o melhor.

E o que dizer sobre as talhas de pedra e da água que se torna vinho? Vários autores acentuam que as talhas eram para purificação dos judeus, mas se torna vida e passagem do Primeiro Testamento para o Segundo Testamento, através desse primeiro sinal de Jesus, pois a Lei escrita em pedra se transforma na abundância do vinho que não mais há de faltar, isto é, não mais talhas de pedra, mas de vida, do *Kairós*, o tempo messiânico.

Verdadeiramente, o testemunho da relação de Jesus com Maria nessa festa de casamento é de igualdade, de liberdade, eles dialogam e agem juntos em favor da comunidade.

Aqui ainda se entrevê o mistério da cruz, segundo Quéré (1982, p. 185), pois “aquela que o fez nascer, dirige-o até o túmulo. O vinho da euforia vai-se transformando em sangue [...] Maria gerou Jesus; agora, ela gera Cristo”. Portanto, não há mais necessidade de purificação, uma vez que Jesus mesmo purifica, faz talhas de pedra se tornarem vida, na vida das pessoas. Afirma Dirksen (2002, p. 18):

A partir do reconhecimento da dignidade de Maria como mulher, o prazer e a alegria voltam ao corpo de todas as mulheres. A Lei do Templo, machista e massacrante, é contestada publicamente quando a água que servia para a purificação dos judeus é transformada em vinho para festa e alegria do povo!

Maria, então, desaparece de cena, pois sua missão é não deixar que a festa, a alegria do amor em estar com o noivo, cesse, pois que o protagonismo da mulher é agir no essencial, que faz o que está fora de si ou a quem está fora de seu ego crescer, se desenvolver.

Em suma, Maria abre o caminho de seu filho Jesus com este primeiro sinal, como o próprio texto diz, para manifestar a glória de Jesus, o Verbo, a Palavra de Deus que se fez carne para habitar no meio da humanidade.

Por certo, é no momento da crucifixão que Jesus mesmo a confirma luminosamente, como sinal de seu amor pela Igreja ali nascida da cruz. Tolentino (2020, p. 2) em síntese diz:

Maria mostra ter conhecimento da nossa realidade (realidade sempre frágil, sempre ameaçada pelo malogro e pela escassez), ter conhecimento profundo de quem é Jesus, e saber como fazer para que a glória de Jesus se manifeste na história. Estas três coisas explicam continuamente o lugar de Maria, nossa Mãe, na peregrinação que o Povo da Nova Aliança faz no tempo.

A partir daí, Maria se torna e é modelo perfeito daquela que crê em Jesus, por isso, a discípula, modelo perfeito de amor à humanidade, e ainda, modelo perfeito de intercessão para todos aqueles que creem ou que suplicam seu auxílio, sua proteção, seu amor de Mãe.

#### **4 AS MULHERES-APÓSTOLAS NAS COMUNIDADES JOANINAS**

A princípio, as mulheres-apóstolas nas comunidades joaninas marcam um caminho de renovação numa mentalidade patriarcal e hierárquica, a partir sobretudo daquelas que, de

sorte fé, conviveram e fizeram experiência de seguir Jesus, de crer e por isso, se deixar transformar pela fé em Jesus de Nazaré.

Bingemer (2002, p. 55) diz que “Jesus, com sua práxis libertadora, na relação com as mulheres [...] proclama uma antropologia integrada, que valoriza o ser humano em sua dimensão de corpo animado pelo sopro divino”.

Diante disso, é notório o cuidado, o respeito, a proximidade, a confiança e a obediência, mas, acima de tudo, o amor que Jesus manifesta pelas mulheres, sejam suas discípulas, sejam aquelas curadas por ele.

Como os apóstolos, também elas são chamadas e enviadas por Jesus a anunciar a Boa Nova. Segundo Barreto (1989, p.199-220):

A Maria, em Caná, destaca sua fidelidade à aliança antiga, e com seu pedido aos serventes “Fazei tudo o que ele vos disser” (Jo 2, 5) chama os discípulos a serem fiéis à nova aliança que o Messias inaugurará em “sua hora”. À Samaritana, num encontro pessoal, em sua solidão curando-a das idolatrias e enviando-a como anunciadora de Boa Nova. Já à Maria de Mágdala, a representação da nova comunidade que nasce da cruz e do encontro no sepulcro como início de uma nova humanidade e a envia a anunciar aos discípulos, que tinha visto o Senhor.

#### 4.1 Uma mulher samaritana

Um encontro transformador no Poço de Jacó dá início à vida pública de Jesus Cristo e paradoxalmente esse começo se dá na comunidade dos samaritanos, outrora dois povos em que havia uma relação de conflito – judeus e samaritanos. No comentário-paráfrase de Konings (2019, p. 26), apresenta-se a origem desse desentendimento:

No fim do reinado de Salomão, as tribos do norte (chamadas Israel ou Efraim) revoltaram-se (1Rs 12). O rei Amri construiu a capital Samaria (1Rs 16,24). Depois da queda de Samaria, em 722 a.C., parte da população foi deportada pelos assírios e suas terras foram ocupadas por populações estrangeiras (2Rs 17). Depois que os judeus de Judá voltaram do exílio babilônico, por volta de 530 a.C., houve rivalidade pela hegemonia na região. O cúmulo foi a destruição do templo samaritano no Garizim (construído por volta de 300 a.C.), em 128 a.C.

Por conseguinte, ao contrário dos judeus que evitavam passar pela Samaria, Jesus, judeu, mas livre de preconceitos, se demora ali no poço de Jacó. Cansado da viagem, sedento,

Ele, que é a fonte da vida, pede água a uma samaritana. Beutler (2016, p. 116) diz que “sobre o pano de fundo de outros textos do Quarto Evangelho, a sede de Jesus pode ser entendida também como expressão de sua sede pela salvação da humanidade”. Então, se inicia um diálogo entre um judeu e uma samaritana, num encontro repleto de significado, que nas palavras de Schinelo (2017, p. 14):

O encontro se dá na terra da mulher, a Samaria. O estrangeiro e diferente na história é Jesus. É ele que, exausto, no calor do meio-dia, sente fome e sede (Jo 4,6). Ele sequer tem um balde e, por causa da profundidade do poço (Jo 4,11), necessita da ajuda da mulher: Dá-me de beber (Jo 4,7). A arrogância e a prepotência de correntes de um judaísmo excludente são colocadas em xeque: todo mundo precisa de ajuda!

De início, a conversa se dá num nível de necessidade básica – a sede, pois Jesus estava sedento e cansado, depois de uma longa caminhada. Ele inicia o diálogo e, em resposta, a samaritana ainda bloqueada pelos preconceitos da época, não se nega a dar-lhe de beber, mas o questiona corajosamente.

A samaritana segue o caminho proposto por Jesus através de um colóquio profundo à beira do poço de Jacó. Ela expressa suas dúvidas, desejosa e aberta por aprender daquele peregrino a verdade sobre o mistério da água, da fonte que jorrará eternamente, da promessa messiânica. Pergunta ela a Jesus: “como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?” (Jo 4,8). E, ainda diz: “Senhor, nem sequer tens uma vasilha e o poço é profundo [...] És, porventura, maior que o nosso pai Jacó?”

Beutler (2016, p. 119) observa que a partir do versículo 19, quando Jesus a envia e toca a sua vida pessoal para que volte trazendo seu marido – diz Jesus “tivestes cinco maridos<sup>10</sup> e o que agora tens não é teu marido (Jo 4,17) –, é a mulher quem toma a iniciativa e lança perguntas, as quais Jesus prontamente responde. Nisso se percebe o papel progressivamente mais ativo da mulher samaritana”.

A partir daí, da transformação da posição da mulher, Jesus se dá a conhecer: “Sou eu, aquele que te fala” (Jo 4,26), aquele que fala a uma mulher samaritana, desconhecida, mas sobretudo, uma mulher com uma profunda abertura de coração, pois dialoga com sabedoria e desejo de compreender quem era aquele homem judeu que lhe falava sobre o dom de Deus, sobre a água viva, sobre a fonte de água e, ainda, sobre o como se deve adorar a Deus.

<sup>10</sup> Os cinco maridos corresponderiam aos cinco deuses introduzidos na Samaria depois da conquista assíria de 721.

Nesse sentido, Schenk (2011, p. 29) vai dizer que “o autor joanino também mostra que Jesus se alimentou com a conversa teológica e a subsequente conversão da mulher samaritana: ‘Eu tenho um alimento para comer, que vós não conheceis’” (Jo 4, 32).

Com efeito, aos poucos ela mesma, inspirada por Deus, professa como Marta, a diaconisa, uma profissão de fé: “como Marta, ela pronunciou as palavras do Credo. Chamou-o judeu, depois Senhor, depois profeta, e agora ressoam as palavras certas: Messias e Cristo” (QUÉRÉ, 1984, p. 151).

A Samaritana traz um protagonismo não de heroína, mas de figura determinante, líder motivadora, “uma missionária, Apóstola entre seu povo” (SCHINELO, 2017, vídeo-aula) que a partir da sua experiência com Jesus, pois Ele mesmo diz quem ele é: “Sou eu, que falo contigo” (Jo 4,26).

Nas palavras de Beutler (2016, p. 122) o “Taheb”, o Messias “vindouro” dos samaritanos, mas também o Messias dos judeus; e logo mais ele se revelará como o “salvador do mundo”, como o proclamarão os samaritanos depois do encontro com ele (verso 42).

Ela é evangelizada e, com alegria, desprende-se de seu cântaro e se torna uma propagadora, evangelizadora da Boa Nova ao seu povo. Uma adoradora “em espírito e verdade”, como anuncia o próprio Jesus.

## 4.2 A Apóstola dos Apóstolos

As palavras e o testemunho convicto de Maria Madalena: “vi o Senhor” (Jo 20, 18), expressam o protagonismo das mulheres no interior das comunidades joaninas, onde discípulas e discípulos continuavam a ser formados nos ensinamentos de Jesus, o Messias. Outrora, todas e todos, aos pés de Jesus, e ora com o testemunho e a convivência recíproca, na unidade daquilo que era mais importante, o anúncio da ressurreição de Senhor.

Nos primeiros séculos, Maria Madalena ou, em aramaico, Maria de Magdala, foi confundida com Maria de Betânia, aquele que unge os pés de Jesus (Jo 12,1-11), como também confundida com a adúltera (Lc 8, 1-11). De fato, em algumas homilias dos Padres da Igreja, sobretudo a mais conhecida delas, de São Gregório Magno (540-604) sobre o perdão, ela foi identificada como uma prostituta. Isso ocorreu na Igreja do Ocidente, ao passo que no Oriente, ela sempre foi reconhecida como a primeira a testemunhar a Ressurreição do Senhor. Nas palavras de Schenk (2011, p. 26-27):

Maria de Magdala se tornou conhecida no Ocidente não como a forte mulher líder que acompanhou Jesus através de uma morte tortuosa, que testemunhou por primeiro a sua Ressurreição e proclamou o Salvador Ressuscitado à Igreja primitiva, mas como uma mulher devassa com necessidade de arrependimento e de uma vida de penitência escondida (e de preferência em silêncio). Curiosamente, a Igreja Oriental nunca a identificou como uma prostituta, mas honrou-a ao longo da história como “a apóstola dos apóstolos”.

Todos os Evangelhos citam Maria e para identificá-la usam o complemento “Madalena” ou Mágdala, cidade próxima ao Mar da Galileia. Schenk (2011) diz que as mulheres no judaísmo palestino do I século dificilmente eram apresentadas em destaque e quando isso acontecia, era a partir de um parente do sexo masculino da família.

No entanto, Maria de Mágdala é denominada por seu povoado de origem. Por isso, vários especialistas bíblicos acreditam ser ela uma mulher rica e de recursos independentes. A arqueóloga Zapata-Meza, em uma entrevista ao Instituto Humanitas Unisinos (2016), destaca, a partir da arqueologia, a economia da cidade e a pureza física e espiritual:

A vida cotidiana da população da antiga Taricheae (Magdala) durante a sua ocupação no século I [...] era um povoado portuário com atividades relacionadas com a pesca, a salga do pescado e sua conservação, além de atividades comuns, como a preparação, moagem e armazenamento de diversos alimentos [...] No entanto, podemos falar do quarto de banho de purificação ritual descoberto em 2015. Essa descoberta nos leva a compreender que essa sociedade dava um valor agregado à água como fonte de vida. A água que alimenta os banhos de purificação rituais é de origem subterrânea (mananciais). Essa característica torna Magdala um lugar único e especial em termos de pureza física e espiritual [...] as mulheres de Magdala deveriam ter mantido a união familiar, sendo os pilares da casa [...] No entanto, depois de ser libertada de sete demônios, algo muda na sua vida, que a faz seguir Jesus e se converter na apóstola dos apóstolos.

Ao contemplar o encontro de Jesus com Maria Madalena no sepulcro, usaremos a estrutura citada por Beutler (2016, p.456), pois ele apresenta duas formas de estruturar a secção de Jo 20, 11-18, em três unidades distintas, a saber:

Maria de Mágdala junto ao sepulcro em diálogo com os dois anjos, vv.11-13; Maria de Mágdala encontra Jesus, v. 16  
Maria de Mágdala enviada por Jesus, vv. 17-18 [...] Sandra M. Schneiders organiza a secção segundo três fases no caminho espiritual de Maria de Mágdala, cada vez expressas por um particípio: Maria de Mágdala chora

(klaíousa, v. 11); Maria de Mágdala se volta (strapheísa, v.16); Maria de Mágdala anuncia (aggéllousa, v. 18)

Esse relato da comunidade joanina nos apresenta que Maria Madalena, discípula fiel, ainda abalada com a crucifixão de Jesus, vai de madrugada ao sepulcro para chorar o seu Senhor. Ao encontrar o sepulcro aberto e vazio, corre em desespero para falar com os discípulos e todos ficaram sem nada compreender. Mas ela permanece no sepulcro até encontrar uma resposta. Chora o seu Senhor, dialoga com os anjos para saber onde estava o corpo do seu Senhor, no que é comparada, por alguns autores, à amada do Cântico dos Cânticos (3,2) quando diz: “levaram o meu Senhor e não sei onde o colocaram” (Jo 20,13).

De fato, o seu permanecer favorece o encontro com Jesus. Ela o reconhece porque Ele a chama pelo nome, ao que ela responde chamando-o de Mestre, como discípula fiel que experimentou a misericórdia e o amor de Jesus por ela.

Beutler (2016, p. 457), em sua análise, vê como um processo que pode ser considerado de crescimento:

na primeira fase, Maria de Mágdala é tomada inteiramente por seu luto e incapaz de entender a ressurreição. Na segunda fase, ela “se volta”, não só física, mas também espiritualmente, e se torna capaz de reconhecer Jesus. Na terceira fase, ela passa a ser mensageira para os apóstolos.

A grande luz do dia traz consigo o Ressuscitado, Jesus, a quem Maria Madalena pode tocar, mas não segurá-lo, pois Jesus lhe diz que ainda não havia subido para o Pai. Portanto, “Jesus está no ponto de subir para junto do Pai (anabaínein) e de abrir aos discípulos o acesso para lá” (BEUTLER, 2016, p. 458).

Maria Madalena é protagonista da cena do sepulcro, não por desejo próprio, mas por seu amor e fidelidade, porquanto, como discípula, todo seu ser se abre através da audição, pois escuta-o não mais chamá-la “anonimamente de mulher”, como observa Konings (2019, p. 86), e sim, com seu nome próprio, em aramaico: *Mariame*. De fato, o pastor chama as suas ovelhas pelo nome (Jo 10,3).

#### 4.3 A profetisa e mártir da Amazônia

Irmã Dorothy Stang nasceu em Ohio nos Estados Unidos em 1931. Em 1948, recebeu o chamado de Deus e ingressou na Congregação Notre Dame de Namu, seguindo assim a

vocação religiosa. Ali cresceu seu amor por Jesus, como também pela humanidade e por toda obra da criação, valores esses trazidos da família.

O Brasil, sua terra de missão, ganhou seu coração em 1962, quando chegou em Coroatá no Maranhão com sua comunidade, pois os pobres eram o seu amor.

Após oito anos de dedicação, deixa a comunidade que então já caminhava com os próprios pés. Em 1966, a comunidade segue para a Prelazia Xingu, onde aquela mulher de oração, doce, simples, amiga, determinada, da qual emanava uma luz, segundo testemunhos da comunidade local, defendia os direitos dos pobres, mais pobres. Nas palavras do bispo emérito da Diocese de Xingu, Dom Erwin Kräutler, quando Ir. Dorothy o procurou em 1982 e ele perguntou a ela sobre sua perspectiva de missão, ela lhe respondeu: “quero trabalhar entre os pobres, mais pobres”, ou seja, os preferidos de Deus.

O bispo ainda a advertiu que era uma missão muito desafiadora com risco de malária, fome e sem transportes, ao que ela respondeu: “me deixa tentar”. Realmente, ela cumpriu até o fim sua missão de amor e doação a serviço dos pobres, mais pobres, ou seja, dos indígenas habitantes há doze mil anos daquela região, portanto, os primeiros habitantes dessa terra. A partir de então, ela foi para Anapu, com o desejo de semear o Amor e a Boa Nova do Reino de Deus, que é de justiça e paz.

O protagonismo de Ir. Dorothy, como testemunha Maria, foi levar esperança e a Boa Nova de que era possível viver na Amazônia, compreender a importância da natureza na vida das pessoas, e como era possível às famílias se desenvolverem com dignidade sem destruir a floresta.

Ir. Dorothy era uma mulher determinada e sua fonte de vida era Jesus, diz:

o Evangelho de Jesus Cristo me incentiva a viver num mundo de partilha, nós nos amamos uns aos outros, nós nos amamos de maneira benevolente para que cada um possa partilhar de maneira justa os presentes que lhe são dados. Por que não existem mais pessoas que partilham da criação no nosso planeta? Eu penso que nós devemos mudar muitas coisas em nosso modo de vida, para que nós possamos ter um mundo e um planeta mais saudáveis. Nós devemos aprender a ver o necessário em nossas vidas e não nos perguntarmos o que eu quero, mas sim o que eu preciso (<https://www.youtube.com/watch?v=UVxL12aWuG8&t=579s>).

Outros valores do protagonismo e do serviço de Ir. Dorothy, que desabrocharam do amor a Jesus e a seu Reino, como citados acima, eram: direito à terra, à educação, à igualdade

de gênero e de estabelecer os projetos de desenvolvimento sustentável. Tudo isso, claro, despertou a ira dos poderosos e a conduziu ao martírio.

No dia 12 de fevereiro de 2005, quando estava a caminho do povoado Boa Esperança, levando consigo, como sempre, sua Bíblia, teve sua vida ceifada por matadores de aluguel e sua resposta é de um coração gênero, puro que batia com o coração de Deus, da mesma forma que os testemunhos da samaritana e de Maria de Mágdala. Assim, seu último canto foi rezar as Bem-Aventuranças (Mt 5, 1-12).

O Papa Francisco, na Exortação Apostólica Querida Amazônia (2020, n. 102), diz: “Não podemos deixar de incentivar os talentos populares que deram às mulheres tanto protagonismo na Amazônia”. Realmente, a luz do Ressuscitado exorta a todas e todos a serem de fato, irmãs e irmãos que caminham já na terra prometida, partilhando de todos os seus dons na justiça e na paz. O contemporâneo testemunho de Ir. Dorothy Stang, profetisa e mártir, amiga de Deus e da Amazônia, é um tesouro precioso para o mundo e para toda a Igreja.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como diz o Papa Francisco na exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia (2020, n. 99), “a força e o dom das mulheres” firma e compreende a vontade de Jesus e seu testemunho de amor, de misericórdia e confiança no protagonismo das mulheres.

Portanto, a partir da experiência de amor misericordioso, que cada mulher aqui abordada fez com Jesus, obteve como resposta a fidelidade até a Cruz, o amor-doação, que o acompanharam até o Sepulcro e à Ressurreição.

Maria é a mulher que, por primeiro, abre o livro dos sinais para iluminar o novo tempo, o *kairós* na história da salvação. A alegria que começa nesse primeiro sinal perpassa todos os outros sinais de encontro com mulheres, que passam a ser discípulas, apóstolas e missionárias da Ressurreição do Senhor. Aqui, refletimos somente sobre as Bodas de Caná, o encontro com a samaritana e sobre Maria de Mágdala, mas a lista é infindável.

É necessário compreender bem a experiência que Jesus faz nas comunidades joaninas, onde discípulas e discípulos são protagonistas do anúncio da Ressurreição, pois como observa Bingemer (2002, p. 63): “a comunidade cristã, formada por homens e mulheres, dá continuidade à identidade desse Cristo total, realizando – assistida pelo Espírito Santo – a libertação plena do cosmo e da humanidade”.

Em síntese, a partir dos testemunhos de algumas mulheres das comunidades joaninas, se conclui pela fé na igualdade de gênero, na libertação dos preconceitos que limitam o ser humano a viver apenas para si, e o impede de caminhar na luz do Ressuscitado, que valoriza todo ser humano e todo o ser criado.

Por conseguinte, os sinais de fé que percorremos neste artigo podem possibilitar a experiência de Encontro com o Senhor, que nos fará deixar as talhas de pedra, o cântaro e o choro, para experimentar a alegria do amor misericordioso de Jesus por cada ser humano.

## REFERÊNCIAS

ANDERY, Maria Amália Pie Abib *et al.* **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 9. ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 2000.

AZEVEDO, Fernandes. **Vozes que desafiam**. Dorothy Stang, profetisa e mártir da Amazônia. Revista do Instituto Humanitas Unisinos; Mulheres na Igreja, vozes que desafiam, outubro de 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/593631-vozes-que-desafiam-dorothy-stang-profetiza-e-martir-da-amazonia>. Acesso em: 19/03/2021.

BARRETO, Juan; MATEOS, Juan. **Vocabulário Teológico do Evangelho de São João**. São Paulo: Paulinas, 1989.

BINGEMER, Maria Clara. **Experiência de Deus em corpo de mulher**. Coleção leituras e releituras, V. 10. São Paulo: Loyola, 2002.

BROWN, Raymond E. **A comunidade do discípulo amado**. São Paulo: Paulinas, 1984.

DIRCKSEN, Nilva Israel. **Maria, minha mãe...** Nasci Mulher, é suficiente. Algumas reflexões mergulhando em Jo 2,1-12. Estudos Bíblicos. Petrópolis: Vozes, 2002 (v.75).

DODD, Charles Harold. **A interpretação do quarto evangelho**. São Paulo: Paulinas, 1977.

EISLER, Riane. **O cálice e a espada: nosso passado, nosso futuro**. Tradução de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2007.

FELDMAN, Sérgio Alberto. **A mulher na religião judaica** (período bíblico: primeiro e segundo templos), MÉTIS: história & cultura, Rio Grande do Sul, v. 5, n. 10, pp. 251-272, jul./dez. 2006.

GUILLET, Jacques. **Jesus Cristo Evangelho de João**. Cadernos Bíblicos. São Paulo: Paulinas, 1985 (v.31).

HERNÁNDEZ, José M. **Suas filhas profetizarão: Papel da mulher no projeto de Deus**. 1996. São Paulo: Paulinas.

HIPONA, Agostinho. **Commento al Vangelo di San Giovanni**. Disponível em: [https://www.augustinus.it/italiano/commento\\_vsg/index2.htm](https://www.augustinus.it/italiano/commento_vsg/index2.htm). Acesso em: 15/04/2021.

JOÃO PAULO II, **Carta Apostólica Mulieris dignitatem** (15 de agosto de 1988), 6: AAS 80 (1988), 1664. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html). Acesso em: 30/04/2021.

JUNGE, Daniel. **Documentário Mataram Irmã Dorothy**. Produção de Daniel Junge. Estados Unidos da América, 2008. Vídeo, 43:16 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UVxLl2aWuG8&t=579s>. Acesso em: 24/05/2021.

MENDONÇA, José Tolentino. **Os que estavam servindo sabiam**: Homilia na solenidade da Mãe de Aparecida. Pontifício Colégio Pio Brasileiro, 11 maio de 2020. Disponível em: <http://www.piobrasileiro.com/site/wp-content/uploads/2020/10/Tolentino.pdf>. Acesso em: 10/05/2021.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. **O papel das mulheres na Bíblia**: Protagonistas ou Coadjuvantes? AD AETERNUM. Revista de Teologia. Nº. 0 (2020) pp. 68-85.

SCHINELO, José Edmilson. **Universidade Católica Dom Bosco** (Vídeo): Escritos Joaninos e Apocalipse. 2017. Vídeo instrucional.

QUÉRÉ, France. **As mulheres do evangelho**. São Paulo: Paulinas, 1984.

Maria de Magdala “Apóstola dos Apóstolos”. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. N. 489, Ano XVI, julho de 2016. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao489.pdf>.

*Recebido em: 30 set. 2021*  
*Aprovado em: 30 out. 2021*



# A CORRELAÇÃO DO HUMOR COM A TRISTEZA E SUAS IMPLICAÇÕES DE RESPONSABILIDADE EM RELAÇÃO À PESSOA DO OUTRO

## THE CORRELATION OF HUMOR WITH SORROW AND ITS IMPLICATIONS OF RESPONSIBILITY TOWARDS THE PERSON OF THE OTHER

Adielson Martins<sup>1</sup>

**Resumo:** Este texto constitui um excerto adaptado do segundo capítulo do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado *O humor como vivacidade em Henri Bergson, suas implicações de responsabilidade com relação à pessoa do outro e suas contribuições para a Sociedade do Cansaço*. Ele se volta para um aprofundamento da temática do humor, especificamente no que concerne à responsabilidade em relação à pessoa do outro, tentando descobrir se existe algum limite para o humor. Afinal de contas, ele, o humor, deve ser despreocupado e indiferente – rindo de qualquer jeito de tudo, do outro e da própria realidade – ou comprometido, de forma que o riso possa abordar qualquer tema, desde que não se ria de uma maneira cruel, ofensiva ou humilhante? Enfim, o humor deve ser crítico também?

**Palavras-chave:** Humor. Tristeza. Correlação. Limites. Crítico.

**Abstract:** This text constitutes an adapted excerpt from the second chapter of the Course Conclusion Paper entitled *Humor as vivacity in Henri Bergson, its implications of responsibility towards the person of the other and its contributions to the Burnout Society*. He turns to a deepening of the theme of humor, specifically in concerning to the responsibility towards the person of the other, trying to find out if there is any limit to humor. After all, it, the humor, must be carefree and indifferent - laughing anyway at everything, at the other and at reality itself - or committed, so that laughter can address any topic, as long as you don't laugh in a way cruel, offensive or humiliating? Finally, humor must be critical too?

**Key words:** Humor. Sorrow. Correlation. Limits. Critical.

---

<sup>1</sup> Bacharelado em Filosofia no Instituto Filosófico São José, vinculado ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores da Diocese da Campanha – MG. ORCID: 0000-0001-8575-7050. Lattes: 0377444935390673. Contato: adielsonmartins98@gmail.com.

## 1 INTRODUÇÃO

O presente artigo propõe refletir, primeiramente, a relação entre o humor e temas considerados tristes ou trágicos, mostrando que tais temas, diferentes do que se imagina, não são opostos. Depois, possui como objetivo pensar quais seriam os limites do humor, tentando responder quando se é válido rir e quando o riso deve cessar diante de determinadas brincadeiras, o levaria a questão: o humor deveria ser crítico ou simplesmente um riso descompromissado? Enfim, existiria alguma responsabilidade em relação à pessoa do outro, que o humor não pode ultrapassar, pois ultrapassando ele deixaria de ser humor, transformando-se apenas num riso humilhante, no qual quem dele é alvo é abraçado pela tristeza?

Para tal intento, o trabalho está subdividida metodologicamente para a explicação dos objetivos propostos da seguinte maneira: primeiramente, será apresentado o que leva uma pessoa a despertar o riso de seu semelhante segundo a visão do filósofo francês Henri Bergson<sup>2</sup>; a seguir, a correlação entre a alegria e a tristeza; depois, se o humor deve ser despreocupado, rindo de qualquer jeito de tudo, do outro ou da própria realidade, ou comprometido, de forma que o riso possa abordar qualquer tema, desde que não se ria de uma maneira cruel, ofensiva ou humilhante.

## 2 QUAIS MOTIVOS DESPERTAM O RIR DE UM SEMELHANTE?

Segundo Bergson, “Não apreciaríamos o cômico se nos sentíssemos isolados” (BERGSON, 2018, p. 39). O cômico aparece como sendo algo que é compartilhado com o social, pois o homem se diverte melhor quando compartilha alegrias com o outro. Sozinho o homem desfrutaria com menos prazer o cômico. Assim, o que se almeja agora é um aprofundamento que demonstre que o respeito à pessoa do outro é algo fundamental para o humor. Como o humor, que é sempre mais prazeroso quando contemplado junto com o outro, pode se mostrar totalmente indiferente ao semelhante?

---

<sup>2</sup> O filósofo, professor e diplomata, Henri Louis Bergson, nasceu no dia 18 de outubro de 1859 na cidade de Paris e faleceu no dia 4 de janeiro de 1941 (REALE; ANTISERI, 2006, p. 349). Bergson possui uma obra intitulada de *O Riso: ensaios sobre o significado do cômico* (1900) onde ele se dedica exclusivamente para a reflexão da temática do humor.

Bergson descreve que o personagem cômico é involuntário, assemelhando-se àquele que utiliza o anel de Gyges<sup>3</sup> ao contrário, ou seja, ele se torna invisível a si mesmo e visível aos olhares dos outros e, por conseguinte, deve estar aberto para os juízos que fazem dele.

Como se ele usasse o anel de Gyges ao contrário, ele se torna invisível a si mesmo tornando-se visível para todos. Uma personagem de tragédia não mudará em nada sua conduta por saber como a julgamos; será capaz de perseverar nela, mesmo com a plena consciência daquilo que ela é, mesmo com o sentimento bastante claro do horror que nos inspira. Mas um defeito ridículo, desde que ele se sinta ridículo, tenta se modificar, ao menos exteriormente. (BERGSON, 2018, p. 43).

Desse modo, quem é personagem da comédia se mostra aberto aos juízos ou críticas do outro. Ele não se mostra demasiado fechado em si mesmo e em suas ideias, mas, pelo contrário, demonstra que pode apreender com o outro e corrigir a si mesmo. Atitude que não acontece com o personagem próprio da tragédia, por exemplo, pois, para ele, o riso repreensivo dos outros em nada afeta a sua conduta, pois a observação dos homens não parece ser necessária ao poeta trágico (BERGSON, 2018, p. 109).

Bergson explicita insistentemente, como se verá mais adiante, que o ato de rir exerce uma espécie de função social de correção, o que seria útil à sociedade como se ele fosse uma espécie de ferramenta que ajustaria os comportamentos sociais. Porém, neste primeiro momento, percebe-se que, antes de exercer uma função que modifica o social, o personagem cômico é convidado a corrigir a si mesmo, seus defeitos, sua rigidez, seus vícios, os quais tornam-se visíveis quando se expõem ao julgamento e ao contato com o outro, com o social.

Assim, essa capacidade de se autoavaliar deve sempre acompanhar o humorista que deseje produzir um humor e um riso que respeita o outro. Antes de ser um de correção social, o humor mostra que é necessário corrigir a si mesmo primeiro, para que tal intento não reproduza algo que machuque o outro.

Porém, nem sempre isso acontece, o humor muitas vezes pode ser visto como uma forma de humilhação, a qual ri desrespeitosamente do outro e do mundo. Afinal, tudo pode ser tocado pelo humor? Todos os temas e assuntos podem ser por ele abordados ou existiria algo, como a tragédia, por exemplo, a qual deveria estar fora do discurso do humor? Então, deveria se impor ao humor alguma censura ou algum limite? Antes de tais questões, o trabalho deve investigar o motivo que leva o social a rir da pessoa do outro. Bergson

---

<sup>3</sup> Mito descrito por Platão no segundo livro da obra *A república*. Gyges era um pastor que encontrou um anel que lhe conferia o poder de se tornar invisível.

apresenta três motivos, que justifica tal ato, mostrando que uma grande força do social é a motivação da produção do riso.

No terceiro capítulo da obra *O Riso*<sup>4</sup>, Bergson apresenta a comicidade de caráter. “Convencidos de que o riso tem um significado e uma amplitude sociais, que o riso expressa [...] uma certa inadaptação particular da pessoa à sociedade, que, enfim, apenas o homem é cômico, é o homem de caráter que visamos desde o início” (BERGSON, 2018, p. 95).

É aqui onde ele expressa o primeiro fator pelo qual é motivado o riso social: a *insociabilidade*. “A verdade é que, a rigor, a personagem cômica pode estar em total acordo com [a] estrita moral. Falta a ela entrar em acordo com a sociedade” (BERGSON, 2018, p. 97). Aqui, a questão do caráter não se limita somente ao que é certo ou errado, ao que seja moral ou imoral. Bergson contesta que o riso seja decorrência de um questionamento moral, já que alguma pessoa “[...] poderia estar em dia com os códigos e padrões de um grupo, mas se ele estiver ‘em débito’ com a sociedade, se apresentar estar alheio ao contexto social em que deveria estar inserido, o riso servirá como um alerta” (VERRONE, 2009, p. 25).

O segundo motivo é a insensibilidade do observador, que rirá somente no momento em que não for tomado pela emoção. Ou seja, em qualquer momento se houver total empatia, piedade, compaixão ou outro sentimento por aquele de quem é alvo do riso, ele não acontecerá. Ou seja, o humor necessita de uma *insensibilidade momentânea* dos sentimentos que podem comover o homem para existir (BERGSON, 2018, p. 38). “Em suma, o cômico exige, para produzir seu efeito, algo como uma anestesia momentânea do coração” (BERGSON, 2018, p. 39), pois não haveria comicidade se em todas as situações fossem percebidas somente o seu lado, por assim dizer, “sério”.

Em resumo, vimos que um caráter pode ser bom ou mal, pouco importa; se for antissocial poderá tornar-se cômico. Vemos agora que a gravidade do caso tampouco está em questão; grave ou leve, poderá nos fazer rir se tudo for arranjado para que não nos comova. *Insociabilidade* da personagem, *insensibilidade* do espectador, eis, em resumo, as duas condições essenciais. Mas há uma terceira, implicada nestas duas, e para a qual tendem todas as nossas análises feitas até aqui. (BERGSON, 2018, p. 100-101).

O humor<sup>5</sup>, segundo Bergson, deseja corrigir o mecânico, a rigidez que tende a tomar conta do homem, deixando seus movimentos, gestos e ações imaleáveis, ou seja, corrigir o

<sup>4</sup> Abreviação utilizada para representar a obra *O Riso: ensaios sobre o significado do cômico*.

<sup>5</sup> Bergson define o humor como sendo a tentativa do *meecânico sobrepor-se ao vivo* (BERGSON, 2018, p. 52). Ou seja, o engraçado, o risível seria captar a rigidez mecânica onde deveria estar a agilidade e a flexibilidade de

mecânico que tenta suprimir toda a dinamicidade, comum à vida e ao homem. Eis, então, o terceiro motivo que desperta o riso do social: o automatismo, onde nada há de essencialmente risível senão o que é realizado automaticamente. “Em um defeito, mesmo em uma qualidade, o cômico é aquilo pelo que a personagem age à sua revelia, o gesto involuntário, a palavra inconsciente” (BERGSON, 2018, p. 101).

Aqui, o automatismo pode ser entendido em duplo sentido: o primeiro seria o *mecânico tentando sobrepor-se ao vivo* (BERGSON, 2018, p. 52), onde a rigidez se insere no homem, de modo que ele haja de forma mecânica diante da vida, que é sempre dinâmica e que lhe cobra a maleabilidade; o segundo sentido, é que também a sociedade exige a dinamicidade e a flexibilidade do homem. Ou seja, a sociedade, assim como a vida, denuncia a mecanização que pode levar o homem a não observar certas normas estabelecidas pela própria sociedade para o bom convívio. A essa mecanização, que levaria o ser humano a não observância das normas de convívio, o riso seria uma resposta corretiva da sociedade às inadequações de seus membros (SANTOS, 2018, p. 150).

[...] a pessoa pode viver, e viver em comunidade com outras pessoas. Mas a sociedade pede ainda mais. Não basta viver; é preciso viver bem. **Agora, o que ela teme é que cada um de nós, satisfeito em estar atento ao que é essencial à vida, se deixe levar, quanto ao resto, pelo automatismo fácil dos hábitos adquiridos.** [...] não lhe basta o acordo estabelecido entre as pessoas, ela deseja um esforço constante de adaptação recíproca. Toda a rigidez de caráter, de espírito e, mesmo, do corpo será, portanto, suspeita para a sociedade, uma vez que pode ser o sinal de uma atratividade que adormece e, também, de uma atividade que se isola, que tende a se afastar do centro comum ao redor do qual a sociedade gravita, de uma excentricidade, enfim. **Neste caso, no entanto, a sociedade não pode intervir com uma**

---

uma pessoa (BERGSON, 2018, p. 41). Quer dizer então que se obtém o cômico a partir do momento em que se tem a impressão de que os gestos, as atitudes e o movimento humano funcionam como um simples mecanismo, o qual se instalou na vida, tentando imitá-la. Porém, esse movimento é discreto, de modo que “[...] o conjunto da pessoa, que teve cada um de seus membros enrijecido como peça mecânica, continue a nos dar a impressão de um ser vivo” (BERGSON, 2018, p. 49). Para Bergson as pessoas tornam-se cômicas a partir do momento em que perdem a dinamicidade, essa maleabilidade perante as situações que estão em sua volta, automatizando-se. O indivíduo seria tomado por uma certa rigidez perante as várias situações que o interpelariam na vida. “Ri-se do gesto automático da rigidez de caráter. Ri-se do distraído, que realizando seu trajeto sem perceber o buraco no meio da rua [acaba tropeçando e caindo]” (VERRONE, 2009, p. 10). Ri-se da fisionomia ou das posturas de um corpo com uma característica específica, passando a ideia de existir algo de mecânico, a ponto de tornarem-se algo a ser imitado, pois “[...] uma expressão facial risível será aquela que fará pensar em algo enrijecido, por assim dizer, congelador na mobilidade habitual da fisionomia. Um tique consolidado, uma careta permanente, eis o que veremos ali” (BERGSON, 2018, p. 46-47). Deve-se ainda salientar que os termos “automatismo”, “mecanização” e “rigidez” para Bergson são dissociados do que é propriamente humano. São associados a máquinas e a objetos inanimados, que não possuem a dinamicidade, a qual somente o humano tem para se relacionar, o que lhe permite adaptar-se adequadamente às circunstâncias que o rodeiam. Desse modo, automatismo, mecanização e rigidez tornam-se termos-chave para compreender a geração do cômico no homem que se enrijeceu e ligou o automático como se fosse uma máquina por assim dizer.

**repressão material, uma vez que ela não é atingida materialmente. Ela se vê em presença de algo que a preocupa, mas apenas enquanto sintoma – quase uma ameaça, no máximo um gesto. Será, portanto, com um simples gesto que ela responderá. O riso deve ser algo desse gênero, uma espécie de gesto social.** (BERGSON, 2018, p. 44-45, grifo nosso).

Então, pode-se dizer que esses três motivos, que despertam o riso do social, têm por objetivo corrigir aquele que se desvincula do próprio social, ignorando o mesmo, chegando a “[...] *enrijecer [-se] contra a vida social*. É cômica a personagem que segue automaticamente seu caminho sem se preocupar com os demais. O riso está aí para corrigir sua distração e para tirá-la de seu sonho” (BERGSON, 2018, p. 96). Aqui, Bergson apresenta que o riso possui, então, uma função social que diz respeito a uma tentativa de correção do automatismo, que leva à insociabilidade, da qual podem nascer características que ameaçam a convivência pacífica e a ordem social.

Caso haja divergência, isto é, inadaptação às regras, o riso entraria em ação para acordar o homem da sua insociabilidade, isto é, de sua inadequação para integrar-se à convivência pacífica e padronizada que a sociedade espera de cada um. [...] Na obra *O riso*, Bergson mostra que o homem, diante das regras sociais, deve buscar equilíbrio. Isto é, no convívio social o homem deve equilibrar-se quanto a seus desejos e sentimentos e quanto à sua expressão social a fim de não tornar-se alvo do riso, da humilhação. Esta é a utilidade do riso, a saber, manter a sociedade organizada a partir de um ideal de perfeição criado por ela mesma. (SANTOS, 2018, p. 146-147).

E dessa mecanização, que pode deixar o homem desatento para a sociedade e da qual ela o corrige pelo riso, nasce o riso como uma leve ferramenta de correção punitiva, que castigaria os costumes desvaídos que diferem do social (MONTEIRO, 2020, p. 287). Daí surge a ideia de que muitas vezes o humor não pode ser simpático, bondoso, mas, pelo contrário, geraria certo temor de ser alvo dele, pois, assim como deseja Bergson, o riso indica ser uma correção aplicada pelo social.

E é por isso que ela [a sociedade] faz pairar sobre cada um, se não a ameaça de uma correção, ao menos a perspectiva de uma humilhação, que, por ser leve, não é menos temida. Tal deve ser a função do riso. Sempre um pouco humilhante para aquele que é seu objeto, o riso é na verdade uma espécie de trote social. (BERGSON, 2018, p. 96).

Porém, será que o humor teria somente essa função social de correção? Pode-se dizer que Bergson falhou ou acertou em sua definição? Ora, o próprio duplo sentido apresentado

para a mecanização já atesta que o humor não poderia ter somente essa função de correção do social, pois além do humor corrigir o enrijecimento que o homem pode ter contra as normas sociais estabelecidas, ele também o desperta para a correção da mecanização que tenta sobrepor-se ao vivo, deixando o homem sem a dinamicidade exigida pela própria vida. Quanto à segunda questão, pode-se dizer que é compreensível que Bergson aplique o humor como forma de correção pela própria produção do tempo no qual ele estava inserido, pois foi percebendo a intensa força social do humor que Bergson construiu o seu discurso na obra *O Riso*<sup>6</sup>.

Da constatação feita por Bergson de que o riso é sempre humilhante para quem dele é alvo, surge a indagação se o humor deveria exercer tal correção de uma maneira solidária com a pessoa do outro ou seria realmente sempre humilhante? Enfim, agora, é o momento de investigar se existe alguma relação entre humor e tristeza ou se um exclui o outro, para, depois, questionar se existe alguma responsabilidade do humor em relação à pessoa do outro e qual seria a sua principal contribuição para com o social, além da correção já apontada por Bergson.

### 3 A CORRELAÇÃO ENTRE O HUMOR E A TRISTEZA

Parece que alegria e tristeza se excluem, de modo que quando uma existe a outra não está presente. Rir ou chorar, alegria ou tristeza, realmente existe um que seja melhor que o outro? Qual é mais conveniente? O riso e o choro serviram para caracterizar opostamente os filósofos Demócrito<sup>7</sup> (460-377 a. C) e Heráclito<sup>8</sup> (540-470 a. C), por exemplo, sendo

---

<sup>6</sup> No clima intelectual da época de Bergson, o riso, a comicidade, a ironia, etc. eram temas de muito interesse por parte da comunidade intelectual. Antes de Bergson, já havia autores que a seu modo abordaram o tema como Hegel, que repudiou a ironia; Kierkegaard, que atribuiu um valor positivo ao humor ao interpretar a ironia no sentido socrático; Schopenhauer, que apesar de defender uma visão de mundo pessimista, demonstrou grande interesse pelo riso; e Nietzsche, que acreditava que o riso era um remédio contra a vida dura (MONTEIRO, 2020, p. 294). Além de ser precedido por esses autores, a investigação do riso de Bergson vem à luz em meio a uma polêmica. “Na segunda metade do século XIX, além de filósofos, muitos autores demonstram interesse pelo tema. Teorias afloram de todos os campos do conhecimento: psicologia, sociologia, fisiologia. Em comum, essas interpretações acerca do riso e do cômico teriam a influência do positivismo da época, lidando com a questão a partir de uma perspectiva por vezes demasiado cientificista, psicofisiológica. Daí Bergson buscar uma interpretação alternativa do riso como um gesto social” (MONTEIRO, 2020, p. 295), percebendo que ele possui um forte componente social e foi por esse viés de interpretação que o autor restringiu a comicidade em sua obra *O riso* (MONTEIRO, 2020, p. 295-296).

<sup>7</sup> Demócrito nasceu em Abdera por volta de 460 a. C e morreu idoso por volta de 377 a. C. Ele foi discípulo de Leucipo (REALE, 2003, p. 44).

<sup>8</sup> Viveu em Éfeso, entre os séculos VI e V a. C., e possuía um caráter desencontrado e temperamento esquivo e desdenhoso (REALE, 2003, p. 22).

respectivamente conhecidos como o “filosofo que ri” e o “filósofo que chora”. “Demócrito, o amigo do riso, e Heráclito, o chorão. Ou seja, duas visões opostas do mundo, duas concepções fundamentais do ser: derrisório ou sério?” (MINOIS, 2003, p. 41).

Montaigne<sup>9</sup>, por exemplo, escolhe o primeiro filósofo e, por conseguinte, o rir, por ser mais agradável rir do que chorar e por não se mostrar fã da tristeza, pois “[...] não gosta de tristeza: ‘Eu sou isento dessa paixão, não a amo nem a estimo’, diz-nos ele desde o segundo capítulo de seus Ensaiois” (MINOIS, 2003, p. 196).

O sábio perigordino é um espectador divertido da comédia humana. Ele ri de nossos pretensos saberes: ‘Nossas loucuras não me fazem rir, são nossas sapiências’. O mais cômico é o próprio homem e suas pretensões; sua preferência também vai mais para Demócrito que para Heráclito, a quem consagrou todo um capítulo: ‘Demócrito e Heráclito foram dois filósofos, dos quais o primeiro, julgando vã e ridícula a condição humana, só saía em público com o rosto zombeteiro e rindo; Heráclito, tendo piedade e compaixão dessa mesma condição, mostrava o rosto continuamente triste e os olhos cheios de lágrimas. ... Eu prefiro o primeiro tipo de humor; não porque seja mais agradável rir que chorar, mas porque ele é mais desdenhoso e nos condena mais que o segundo; e me parece que nunca podemos ser tão desprezíveis quanto merecemos. ... Nossa própria condição é tão ridícula quanto risível’. (MINOIS, 2003, p. 196).

Nota-se também que Montaigne prefere o riso por ser mais desdenhoso e por mais condenar o homem a respeito de suas más ações. O riso de Demócrito não é expressão de loucura, de falta de pensamento ou de irreflexão, que riria de qualquer coisa. É pelo riso que Demócrito denuncia as insensatezes dos homens que tomam os vícios como se fossem virtudes. “Se os homens fizessem as coisas prudentemente, (...) me poupariam o riso. [...] Eis o que me dá matéria de riso. Ó homens insensatos, vocês são bem punidos de sua loucura, avarice, insaciabilidade, (...) e [de] faze[rem] do vício virtude” (ALBERTI, 2011, p. 76).

Assim, o riso de Demócrito expressa algo agradável, como observou Montaigne, mas, além disso, expressa principalmente uma denúncia, que corresponderia ao que poderia se chamar de humor crítico, a mais bela expressão do humor como se abordará mais adiante.

Não é do trágico nem do belo que Demócrito ri, e sim da insensatez humana de não levar uma vida certa e tranqüila, ajustada ao que se é e ao que a

---

<sup>9</sup> O filósofo, político, escritor, jurista, cético e humanista francês, Michel Eyquem de Montaigne, nasceu no dia 28 de fevereiro de 1533, e é considerado o inventor do ensaio pessoal (O LIVRO, 2016a, p. 108-109). Ele procurou em seu pensar questionar o que está certo ou errado na conduta humana e pensou que todos os homens devem ser respeitados, indiferentemente de quem seja. Publicou o primeiro volume de sua obra prima os *Ensaiois* (onde ele aborda uma variedade de temas) em 1580 e escreve mais dois volumes antes de morrer em 1592.

natureza nos dá. Nesse sentido, diz ainda Demócrito, os animais se contentam melhor nos limites da suficiência, pois não há leão que esconda ouro na terra, ou leopardo que tenha sido louco. Ao contrário, diz o filósofo: o javali tem sede, mas lhe apetece apenas a água; o lobo, tendo comido o necessário, não quer mais nada; mas o homem nunca sacia seu apetite. (ALBERTI, 2011, p. 76).

Então, rir é mais agradável que o chorar. Além disso, o riso expressaria algo que a posição de chorar e entristecer com a realidade não seria capaz de fazer: denunciar e tentar modificar a mesma realidade inspiradora de tristeza. Por meio do riso Demócrito mostrou que o homem movido por suas paixões desmedidas deixa de ser superior aos animais, na medida em que estes, movidos pelo próprio instinto, abundam a sensatez (ALBERTI, 2011, p. 77).

Mas esses argumentos, apesar de sólidos, não são suficientes para demonstrar que o riso excluiria o chorar ou que o humor excluiria a tristeza. Muitas vezes, não se dá conta como o sentimento de tristeza está presente no humor. Parece algo antagônico, como pode haver tristeza no humor?

Por exemplo, esses dois aspectos encontram-se presentes nos traços de uma figura muito comum: o palhaço<sup>10</sup>. Às vezes, enxerga-se somente os traços alegres do palhaço, esquecendo-se dos traços tristes que ele também possui. Em seu tradicional semblante com uma maquiagem branca, nariz vermelho, lábios alargados e sobrancelhas caídas, o palhaço é um personagem universal que une o rir e o chorar, o cômico e o trágico, a alegria e a tristeza. “A arte do palhaço vai muito além do que se pensa. Ele não é nem trágico nem cômico. Ele é o espelho cômico da tragédia e o espelho trágico da comédia” (ANDRE SUARES *apud* TAILLE, 2014, p. 20).

Tais características da alegria e da tristeza presentes no palhaço poderiam explicar o fato de algumas crianças terem medo dessa figura tida como carismática pelo público, pois o seu lado triste pode despertar a compaixão das crianças. Exemplificando, do que normalmente as pessoas riem no palhaço? De suas ações que, embora possam demonstrar habilidades raras, retratam quase sempre as suas trapalhadas, quedas, bofetões, tintas derramadas etc., enfim, características que sublinham o seu caráter desastrado (TAILLE, 2014, p. 19). A sensibilidade

---

<sup>10</sup> Na obra intitulada *Humor e tristeza: o direito de rir* o professor especialista em Psicologia Moral, Yves de La Taille, irá identificar, além da figura do palhaço, outros indícios que unem as características do humor a tristeza ou da alegria e o choro como: obras humorísticas que unem tanto a alegria como a tristeza, criadores de humor que sabem tanto fazer rir quanto chorar, os humoristas que possuem semblantes que naturalmente inspiram tanto o riso quanto o choro e uma análise sobre a vida de alguns humoristas e criadores de humor onde contrastam as realidades de alegria e tristeza (TAILLE, 2014, p. 17-48). O presente texto se limitou somente no exemplo do palhaço por ele ser um personagem universal que une tanto a realidade alegre quanto a realidade triste (TAILLE, 2014, p. 18).

da criança pode enxergar o palhaço como sendo uma figura triste, pois vendo as pessoas rirem de suas desgraças, elas podem se solidarizarem com a tristeza que ele supostamente sentiria ao ser alvo do riso. Assim, não houve na criança a *insensibilidade momentânea* dos sentimentos, já destacada por Bergson, o que a levou enxergar somente o lado triste do palhaço.

O lado triste poderia ser visto por qualquer um que pelo palhaço se solidarizasse, pois é na arte do palhaço, a qual não é nem puramente trágica nem puramente cômico, que essas duas dimensões se encontram (TAILLE, 2014, p. 118). Tal fato prova que “[...] além de humor ir muito além do que se pensa, pode-se dizer que ele é o *espelho da tristeza*” (TAILLE, 2014, p. 20), pois a sua existência não excluiria o dado da tristeza. Alegria e tristeza fazem parte do humor. O que não pode acontecer é que a existência de uma elimine a outra, ambas são importantes no movimento da vida. Somente tristeza, não há o gozo ou alegria de viver; somente alegria, há o sujeito iludido; ambas são necessárias para que o humor tenha o “pé no chão”. “Em resumo, parece que humor e tristeza não somente podem caminhar juntos como representam um bom casamento. Contrariamente ao que se poderia pensar, fazer rir não implica não fazer chorar” (TAILLE, 2014, p. 27).

A respeito da intrínseca relação entre o humor e a tristeza, pode-se notar um incrível poder do humor: “ele transmuta a tristeza em alegria” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 234). O time do coração tomou uma goleada diante do maior rival jogando em casa. A mulher reclama para o marido que ele não gosta de sua família. A mãe “puxa as orelhas” do filho por ao invés de procurar emprego, está lendo o jornal na seção de horóscopo. Tomou a quinta bomba consecutiva no exame de legislação para conseguir a habilitação... nesses exemplos, o que fazer? Chorar, se lamentar, reforçando ainda mais o peso da tristeza ou de alguma forma consolar-se do que deu errado, utilizando essas situações desfavoráveis para se alegrar? A decisão é sempre pessoal, depende de cada um, mas, nesses casos, parece que vale mais rir do que chorar.

Ao brasileiro, por exemplo, a primeira opção é pela maioria rejeitada, pois alguns “[...] reagem com dramaticidade, tragédia e muito sangue – ocorreu-nos reagir com o riso” (GOMES, 1944, p. 6). Assim, o brasileiro poderia responder aos exemplos acima: no próximo confronto o meu time se superará, mostrará que é possível perder de mais gols ainda jogando fora. Que isso amor, não odeio a sua família, aliás, gosto muito mais da sua sogra do que da minha. Ora, mãe, quero ver quais são as minhas chances de conseguir um emprego primeiro. No próximo exame de legislação estarei mais perto de ser “hexa” que a seleção brasileira.

Desse modo, ao invés de acrescentar mais tristeza e dor em torno de uma realidade, ao bem humorado, convém dela brincar para aliviar a vida, pois aceita, “nem que seja para rir, a realidade tal como é, tal como permanece” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 235). Diante da realidade que inspira tristeza, vale-se da elaboração do humor para alivia-la, não para negá-la ou solucioná-la. “O humor frequentemente fala da tristeza, suspende momentaneamente seu efeito desolador, mas não a suprime. O *humor é uma elaboração, não uma solução*, até mesmo para quem o cria” (TAILLE, 2014, p. 121).

Do que foi dito, decorre que as realidades da alegria e da tristeza não se excluem, mas se encontram correlacionadas no humor. Rir ou chorar? “Eu diria antes que ela nos constitui, nos permeia, riso ou lágrimas, riso e lágrimas, que nós oscilamos entre esses dois pólos, uns pendendo mais para isso, outros mais para aquilo...” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 231). Como dito, alegria e tristeza estão correlacionadas, podendo, claro, um indivíduo pender mais para uma que para outra<sup>11</sup>, mas nunca negando uma delas, pois a vida não é só alegria, nem somente tristeza.

Porém, e a tragédia? Poderia o humor rir de temas trágicos da humanidade ou mesmo aliviar essa realidade tirando dela o seu lado trágico? Pode-se rir dos defeitos que inspiram repúdio como o racismo, a homofobia, a intolerância, etc.? Enfim, o humor possui limite ou pode-se rir e fazer piada de tudo e de todos em todos os momentos? Agora, visto que tristeza e alegria estão correlacionadas, é momento de ver se o humor é sempre humilhante para quem dele é alvo, como ressalta Bergson, rindo até mesmo das tragédias e da pessoa do outro. É hora de questionar sobre a responsabilidade do humor. Ela existe ou ele é descompromissado?

#### 4 HÁ LIMITES PARA O HUMOR?

A primeira hipótese no início das pesquisas do presente texto era a de que para o humor não era possível esboçar um limite, podendo ele brincar com tudo. Brincar de um homem que cai na rua, de uma piada feita de determinada situação, de uma piada corriqueira contada por amigos uns dos outros, de situações consideradas tristes como se viu anteriormente, etc., ou seja, como o humor conseguiria abordar qualquer tema, nada escaparia

---

<sup>11</sup> É necessário equilíbrio na relação alegria e tristeza, pois um período prolongado de demasiada tristeza, de exaltação demasiada ou de ambas são indícios de um transtorno de humor. Tal transtorno pode ocorrer em todas as idades até com crianças e adolescentes e existe tratamento específico para tal transtorno.

de suas lentes, então, ele não possuiria limite algum. Porém, sem muito aprofundamento nas pesquisas, tal hipótese se mostrou insustentável.

Não há dúvida de que o humor seja importante, tão importante que o filósofo francês André Comte-Sponville<sup>12</sup> o elegeu como uma virtude de grande valia ao homem em seu livro *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*<sup>13</sup>. O humor seria uma forma de preservar o homem de toda seriedade excessiva em relação a si mesmo e ao que se é.

Para o filósofo citado, a virtude pode ter dois sentidos: o geral e o particular. O sentido geral é que as virtudes são independentes do uso que delas se fazem, sendo, desse modo, a virtude de um ser “[...] o que constitui seu valor, em outras palavras, sua excelência própria: a boa faca é a que corta bem, o bom remédio é o que cura bem, o bom veneno é o que mata bem ...” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 8). Assim, por exemplo, a virtude de uma faca não seria medida pelo uso que dela se faz, podendo ser virtuosa tanto a faca que é usada por um açougueiro ou cozinheiro, quanto a que é usada por um assassino, pois a virtude de ambas seria o poder de cortar bem. A virtude seria esse poder, no caso o de cortar bem, e o poder bastaria a ela (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 8).

“Mas essa normativa permanece objetiva e moralmente indiferente. À faca basta cumprir sua função, sem julgar, e é nisso, [...] que sua virtude não é a nossa. Uma faca na mão de um homem mau não é menos excelente por isso” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 8). Por isso, a virtude no sentido particular seria a virtude do homem, que é, pois, o que o faz mais humano, que o faz ser e usar as suas capacidades para agir mais humanamente, ou seja, agir bem, transformando sempre os valores morais em ação, pois a virtude é o bem que “não é para se contemplar, é para se fazer” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 9). Desse modo, elas, as virtudes, são as disposições de coração, natureza ou caráter cuja presença num indivíduo aumenta a sua estima moral e sua ausência a diminui (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 9).

Como poderia o humor, uma virtude propriamente humana<sup>14</sup>, ser descompromissado com o uso que dele se faz? Como poderia abordar todos os assuntos por mais “espinhosos” que sejam sem se importar com o dano que irá causar? Em suma, o humor deve trazer o divertimento, a alegria, não ser uma arma que machuca, que atiraria para todo e qualquer lado

---

<sup>12</sup> Filósofo que nasceu em 1944 na cidade de Paris e ainda se encontra, na atualidade, em intensa produção filosófica.

<sup>13</sup> No livro são abordadas ao todo 18 virtudes, sendo a virtude do humor a décima sétima, virtude que será abordada no presente texto.

<sup>14</sup> Para Bergson o humor é um dado antropológico, pois o homem não é só o único animal que ri, mas é também o único animal que provoca o riso (BERGSON, 2018, p. 38) e isso leva a constatação de que o humor faz parte da própria realidade e da própria identidade humana.

tendo a consciência ingênua de que não feriria ninguém. O humor aqui se enquadra, então, na virtude particular por ser algo propriamente humano, o que já acabou de eliminar a primeira hipótese citada, pois o humor não pode ser moralmente indiferente e objetivo, podendo ser usado de qualquer jeito como uma faca.

No início do texto, pode-se dizer que Sponville destaca duas características importantes do humor: primeiramente que o humor é louvável por que preservaria a humanidade de toda seriedade no que referiria a si mesmo, além de sentir o enorme prazer que ele provoca.

Não ter humor é não ter humildade, é não ter lucidez, é não ter leveza, é ser demasiado cheio de si, é ser demasiado severo ou demasiado agressivo, é quase sempre carecer, com isso, de generosidade, de doçura, de misericórdia... O excesso de seriedade, mesmo na virtude, tem algo de suspeito e de inquietante: deve haver alguma ilusão ou algum fanatismo nisso... É virtude que se acredita e que, por isso, carece de virtude. (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 229).

Mas, é necessário não exagerar com essa definição, isso por que às vezes o humor de uma pessoa não é o suficiente para defini-la. Por exemplo, um canalha pode ser bem-humorado, enquanto um herói pode ser sério. Assim, algumas vezes, o humor de uma pessoa não define a característica moral de uma pessoa (MARTINS; MESSIAS, 2019, p. 23).

A segunda característica é que a responsabilidade com o outro não é esquecida pelo humor. Ou seja, mesmo que o humor preserve o homem da demasiada seriedade com relação a si próprio, isso não implica uma não responsabilidade ao brincar com relação a pessoa do outro. “Isso não impede a seriedade, no que diz respeito a outrem, nossas obrigações para com ele, nossos compromissos, nossas responsabilidades, até mesmo no que diz respeito à condução de nossa existência” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 230).

Daí o motivo de que para Sponville o humor não pode rir do trágico. O humor não é totalmente insensível diante de tal situação. “Tudo o que não é trágico é irrisório. Eis o que a lucidez ensina. E o humor acrescenta, num sorriso, que não é trágico... Verdade do humor. A situação é desesperadora, mas não é grave” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 230).

Aqui trágico deve ser entendido não conforme a arte dramática da tragédia, mas em relação com à vida em geral, ou ao palco do mundo, onde se trata das ações e dos problemas humanos de natureza graves, dolorosos ou até penosos por vezes (ABBAGNANO, 2007, p. 968). Diante do trágico o homem fica sério, muitos até julgam que não têm como fazer

humor. O humor realmente não pode rir da tragédia ou de temas considerados graves pela sociedade?

O humor pode rir de tudo, sim, porém, tal riso não deve ser feito de qualquer maneira e existe algumas situações em que o riso nem deve aparecer, pois existe uma razoável diferença entre quem ri em situações prazerosas, fruto de alguma boa notícia ou sucesso pessoal, onde nenhum sentimento negativo está presente, e quem ri das desgraças alheiras, o que revela no mínimo uma mistura de alegria e raiva ou desprezo (TAILLE, 2014, p. 16).

É ingênuo achar que humor e temas considerados trágicos se excluem, isso não acontece, pois a crueldade pode ser apresentada de forma humorística (TAILLER, 2014, p. 33), desde que a piada ou brincadeira não tenha por objetivo rir da tristeza ou até mesmo reforçar a crueldade. O humor não é cruel, mas pode abordar temas tidos como dramáticos ou trágicos, como a morte, a falta de amor, insensibilidade, etc., daí a expressão de chamá-lo de humor negro ou humor de humilhação, que podem ser compreendidos por meio de três sentidos diferentes: é necessário saber se ele vale do trágico como mero acaso; se ele *ri cruelmente do mundo*, onde pode ser aplicado a expressão “rir do chorar”; ou se ele *ri de um mundo cruel*, onde pode ser definido pela expressão de que é melhor “rir para não chorar” (TAILLE, 2014, p. 28-35).

De início três piadas:

“Poxa vida, realmente os mortos é que tem sorte, pois somente veem seus familiares uma vez por ano, no dia de finados” (TAILLER, 2014, p. 33). Outra “piada”<sup>15</sup>, “hei, gata, o que irá fazer sábado à noite?” “Pretendo me suicidar”, responde a moça. “E sexta à noite, então, já marcou algo?” (TAILLER, 2014, p. 31). A última piada, “Sabe quem é a melhor mulher do mundo?” Pergunta Lucas. Seu compadre Jorge responde: “Ah, homem romântico, é a comadre, né?” Responde Lucas: “Não, ando desconfiado que ela não gosta mais de mim, fiquei doente semana passada e ela escreveu uma carta chamando a ambulância para me socorrer” (TAILLER, 2014, p. 34).

A primeira piada não possui objetivo de reforçar o rir da morte, mas foca nas relações familiares que é apresentada de forma negativa. Assim, um evento triste pode ser usado como pretexto para se fazer piada, sem ter a intenção de focar em determinado evento, mas em algum outro assunto, como foi o caso de tal piada que denunciou a frieza das relações familiares de hoje. Em tal situação o humor possui o direito de rir e de fazer brincadeiras, pois

---

<sup>15</sup> Utilização das aspas para deixar a critério do leitor se considerará engraçado ou não tal piada, pois ela expressará uma forma de riso cruel da realidade: “faço assim cada vez que uma história não me parece de bom gosto” (TAILLER, 2014, p. 30), pois nela o lado triste ou até mesmo trágico é negado.

o foco não está na situação trágica, ela é apenas um mero acaso, o humor vale-se dela para apontar outros defeitos humanos.

Na segunda “piada” fica explícito o desprezo e a desvalorização da pessoa. É uma forma da crueldade se sobressair sobre a tristeza ou sobre a tragédia, negando, assim, a própria tristeza que uma determinada situação deveria gerar. No caso, a referida “piada” ignorou a dor do suicídio que a moça expressou e o desrespeito com a vida, pois o que importava era arrumar um encontro “custe o que custar”. A “piada” foi totalmente insensível a tristeza e, em tais casos, fica explícito o não direito de rir e a sua classificação de um riso cruel, o qual não merece ser chamado de humor, uma vez que é negada a correlação do humor com a tristeza.

Esse é um exemplo de “piada” onde se *ri cruelmente do mundo* e que ri insensivelmente de algo que deveria inspirar o chorar. Aqui, se riu do chorar. Pode encaixar-se neste riso todas as “piadas” ou as chamadas “brincadeiras”<sup>16</sup> de cunho preconceituoso dirigidas a alguns grupos específicos da sociedade tidos como marginalizados, tais como os negros, gays, estrangeiros, etc, de alguns grupos esquecidos como os idosos, os doentes, etc. Qualquer “piada” ou “brincadeira” de tal caráter é indigna de ser chamada de humor, pois ele jamais *ri cruelmente do mundo*.

Já na terceira piada há uma crítica, não um desprezo. Ela mostra um evento triste apresentado de forma humorística. O evento triste não é negado, mas assumido para se fazer humor, por isso, pode-se dizer que a essa piada se aplica o adágio é melhor “rir do que chorar”. O humor consola os defeitos que a humanidade apresenta, como no caso, o riso expressou a crítica do marido ao desamor e despreocupação expressos pela mulher. Nesse caso, é válido o direito de rir, pois a tristeza é assumida e visa rir dos defeitos do mundo, ou seja, *ri-se de um mundo cruel*, denunciando a sua maldade não por meio de protestos, violências, mas por meio do riso.

Acabamos de notar que o que se chama de humor negro, embora sempre tenha como tema algo triste, dramático ou trágico, traduz em pelos menos três formas esse tema. A primeira: trazer um evento triste como pretexto para zombar de algo que lhe é estranho. A segunda: remeter-se a um evento triste, mas negando-lhe justamente a tristeza que deveria inspirar. Nesse caso, *ri-se*

<sup>16</sup> Utilização das aspas para expressar o mesmo que a palavra “piada”, entre aspas, ou seja, para ficar a critério do leitor considerar se tal piada ou brincadeira deva ser considerado como tal. Porém, vale reforçar que isso não significa um não posicionamento do presente trabalho, que considera tais “piadas” ou “brincadeira” sem graça e que deveria não ser praticada, por que elas podem servir para reforçar ou garantir que certas formas de preconceitos ainda perdurem. Tais “piadas” ou “brincadeira” são uma distorção do humor e não podem ser chamadas de humor, pois *riem cruelmente do mundo*.

*cruelmente do mundo*. A terceira: apresentar um evento triste de forma humorística que não aniquila a tristeza, mas antes a sublinha. Nesse último caso, *ri-se de um mundo cruel*. Portanto, nas três formas, a relação entre humor e tristeza apresenta-se diferentemente. Na primeira, ela é mero acaso. Na segunda, ela é negada. Na terceira, ela é assumida. (TAILLER, 2014, p. 34).

Para clarear ainda mais o direito de rir em tais situações onde o trágico está presente. O direito de rir ou não poderia ser determinado ainda pela simples pergunta: o que o riso ou a brincadeira acrescentaria diante de tal tema ou de tal situação trágica, seja ela qual for? O que acrescentaria a realidade? Mais dor e tristeza ou de alguma forma um pouco de alegria, alívio ou leveza? No primeiro caso, o humor não pode ser tão frio, então, não se deve rir ou brincar, senão estaria rindo *cruelmente do mundo*. O humor sempre deve trazer um pouco mais de alegria, o que valida o rir ou o brincar do segundo modo, pois nele o tema da tristeza seria um acaso ou senão a tomaria para *rir de um mundo cruel*, o que não significa concordar com sua crueldade, mas escancará-la diante de si mesmo.

Em suma, penso que *nós temos, sim, o direito de fazer rir e de rir de tragédias, contanto que o aspecto trágico não seja banalizado ou esquecido*. Não temos direito de rir cruelmente das tragédias e de suas vítimas, mas temos o direito de fazer rir e rir de um mundo cruel, contanto que a dimensão atroz da tragédia escolhida permaneça presente, como o fizeram Benigni e Chaplin [ , por exemplo, nos filmes *A vida é bela* e *O grande ditador*<sup>17</sup>]. (TAILLER, 2014, p. 158).

Porém, há situações em que o humor, o riso ou até mesmo as brincadeiras devem ser contidos ou até evitados. Duas situações de exemplo, a primeira é “o riso despertado por algum sucesso pessoal que implique a derrota de outrem” (TAILLER, 2014, p. 158). Sua constatação fica mais evidente quando observado em esportes individuais, onde a vitória de um implica necessariamente a derrota do outro. Muitas vezes, mesmo que quem ganhe esteja transbordando de felicidade e alegria, no momento da vitória e diante do adversário, essa euforia é controlada em sinal de respeito ao outro. “Podemos dizer que ele tinha socialmente o

---

<sup>17</sup> Ambos os filmes, *A vida é bela* (1997) e *O grande ditador* (1940), não *riem cruelmente* da realidade trágica, mas expõe por meio do humor a realidade trágica, não negando-a. O primeiro filme passa-se em um campo de concentração nazista durante a Segunda Guerra Mundial, mostrando a história de um pai, Guido, que faz de tudo, até brincadeiras, para que seu filho, o pequeno Giosué, não se dê conta do horror que os cerca, assim, o pai brinca com o filho fazendo humor e convencendo-o de que tudo à sua volta não passa de uma grande brincadeira. Já o segundo filme se passa durante o contexto de guerra e perseguição ao povo judeu, mostrando críticas explícitas contra a ditadura, o nazismo, o fascismo e a opressão, realidades que deixavam a humanidade fria demais. Nesse filme Charles Chaplin denuncia essas realidades com cenas cômicas com a leveza do humor. Em ambos os filmes o humor não é desumano, não *ri cruelmente*, pois não esquece do dado trágico que circunda a realidade.

direito de rir, mas ele não considerou que, pessoalmente, tivesse tal direito. Ele demonstrou sensibilidade moral” (TAILLER, 2014, p. 158).

A segunda situação é que “socialmente, considera-se como totalmente inadequado dar mostras de bom humor num ambiente que está envolto pela tristeza em razão de algum acontecimento (a morte de alguém, por exemplo)” (TAILLER, 2014, p. 158-159). Como dito, no humor não pode existir total frieza e total falta de compaixão, seja pelo outro ou pela realidade considerada trágica, senão estaria *rindo cruelmente do mundo*. Em tal situação o direito de rir é negado, pois, diante da dor alheia, pode ser interpretado como falta de consideração pelos sentimentos dos outros. O humor não é totalmente insensível.

Em suma, no caso da primeira exceção, não há negação do direito de rir, mas problematização deste se houver empatia e sensibilidade moral; no caso da segunda exceção, há, sim, negação social do direito de rir, a qual me parece, aliás, perfeitamente aceitável em nome deste imperativo moral que é o respeito pelos sentimentos alheios. Nada de polêmico, portanto, pelo menos para quem tem senso e sensibilidade morais. (TAILLER, 2014, p. 159).

Esses dois exemplos deixam claros que a dor do riso pode ser diminuída, ou seja, mesmo ele tendo um peso de ser sempre humilhante para quem dele é alvo, como ressaltou Bergson, esse peso pode ser diminuído pela sensibilidade moral daquele que brinca ou faz piadas, pois um humor deve trazer sempre um pouco de alegria e amor em suas risadas.

Ainda, Sponville diferencia ironia<sup>18</sup> de humor. Ela é comparada a uma arma, pois está sempre apontada para o outro com a intenção de machucá-lo, assim, ela não seria uma virtude, por que mesmo sendo útil, quando necessário, não se pode esquecer que ela é uma arma e, como tal, não poderia trazer a paz. Ela é, então, “um riso que se leva a sério, é um riso que zomba, mas não de si, é um riso, e a expressão é bem reveladora, que *goza da cara dos outros*” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 230). Portanto, a ironia machuca, o humor cura; a ironia rebaixaria quem fosse dela alvo humilhando-o, o humor brincaria; a ironia riria *contra* o outro, o humor *com* o outro (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 235).

Nesse caso, a ironia poderia ser tomada como sendo o riso negativo descrito até aqui, ou seja, o riso que não tem nada de alegre a acrescentar e isso deve ser evitado, pois o humor assim como ele não se confunde com a ironia, no sentido dado a ela por Sponville, também

---

<sup>18</sup> O autor não se refere a ironia filosófica ou socrática, onde Sócrates vale-se dela para mostrar a ignorância daqueles que se achavam donos da verdade (ABBAGNANO, 2007, p. 585), mas a toma no sentido da zombaria, do sarcasmo, a qual é utilizada para ofender o outro.

não se confundiria com essas formas de “risos”, “piadas”, “brincadeiras” que *riem cruelmente do mundo*, rindo de algo que deveria inspirar o choro e a dor.

Desse modo, realmente não existe humor que tome a realidade trágica para reforçá-la. O mesmo vale para os temas considerados “tabus” pela sociedade, o humor não dá continuidade à preconceitos e perversidades. Isso seria *rir cruelmente do mundo*, o humor não pode ser alheio às perversidades presentes, nem ser usado para reforçá-las. Por isso, ele, *rindo de um mundo cruel*, pode escancarar essas perversidades, tornando-as visíveis.

O humor tem muito a dizer a quem sabe apreciá-lo e faz uma boa brincadeira, que seja respeitosa com a pessoa do outro, pois a partir do momento em que a pessoa do outro for ferida, já não é mais humor, mais um “brincar” cruel que machuca. O limite do humor mostra-se, então, com o respeito à pessoa do outro, pois o humor não pode ter total insensibilidade a respeito do outro. Acrescentar mais ódio, desprezo ou sofrimento, não é a função do humor, uma vez que com o seu riso respeitoso ele acrescenta mais leveza, alegria e doçura às misérias do mundo. Quanto mais respeitoso, mais cristalino será o humor.

Podemos gracejar sobre tudo: sobre o fracasso, sobre a guerra, sobre a morte, sobre o amor, sobre a doença, sobre a tortura... Mas é preciso que esse riso acrescente um pouco de alegria, um pouco de doçura ou de leveza à miséria do mundo, e não mais ódio sofrimento ou desprezo. Podemos rir de tudo, mas não de qualquer maneira. Uma piada de judeu nunca será humorística na boca de um anti-semita. O riso não é tudo e não desculpa nada. De resto, tratando-se de males que não podemos impedir ou combater, seria evidentemente condenável contentar-se com gracejar-se. (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 233).

Agora, já que o humor não é alheio a sua função social, como abordou Bergson, é o momento de perscrutar qual seria a contribuição mais elevada que ele pode oferecer para o social, indo aqui além da função de correção descrita pelo referido filósofo.

## **5 BRINCAR POR BRINCAR OU SER CRÍTICO, EIS A QUESTÃO...**

Parece que a função primordial do humor é sobretudo a de simplesmente brincar do que ser crítico, uma vez que ele produz imensa alegria. É bom brincar e sorrir despreziosamente com os amigos em um show de humor, pois distrai e até mesmo alivia a dura rotina diária da pessoa. “A falta de humor nasce do apego às rotinas e esse apego

fortalece a falta de humor. Fazer do rotineiro uma finalidade é dar fim ao humor. [...] Sem destruir a rotina totalmente, dela não falemos mal, convém quebrá-la [...] com a força do humor” (PERISSÉ, 2008, p. 121).

Assim, Roberto Gomes<sup>19</sup>, em sua obra *Crítica da Razão Tupiniquim*, observa que nenhum outro povo aprecia tanto o humor quanto o brasileiro, que o traz, poderia ser dito, em seu DNA. Ele possui a reputação de ser alegre e extrovertido, não somente em época de carnaval, quando recebe gente do mundo inteiro que deseja festejar e experimentar essa alegria brasileira.

Não tem como não se alegrar com uma roda de samba do Rio de Janeiro; com uma roda de dança de cateretê, muito apreciado na região sul do país; com a festa do Bumba-meu-Boi, típica da região norte e nordeste do país; com as Festa Juninas que é celebrada em todo país e alegre o mês de junho; com a Festa de Reis, muito celebrada na região do sul de Minas Gerais e em cidades do interior do país, etc.; festas que expressam bem a alegria brasileira e ainda à aliam a religiosidade e à cultura. Ou seja, em todas as regiões do Brasil celebram-se festas que expressam muito bem a diversão contagiante e original da alegria do povo brasileiro, que faz parte da característica nacional intrínseca.

Tem-se a ideia de que o brasileiro, o povo bem humorado, consegue dar risada de tudo, pois se tem uma coisa que ele muito aprecia, essa coisa é a piada, tanto que consegue brincar da própria capacidade espirituosa de fazer piadas.

Há todo um espírito brasileiro que se delicia com a própria agilidade mental, esta capacidade de ver o avesso das coisas revelado numa palavra, frase, fato. Somos, os brasileiros, muito bem-humorados. Conseguimos rir de tudo. Do governo que cai e do governo que sobe. Das instituições que deveriam estar a nosso serviço, dos dirigentes que deveriam representar nossos interesses. E não é só. Chegamos a fazer piadas sobre nossa capacidade de fazer piadas. Nada mais ilustrativo do que a série de piadas onde representantes de outros países são ridicularizados pelo desconcertante ‘jeitinho’ de um brasileiro. Neste plano, seja dito, nos movemos com facilidade gritante. (GOMES, 1994, p. 6).

Roberto Gomes ainda reforça que a existência de uma piada genuinamente brasileira deveria ser objeto de estudo mais aprofundado. Quais são as características que devem defini-las? O que essa postura sempre espirituosa e humorística tem a revelar? Diante das várias adversidades que surgem no decorrer da vida, uns reagem com dramaticidade, outros com a

---

<sup>19</sup> O filósofo e escritor Roberto Gomes nasceu em Blumenau, Santa Catarina, no dia 08 de outubro de 1944. Ele começou a escrever logo cedo, aos 16 anos (GOMES, 1994, p. 117). É autor de contos, romances, artigos, reportagens, crônicas. Atualmente, aos 77 anos, ele se dedica mais a escrito literário que a filosóficos.

tragédia, outros com guerras. Porém, o brasileiro reage com o riso (GOMES, 1994, p. 6), pois rir, além de ser algo bom, se mostra um excelente, senão o melhor remédio para tudo.

Mas Gomes alerta para um perigo referente ao alegre riso dos brasileiros:

A mesma piada que salva pode mascarar-se em alienação. Como qualquer criação humana, também a piada deve ser essencialmente crítica, já que é de sua pretensão ser isso: uma forma de conhecimento. Ora, quando o riso se perde em pura facilidade, em distração, morre a atitude crítica. E o ‘jeito piadístico’ estará a serviço de nossa inautenticidade. (GOMES, 1994, p. 7).

O riso pode se tornar algo jocoso e alienante. Que triste seria se esse “jeito piadístico” se transformasse somente em uma alienante distração, a qual serviria somente para fugir dos problemas do país. Que exemplo de distração mais desvairada seria rir de um governo corrupto que deixe ou assuma o poder ou rir das instituições públicas e representantes do povo que não cumpre bem o seu papel de representar e beneficiar a população em seus projetos. Isso não deveria inspirar revolta ao invés de risos? Sim, por isso mesmo o brasileiro deve fazer ainda mais piadas, pois, aqui o humor deve assumir a sua função crítica, que vai além da distração.

Por se revelar uma forma de conhecimento, a piada se mostra essencialmente crítica, pois todo conhecimento é crítico. Ser crítico é uma postura própria do humor que, por meio de uma extrovertida piada ou brincadeira, consegue mostrar a realidade em seu entorno, a qual pode, por vezes, inspirar indignação e revolta. “Praticar [, assim,] o humor crítico torna elegante a nossa rebeldia, afina a nossa criatividade” (PERISSÉ, 2008, p. 122), pois brincando, e não brigando, o humor consegue dar voz as essas insatisfações.

[...] o riso como manifestação própria e exclusiva do ser humano aparece em variadas situações e momentos do convívio social, vai além da gargalhada e pode servir, inclusive, de instrumento de denúncia. E, neste mundo de injustiças e dificuldades, rir é uma forma de compensação. (STHIEL, 2021, p. 19).

Explicitar essa postura crítica do humor para o próprio humorista e para sociedade evitaria a errônea compreensão de que ele, o humor, é descompromissado da realidade. Evitaria até mesmo, por exemplo, o fim do mundo descrito por Kierkegaard<sup>20</sup> no livro *Ou Isso, ou aquilo* (1843):

---

<sup>20</sup> Sören Aabye Kierkegaard, grande filósofo considerado o pai do existencialismo por sua insistência na liberdade de escolha e pela contínua busca por significação, nasceu na cidade do grande cento da cultura

Em certo teatro, aconteceu ter deflagrado um incêndio nos bastidores. O palhaço veio avisar o público. Pensaram que se tratava de um dito espirituoso e aplaudiram-no; ele repetiu o aviso; rejubilaram ainda mais. Também eu assim penso que o mundo cairá por terra, sob o júbilo geral da gente espirituosa que pensa tratar-se de um *Witz* (chiste). (KIERKEGAARD, 2013, p. 6).

A desconsideram da gravidade do aviso do palhaço que dizia: “Ajudem, o fogo está queimando as cortinas, vai queimar tudo e vocês também”. “Que palhaço bom. Bravo, bravo!”, foi o que a plateia certamente respondia enquanto dava enormes gargalhadas, pensando que a função do palhaço era somente dizer meras gozações que os fizessem rir. Nesse sentido, o humor poderia ser definido como: riso desperto, público feliz e se divertindo, pronto, dia feliz para o palhaço ou para o humorista que cumpriu sua função. Porém, aos olhos do humor crítico, tal roteiro não pode ser seguido à risca, pois nunca se sabe quando a realidade ao entorno pegará fogo, e, caso pegue, o palhaço não deve manter-se indiferente, mas avisar o público por meio do seu riso que “[...] é um antídoto para a melancolia e o desinteresse” (PERISSÉ, 2008, p. 125).

Assim, quem faz humor não deve ser negligente com a realidade, pois, quando for necessário alertar sobre o perigo ou a hipocrisia da mesma, ele pode valer-se da sua ferramenta de trabalho, o humor, para mostrar esses perigos e hipocrisias da injusta sociedade ao redor na esperança de que no meio da plateia alguém tome consciência da seriedade daquilo que é motivo de sua revolta e que ele diz de modo hilário, leve e divertido. O inconformismo e a ingênua ideia de que o humor não contém poder crítico, não deve fazer parte do mundo de quem faz humor. Além disso, a arte cômica pode ser propagadora de valores caros ao social, propagando valores éticos, valores sobre a importância da vida, da amizade, etc. “Viva cada dia como se fosse o último, um dia você acertará”, aconselhará o amigo. Ainda, “O que significa encontrar um amigo verdadeiro?” O homem responde a psicóloga: “significa que você encontrou um excelente psicólogo sem diploma e o melhor é que ele nunca te cobrará nada ao final da consulta”.

---

dinamarquesa, Copenhague, no ano de 1813 e morreu no dia 11 de novembro de 1855 (O LIVRO, 2016, p. 194-197). Com relação ao tema do humor, o filósofo reflete sobre a ironia socrática em sua dissertação, *O Conceito de Ironia*, de 1841.

### Imagem 1 – Charges engraçadas.



Fonte: Studio Pegasus<sup>21</sup>

### Imagem 2 – André Félix.



Fonte: Tribuna online<sup>22</sup>

Essas duas charges são ótimas para exemplificar que o riso não pode se tornar alienado da realidade ao entorno. A primeira denúncia de modo descontraído a desonestidade dos políticos e a segunda, bem atual, relata o desleixo que a população sofre, onde por um lado, as instituições lutam juntas para acabar com a Covid 19, oferecendo o mínimo ao povo enquanto, por outro lado, a qualidade de vida que seria necessária para uma vida realmente segura e protegida não é garantida.

<sup>21</sup> **Charges engraçadas.** Disponível em: <[http://studiopegasus.blogspot.com/2014/11/charges-engracadas\\_12.htm](http://studiopegasus.blogspot.com/2014/11/charges-engracadas_12.htm)  
l?spref=pi>. Acesso em: 30 jul. 2021.

<sup>22</sup> Tribuna online. **Charge do dia.** Disponível em: <<https://tribunaonline.com.br/coronavirus-e-o-tema-da-charge-do-dia-2>>. Acesso em: 30 jul. 2021.

Tomando consciência da importante função crítica que o humor presta à sociedade, descobrirá cada vez mais a sua relação com a filosofia e a responsabilidade de que se pode realmente gracejar sobre tudo, mas não de qualquer maneira (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 235). É necessário que o humor, assim como a filosofia, esteja atento à realidade, nunca fora dela, para que provoque reflexões profundas e originais. Assim, como um filósofo é fruto de seu tempo e denuncia aquilo que o incomoda, o humor crítico de igual modo acompanha também a vida real em suas mudanças. Ainda, a sua profunda relação com a realidade em torno pode justificar como o humor assume características bem diferentes de uma localidade para a outra. Por exemplo, o do inglês, um povo mais contido, é mais refinado e sutil, enquanto o do brasileiro, mais expressivo e criativo, é um humor mais lúdico e burlesco.

Desse modo, Roberto Gomes (1994, p. 10-16) auxilia a compreender que cada vez mais o humor não deve ser um tema *sério*, mas sim um tema que seja levado *a sério*. Essa simples mudança aparente, o acréscimo da preposição *a* no segundo caso, opera uma mudança radical no significado de seriedade.

Ao dizer que Adney é um homem *sério*, expressa a ideia de que ele é um indivíduo que preza pela seriedade aparente, de um formalismo pedante e que ele é uma pessoa incapaz de desobedecer às normas sociais. “Seria incapaz de ‘sair da linha. Dele não se esperam coisas que fujam ao normal estatístico. [...] é um homem respeitador e respeitável” (GOMES, 1994, p. 10). Contudo, dizer que Adney leva *a sério* o seu trabalho, implica uma mudança de significado, onde não mais as aparências são valorizadas, mas a dimensão interna da seriedade. *A sério* exprime a ideia de que Adney doa o melhor de si para a realização do seu trabalho, sem suas ações ter o interesse de receber aprovação do social como o sujeito *sério* faz. “*A sério*, revigora o mundo com uma quantidade imensa de significações. *Sério*, reduzo-me a objeto morto, caricato, de existir centrado no externo” (GOMES, 1994, p. 11).

A crítica de Roberto Gomes gira em torno de que no ambiente intelectual brasileiro triunfa o homem *sério*, querendo sempre construir uma razão que é dependente da aprovação de outros, ou seja, uma razão meramente ornamental<sup>23</sup>. Por tal dependência, não existiria uma filosofia brasileira,

---

<sup>23</sup> Razão Ornamental é um conceito utilizado por Roberto Gomes (1994, p. 69-81) na obra *Crítica da Razão Tupiniquim* e expressa a razão que se encanta em ser elogiado pelo outro por causa de seu brilho. Esse outro, pelo qual o intelectual brasileiro deseja aprovação e reconhecimento seria principalmente o Europeu, no qual o brasileiro mergulha em busca do seu conhecimento, esquecendo-se da realidade brasileira que o circunda. Então, para ter esse reconhecimento, seu pensamento torna desconexo com a realidade brasileira, construindo um pensamento que não é original nem toca a realidade, pois não passa de uma Razão Ornamental que perde toda a criticidade. “A primeira tarefa na existência é chegarmos a ser o que somos, fazendo de si o que se visa ser, partindo de nossa posição. Depois, seremos reconhecidos - se formos reconhecidos. Sem isso, a interiorização necessária ao surgir da Filosofia jamais ocorrerá entre-nós e a Filosofia continuará sendo apenas aquela tia distante que veio e foi ficando. E a possível Filosofia brasileira permanecerá vítima da Razão Ornamental” (GOMES, 1994, p. 75).

pois ela perderia a sua criticidade enquanto triunfa somente o intelectual *sério*. “Creio ser isto suficiente para denunciar nossa inautenticidade intelectual [...], pois o intelectual brasileiro só leva *a sério* o *sério*, óbvia inversão” (GOMES, 1994, p. 15-16). Do mesmo modo, o homem *sério* não deve existir no humor, uma vez que com o seu triunfo as brincadeiras lúdicas e as piadas também perderiam o seu poder crítico.

É preciso que o humor brasileiro seja levado ‘a sério’, e não que se torne algo ‘sério’. O humor que é levado ‘a sério’ não se prende nas simples convenções, procura ir além, trazer algo novo, que enriquece os ouvintes através de uma simples e despretensiosa brincadeira. Porém, o humor quando se torna algo ‘sério’, primeiro, não cumpre a sua função primordial que é a de divertir-se a si mesmo e aos ouvintes e, segundo, fica preso em uma brincadeira alienante que, diante das circunstâncias assustadoras ao redor, sabe apenas responder com um riso que aprisiona, em vez de abrir o olhar para a necessidade do outro. (MARTINS; MESSIAS, 2019, p. 27)

Portanto, o humor que comporta a distração, é bom brincar, porém, o mesmo humor se mostra espetacular quando, além da diversão, traz consigo uma crítica a algo que atormenta a vida social. Essa postura se mostra como sendo altamente intelectual e, por que não filosófica, pois expressa um modo do não se conformar com a realidade a volta, mas denunciar o que esteja errado e gerando conflitos. Neste sentido, o humor pode realmente rir de tudo, sem se tornar um riso alienante, pois leva *a sério* o seu entorno quando elabora uma brincadeira.

### 5.1 Precisa-se de mais humor, rápido!

A realidade social contemporânea celebra o humor. Nota-se que o tema está sempre presente, pode estar auxiliando um professor na explanação da matéria aos alunos, muitas vezes está presente no líder ou no artista que começa a se destacar, está presente nas conversas dos amigos, nas inumeráveis propagandas para cativar a atenção, existe até canais televisivos voltados especificamente para o humor vinte quatro horas por dia, etc. enfim, o humor está aí e, de tão presente, já virou aquele familiar de casa, o qual já é muito bem conhecido.

Porém, essa constatação se revela contraditória, hoje, ao se ouvir comumente: “não se sabe rir”, “ninguém ri mais”, “ninguém mais tem humor”. Por que essa impressão de um mundo triste em meio a risos onipresentes? (MINOIS, 2003, p. 438) Ainda, por que muitas vezes não se pratica um humor crítico? A situação presente não o pede? Enfim, por que várias vezes o humor atual não é

nem crítico e ainda falha no respeito com o outro, o qual viu-se anteriormente que o humor deveria observar?

“O riso está em perigo, vítima de seu sucesso” (MINOIS, 2003, p. 419). Esse perigo deve muito especificamente à comercialização do humor, que o tornou um valioso meio de adquirir dinheiro. Também, atualmente cultiva a imagem do humor e vê nele um modo de conseguir até a fama.

Artistas costumam passar a imagem de serem extrovertidos e bem humorados frente a mídia. Para o político, que deseja ser eleito, é quase uma obrigação saber rir, ter senso de humor, saber se demonstrar desenvolto, companheiro, alegre e ser capaz de compartilhar o riso do povo, isso demonstraria que ele possui respeitabilidade e populismo para representar os interesses da população. Por sua vez, o interesse econômico é evidente, pois “[...] a sociedade de consumo deve ser uma sociedade eufórica. O homem feliz compra, e o riso é um poderoso argumento de venda [...]” (MINOIS, 2003, p. 426).

Enfim, atualmente o que se vê é uma eufórica busca de festa o tempo inteiro, não humor em sua mais límpida e leve expressão. Busca-se um humor que sirva aos interesses do mercado e, isso, muitas vezes, não o mata, mas o distorce, transformando-o em um instrumento que reforça os interesses e o *status quo* dos grandes na sociedade. Então, o que fazer? Afirmar que o humor é algo negativo?

Só por que algo foi distorcido não quer dizer que seja negativo ou ruim. O amor, por exemplo, segundo Zygmunt Bauman<sup>24</sup>, já foi apontado que foi transformado em algo banal passageiro, líquido, onde as relações atuais seriam apenas baseadas em interesses e seriam, assim, descartáveis e pouco duradouras. A denúncia feita pelo filósofo serviu para mostra como a sociedade atual desvirtuou algo tão belo que é o amor, não para eliminá-lo ou destruí-lo por causa de tal constatação. É nesse espírito que deve ser encarada a distorção do humor atual. E o próprio humor, o qual tem por si só a capacidade de brincar, podendo valer-se de sua capacidade crítica para revelar essa distorção.

Em suma, creio, sim, que o humor pode ter um poder transformador, contanto que baseado em observações precisas e com elaboração realmente espirituosa. Porém, ao ser produzido em cadeia, como nos dias de hoje, ele perde em qualidade e, logo, em influencia social. (TAILLE, 2014, p. 248).

<sup>24</sup> O sociólogo e filósofo Zygmunt Bauman nasceu na Polônia, no dia 19 de novembro de 1925 e faleceu na Inglaterra no dia 9 de janeiro de 2017, deixando um enorme contributo para o pensamento atual (O LIVRO, 2016b, p. 138-139). Bauman aborda o tema do amor na atualidade na obra *Amor Líquido* (2004).

A exigência da produção constante do humor para a comercialização, também, contribui muito significativamente para o aumento da sua não criticidade e, por vezes, leva quem cria o humor a entregar-se a brincadeiras e a um humor mais apelativo, não passando de simples clichês. O que implicaria, ainda, uma não observação do respeito a pessoa do outro nas brincadeiras, pois, o comércio que pede o riso, muitas vezes, não está preocupado com certas coisas, vale mais o rir a todo e qualquer custo, por que o riso dá dinheiro.

E há, é claro, [...] aqueles [humoristas] que nunca ultrapassam o nível do clichê, do sexo, do palavrão e dos estereótipos, os quais são contratados para alimentar a fabulosa e milionária máquina de entretenimento que encontrou no ‘riso dos outros’ uma galinha dos ovos de ouro – galinha esta que ela talvez já esteja matando de tanto inebriar as pessoas de fúteis gargalhadas. (TAILLE, 2014, p. 248).

Porém, vale salientar que quanto mais o humor for respeitoso e crítico, mais ele se transformará em um humor atemporal, no qual as brincadeiras tidas por clichês e desrespeitosas nunca conseguirão, pois pode-se dizer que “os grandes cômicos são tão raros quanto os grandes filósofos” (MINOIS, 2003, p. 440).

Isso é o que acontece, por exemplo, com a série mexicana, *Chaves*<sup>25</sup>, na qual apresenta um humor extremamente leve, respeitoso e engraçado; ou com o bordão criado por humorista Chico Anysio<sup>26</sup> para o seu personagem, o professor Raimundo: “E o salário, ó”, que expressa uma laboriosa crítica referente aos baixos salários dos professores que persistem até os dias atuais. O mesmo não acontece com o programa brasileiro *Os Trapalhões*<sup>27</sup>, grande sucesso entre os anos de 1966 a 1995, quando visto em suas reprises nos dias de hoje possuem cenas que não inspiram mais o riso por estarem recheadas de piadas, disputas e peças que expressam o preconceito, violência contra o outro objeto do riso e brincadeiras de cunho sexual.

Frente a essa característica da atualidade que busca euforicamente o riso, é importante que a contemporaneidade aprecie de maneira crítica também o humor que consome, tentando buscar

---

<sup>25</sup> Criado por Roberto Gomes Bolaños, *El Chavo del Ocho* foi exibido entre os anos de 1971 a 1980 e o sucesso foi tanto que em 1973 a série de comédia ganhou espaço em vários países da América Latina, obtendo sempre altos índices de audiências nos mais de cinquenta idiomas que a série foi dublada e chegando a ganhar também uma versão para o mundo dos desenhos em 2006 (FORATO, 2021).

<sup>26</sup> O humorista, ator, locutor, produtor, roteirista, escritor, compositor, pintor, apresentador, Francisco Anysio de Oliveira Paula Filho dispensa apresentações e é conhecido por seus vários quadros e programas humorísticos que lhe rederam o título de O Mestre do Humor. Ele nasceu na cidade de Maranguape, CE, no dia 12 de abril de 1931 e faleceu na cidade do Rio de Janeiro, no dia 23 de março em 2012 (FRAZÃO, 2021).

<sup>27</sup> Criado por Wilson Franco, o grupo dos trapalhões, compostos por Didi, Dedé, Mussum e Zacarias, já fazia sucesso nos cinemas antes de sua estreia na tv Tupi, em 1974. Em 13 de março de 1977 estreio o primeiro programa na Rede Globo de Televisão, emissora que exibiu as aventuras da turma até o seu fim em 1995 (OS TRAPALHÕES, 2021).

aquele que acrescentaria mais leveza e respeito ao mundo e que não reproduziria ódio ou qualquer tipo de preconceito, pois, afinal de contas, o humor deve acrescentar sempre mais alegria ao mundo.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Visto que o humor é uma virtude propriamente humana e que ele é mais apreciado quando se compartilha alegrias com o outro, pois o social constitui o seu ambiente natural, é válido então dizer que ele nunca poderia ser totalmente insensível. Mesmo que uma certa *insensibilidade* faça parte do humor, o dado de que ela seja somente algo *momentâneo* nunca deve ser esquecido (BERGSON, 2018, p. 38-39), pois senão o humor cairia no perigo de oferecer somente em um *rir cruelmente* (TAILER, 2014, p. 32) do outro, da realidade, do mundo, enfim, daquele a quem o humor com o seu riso voltasse o olhar. Desse modo, qualquer tipo de “riso”, “brincadeira” ou “piadas” que reforce preconceitos, crueldade e a tristeza podem ser chamadas de qualquer coisa, menos de humor, por que o dado de total insensibilidade não faz parte do humor.

O humor nunca *ri cruelmente*, pois sempre traz um pouco mais de alegria e leveza para qualquer realidade, pessoa ou situação que ele volte seu olhar. Mesmo que ele aborde temas trágicos, a tristeza não passaria de um mero acaso de modo que se *riria de um mundo cruel* (TAILER, 2014, p. 32), o que não significaria concordar com a crueldade, mas escancará-la por meio do riso, denunciando a maldade do mundo, por exemplo, não por meio de protestos violências, mas por meio de uma risada que não seria cruel. Aqui, já se nota a incrível criticidade que o humor possui e a qual seria a mais alta contribuição que ele ofereceria para o social. O riso deve ser divertido sim, faz parte da sua essência trazer mais alegria para o mundo, mas esse mesmo riso não deve se tornar alienante, de modo que se ria de qualquer jeito. É necessário que ele seja também respeitoso e crítico para que ofereça cada vez mais um riso que seja leve, alegre e atemporal.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **O riso e o risível**: na história do pensamento. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BERGSON, Henri. **O riso**: ensaio sobre a significação do cômico. 1. ed. Tradução: Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2018.

COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. 3. ed. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

**Charges engraçadas**. Disponível em: <[http://studiopegasus.blogspot.com/2014/11/charges-engracadas\\_12.html?spref=pi](http://studiopegasus.blogspot.com/2014/11/charges-engracadas_12.html?spref=pi)>. Acesso em: 30 jul. 2021.

Felicidade. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 434-436.

FRAZÃO, Dilva. **Chico Anysio**: ator e comediante brasileiro. Disponível em: <[https://www.ebiografia.com/chico\\_anysio/](https://www.ebiografia.com/chico_anysio/)>. Acesso em: 30 ago. 2021.

FORATO, Thiago. **Chaves 50 anos**: a inocência e simplicidade que virou fenômeno mundial. Disponível em: <<https://natelinha.uol.com.br/series/2021/06/20/chaves-50-anos-a-inocencia-e-simplicidade-que-virou-fenomeno-mundial-165571.php>>. Acesso em: 02 set. 2021.

GOMES, Roberto. **Crítica da razão tupiniquim**. 10. ed. São Paulo: FTD, 1994.

Ironia. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 584-586.

KIERKEGAARD, Søren. **Ou-Ou**: Um fragmento de vida - Primeira parte. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013.

LA TAILLE, Yves de. **Humor e tristeza**: O direito de rir. 1. ed. Campinas: Papyrus, 2014.

MARTINS, Adielson; MESSIAS, Elvis Rezende. O humor como virtude: diálogos filosóficos à luz de Aristóteles, André Comte-Sponville e Roberto Gomes. **MultiCultura**: Revista Científica Online. Faculdade Sul mineira, v. 6, p. 15-31, jul/dez. 2019.

MINOIS, Georges. **História do riso e do escárnio**. Tradução: Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

MONTEIRO, Geovana da Paz. A moral do riso em Bergson. **Ideação**: Revista Filosófica. n. 41, p. 280-297, jan/jun. 2020.

**O LIVRO** da filosofia. 1. ed. Trad. De Douglas Kim. São Paulo: Globo, 2016a.

**O LIVRO** da sociologia. 2. ed. Trad. Rafael Longo. São Paulo: Globo, 2016b.

OS TRAPALHÕES. Disponível em: <<https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/humor/os-trapalhoes/formato/>>. Acesso em: 02 set. 2021.

PERISSÉ, Gabriel. Educação e humor. In: \_\_\_\_\_. **Introdução à filosofia da educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 119-133.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Heráclito de Éfeso. In: \_\_\_\_\_. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. p. 22-24.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Os físicos Pluralistas e os físicos Ecléticos. In: \_\_\_\_\_. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. p. 39-69.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Henri Bergson e a evolução criadora. In: \_\_\_\_\_. **História da filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006. p. 347-361.

SANTOS, Paulo Deimison Brito dos. Riso e função social na filosofia de Bergson. **Ideação: Revista de Filosofia**. n. 37, p. 144-153, Jan/jun. 2018.

STHIEL, Neuza Anklam. **O riso como denúncia social**. Disponível em: <<http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/900-4.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2021.

Trágico. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 968-969.

Tribuna online. **Charge do dia**. Disponível em: <<https://tribunaonline.com.br/coronavirus-e-o-tema-da-charge-do-dia-2>>. Acesso em: 30 jul. 2021.

VERRONE, Alessandro Bender. **Uma abordagem cognoscitiva do riso**. Trabalho de conclusão de curso (Curso de mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

*Recebido em:* 01 out. 2021  
*Aprovado em:* 01 nov. 2021



## **PEDAGOGIA WALDORF:**

**pressupostos filosófico-pedagógicos e breves problematizações  
sobre o uso das tecnologias digitais em sua prática no contexto  
pandêmico atual**

## **WALDORF PEDAGOGY:**

**philosophical-pedagogical assumptions and brief questions about the use of  
digital technologies in their practice in the current context of the pandemic**

Bruna Mara Lodonha<sup>1</sup>

Elvis Rezende Messias<sup>2</sup>

**Resumo:** A utilização dos meios eletrônicos no ensino fundamental I ou no início do segundo setênio nas Escolas Waldorf não é originalmente prevista, sendo aplicado apenas a partir das “classes superiores” (LANZ, 1998). Porém, a chegada da pandemia de COVID-19 e a subsequente suspensão das aulas presenciais fizeram com que a escola Waldorf brasileira, junto à Federação das Escolas Waldorf no Brasil (FEWB), se reorganizasse para continuar ofertando um ensino/aprendizagem de qualidade para seus alunos. O presente trabalho, fundamentado em uma pesquisa de cunho bibliográfico-documental, visa compreender os pressupostos filosófico-pedagógicos básicos da Pedagogia Waldorf em perspectiva teórica básica, e, à sua luz, procura, secundariamente, lançar reflexões problematizadoras acerca do uso das tecnologias digitais em seu fazer pedagógico e sobre como as escolas Waldorf estão se adaptando pedagogicamente no contexto da pandemia de COVID-19.

**Palavras-chave:** Ensino Remoto. Pedagogia Waldorf. Tecnologia digital.

---

<sup>1</sup> Licenciada em Pedagogia da Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade Campanha. Especialização em andamento em Psicopedagogia pela Faculdade Venda Nova do Imigrante. Professora no Centro Educacional Flor do Ipê (Três Corações), pertencente às escolas Waldorf. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8362.5561>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2808146960199175>. E-mail: lodonhabruna@gmail.com

<sup>2</sup> Docente da Universidade do Estado de Minas Gerais. Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais. Doutorando em Educação pela Universidade Nove de Julho. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alfenas. Especialista em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Bacharelado em Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco. Especialização em andamento em Doutrina Social da Igreja pela Pontifícia Universidade Católica Goiás. Membro do Grupo de Pesquisa e Estudo em Filosofia da Educação – GRUPEFE (CNPq, UNINOVE). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5395-1964>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6411412202303140>. E-mail: elvismessias.prof@gmail.com

**Abstract:** The usage of electronic devices during elementary school, or at the beginning of the second septennium in the Waldorf schools is not originally expected, being applied only from the “higher classes” (LANZ, 1998). However, the rising of the COVID-19 pandemic and the suspension of in-person classes, forced the local Waldorf school, together with the Federation of Waldorf Schools in Brazil (FEWB), reorganized themselves to carry on offering a high standard teaching/learning to their students. The present work aims to understand the basic philosophical and pedagogical assumptions of Waldorf pedagogy. It is a bibliographic-documental research and from a basic theoretical perspective. In the light of his assumptions, he seeks, secondarily, to address problems about the use of digital technologies in his pedagogical practice and about how Waldorf schools are adapting pedagogically in the context of the COVID-19 pandemic.

**Keywords:** Remote teaching. Waldorf Pedagogy. Digital technology.

## 1 INTRODUÇÃO

No relatório da Conferência Geral da UNESCO de 1999 discorreu-se sobre os quatro pilares da educação para o futuro, os quais são: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a conviver e aprender a ser. É marcante ali a preocupação por uma educação mais humanizada, por meio da qual os estudantes são estimulados a serem autônomos, críticos e agentes transformadores de suas realidades circundantes<sup>3</sup>.

Há cerca de 100 anos – antes, portanto, do referido relatório –, a Pedagogia Waldorf vem trabalhando para desenvolver nas crianças todas as suas dimensões humanas, enfatizando a arte, a cultura, a criatividade e a imaginação. Essa pedagogia procura oferecer um ensino vivo e humanizado, que perpassa a atmosfera do querer, sentir e pensar que acontece nas aulas através de, respectivamente: uma atividade corporal (roda rítmica) que desperta a vontade na criança; a exposição do conteúdo por meio de histórias e desenhos de lousa e atividades para trazer esse conteúdo à consciência. Assim, o estudante adquire propriedade sobre o ensino/aprendizagem, crescendo e desenvolvendo-se com perspectivas integrais.

---

<sup>3</sup> Temos ciência das limitações pontuais e das críticas que diversas escolas de pesquisadores fazem a esses quatro pilares do “Relatório Delors”. Entendemos que, por sua anterioridade e perspectiva topográfica, não se encontram no “aprender” waldorfiano os traços acentuados da ideologia da aprendizagem (ver CARNEIRO, 2019) nem do tom economicista (SILVA JÚNIOR, 2002) e empregabilista neoliberal (SAVIANI, 2012) por vezes tão presentes na importante visão crítica desenvolvida no Brasil sobre os quatro pilares. As aproximações aqui feitas entre os pressupostos de Steiner com os pilares não querem de forma alguma significar uma identificação absoluta entre eles. Em verdade, a Pedagogia Waldorf não deve ser considerada ingenuamente, e problematizações críticas sobre alguns de seus pressupostos também serão desenvolvidas no decorrer de nosso trabalho.

Era inconcebível nas escolas Waldorf a utilização dos meios eletrônicos no Ensino Fundamental I ou no início do segundo setênio<sup>4</sup>, por se entender que isso pode ocasionar malefícios físicos, emocionais e cognitivos ao desenvolvimento das crianças, que ainda não estão preparadas para o recebimento das tantas informações produzidas por tais meios. Isso não significa que as Escolas Waldorf não aceitem os meios eletrônicos, porém ela considera que há uma idade mais adequada para o uso dessas ferramentas, qual seja: “nas classes superiores, isto é, depois da puberdade, filmes e slides podem e devem completar o ensino; mas nunca precedê-los ou substituí-los.” (LANZ, 1998, p.161).

Porém, a chegada da pandemia de COVID-19 e a consequente suspensão das aulas presenciais fizeram com que as escolas Waldorf brasileiras, em conjunto com a Federação das Escolas Waldorf no Brasil (FEWB), se reorganizassem para continuar ofertando um ensino/aprendizagem de qualidade para seus alunos. Portanto, foi preciso adaptar a metodologia Waldorf e acolher as tecnologias digitais neste processo.

É neste cenário, por conseguinte, que surge o presente trabalho, buscando compreender os pressupostos filosófico-pedagógicos da Pedagogia Waldorf em perspectiva teórica básica, e, à sua luz, problematizar acerca do uso das tecnologias digitais em seu fazer pedagógico e sobre como as escolas Waldorf estão se adaptando pedagogicamente no contexto da pandemia de COVID-19.

Partimos da hipótese de que se tem buscado dar ênfase ao aspecto humanizador da educação, mantendo laços e trabalhos socializadores, para além das perspectivas conteudais. Os dados bibliográficos nos forneceram importantes elementos para essa compreensão basilar. Entretanto, temos ciência de que a pesquisa até então desenvolvida permanece em estado de investigação, de tal modo que, em uma etapa posterior, um acurado estudo de caso poderá possibilitar o acesso a outros dados para o aprofundamento da compreensão do fazer cotidiano da Pedagogia Waldorf na atual conjuntura pandêmica. Por enquanto, o objetivo é outro.

---

<sup>4</sup> Termo relacionado aos intervalos de sete anos de idade, com especificidades formativas que, segundo Steiner, exigirão conteúdos e trabalhos próprios. O contexto do uso das tecnologias como inevitáveis instrumentos pedagógicos na conjuntura atual da pandemia de Covid-19 ganhará uma especial problemática no fazer das Escolas Waldorf, como veremos. Toda instituição escolar foi afetada pela pandemia, mas à Pedagogia Waldorf essa questão tecnológica é especialmente melindrosa. Trabalharemos essa questão e os setênios mais à frente nesse trabalho.

## 2 BREVE BIOGRAFIA DE RUDOLF STEINER

Rudolf Steiner nasceu em 27 de fevereiro de 1861, em Kraljevec, na fronteira húngaro-croata, filho de Franziska e Johann Steiner. Seu pai trabalhava na Estrada de Ferro, enquanto sua mãe cuidava dos afazeres domésticos e familiares.

O trabalho de Johann teve grande influência em dois pontos principais no início do desenvolvimento acadêmico de Rudolf Steiner. Primeiro, pelo fato de que queria que seu filho se tornasse um engenheiro ferroviário e para tanto encaminhou seus estudos. Outro ponto era que Steiner se sentia atraído pela vida prática e a respeito do trabalho do pai, sobre o qual relata: “[...] ocupava-me intensamente as instalações da estrada de ferro. Junto ao telégrafo da estação, eu aprendi as leis da eletricidade, inicialmente pela observação. Já ainda menino, aprendi também a telegrafar.” (STEINER, 2006, p. 38).

Em sua autobiografia, Steiner faz alguns relatos sobre sua relação na infância e na juventude com a Igreja Católica e a admiração que nutria por alguns padres, entre eles o Pároco Franz Mararáz. A respeito do pároco ele diz: “Ele vinha regularmente duas vezes por semana para o ensino religioso, e ainda outras vezes para fazer a inspeção da escola. A imagem desse homem gravou-se profundamente em minha alma; e por toda a minha vida ele sempre ressurgiu em minha recordação.” (STEINER, 2006, p. 34).

O lugar onde Steiner viveu era permeado por discursos políticos e sociais pelos quais seu pai tinha grande apreço. Por isso, sempre que possível, se reunia com um amigo e ficavam horas a fio discorrendo sobre a temática com bons debates, tendo toda a família e funcionários em volta. Sobre isso, Steiner diz: “Minha mãe fazia tricô ou crochê; meus irmãos brincavam; eu, amiúde sentava à mesa e escutava os intermináveis debates políticos dos dois homens.” (STEINER, 2006, p. 37). Tal ambiência possuía um intrínseco dinamismo formativo, oferecendo a Steiner certa noção das temáticas sociais marcantes do seu tempo, certas perspectivas que o contexto depositaria nas crianças em formação, sobre os valores que permeavam as leituras de mundo daquelas pessoas, oferecendo material didático para suas elaborações filosófico-pedagógicas futuras.

Em outubro de 1872, Steiner foi admitido no Colégio Científico Wiener-Neustadt, em uma cidade próxima à Neudörfl, como era do agrado de seu pai. Foi nesta instituição que ele apurou seu gosto pela física, pela química e pela matemática. A filosofia, por sua vez, sempre esteve presente em sua vida e nessa época em especial se deleitou com a obra de Immanuel Kant (1724-1804) *Crítica da Razão Pura*.

Ora, a filosofia kantiana é um importante marco, na modernidade, da afirmação da autonomia crítica do sujeito como uma das conquistas fundamentais oriundas do processo educacional formal (BARBOSA; MESSIAS, 2020). Com isso concorda Steiner. Além do mais, a teoria do conhecimento elaborada por Kant se destaca por um intenso compromisso de reflexão aprofundada sobre as possibilidades e os limites da gnosiologia humana, chegando, porém, a uma forte crítica sobre a nossa capacidade de conhecer os fundamentos mais primordiais da realidade, a “coisa em si”. Em relação a isso, entretanto, Steiner é divergente do resultado ao qual Kant chegou, como se pode ver a seguir: “Ele [Kant] mostrou que a nossa capacidade cognitiva não pode penetrar no fundamento das coisas situadas além do nosso mundo sensorial e racional [...] Disso ele concluiu que nosso pensador científico devia permanecer dentro do que pode ser alcançado pela experiência, não podendo chegar a conhecer o fundamento primordial suprassensível, a ‘coisa em si’. Mas o que seria se essa ‘coisa em si’, com todo o fundamento transcendente dos objetos, fosse apenas um fantasma? É fácil perceber que a realidade é mesmo essa. Pesquisar o âmago mais profundo das coisas, desvendar os seus princípios primordiais, é um impulso inseparável da natureza humana. É o fundamento de toda atividade científica.” (STEINER, 1985, p. 9).

Em 1879 inicia seus estudos na Academia Politécnica de Viena, onde cursou estudos superiores de ciências exatas: Filosofia, Matemática, Geometria e Física. Nesse momento Steiner tem o primeiro contato com os Escritos de Fausto Goethe, por intermédio de seu professor Karl Julius Schröer (1825-1900), um professor de literatura entusiasta do estilo espiritual goethiano, por quem Steiner nutria grande afeição e admiração, em uma amizade que perdurou por anos. Em 1882, o professor Schröer indica Rudolf Steiner para editar, no contexto da “Bibliografia Nacional Alemã”, os textos científicos de Goethe, que se tratavam de obras Científicas – Naturais:

Além da cosmovisão goethiana, as ideias de Schiller ajudaram Steiner a fundamentar as relações dos pensamentos com o espiritual. Steiner leu “Cartas sobre a educação estética do homem” de Schiller, na qual este autor aborda o estado de consciência que deve existir para se vivenciar a beleza do mundo. (SANTOS, 2010, p. 17).

Em 1884, Schröer indicou Steiner para dar aulas particulares a quatro meninos de uma família, onde ele ficaria até deixar Viena em 1890 (HEMLEBEN, 1989 apud SANTOS, 2010, p. 15). Steiner deu reforço para outras pessoas, mas foi um desses meninos, que tinha um

distúrbio de aprendizagem, que ajudou Steiner a amadurecer suas ideias acerca do ensino/aprendizagem, e diz:

Essa tarefa pedagógica se tornou, para mim, uma rica fonte de aprendizagem. A didática que eu tinha de aplicar me abriu uma perspectiva da relação entre o anímico-espiritual e o corpóreo no homem. Ali eu fiz meu verdadeiro estudo de Fisiologia e Psicologia. (STEINER, 2006, p.95).

Em 1890, transfere-se para Weimar, onde trabalhou no Instituto Goethe Schiller.

Em 1902, Rudolf Steiner, junto com Marie Von Silvers, assume a direção da Seção Alemã da Sociedade Teosófica. Em 1913, porém, aconteceu a ruptura de Steiner com a Sociedade Teosófica<sup>5</sup> por causa do que ele considerou como “excessos” do espiritismo. Steiner escreve em sua autobiografia: “essas atividades atingiram seu auge ao se afirmar, a respeito de certo jovem hindu, que ele seria a personalidade na qual Cristo se manifestaria numa nova vida terrena” (STEINER, 2006, p. 325). E, por não aceitar esse movimento dentro da Sociedade Teosófica, foi expulso do grupo.

No mesmo ano, Steiner funda a Sociedade Antroposófica, junto com Marie Von Silvers e alguns companheiros da Sociedade Teosófica, que também não partilhavam de seus “excessos”. Segundo Santos (2010)

A Antroposofia é um estudo profundo do homem sob seu aspecto tríplice: físico, anímico e espiritual. Ela é um método de conhecimento da natureza do ser humano e do universo, que amplia o conhecimento obtido pelo método científico convencional, bem como a sua aplicação em praticamente todas as áreas da vida humana. (SANTOS, 2010, p. 19).

No livro de Rudolf Steiner, *Minha Vida: a narrativa autobiográfica do fundador da Antroposofia*, traduzida por Rudolf Lanz, há em seu apêndice um resumo de suas atividades que serão abordadas neste texto.

De 1913 a 1922 ocorre a construção do primeiro *Goetheanum*<sup>6</sup>, em Dornach na Suíça, local aonde acontecia os movimentos Antroposóficos. “Simultaneamente, outras construções

---

<sup>5</sup>A Sociedade Teosófica foi fundada por Helena Blavatsky e H. S. Olcott em 1875, suas raízes estão no ocultismo e nas filosofias e religiões orientais, não se limitando a atividades teóricas. Partindo do pressuposto de obter o conhecimento da Natureza e dos atributos do Poder Supremo, e dos mais exaltados espíritos, através de processos físicos.

<sup>6</sup> “Sede mundial do movimento antroposófico, o prédio abriga dois teatros, biblioteca, livraria, escritórios da Sociedade Antroposófica, espaço para exposições e palestras, obras de arte e é entendido como um lugar de aprendizado, uma escola superior livre das ciências espirituais.” (FELICIO, 2017, p.34).

no derredor do prédio, igualmente projetadas por R. Steiner, destinadas à moradia, editora, cursos de euritmia, artes plásticas e muitas outras finalidades” (STEINER, 2006, p. 366.).

De 1914 a 1923 Steiner profere várias palestras e cursos em toda Europa e “fornece elementos para uma renovação em vários âmbitos da vida: arte, pedagogia, ciências naturais, vida social, medicina, tecnologia” (STEINER, 2006, p. 366).

Em 1919 defende a ideia da “trimembração do organismo social” por meio de artigos e palestras. Neste mesmo ano Rudolf Steiner funda a escola Waldorf livre, que ele mesmo dirige até sua morte. No ano de 1920 iniciou o curso superior de Antroposofia com palestras e apresentações artísticas. Segundo Santos (2010), Steiner também realizava palestras para médicos e estudantes de medicina, em Dornach (Suíça). “Em 1921, ele ministrou o segundo curso para médicos no qual abordou a euritmia curativa e realizou o primeiro e o segundo cursos para teólogos, além de ter iniciado cursos para oradores.” (MUTARELLI, 2006, p. 55 apud SANTOS, 2010, p. 21-22).

Em 30 de março de 1925 Rudolf Steiner falece deixando o seu importante legado, que é a Antroposofia e todas as suas ramificações em diversas áreas.

### **3 APRESENTAÇÃO DA PEDAGOGIA WALDORF E SEUS PRESSUPOSTOS**

A escola Waldorf foi criada pensando no crescimento integral da criança, à luz da Antroposofia. Segundo Rudolf Steiner, o desenvolvimento do ser humano acontece em ciclos de sete em sete anos. Em cada ciclo deste, o corpo, a personalidade e a espiritualidade da pessoa se transformam e fortalecem. Essa teoria é denominada de setênios, a qual orienta e, sobretudo, respalda o currículo do segundo setênio, ou seja, do ensino fundamental. Apresentamos, a seguir, uma breve apresentação da Pedagogia Waldorf e seus pressupostos.

#### **3.1 Pedagogia Waldorf: origem, desenvolvimento e influências**

Emil Molt foi um grande empresário em Stuttgart, na Alemanha, onde tinha a Fábrica de Cigarro Waldorf-Astória. A fábrica ganhou grande destaque após a Primeira Guerra Mundial, pois o empresário comprou grande quantidade de matéria prima no início da guerra, o que permitiu que sua empresa continuasse operando, sem ter que demitir operários. Ele

também promovia cursos para seus funcionários, que trabalhavam meio período e no contra turno estudavam para receber o salário integral.

Molt fazia parte da sociedade Teosófica, onde Steiner era Secretário-Geral na Alemanha. “Emil Molt ouviu uma palestra de Rudolf Steiner pela primeira vez em 1904, e dois anos depois se tornou membro da Sociedade Teosófica. Stuttgart era um centro de atividades teosóficas e recebeu a primeira filial da Sociedade em 1911.” (CRUZ, 2017, p. 57).

Emil Molt conhecia as ideias de Steiner e compartilhava de seus ideais. Sendo assim, mais tarde, quando Steiner rompe com a Sociedade Teosófica, em 1913, e segue a sua própria perspectiva filosófica denominada Antroposofia, Emil Molt continua próximo dele fazendo parte do movimento “Trimembração do Organismo Social”,

[...] desmembrar o antigo sistema estatal em três sistemas: o espiritual, o político e o econômico, isto é, Liberdade no espírito, Igualdade perante o direito, Fraternidade na economia. Ele propõe a descentralização da tomada de poder, isto é, essas três esferas devem ser administradas de forma autônoma (CARLGREN; KLINGBORG, 2006 apud SANTOS, 2017, p. 21).

Emil Molt estava no grupo de iniciativa do movimento de renovação social proposto por Steiner, sua “Trimembração do Organismo Social<sup>7</sup>”, e tentou três vezes implementar ideias/ações do movimento em sua fábrica de cigarros. (CRUZ, 2017, p.58). Molt estava engajado nos movimentos sociais de sua época e tentara de várias formas trazer o que aprendera nas reuniões da Sociedade Antroposófica para sua realidade e de seus funcionários. Segundo Cruz (2017), por várias vezes ele levou Steiner para proferir palestras aos seus funcionários com esse intuito revolucionário de renovação social.

Em 1918, após a Primeira Guerra Mundial, era latente a necessidade da reconstrução social, política e econômica da Alemanha, pois a fome e a miséria se alastraram sobre a Europa. Na primavera de 1919 pairava sobre a Alemanha a ameaça de uma guerra civil. Os canhões das frentes de batalha haviam emudecido, mas, no entanto, o bloqueio pelas potências aliadas continuava. A vida econômica ruiu, a fome e as epidemias se propagavam – desemprego, manifestações e revoltas faziam parte do dia a dia do povo alemão (KLING, 2006, p. 9 apud CRUZ, 2017, p. 55).

Nesse cenário, Emil Molt vivia e atuava por uma sociedade mais humana, orientado pela visão da Trimembração do Organismo Social, que defendia a liberdade no âmbito

<sup>7</sup> “[...] Trimembração do Organismo Social. É como se espelhássemos qualquer organismo social na constituição humana, que busca o equilíbrio para seu pleno funcionamento harmônico. Para tal, Steiner estabeleceu três campos essenciais, inspirados pelos ideais do movimento iluminista” (FELICIO, 2017 p. 40).

cultural e social, igualdade democrática no âmbito da justiça e da política, fraternidade no âmbito econômico, como se disse acima. Ou seja, quem tem poder aquisitivo maior colabora com mais e quem tem as finanças em defasagem ajuda com o pouco que pode. “Essa organização é aplicada hoje em dia na organização de empresas em bancos com a finalidade social. Na organização de instituição antropológica, foi a base do que veio se chamar Pedagogia Social” (CRUZ, 2017, p. 54).

Em meio a esse contexto sociocultural em que vivia, Emil Molt começou a pensar

[...] sugestões dadas então pelo Dr. Rudolf Steiner fizeram amadurecer no conselheiro comercial Emil Molt a decisão de fundar uma escola que pudesse representar uma espécie de célula germinativa de uma vida espiritual livre. A seu pedido o Dr. Rudolf Steiner assumiu a direção espiritual dessa escola, tendo-se empenhado incansavelmente em seu florescimento. (STEINER, 2015, p.11. Nota preliminar do Colégio de Professores da Escola Waldorf Livre).

Através desses conselhos e das palestras explanadas por Steiner na Fábrica de Cigarro, “Emil Molt sentiu-se chamado a agir, concretizando o seu desejo por uma escola. Foi nesse momento que o casal procurou Rudolf Steiner e compartilhou com ele a ideia de criar uma escola para os filhos dos operários da sua fábrica” (CRUZ, 2017, p.59). Foi então que surgiu o convite dos trabalhadores e de Emil Molt para que se fundasse uma escola.

Ele desejava proporcionar aos seus operários uma escola na qual receberiam uma educação que os [capacitaria] a viver profundamente sua vida cultural e espiritual, o que faria com que os seres humanos se vissem como indivíduos. Ele reconheceu que o ensino de Rudolf Steiner, o qual é chamado de Antroposofia, continha a origem de tal ímpeto, e o convidou a ser diretor educacional de sua escola. (FARIAS 2003, p. 9).

A primeira escola fundada por Steiner recebeu o nome de Waldorf Livre, para referenciar sua origem: a fábrica de cigarro, seus funcionários e, mais tarde, os filhos dos operários da mesma. Assim, a inauguração da escola foi precedida pelos cursos pedagógicos que Steiner ministrou durante três semanas, em agosto e setembro de 1919, aos professores e outras pessoas que desejavam atuar nesta perspectiva pedagógica. Desde então as escolas Waldorf se espalharam em todo o mundo, chegando ao Brasil em 1956.

A primeira escola Waldorf no Brasil começou a funcionar com vinte e oito alunos em um grupo de jardim de infância, em fevereiro de 1956, na Rua Albuquerque Lins, Higienópolis, São Paulo. Os primeiros professores foram

Karl e Ida Ulrich, vindos da escola Waldorf de Pforzheim, na Alemanha. Sua tarefa era lecionar e preparar novos professores. A escola foi bilíngue (*sic*) durante os doze primeiros anos e só em 1975, formaram a primeira turma de Ensino Médio. Em 1970 surgiu o 1º Seminário de Pedagogia Waldorf no Brasil, fundado por Rudolf e Mariane Lanz, para atender à necessidade de formação e atualização de professores nessa Pedagogia. Esse seminário tornou-se um Centro de Formação de Professores, autorizado pelo parecer CEE número 576/97. (site [www.sab.org.br/pedag-wal.pedag.htm](http://www.sab.org.br/pedag-wal.pedag.htm)). (p. 13). (PEREIRA, 2007, apud SANTOS, 2010, p. 23).

Atualmente, as escolas Waldorf no Brasil estão presentes em quase todos os estados do país.

Desde a fundação da Federação das Escolas Waldorf (FEWB) em 1998, houve um crescimento significativo de iniciativas relacionadas à Pedagogia Waldorf, de mais de 200%. Hoje são 88 escolas Waldorf filiadas e mais 170 em processo de filiação distribuído em 21 estados brasileiros, reunindo mais de 16.000 alunos e cerca de 1.700 professores. Para atender a busca por formação pedagógica Waldorf existem hoje 20 centros de formação distribuídos pelo país (FEWB).<sup>8</sup>

As narrativas até aqui explanadas demonstram que a escola Waldorf surgiu como uma proposta pedagógica que visa o desenvolvimento integral do ser humano, quais sejam: físico, afetivo, social, cognitivo e espiritual. Seu objetivo é que o ser humano possa atuar na sociedade como ser autônomo. Assim, a Pedagogia Waldorf, sendo um ramo da Antroposofia, trabalha no educando o querer, o sentir e o agir, possibilitando que seu aluno, através da arte, aprenda a aprender, a refletir e a se expressar.

As Escolas Waldorf têm mais de cem anos atuando pedagogicamente no mundo e foi apontada pela UNESCO como uma das escolas do futuro, pois trabalha em seus alunos o aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a conviver e aprender a ser<sup>9</sup>. Mesmo que esses quatro pilares não tenham sido criados por Steiner e nem pela Pedagogia Waldorf, eles estão de certo modo contidos na metodologia da mesma, que busca e luta por uma educação mais humanizada, estimulando o aluno a ser autônomo, crítico e agente transformador da sua

<sup>8</sup> Dados disponíveis em: <[http://www.fewb.org.br/pw\\_brasil.html](http://www.fewb.org.br/pw_brasil.html)>. Acesso em: 28 set. 2021.

<sup>9</sup> Segundo a leitura crítica de Saviani (2012), o Relatório Delors “foi publicado no Brasil em 1998, com ‘Apresentação’ do então ministro da Educação, Paulo Renato Costa Souza, em que ele realça a importância desse documento para o cumprimento da tarefa, à qual o MEC estava voltado, de repensar a educação brasileira [...] delinear-se as bases pedagógicas das novas ideias que vêm orientando tanto as reformas educativas acionadas em diferentes países e especificamente no Brasil, como as práticas educativas que vêm sendo desenvolvidas desde a década de 1990. Tais práticas manifestam-se com características *light*, espalhando-se por diferentes espaços, desde as escolas propriamente ditas, passando por ambientes empresariais, organizações não governamentais, entidades religiosas e sindicais, academias e clubes esportivos, sem maiores exigências de precisão conceitual e rigor teórico, bem a gosto do clima pós-moderno” (SAVIANI, 2012, p. 148).

realidade. A perspectiva de uma formação humanista e integral possui fundamentações desde a Antiguidade, encontrando boas referências no pensamento de Michel de Montaigne no século XVI, dentre tantos outros, como Rousseau. Esses quatro pilares, destacados pela UNESCO, ganharam algumas elaborações a partir das reflexões pedagógicas compendiadas por Jacques Delors no livro coordenado por ele, intitulado “Educação: um tesouro a descobrir”, de 1996.

A Pedagogia Waldorf é inspirada na Antroposofia, filosofia que se propõe a ajudar no desenvolvimento de todas as capacidades do ser humano como: biológica, psíquica e espiritual, para que ele seja livre. O presente trabalho vem abordando questões que perpassam o Ensino Fundamental I dessa metodologia.

Rudolf Steiner criou uma pedagogia que atende o desenvolvimento de crianças e adolescentes a partir da integralidade do ser humano, voltada para um método pedagógico que proporcione um objetivo harmônico no desenvolvimento biopsicoemocional e espiritual do aluno. (MOREIRA; PRADO, s/d, p. 3).

A Pedagogia Waldorf visa à formação de crianças e jovens para que sejam livres e responsáveis na sociedade. Sendo assim, seu foco é desenvolver uma educação humanizada que respeita e atenda às especificidades do aluno, proporcionando-lhe conteúdos e práticas pedagógicas que colaborem com o amadurecimento de sua personalidade, fazendo com que se torne seguro e livre para atuar com consciência no mundo.

A liberdade, em Steiner, refere-se a um processo de autodeterminação da consciência, à atividade pensante. Ela pressupõe um desenvolvimento da consciência que supera os limites apresentados na trivialidade do cotidiano, exige a transcendência de si mesma para alcançar um patamar mais elevado, acima da razão, denominada por Steiner de consciência intuitiva. Esse nível é conquistado através de um processo de autoeducação, ou seja, no campo educacional, num primeiro momento, ele é responsabilidade dos educadores. (BACH, STOLTZ, VEIGA, 2013, p. 162).

Por isso, “os professores são a alma viva de uma escola Waldorf. Se deixam de crescer e de se desenvolver, a escola para e definha.” (LANZ, 1998 p. 118). O professor é um espelho para o aluno e precisa estar a essa altura. Sendo assim, é o primeiro que deve ser pesquisador e crítico de sua práxis escolar e social.

A título de síntese, Saviani (2012) destaca que a visão pedagógica Waldorf

[...] tem caráter holístico e parte do entendimento tripartite do homem como corpo (aspecto físico), alma (aspecto sensitivo-emotivo) e espírito (que inclui o aspecto intelectual). Assim, a pedagogia deverá desenvolver o querer e o agir a partir de atividades corpóreas, o sentir por meio das atividades artísticas e o pensar por meio inicialmente da imaginação exercitada nos contos, lendas e mitos no ensino fundamental, chegando ao conhecimento científico no ensino médio. Na organização do ensino essas atividades se distribuem de acordo com os “setênios”... (SAVIANI, 2012, p. 176).

Desse modo, como se poderá visualizar melhor na sequência do presente trabalho, o ensino aprendizagem no método Waldorf pauta-se no desenvolvimento integral da criança e do educador que cresce também com o seu aluno.

### 3.2 Os setênios e o desenvolvimento da criança

Os setênios, como o próprio nome diz, são períodos de sete anos nos quais podemos observar mudanças cruciais a nível físico, cognitivo, emocional e espiritual na pessoa. Estas fases podem ser divididas em subfases e em outras seguintes, conforme o estudo ou análise que o educador queira fazer.

Para educar, os professores levam em conta o desenvolvimento humano descrito a partir da Antroposofia. Para Steiner, o desenvolvimento humano ocorre em ciclos de aproximadamente sete anos: são os setênios. Comentarei sucintamente o primeiro, segundo e terceiros setênios que correspondem ao período de vida em que as crianças estão na escola básica (embora essa divisão em setênios possa ser observada durante toda a vida do ser humano). (SANTOS, 2010, p. 24).

1) Primeiro Setênio, de 0 a 07 anos: nesta fase a criança aprende principalmente pela imitação. O educador em sentido lato (pais, avós, tios, professores, etc.) deve se colocar diante da criança como um exemplo digno de ser imitado. Nesta fase a criança adquire as três mais importantes características humanas através da imitação: o andar, o falar e o pensar. Ela necessita experimentar o mundo, e vivenciá-lo com seu corpo. A coordenação motora grossa influencia na formação de todo o sistema neurossensorial, inclusive cérebro. Ela deve poder experimentar e aprender a utilizar seus sentidos, sendo fundamental que tenha uma ampla possibilidade de movimentos. A linguagem influencia diretamente o pensar, e os educadores devem ser especialmente atentos para que a criança escute uma linguagem rica, clara e

fluente. A qualidade de sua alimentação e os estímulos sensoriais que recebe serão as bases de sua saúde para toda a vida, cabendo aos educadores oferecer saúde ao invés de doença.

2) Segundo Setênio, de 07 a 14 anos: nesta idade a criança consegue direcionar sua imaginação e fantasia para o aprendizado. A memória deve ser bem exercitada. “A personalidade da criança desabrocha como centro de sentimentos e emoções.” (LANZ, 1998, p. 38). O Professor atua com atividades que corroboram para o amadurecimento afetivo e emocional do aluno. Assim, o conteúdo é explanado de maneira artística, a qual perpassa os sentimentos da criança e do pré-adolescente, acordando sua atenção e interesse na disciplina.

3) Terceiro Setênio, de 14 a 21 anos: está relacionado com o pensar. “É o eu que se desenvolve nessa luta penosa e turbulenta até alcançar uma certa maturidade intelectual e moral ao redor dos 21 anos, idade em que as leis vigentes normalmente conferem ao jovem o exercício dos direitos do cidadão[...]” (LANZ, 1998, p.39). É nessa fase que o indivíduo ganha liberdade e maturidade para decidir. O professor atua com atividades que façam o aluno pensar, questionar, encontrar respostas e formular hipóteses sobre assuntos abordados nas aulas.

Ao estudar os setênios, o educador pode conhecer melhor o seu aluno e adequar o conteúdo à sua realidade, respeitando sua idade cronológica e psíquica. Nesse cenário, a Metodologia Waldorf traz o conteúdo de maneira a apoiar o amadurecimento da personalidade do aluno, a fim de que possa fazer uso de suas faculdades no âmbito do querer, sentir e pensar. Tornando o conhecimento vivo e prático.

Do nascimento até os sete anos, o corpo etérico<sup>10</sup> vai-se tornando cada vez mais autônomo. À medida que sua ligação com o corpo físico se afrouxa, a memória e a inteligência vão-se desenvolvendo até a época incisiva em que a perda dos dentes de leite e outros fatores indicam que está sendo dado o passo importante para a escolaridade. (LANZ, 1998, p.45).

Nessa perspectiva, na Educação Infantil das escolas Waldorf, o professor auxilia a criança no correto desenvolvimento de sua coordenação motora grossa preparando para fina, lateralidade, na coordenação viso-motor, na alimentação adequada, na higiene pessoal e do ambiente onde se encontra, na afetividade e no cognitivo por meio de contos, músicas, do

<sup>10</sup> Esse corpo etérico ou vital o homem tem em comum com as plantas e os animais. Graças à sua atuação, as substâncias e forças do corpo físico redundam nos fenômenos do crescimento, da reprodução, do fluxo dos humores, etc. O corpo etérico é, pois, construtor e plasmador do corpo físico, é seu habitante e arquiteto. Por isso é lícito considerar o corpo físico uma imagem ou expressão do corpo vital. (STEINER, 1907, p. 3-4).

contato com a natureza, consigo e com o outro, respeitando os momentos de vigília e de sono do pequeno.

Todo esse processo é feito através do brincar, da musicalidade e do ritmo saudável. Por isso na Educação Infantil não se tem um “conteúdo” propriamente dito, mas sim, o preparo da criança para receber esse ensino mais a frente, pois, como diz Lanz (2003), só aos sete anos o corpo etérico se transforma no instrumento do aprendizado e da memória.

Quando começa a troca dos dentes, é sinal de que a construção de uma casa interna, a qual já se pode observar em seus desenhos, mostra que a criança está amadurecendo e surgirá uma forma de relação com seu ambiente e com os adultos. As forças que eram usadas para construir o corpo podem ser usadas para a aprendizagem e a memória. (FARIAS, 2003, p. 29).

Esses sinais mostram que a criança está madura para começar o seu processo de escolarização. Por isso que o conteúdo que se apresenta a ela é feito por meio da ludicidade. Fornecendo à criança imagens que tenham beleza, que despertem sua curiosidade e interesse pelo que foi apresentado.

[...] A criança quer imagens; e qualquer matéria escolar deve ser-lhe apresentada primeiro sob forma de imagens. Então ela sentirá que “O Mundo é Belo”. A própria criança evolui durante esse período em direção a um pensar cada vez mais abstrato, mas a transformação das imagens e fenômenos em conceitos e regras deve-se processar paulatinamente. Daí o imperativo absoluto de que todo ensino, para realmente atingir a criança de maneira positiva, deve ser dado não de forma abstrata e teórica, mas sim a partir de fenômenos, de imagens que utilizem o manancial de forças de sentimento e de fantasias presentes no ser infantil. (LANZ, 1998 p. 50).

### 3.3 O currículo do segundo setênio

O Currículo das escolas Waldorf tende a direcionar o conteúdo e as metodologias como ferramentas de desenvolvimento humano da criança. “Em geral, o currículo Waldorf tem-se mostrado mais amplo e mais rico do que os currículos oficiais, cujas exigências mínimas são sempre satisfeitas, embora, às vezes, com defasagens quanto à época em que são cumpridas.” (LANZ, 1998 p. 117). Deste modo o Currículo Waldorf está a serviço do desenvolvimento integral da criança e não o inverso.

Por isso que mesmo o conteúdo sendo igual ao que exigem os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), a maneira e o tempo que é

aplicado são diferentes, respeitando a idade cronológica e psíquica do aluno, ou seja, segue uma sequência didática a partir da qual a matéria vai chegando progressivamente para o aluno. “As diversas matérias do currículo escolar e a metodologia de seu ensino são poderosos adjuvantes para facilitar, em que cada instante do desenvolvimento infantil, a eclosão harmoniosa da personalidade.” (LANZ, 1998 p. 47).

Nesse sentido, “o simples conhecimento de conceitos tampouco é interessante. Os conceitos devem estar inter-relacionados, formando um tecido orgânico e sendo capazes de crescer e adaptar-se na medida em que a cosmovisão do aluno se alarga.” (LANZ, 1998 p. 102). Assim, o conteúdo é construído pouco a pouco, levando em consideração as fases biológica, afetiva e intelectual da criança. Esse método faz com que o conteúdo se torne suporte para o amadurecimento integral da criança. Por isso as Escolas Waldorf trabalham as matérias em épocas, o que corrobora para que esse ensino seja vivo e não apenas decorado ou memorizado, mas que tenha sentido para a vida.

Ao invés de se ter uma determinada matéria distribuída pelo ano letivo, esta é lecionada de forma concentrada durante uma época: duas horas por dia, de preferência as duas primeiras, são dedicadas durante algumas semanas a essa matéria. O resto das aulas é constituído de matérias artísticas, artesanais, educação física, música, línguas estrangeiras, etc. Terminando a época, a matéria em questão desaparece do horário e é substituída por outra. (LANZ, 1998, p. 102).

A disciplina é construída paulatinamente no período de quinze a trinta dias. Após esse tempo, o caderno da época (disciplina) presente é levado para o sono (guardado), e no lugar dele surge outro caderno de época, o qual será trabalhado na mesma profundidade que o anterior. Assim, a época é acordada (recordada) novamente, surgindo uma ciclicidade das matérias durante o ano letivo. Esse método ajuda o aluno a viver intensamente o conteúdo, permanecendo na memória aquilo que realmente tem significado e pode ser aplicado no seu cotidiano.

Além do conteúdo ser elaborado com significativa profundidade e ajudar o aluno no seu crescimento humano, o professor traz esse assunto de maneira artística com desenhos, histórias, músicas, esculturas entre outras atividades. Respeitando a cultura local e colocando-a para dialogar com a aula presente. “O caminho deve sempre ser da vontade para o sentimento e deste para o raciocínio. Entretanto, os livros didáticos começam geralmente por abstração e definições e, quando muito, acrescentam no fim do capítulo um exemplo prático” (LANZ, 1998, p. 120).

Por isso que o Método Waldorf dispensa o uso de livros e apostilas didáticas, pois pretende tornar a disciplina viva e prática. “Steiner esperava dos professores Waldorf que fossem cidadãos do mundo, abertos a tudo, interessados, engajados nos problemas da atualidade.” (LANZ, 1998 p. 119).

Assim, o professor Waldorf estuda intensamente o conteúdo para depois explicar de forma conceitual e artística a seu aluno, que encontra sentido e coesão no que está sendo estudando, pois a matéria atende as suas especificidades pessoais, culturais e socioeconômicas. “A pedagogia Waldorf dá à criança a base para transformar-se em uma pessoa profundamente desenvolvida, com facilidade de encarar o que quer que a vida lhe reserve.” (FARIAS, 2003, p. 12).

### 3.4 Avaliação

O método de avaliação nas escolas Waldorf é formativo<sup>11</sup>. Sendo assim, a criança é observada e acompanhada paulatinamente, a professora tem um “diário de bordo” onde registra diária a evolução do aluno. “Por isso, as escolas Waldorf não se baseiam em provas, testes, sabatinas e exames em que a matéria já seja preparada de forma a servir facilmente para fins estatísticos.” (LANZ, 1998, p. 105).

A avaliação nesta instituição pretende ressaltar o que há de bom na criança, suas competências e habilidades, tendo como contraponto o desenvolvimento intelectual, espiritual, psíquico e físico do aluno. Além disso, o professor se vale desses registros para conhecer melhor o aluno e abarcar novas ferramentas pedagógicas, a fim de estimular aptidões que ainda não foram acordadas no mesmo. Sendo assim, os professores

[...] julgam todos os fatores que permitam avaliar a personalidade do aluno, quais sejam: o trabalho escrito, a aplicação, a formação, a fantasia, a riqueza de pensamentos, a estrutura lógica, o estímulo, a ortografia e, além disso, obviamente os conhecimentos reais. Mas o julgamento geral sobre o aluno levará em conta o esforço real que ele fez (ou não fez) para alcançar tal resultado, seu comportamento, seu espírito social. (LANZ, 1998, p. 105).

---

<sup>11</sup> Pessoalmente, para designar este processo prefiro usar o termo avaliação reguladora, já que explica melhor as características de adaptação e adequação. Ao mesmo tempo, esta opção permite reservar o termo informativo para uma determinada concepção da avaliação em geral, entendida como aquela que tem como propósito a modificação e a melhora contínua do aluno que se avalia; quer dizer, quem entende que a finalidade da avaliação é ser um instrumento educativo que informa e faz uma valorização do processo de aprendizagem seguido pelo aluno, qual o objetivo dele oportunizar, em todo o momento as propostas educacionais mais adequadas. (ZAMBALA, 1998, p. 200).

Deste modo, as avaliações são esboçadas através dos “[...] boletins anuais, em que o professor de classe faz um relato bastante extenso sobre a ‘biografia’ escolar do aluno durante o ano, havendo, em seguida, breves caracterizações do resultado, do comportamento e do esforço [...]” (LANZ, 1998, p. 105). Esse método de avaliação do ensino-aprendizagem tem a finalidade central na formação integral do aluno, implica mudanças no conteúdo e no sentido da avaliação, deixando de focar apenas nos resultados obtidos e priorizando o processo de ensino-aprendizagem tanto da turma quanto do próprio professor. Assim, o aluno é acompanhado e observado mais de perto, criando-se a possibilidade de alcançar melhor resultado acadêmico, pessoal e social.

#### **4 A PANDEMIA DE COVID-19 E A TECNOLOGIA DIGITAL: UM ENSINO EM CRISE OU UMA NOVA PERSPECTIVA NO ENSINAR?**

A pandemia de COVID-19 chegou ao Brasil em meados de fevereiro de 2020 e, desde então, afetou várias instituições públicas e privadas do país, fazendo com que as mesmas se reinventassem para não pararem de ofertar com segurança o seu serviço à população brasileira.

A Resolução nº 474/2020, do Conselho Estadual de Educação de Minas Gerais trouxe orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS) a respeito do distanciamento e isolamento social para evitar a propagação do COVID-19. Sendo assim, as escolas tiveram que se adaptar a esse novo contexto e foram iniciadas as aulas remotas, tornando a utilização das tecnologias digitais essencial para a sequência do processo de ensino-aprendizagem.

Neste cenário de crise mundial, as escolas Waldorf, que até então não se valiam dos meios analógicos para o ensino nos anos iniciais, tiveram que quebrar alguns paradigmas e se reestruturarem para continuar ofertando o seu ensino, mesmo a distância.

##### **4.1 A abordagem das tecnologias digitais na escola Waldorf**

Desde o século XVIII, com a Primeira Revolução Industrial, na Inglaterra, a tecnologia vem se desenvolvendo com velocidade e hoje se tornou uma ferramenta indispensável para o trabalho e para a comunicação da humanidade. É notório que a

tecnologia digital veio para facilitar a vida da mulher e do homem modernos. Porém, o uso exacerbado dos equipamentos tecnológicos por crianças e adolescentes vem causando distúrbios mentais e emocionais.

Diz Reis (2015) que “as crianças das séries iniciais ainda não amadureceram completamente para a realidade. A fantasia ainda plasma seu cotidiano e a influência dos meios eletrônicos pode ser muito maléfica, dependendo do conteúdo que ela trate.” (REIS, 2015, p. 69). Há algum tempo era inconcebível a utilização dos meios eletrônicos no ensino fundamental I ou início do segundo setênio nas Escolas Waldorf, pois seu uso pode ocasionar alguns malefícios físicos, emocionais e cognitivos no desenvolvimento das crianças, que ainda não estão preparadas para o recebimento de tantas informações transmitidas por esses equipamentos.

Um exemplo disso é a televisão em que a passividade da criança inibe sua capacidade imaginativa e de movimento, mantendo-se num estado de torpor, sem iniciativa. Gerando ainda mais outros efeitos colaterais tais como: obesidade infantil – pela apatia provocada quando se assiste televisão; consumismo exacerbado e pensamento alienante. (REIS, 2015, p.67).

Outro equipamento tecnológico que pode acarretar disfunções no cérebro é o videogame:

Com trocas de imagens tão aceleradas, o jogador torna-se reativo, sem tempo para elaborações mentais, sua capacidade criativa não é requisitada. Em uma situação de emergência, de estresse, de consciência abafada, o jogador pode reagir como fazia no jogo, mas tratando o real como artificial, o que é um grande perigo, pois são duas coisas completamente diferentes. Enquanto a televisão grava no subconsciente do telespectador todas as imagens e situações vistas; o jogo eletrônico, além dessa gravação, ainda treina o jogador a executar certas ações. (REIS, 2015, p.68).

Por isso, nas escolas Waldorf não se avistavam nas salas dos anos iniciais slides, vídeos e jogos eletrônicos, nem para exposição e assimilação dos conteúdos trabalhados nas disciplinas e tampouco como lazer.

Os meios eletrônicos como: televisão, videogame, e computador são tecnologias que não necessitam de uma relação interpessoal para funcionarem, privando as crianças e jovens de uma interação social fundamental para a pluralidade cultural e afetiva. A responsabilidade da escola em propiciar esta diversidade interacional é preeminente. (REIS, 2015, p.67).

Sendo assim, a Pedagogia Waldorf conta com um ensino vivo e humanizado que perpassa a atmosfera do querer, sentir e pensar que acontece nas aulas respectivamente com: uma atividade corporal (roda rítmica), que desperta a vontade na criança; a exposição do conteúdo por meio de histórias e desenhos de lousa; além das atividades artísticas e trabalhos manuais para trazer esse conteúdo à consciência.

Por isso o aluno adquire propriedade sobre o ensino aprendizagem, conseguindo crescer e se desenvolver. Isso não significa que as Escolas Waldorf não aceitem os meios eletrônicos, como já se disse na Introdução desse trabalho. Considera-se, porém, que há uma idade certa para o uso dessas ferramentas: “nas classes superiores, isto é, depois da puberdade”, quando “filmes e slides podem e devem completar o ensino; mas nunca precedê-los ou substituí-los.” (LANZ, 1998, p.161).

[...] a questão é definir qual a melhor idade para que esse acesso seja feito. As crianças das séries iniciais ainda não deveriam ter autonomia para a utilização dos computadores, que oferecem informações ilimitadas a qualquer assunto, além de, assim como a televisão e os videogames, proporcionarem pouca interação interpessoal e certa passividade diante de uma tela. (REIS, 2015, p.67).

Com o uso excessivo dos meios eletrônicos as crianças podem sofrer atrofia de várias habilidades e competências, que deveriam estar sendo desenvolvidas nesse período tão fértil de suas vidas. Percebe-se na sociedade atual uma crescente presença de pessoas que não conseguem imaginar, criar, argumentar, refletir, questionar e, em alguns casos, nem as competências básicas como ler e escrever escapam do malefício causado pelo uso excessivo das tecnologias digitais.

Há concepções modernas que condenam as privações da tecnologia digital na educação inicial, com o argumento que isso pode alienar as crianças, ou mesmo deixá-las à margem da sociedade, sendo excluídas de um ensino de vanguarda, atualizado e de qualidade. A despeito dessas concepções pedagógicas, Lanz (1998) diz:

A pedagogia waldorf apóia-se na fantasia de seus alunos e procura desenvolvê-la cada vez mais. Ela repousa sobre a personalidade, presente e viva, do professor. É por intermédio dele, como ser humano, que o mundo deve penetrar na classe. Finalmente, ela quer desenvolver nos alunos conceitos que tenham a capacidade de crescer e desenvolver-se. (LANZ, 1998, p.161).

Apesar de todo esse embasamento, no ano de 2020 o cenário mudou radicalmente e começou a exigir-se que todas as escolas do mundo repensassem suas metodologias de ensino para adaptá-las ao novo momento que se espalhou pelo mundo. Neste ano tão conturbado, os celulares, os tablets e os computadores se tornaram essenciais para a convivência de amigos, familiares e colegas de trabalho e também para a manutenção das escolas e transmissão/construção das aulas.

#### **4.2 Alguns desafios e problematizações para o fazer pedagógico das escolas Waldorf no presente cenário pandêmico**

A partir do que a Pedagogia Waldorf traz em sua metodologia, é possível observar que a Pandemia do COVID-19 fez com que a escola Waldorf refletisse sobre seu papel no mundo atual e assim fizesse algumas alterações no seu currículo para que pudesse continuar ofertando o seu processo de escolarização mesmo a distância.

É visto que no princípio da pandemia, em um cenário de insegurança, medo e dúvidas sobre como aconteceria o ensino aprendizagem, as escolas Waldorf fizeram reuniões e cursos online de adaptações curriculares e tecnológicos para ofertar as aulas a distância com o apoio e orientações da Federação das Escolas Waldorf do Brasil (FEWB), para que juntas tomassem um caminho mais seguro para o contexto do COVID-19.

A *Carta da FEWB* às escolas Waldorf diz o seguinte sobre a presente conjuntura:

Diante das atuais circunstâncias que estamos vivendo e diante do cenário global que se apresenta novo a cada dia referente à situação global sobre a COVID-19, nós, da Federação das Escolas Waldorf no Brasil – FEWB, gostaríamos de apresentar nossa solidariedade e acolhimento a todo o movimento das escolas Waldorf brasileiras.

Acreditamos que esta pode ser uma oportunidade para nos fortalecermos enquanto uma rede de ações solidárias e fraternas que trabalha orientada pelo bem comum mais significativo para nós – a educação e o bem-estar das crianças. Juntos podemos encontrar caminhos que tragam mais serenidade e qualidade aos nossos pensamentos, sentimentos e ações a respeito do momento presente e futuro, visto que estes vivem em nós e se refletem diretamente em toda a nossa comunidade educativa Waldorf que reúne hoje mais de 250 iniciativas.

Temos recebido um sem número de perguntas e questionamentos a respeito dos mais diversos temas associados a conteúdos pedagógicos, questões administrativas e de gestão. Deste modo, refletimos juntamente com a Seção Pedagógica no Brasil e o Grupo de Apoio aos Administradores de Escolas Waldorf – GAAEW uma maneira de levar informações atualizadas às escolas e em consonância com os princípios da Pedagogia Waldorf, além de

orientações governamentais que respaldam as ações educativas para os estados e para o país, uma vez que estas têm sido atualizadas a cada momento. (FEWB, p. 1, 2020).

Com base nas orientações da FEWB, a utilização da tecnologia digital foi fundamental para que as instituições Waldorf continuassem a ofertar um ensino mesmo a distancia, adaptando suas metodologias à nova realidade. Alguns desafios são evidentes e algumas questões inevitáveis. Trazer ambos ao final desse trabalho constitui uma oportunidade singular para que a reflexão daqueles que se propõem a pesquisar os pressupostos e as práticas da Pedagogia Waldorf siga adiante e possa ser também iluminada por algumas problematizações que não podem ser renunciadas. Apresentamos algumas dessas questões e desafios a seguir<sup>12</sup>:

1) O desafio de seguir mantendo o ritmo de contração e expansão através das atividades síncronas se apresenta, mas parece ser superável.

2) O desafio da sequência didática e a possibilidade de que ela permaneça com o processo pedagógico do *querer* (primeiro setênio), *sentir* (segundo setênio) e *pensar* (terceiro setênio).

3) As aulas assíncronas podem ser ofertadas com poucas orientações e mais produções feitas pelos alunos? Isso pode tornar o ensino aprendizagem mais significativo e saudável para os alunos do ensino fundamental I nesse contexto?

4) E quanto aos alunos que não têm acesso à tecnologia, o ensino Waldorf se torna eficiente? Em um cenário em que a criança precisa seguir apenas as orientações de um texto impresso se perde muito do ritmo diário e das trocas simultâneas que ocorrem nas aulas síncronas. Sendo bem complexo para a criança seguir a organização da metodologia sem o *feedback* diário do professor.

5) E quanto aos enfatizados “malefícios” causados pelo excesso das mídias digitais, como evitá-los ainda mais nesse atual contexto?

6) Dado que a Pedagogia Waldorf tem como premissa na sua didática a prática e vivência através da arte, da música, da dança, dos trabalhos manuais entre outras atividades, o que fazer para que os alunos vivenciem esse conteúdo no contexto atual da COVID-19?

7) As avaliações são esboçadas através dos “boletins anuais, em que o professor de classe faz um relato bastante extenso sobre a ‘biografia’ escolar do aluno durante o ano,

---

<sup>12</sup> Nossa pretensão não é responder aqui a tais questões e desafios, mas trazê-los como coroamento dessa parte da pesquisa sobre os fundamentos da Pedagogia Waldorf, abrindo caminho para novas investigações a serem feitas em novas oportunidades e em etapas posteriores de nossa formação permanente.

havendo, em seguida, breves caracterizações do resultado, do comportamento e do esforço” (LANZ, 1998, p. 105). Assim, o aluno deve ser acompanhado e observado mais de perto, tendo a possibilidade de alcançar melhor resultado acadêmico, pessoal e social. Entretanto, no contexto da COVID-19, com o distanciamento social, como pode ser feita efetivamente essa avaliação?

8) É, de fato, possível uma Pedagogia Waldorf aplicada de forma remota e a distância?

9) E o ensino mediado por tecnologia, será que veio realmente como medida provisória para a educação no contexto de ensino remoto? Quais as perspectivas de uma nova aprendizagem e de uma nova prática irreversíveis para a Pedagogia Waldorf a partir de então?

10) Há, de fato, uma “melhor idade” para lidar com a tecnologia da educação formal?

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal cuidado com a educação de crianças e jovens durante a pandemia está menos relacionado a conteúdos do que a saúde emocional. Essa é a conclusão que norteia ações de escolas associativas com base na pedagogia Waldorf durante a pandemia do novo coronavírus.

Entre essas ações estão a diminuição do tempo que os alunos passam em aula, o aumento do contato entre escola e família, e aulas dedicadas a discussões sobre os impactos da pandemia nas vidas dos alunos. (BOTACINI, p. 1, 2020).

É necessário enaltecer que o ensino remoto e o ensino a distância têm sido apenas uma medida provisória necessária para dar-se continuidade ao processo pedagógico tanto nas instituições Waldorf, como nas demais escolas. Porque a pedagogia Waldorf se fundamenta na experiência, no contato, nas trocas, no movimento corporal, na arte, na música, em um ensino que se faz em conjunto paulatinamente, respeitando o ritmo de cada aluno.

A escola Waldorf tem se adaptado à realidade e se aberto no contexto da COVID-19. Entretanto, algumas perdas são grandes nos campos afetivo, espiritual, social e cognitivo dos alunos. As escolas Waldorf apenas vão tentando amenizar um pouco desses danos.

Destaca-se também que, inevitavelmente, a Pedagogia Waldorf teve de se abrir mais em relação à importância das tecnologias digitais como aliada ao ensino, não com o intuito de deixá-la dominar, mas de acolhê-la como um meio a ser acrescentado no ensino atual. Segundo Steiner (1910),

Temos que extirpar da alma, com a raiz, todo medo e terror daquilo que, do futuro, vem ao encontro do ser humano. Serenidade frente a todos os sentimentos e sensações perante o futuro que o ser humano deve adquirir. Encarar com absoluta equanimidade tudo aquilo que possa vir, e pensar somente que o que vier, virá a nós de uma direção espiritual plena de sabedoria.<sup>13</sup>

Enfim, diante de tantos desafios, problematizações, angústias e perspectivas, a Pandemia de COVID-19 trouxe, de algum modo, uma forte ocasião para a Pedagogia Waldorf se reinventar, adaptar-se às diversas circunstâncias que a vida oferece e não se fechar com medo do desconhecido, enfrentando e aprendendo com o estranho, com o novo. Muitas coisas ainda virão, e o aprendizado segue sendo possível, e o ser humano também, como um projeto sempre em construção.

## REFERÊNCIAS

BARBOSA, Rafael Rodrigues. MESSIAS, Elvis Rezende. A formação do sujeito moral a partir de um processo pedagógico em Immanuel Kant. *In*: FERREIRA, Arthur Vianna; SIRINO, Márcio Bernardino; MOTA, Patrícia Flávia. (Orgs.) **A contribuição da pedagogia e educação social para a formação integral do sujeito**. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.

BOTACINI, Guilherme. **Escolas Waldorf Diminuem Aulas e Priorizam Saúde Mental na Pandemia**: associações escolares criam comissões para ajudar famílias com renda prejudicada. Folha de São Paulo, São Paulo, 02 jul. 2020, p. 1.

BRASIL. CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO. **Resolução CEE nº 474**, de 08 de maio de 2020. Dispõe sobre a reorganização das atividades escolares do Sistema Estadual de Ensino de Minas Gerais, devido à pandemia COVID-19, e dá outras providências. Presidente, Hélivio de Avelar Teixeira. CEE, Belo Horizonte/MG, 2020.

CARNEIRO, Silvio. Vivendo ou aprendendo... A “ideologia da aprendizagem” contra a vida escolar. *In*: CÁSSIO, Fernando (Org.). **Educação contra a barbárie**: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRUZ, Denise Santos. **Vivenciar Aprendendo**: contribuição da Pedagogia Waldorf á formação do pedagogo no século XXI. UFSM, Santa Maria- RS, ano 2017. Disponível em:<file:///C:/Users/cliente/Downloads/DIS\_PPGEDUCACAO\_2017\_CRUZ\_DENISE.pdf>. Acesso em: 28 set. 2021.

<sup>13</sup> Parte de uma palestra proferida em 27/11/1910, não estenografada, e que não está na coleção das obras completas (GA). Esse texto foi distribuído por D. Hagemann. Trad. SALS e VWS. (\*) Há dúvidas no original; foi escolhida a forma mais usada.

DELORS, Jacques et al. **Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre a Educação para o Século XXI**. Lisboa: Asa, 1998.

FARIAS, Telma Maria. **Alfabetização na Pedagogia Waldorf**. UFC, Fortaleza-CE, ano 2003. Disponível em:  
<file:///C:/Users/cliente/Downloads/Alfabetiza%C3%A7%C3%A3o%20Waldorf%20(1).pdf>. Acesso em: 28 set. 2021.

FELICIO, Marina Milanez de Azevedo São. **A Contribuição Pedagógica de Rudolf Steiner: leitura da trilogia “a arte da educação”**. Disponível em:  
<SãoFelicioMarinaMilanezdeAzevedo\_TCC.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2021.

FEWB. São Paulo, **Carta da FEWB as Escolas Waldorf Brasileiras**. Disponível em:  
<http://www.fewb.org.br/imagens/20202603\_CARTA\_AS\_ESCOLAS%20WALDORF\_%20FEWB\_final.pdf >. Acesso em: 09 jan. 2021.

FEWB. **Histórico da Escola Waldorf no Brasil**. Disponível em:  
<http://www.fewb.org.br/pw\_brasil.html>. Acesso em: 28 set. 2021.

GUAN W. J.; NI Yu Hu; LIANG W. H; CHAN C.; LIU H.; SHAN C.; LEI D. S. C.; HUI B. Du, et al. China Medical Treatment Expert Group for Covid-19. **Clinical Characteristics of Coronavirus Disease 2019 in China**. *New England Journal of Medicine*, 2020. Este artigo foi publicado on-line, do dia 28 de fevereiro de 2020, no site do *New England Journal of Medicine*. Tradução nossa: Características clínicas da doença de coronavírus 2019 na China. Disponível em: <10.1056/NEJMoa2002032>. Acesso em: 28 set. 2021.

LANZ, Rudolf. **Noções Básicas de Antroposofia**. 4ªed. rev. São Paulo: Antroposófica, 1997.

LANZ, Rudolf. **A Pedagogia Waldorf: caminho para um ensino mais humano**. 6ª Ed. São Paulo: Antroposófica, 1998.

MOREIRA, Izabel Alexandre; PRADO, Tânia Brito. **O Processo de Alfabetização nas Escolas Waldorf**. Disponível em: <file:///C:/Users/cliente/Downloads/recepcao-orientacao\_TCC\_versao\_finall%20(1).pdf>. Acesso em: 19 mar. 2020.

REIS, Claudia de Jesus. **Os Princípios Pedagógicos de Freire e Steiner e suas Relações com os Meios Eletrônicos do Cotidiano Discente**. UNESP, Rio Claro- SP, ano 2015. Disponível em:  
<https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/134168/000857699.pdf;jsessionid=CE368C72DEC15D348FCF221BB1CEB499?sequence=1 >. Acesso em: 07 set. 2021.

REZENDE, Joffre Marcondes de. **Linguagem médica: epidemia, endemia, pandemia, epidemiologia**. Professor emérito da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Goiás. Vol. 27, n. 1, p. 153-155, jan.-jun. 1998.

SANTOS, Evelaine Cruz dos. **Vivências espaciais e saberes em uma escola Waldorf: um estudo etnomatemático**, 2010, 120 f. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, UNESP, Rio Claro-SP, 2010. Disponível em:

<[https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/91083/santos\\_ec\\_me\\_rcla.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/91083/santos_ec_me_rcla.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em: 15 abr. 2020.

SAVIANI, Dermeval. **A pedagogia no Brasil: história e teoria**. 2. ed. Campinas: Autores Associados, 2012. (Coleção memória da educação)

SETZER, Valdemar. **Os Meios Eletrônicos e a Pedagogia Waldorf: problemas e soluções**. Disponível em: <<https://www.ime.usp.br/~vwsetzer/meios-e-pedago-Waldorf.pdf>>. Acesso em: 07 set. 2021.

SILVA JÚNIOR, João dos Reis. **Reforma do Estado e da educação no Brasil de FHC**. São Paulo: Xamã, 2002.

STEINER, Rudolf. **Verdade e Ciência**. São Paulo: Ed. Antroposófica, 1985.

STEINER, Rudolf. **Minha Vida: a narrativa autobiográfica do fundador da Antroposofia**. Tradução: Rudolf Lanz, Bruno Callegaro e Jacira Cardoso. São Paulo: Antroposófica, 2006. [Original em Alemão: MeinLebensgang, editora Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, 1925]

STEINER, Rudolf. **O Estudo Geral do Homem: uma base para a pedagogia**. Trad. Rudolf Lanz e Jacira Cardoso. 5ªed. São Paulo: Antroposófica, 2015.

STEINER, Rudolf. **Aforismos, Versos e Partes de Textos de Rudolf Steiner**. Disponível em: <<http://www.sab.org.br/steiner/afor-todos.htm>>. Acesso em: 24 set. 2021.

STEINER, Rudolf. **A Educação da Criança: segundo a ciência espiritual**. Trad. Rudolf Lanz. São Paulo: Editora Antroposófica, 2012.

TERPOS, Evangelos; STATHOPOULOS, Ioannis; ELALAMY, Ismail; et al. **Hematological findings and complications of Covid-19**. American Journal of Hematology, apr. 13, 2020. Tradução: Achados hematológicos e complicações do Covid-19. Traduzido por Komori N. T.; De Mattos B. V. C; Locohama T. de C. Disponível em: <[http://www.toledo.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2020/05/Achados-hematol%C3%B3gicos-e-complica%C3%A7%C3%B5es-da-COVID-19\\_compressed.pdf](http://www.toledo.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2020/05/Achados-hematol%C3%B3gicos-e-complica%C3%A7%C3%B5es-da-COVID-19_compressed.pdf)>. Acesso em: 28 set. 2021.

ZABALA, Antoni. **A Prática Educativa: como ensinar**. Tradução Ernani F. Rosa. Porto Alegre: Artmed, 1988.

*Recebido em: 01 out. 2021*  
*Aprovado em: 30 out. 2021*



**O EXERCÍCIO FILOSÓFICO DA ATENÇÃO  
NO PENSAMENTO DE SIMONE WEIL:  
uma elaboração provocativa**

**THE PHILOSOPHICAL EXERCISE OF ATTENTION  
IN SIMONE WEIL'S THOUGHT:  
a provocative elaboration**

Henrique Oliveira Luiz de Paulo<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo apresenta a conceituação acerca do exercício filosófico da atenção desenvolvida por Simone Weil, uma filósofa, operária, mística, professora, francesa de origem judia que viveu os dramas das duas grandes Guerras Mundiais. Assim, logo na introdução, é exposta brevemente sua biografia. Já no primeiro capítulo é exposta a conceituação weiliana acerca da atenção. No segundo, são apresentadas as dimensões estruturais da atenção, bem como seus paradoxos. Por fim, no terceiro e último capítulo é exposto o aspecto ético da atenção, cujo ápice é sua identificação como sendo substância do amor ao próximo. Todo esse itinerário permitirá ao leitor perceber a pertinência e a atualidade do pensamento de Simone Weil, a partir de um tema profundamente importante dentro das reflexões de tal filósofa.

**Palavras-chave:** Simone Weil. Atenção. Outro

**Abstract:** This article presents the conceptualization about the philosophical exercise of attention developed by Simone Weil, a philosopher, worker, mystic, teacher, French of Jewish origin who lived the dramas of the two World Wars. Thus, in the introduction, her biography is briefly exposed. In the very first chapter it is exposed the Weilian conceptualization about attention. In the second, the structural dimensions of attention are presented, as well as their paradoxes. Finally, in the third and last chapter, the ethical aspect of attention is exposed, whose summit is its identification as being the substance of love of neighbor. This whole itinerary will allow the reader to perceive the relevance and timeliness of the thought of Simone Weil, from a deeply important theme within the reflections of such a philosopher.

**Keywords:** Simone Weil. Attention. The other one.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Filosofia pelo Instituto Filosófico São José, Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, Diocese da Campanha – MG, e bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre. E-mail: <henrique.oliveira39@yahoo.com.br>. Endereço para acessar o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4915223691135160>.

## 1 INTRODUÇÃO

O século XX é um período extremamente marcante da história da humanidade por vários motivos, uns negativos, tais como as duas guerras mundiais, e outros tantos positivos, dentre eles, os grandes avanços científicos e tecnológicos, bem como uma significava efervescência e pluralidade do pensamento filosófico, perceptível no grandioso número tanto de correntes de pensamento quanto de filósofos. Nesse contexto, desponta a figura da jovem filósofa francesa, Simone Weil, como grande exemplo de singularidade e originalidade. Muitas são as características que a tornam tão autêntica, e, por vezes, demasiado complexa, dentre elas, sua imensa radicalidade ao viver a totalidade de suas reflexões, ou seja, a incrível unidade existente entre vida e obra, reflexão e ação.

Simone Weil, mulher, filósofa, professora, mística e operária, que durante toda a sua vida jamais separou teoria e prática, viveu até as últimas consequências dessa união sem jamais trair os seus ideais e aquilo em que ela acreditava ser fundamental para sua trajetória existencial. Uma vez que:

Sua busca pela verdade passava por um profundo exercício da razão, de trabalho intelectual, sobre o qual ela diz ser sua vocação, e pelo reflexo coerente disso em sua vida prática, isto é, em todas as decisões, atitudes e caminhos que trilhava. (MARTINS, 2013, p. 28).

Nascida aos três dias do mês de fevereiro de 1909, em Paris, no seio de uma família judia não praticante que muito primava pela educação de seus filhos<sup>2</sup>, Simone Weil recebeu, juntamente com seu irmão André, o que tinha de melhor para uma sólida e profunda formação humana e intelectual.

Bacharelou-se, com destaque, em Letras aos 15 anos de idade, e depois optou pela filosofia como caminho para alcançar a verdade. Nesse itinerário, ela passou por dois liceus preparatórios antes de ingressar propriamente no curso de filosofia: o primeiro foi o Liceu Victor-Duruy, onde teve por professor René Le Senne<sup>3</sup>; e o segundo, e profundamente marcante, foi o Liceu Henrique

---

<sup>2</sup> “Os Weil (Dr. Bernard e Sra. Selma) deram uma educação excepcional aos filhos: com doze anos Simone está aprendendo grego; piano com Germaine Tailleferre [pianista e compositora francesa de grande destaque do séc. XX]. Lê Pascal, se apaixonou por Lamartine. André, que aos doze lia Platão em grego, com dezesseis entra na Escola Normal Superior” (BOSI, 1996, p. 23).

<sup>3</sup> “Filósofo idealista crítico e psicólogo. Viveu entre 1886-1954. Aborda o tema da contradição como um obstáculo importante para a inteligência, pois a obriga a romper seu caminhar linear, fazendo-a refletir intensamente em busca de novas soluções” (MARTINS, 2013, p. 49). Foi professor na Sorbonne e um dos representantes do existencialismo francês. Não exerceu muita influência no pensamento weiliano.

IV, no qual permaneceu de 1925 a 1928 e teve como professor Alain<sup>4</sup>, que exerceu grande influência no pensamento de Weil, especialmente por sua maneira de conceber a história da filosofia e a própria filosofia. Simone Weil prossegue seus estudos filosóficos ao ingressar na *École Normale Supérieure*, em 1928. Lá permanece até 1931, quando finalmente se forma em filosofia. Nesse período, ela também chega a frequentar a Universidade de Sorbonne.

A jovem filósofa francesa, impelida, desde a infância, por um profundo sentimento de solidariedade para com os desvalidos e também por um ardente desejo de alcançar a verdade, desenvolve todo o seu pensamento, toda a sua vida, a partir desses princípios, que são basilares em todo o seu arcabouço biográfico-conceitual. E assim, ela vivencia diversas realidades, tais como: trabalhar na fábrica para conhecer/viver verdadeiramente a realidade dos operários; lutar na Guerra Civil Espanhola, por acreditar nos ideais democráticos. Em seu itinerário existencial, Simone Weil também realiza suas experiências místicas com o Cristo, que a coloca mais próxima tanto da Verdade quanto dos desvalidos.

Sua breve vida encerrou-se na noite do dia 24 de agosto de 1943, em Ashford, Reino Unido, onde ela faleceu sozinha em seu leito, aos 34 anos de idade, insatisfeita por não poder se juntar aos seus irmãos franceses que lutavam defendendo seu país.

Diante de tudo isso, este artigo tem por objetivo evidenciar o exercício filosófico da atenção exposto em alguns dos escritos de Simone Weil como sendo uma maneira, não só de filosofar, mas de compreender e transformar a realidade atual, marcada por diversas situações degradantes, ou seja, uma maneira de viver.

O exercício filosófico da atenção possui grande relevância dentro do pensamento de Simone Weil, uma vez que se encontra relacionado a diversos outros conceitos e temas trabalhados por ela. Visto que, em toda a sua trajetória biográfica e intelectual, ela teve como motivação/horizonte teleológico a busca pela verdade e a compaixão pelos *malheureuse*<sup>5</sup>, sendo assim, o objeto de estudo deste artigo encontra-se também essencialmente relacionado a tais questões.

A prática da atenção é fundamental tanto para a epistemologia quanto para a ética desenvolvidas pela jovem pensadora francesa. Pode-se perceber isso nos textos de seus comentadores, por exemplo, Alfredo Bosi (1988), que afirma: “Simone Weil é a filósofa da atenção.

---

<sup>4</sup> Conhecido pelo seu pseudônimo Alain, cujo nome verdadeiro é Émile-Auguste Chartier, viveu entre 1868-1951. Foi um renomado professor de filosofia que influenciou diversos pensadores franceses (Maurois, Merleau-Ponty, Maurice Schumann, Jean-Paul Sartre e a própria Simone Weil) com sua maneira de instigar a audácia e originalidade nos seus alunos. Não era adepto aos sistemas e incentivava a desconfiança em relação aos mesmos, propunha uma aproximação profunda com os grandes filósofos, e desse modo, seu intuito não era formar historiadores da filosofia, e sim filósofos.

<sup>5</sup> Termo francês para designar aqueles que foram atingidos pelo *malheur*. Pode ser traduzido como desventurados, desgraçados.

Primeiro, como atividade superior da mente. Depois, como princípio estratégico para lutar contra a máquina social [...]”<sup>6</sup>.

Desse modo, no presente trabalho será exposta, inicialmente, a conceituação, desenvolvida por Simone Weil, acerca da atenção, para assim, perceber seus aspectos epistemológicos, especialmente relacionados à busca do conhecimento e da verdade. Em seguida, serão elencadas as dimensões estruturais da atenção e seus paradoxos. Feito isso, será possível apresentar o aspecto ético da atenção, visto que se trata de um exercício filosófico e existencial que, ao ser direcionado à figura do outro (especialmente o desvalido, o desprezado), possibilita o seu reconhecimento, a sua valorização e o seu resgate, uma vez que, tal atenção é considerada a substância do amor ao próximo.

## 2 A CONCEPÇÃO WEILIANA DE ATENÇÃO

Antes de apresentar o desenvolvimento acerca do conceito da atenção realizado por Simone Weil, vale demonstrar algumas outras concepções, visto que, não se trata de um novo conceito, criado por Weil, mas de um novo significado por ela desenvolvido, talvez mais profundo, mais amplo. Desse modo, convém observar o que o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano apresenta sobre o conceito da *atenção*.

Noção relativamente recente (séc. XVII), com a qual se entende em geral o ato pelo qual o espírito toma posse de forma clara e vívida de um dos seus possíveis objetos, ou a apresentação clara e vívida de um desses possíveis objetos ao espírito. A noção de A. encontra-se em Descartes, que a entende como o ato pelo qual o espírito toma em consideração um único objeto durante algum tempo (*Pass. de l'âme*, I, § 43). Locke chama de “A.” a atenção passiva com que o espírito é atraído por certas idéias (sic), ao passo que chama de “reflexão” a A. ativa pela qual ele escolhe certas idéias (sic) como objetos privilegiados (*Ensaio*, II, I, § 8). Diz ele: “Quando tomamos nota das idéias (sic) que se nos apresentam por si e elas são, por assim dizer, registradas na memória, trata-se da A.” (ibid., II, 19, § 1). Leibniz, no entanto, dá sentido ativo à A.: “Damos A. aos objetos que distinguimos e preferimos aos outros”. E como formas da A. enumera a **consideração, a contemplação, o estudo, a meditação** (*Nouv. ess.*, II, 19, § 1). Ela constitui a passagem das pequenas percepções à apercepção (ibid., pref.). A A. conserva esse mesmo caráter ativo em Wolff (*Psychol. emp.*, § 237) e em Kant (*Antr.*, I, § 3), que a define como “o esforço de tornar-se consciente das próprias representações”. A partir da segunda metade do séc. XIX, com o surgimento da psicologia científica, a A., considerada como uma das condições da vida psíquica, é incluída no âmbito dessa ciência. Seu conceito continua sendo o mesmo que fora formulado

<sup>6</sup> Aqui foi utilizado como fonte o artigo *Fenomenologia do olhar* da revista **Arte pensamento**, São Paulo, 1988. Disponível em: <<https://artepensamento.com.br/item/fenomenologia-do-olhar/>>. Entretanto tal documento não possui paginação.

pelos filósofos; [...]. A psicologia contemporânea considera a A. como adaptação ativa a uma situação, como orientação seletiva em face dos objetos a serem percebidos (cf., d., p. ex., D. O. HEBB, *The Organization of Behaviour*, 1949, p-4). Com essa noção de A., que se ajusta ao esquema geral predominante nas ciências antropológicas, segundo o qual toda atividade do homem é a sua resposta a determinado complexo de estímulos (situações ou problemas), a A. saiu do domínio da pura interioridade e foi reconhecida como uma forma de *comportamento* (ABBAGNANO, 2000, p. 88-89, grifo nosso).

Simone Weil não se afasta dessas compreensões, mas vai além. Ela desenvolve sua “doutrina da atenção” (BOSI, 2003)<sup>7</sup> no decorrer de toda a sua obra. Contudo, devido às limitações desta pesquisa, serão utilizados como fonte teórica para expor essa doutrina três ensaios específicos de Simone Weil, dois deles presentes na obra *Attente de Dieu (Espera de Deus): Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l’amour de Dieu*<sup>8</sup> e *Formes de l’amour implicite de Dieu*<sup>9</sup>; e um terceiro, presente na obra *Simone Weil: a condição operária e outros estudos sobre opressão*, intitulado: *A atenção e a vontade*. Além desses, outros textos de comentadores também serão utilizados para melhor expor o pensamento dessa jovem filósofa.

No primeiro ensaio<sup>10</sup> é que se encontram as primeiras conceituações a respeito da atenção. Trata-se de algumas orientações/sugestões aos estudantes católicos. Nele, Simone afirma que os estudos escolares têm por objetivo principal desenvolver o poder da atenção, uma vez que, esta é identificada como sendo substância da oração (WEIL, 1987, p. 87-88). Desse modo, a jovem filósofa e mística transcende/ultrapassa os interesses e objetivos particulares tanto dos estudos quanto dos estudantes, afirmando que

é necessário estudar sem nenhum desejo de conseguir boas notas, de obter êxito nos exames, ou algum resultado escolar, sem nenhuma relação com os gostos e aptidões naturais, aplicando-se do mesmo modo a todos os exercícios, com o pensamento de que todos eles servem para formar essa atenção que é substância da oração. No momento em que nos aplicamos a um exercício é necessário cumpri-lo corretamente, porque essa vontade é indispensável para que haja verdadeiramente esforço. Porém, através desse objeto imediato, a intenção profunda deve estar dirigida unicamente para o aumento do poder da atenção com vistas à oração, da mesma maneira que ao escrever ou desenhar a forma das letras sobre o papel, se o faz não pela forma, e sim visando a idéia (sic) que se quer expressar (WEIL, 1987, p. 90-91).

<sup>7</sup> BOSI, Ecléa. A atenção em Simone Weil. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 14, n. 1, 2003. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642003000100002#nota2](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000100002#nota2)>. O presente documento não possui paginação.

<sup>8</sup> Reflexões sobre o bom uso dos estudos escolares visando o amor a Deus.

<sup>9</sup> Formas implícitas do amor a Deus.

<sup>10</sup> Redigido na primavera de 1942, período no qual outros textos foram redigidos. Alguns desses compõem a obra *Attente de Dieu*, compilação póstuma realizada pelo Padre Perrin.

Ela afirma isso pelo fato de compreender que a atenção “é um exercício do espírito que vai se aperfeiçoando à medida que é constantemente aplicada em tudo, especialmente em cima de objeto de que não gostamos” (MARTINS, 2013, p. 186). Vale destacar que os resultados desse aperfeiçoamento, desses esforços, nem sempre são perceptíveis de imediato, entretanto, a própria Simone Weil afirma:

Sem que o sintamos, sem que o saibamos, esse esforço aparentemente estéril e sem frutos trouxe mais luz à alma. Os frutos serão encontrados mais tarde, na oração. Serão também encontrados, sem dúvida, no maior desenvolvimento de algum dos domínios da inteligência (WEIL, 1987, p. 89).

Tal afirmação justifica-se pelo fato dela compreender que todo esforço intelectual com vistas à formação da atenção favorece o espírito na oração, uma vez que este almeja a transcendência. Por outro lado, uma oração feita de atenção irá favorecer o intelecto com sua luz, possibilitando que ele prossiga em suas investigações. Vê-se assim, que o espírito intelectual e o espírito orante estão profundamente relacionados, são interdependentes. Não são dois movimentos diferentes, mas duas manifestações do mesmo itinerário percorrido pelo espírito transcendental do ser humano “que avança numa ‘dimensão muito misteriosa’ pelo uso da atenção dentro de um esforço que traz luzes para a alma com frutos encontrados na oração” (MARTINS, 2013, p. 187).

Nisso percebe-se o aspecto epistemológico da atenção. Percebe-se a profunda integração entre vida intelectual e vida espiritual, cujo objetivo mútuo é a transcendência. Isso é facilmente perceptível em todo o construto biográfico-conceitual de Simone Weil que jamais se permitiu desvincular sua trajetória acadêmica de busca pela verdade de suas experiências místicas, nas quais ela experimentou o contato face a face com aquele que diz: “Sou a Verdade” (WEIL, 1987, p. 96)<sup>11</sup>.

Nessa integração, verifica-se que a atenção pode ser compreendida como uma “chave para uma relação autêntica com o real e se vê da mesma forma associada às questões cognitivas, espirituais, éticas e políticas” (JANIAUD apud MARTINS, 2013, p. 188).

Simone Weil relaciona essa atenção ao desejo ao afirmar que “A atenção está ligada ao desejo. Não à vontade, mas ao desejo. Ou, mais exatamente, ao consentimento” (WEIL, 1996, p. 454). Isso se justifica pelo fato dela compreender que:

A inteligência só se deixa levar pelo desejo. Para que haja desejo é necessário que haja prazer e alegria. A inteligência só se desenvolve e dá frutos na alegria. [...] Este papel que desempenha o desejo no estudo, é o que permite fazer dele uma preparação para a vida espiritual (WEIL, 1987, p. 93).

<sup>11</sup> Referência ao texto do evangelho de São João, capítulo 14, versículo 6: “Jesus respondeu: Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai se não por mim” (Bíblia Sagrada, 2012, p. 1330-1331). É importante destacar que ao redigir esse texto, Simone já havia realizado suas experiências místicas.

Desse modo, vê-se que “atenção e desejo são as faculdades humanas que estão vinculadas a atitudes fundamentais de contemplação e consentimento” (MARTINS, 1987, p.185), ou seja, a faculdades do intelecto que possibilitam o conhecimento. Mas esse desejo deve estar livre de quaisquer objetos materiais, pois na atenção ele “deve ser voltado para o único desejo verdadeiro: a verdade. [...] Há verdadeiro desejo quando há esforço de atenção” (MARTINS, 2013, p. 189).

Esse esforço é considerado como um dos mais difíceis, pois segundo Simone Weil existe “algo, em nossa alma, que repugna a verdadeira atenção muito mais violentamente que a fadiga à carne” (WEIL, 1987, p. 94). Entretanto, vale destacar que “todas as vezes que se presta verdadeira atenção, se destrói algo do mal existente na alma” (ibidem). Essa afirmação encontra pleno sentido dentro da totalidade do *corpus* filosófico weiliano, pois, de acordo com a filosofia de Simone Weil, todo contato com a Verdade, seja ele intelectual ou místico/religioso, destrói uma parcela da “parte medíocre da alma” (WEIL, 1991, p. 138), ou seja, diante da Verdade uma parte da alma responsável por fomentar ilusões, pré-conceitos, contrassensos, não se mantém, é destruída. E o exercício da verdadeira atenção possibilita tal encontro com a Verdade, atenção esta que é definida da seguinte maneira:

A atenção consiste em suspender o pensamento, deixá-lo disponível, vazio e penetrável pelo fim proposto de manter dentro de si, na proximidade do pensamento, porém num nível inferior e sem contato com ele, os diversos conhecimentos adquiridos que é forçoso utilizar. O pensamento deve ser, em relação a todos os pensamentos particulares e já formados, como um homem sobre uma montanha que, olhando diante de si, percebesse debaixo dele muitos bosques e planícies, ao mesmo tempo, mas sem olhá-los. E, sobretudo, o pensamento deve estar vazio, em espera, sem buscar nada, porém pronto para receber em sua verdade desnuda o objeto que o penetrará (WEIL, 1987, p. 94-95).

Percebe-se que essa atenção permite a total manifestação do objeto sobre o qual ela encontra-se direcionada, ou seja, ela “traz consigo uma ‘liberdade para o objeto’” (BOSI, 2003) e permite que a alma o reconheça e o acolha tal como ele é.

Faz-se importante destacar um paradoxo, perceptível na definição de atenção, é fundamental que a atenção esteja vazia de qualquer objeto material, para que esse vazio<sup>12</sup> possa ser preenchido/ocupado pela verdade; entretanto, toda atenção é um direcionar-se para alguma coisa

---

<sup>12</sup> “Certamente, Simone, ao ler textos orientais (da China e da Índia), teve contato com a noção de vazio, que é muito presente nesses textos. Mas vazio não é um conceito estranho à filosofia, sobretudo no sentido trabalhado por Simone, ligado ao libertar-se dos desejos. Quando o estoicismo fala de ataraxia, que é chegar a um estado de imobilidade diante da vontade e do desejo, temos aí uma noção de vazio interior. O cristianismo também trabalha muito essa questão, sobretudo os místicos, para os quais é preciso uma expurgação e catarse interior para receber a graça de Deus. Isso tudo é bem presente em Simone, que fala do vazio num estado de espera para contemplar e receber a revelação da realidade das coisas, que é algo muito próximo de Platão” (MARTINS, 2013, p. 190-191).

particular e específica de forma intensa, mas para que tal direcionamento seja plenamente eficaz faz-se necessário um esvaziamento do particular, desse modo, percebe-se que “Prestar atenção a alguma coisa é prestar atenção ao vazio. O objeto existe, mas há atenção vazia da presença material desse objeto para se chegar a uma atitude de espera para que o objeto se manifeste por revelação” (MARTINS, 1987, p, 189).

Simone Weil, ao valorizar essa atitude da atenção como uma espera, faz questão de advertir sobre os riscos das precipitações, afirmando que a maioria dos equívocos, erros ou contrassensos acontecem “porque o pensamento é precipitado antes do tempo sobre algo e, estando assim, prematuramente colmado, já não se encontra mais disponível para a verdade. A causa é sempre ter querido ser ativo, ter querido buscar” (WEIL, 1987, p. 95).

É importante deixar claro que essa “identificação” da atenção com a espera, não significa que a atenção seja totalmente passiva, ou algo do tipo, esses são apenas alguns aspectos iniciais da atenção apresentados por Simone Weil.

Para que se possa compreender o aspecto ético da atenção, ou seja, suas características ativas, é preciso antes, expor suas dimensões estruturais, bem como, alguns outros paradoxos contidos nessa conceituação, tais como foram percebidos e elencados por comentadores dos textos de Simone Weil.

### 3 DIMENSÕES ESTRUTURAIS E PARADOXOS DO CONCEITO DE ATENÇÃO

Alfredo Bosi<sup>13</sup>, uma das referências brasileiras quando o assunto é Simone Weil, ao analisar os *Cahiers*<sup>14</sup> de tal filósofa, percebe que ela desenvolve uma *pedagogia do olhar* a partir de seu grandioso arcabouço biográfico-conceitual. “Olhar que, no ato de exercer-se, toma o nome justo de **atenção**” (BOSI, 1988, grifo nosso). A respeito disso, o autor brasileiro afirma que “Os *Cahiers* contêm longas reflexões ou breves apontamentos sobre o tema (atenção). Deles pude extrair quatro dimensões que me pareceram estruturais: a perseverança, o despojamento, o trabalho, a contradição” (BOSI, 1988). Convém observar atentamente cada uma dessas dimensões.

A primeira dimensão estrutural da atenção a ser elencada é a *perseverança*, caracterizada primeiramente pela ausência de pressa, uma vez que, “A atenção mora e demora no tempo, por isso

---

<sup>13</sup> Professor brasileiro, nascido em São Paulo em 1936. Cursou letras neolatinas na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e estudou filosofia da renascença e estética na Facoltà di Lettere de Florença. Atualmente é professor titular aposentado e professor emérito de literatura brasileira da USP. É autor de diversos livros e artigos, tanto de literatura quanto de filosofia.

<sup>14</sup> Cadernos/diários nos quais Simone anotou muitos de seus pensamentos. Foram publicados postumamente.

é lenta e pausada como o respirar da ioga” (BOSI, 1988). Isso demonstra também que a atenção é um esforço que

por si mesmo, não comporta a fadiga. Quando a fadiga se faz sentir, a atenção já quase não é mais possível, a menos que já se esteja bem exercitado; vale mais, portanto, abandonar-se, buscar uma relaxação, e depois, um pouco mais tarde, recomeçar, parar e prosseguir, tal como se inspira e expira (WEIL, 1987, p. 94).

Vê-se assim, que não se trata de uma perseverança exaustiva, sem qualidade, mas de uma perseverança marcada pela leveza e pela tranquilidade, capaz de fazer com que o sujeito permaneça próximo àquilo que é objeto de sua atenção sem pressa, pois

Só na medida em que o olho se detém e permanece junto ao objeto, ele pode descobrir os seus múltiplos perfis (aspectos, visadas) e, ao longo do mesmo processo, recuperar a sua unidade em um **nível mais complexo de percepção** [...]. O olhar atento chega ao extremo de “ver” o tempo que passa tal qual se dá pelo movimento de cada ser vivo [...]. Mas, para atingir esse alvo supremo da percepção, é necessário atentar para os fenômenos e esperar pela sua epifania (BOSI, 1988, grifo nosso).

Tem-se assim, mais uma vez, a atenção relacionada à espera, característica fundamental dessa perseverança.

A segunda dimensão estrutural é o *despojamento*, uma vez que Alfredo Bosi compreende que

A atenção é uma escolha, logo uma ascese. Quem prefere, pretere. O mesmo movimento do espírito que vai ao encaicho dos seres esvazia-se dos caprichos do ego; daquele ego enceguecido que, na reveladora expressão da linguagem coloquial, “não quer nem saber”. A atenção, ao contrário, tudo sacrifica para ver e saber. Simone Weil aplica ao seu ideal gnosiológico a sentença evangélica: “Bem-aventurados os puros de coração porque eles verão a Deus”. O desapego liberta os olhos das ilusões compensadoras entre as quais são particularmente cativantes e tenazes as que lisonjeiam o amor-próprio (BOSI, 1988).

Simone não despreza o amor-próprio, mas não se contenta nem se conforma apenas com essa “modalidade” de amar. Ela vê nas diversas formas de exaltação do amor-próprio o risco do fechamento em si mesmo, e assim busca demonstrar outras formas de amor, outras formas de atenção, especialmente relacionados a Deus, à verdade e ao próximo. Nesse sentido, o despojamento ocupa um importante lugar, pois é “o olhar desapegado que acede a uma razão dialética capaz de admirar as transformações do Uno Todo” (BOSI, 1988).

Observa-se assim, os primeiros traços de uma atenção ativa, mas isso é ainda mais perceptível na terceira dimensão estrutural: o *trabalho*. Simone Weil, que nunca desvinculou teoria

e prática, sempre foi fiel ao seu “projeto de construir uma ponte entre a consciência e a ação eficaz” (BOSI, 1988), sendo assim, vale afirmar que a “atenção é um olhar profundo e despojado. Mas não só. A atenção é também um olhar que age” (ibidem). Desse modo, em sua análise, Bosi percebe que

O nexa da atenção com o trabalho se faz, nos *Cahiers*, duplo. O olhar atento é, em si mesmo, operante: trata-se do trabalho da percepção. E há um outro nexa, de caráter histórico, entre o olhar e o trabalho. Este, quando livre, permite ao espírito desenvolver a sua aptidão de pensar tanto as regularidades quanto os acidentes da matéria. Mas quando a tarefa é brutal, mecânica e acelerada até a exaustão, ela impede o operário de compreender as leis da Necessidade, inscritas na máquina, que passa então a esmagá-lo (BOSI, 1988).

Essa degradação causada pelo trabalho brutal, que impede a tomada de consciência das atividades que estão sendo realizadas, é um tema caro à filósofa-operária, que viu de perto e experimentou na pele os sofrimentos da fábrica. Sendo assim, vale destacar que, segundo ela: “enquanto os trabalhadores não forem capazes de ver, por dentro, os meios e os fins da sua atividade cotidiana, a sociedade industrial, capitalista ou socialista, não saberá enfrentar os prestígios da tecnocracia. Consciência e regime democrático exigem-se mutuamente” (ibid.). Para que isso aconteça, a atenção como e com o trabalho faz-se fundamental.

A quarta e última dimensão estrutural da atenção é a *contradição*.

O olhar atento se exerce no tempo: colhe, por isso, as mudanças que sofrem homens e coisas. Todos os seres, vistos uma só vez, em corte sincrônico, parecem mais simples, coesos e homogêneos do que o são quando contemplados no curso da sua própria história. Só a visão diacrônica revela o processo, tantas vezes conflituoso, que formou a aparência [...]. É a práxis conjugada de corpo e consciência que produz a percepção do contraditório [...]. Olhar frente a frente a contradição é fazer calar a má fé e as ilusões compensadoras. **Ciência e ética, de novo, iluminam-se e refletem-se no olhar de Simone Weil** (BOSI, 1988, grifo nosso).

Desse modo, a contradição se impõe como dimensão da atenção por ser uma característica essencial da realidade. “Quando a atenção fixada em uma coisa revela, nesta, a contradição, produz-se algo como um descolamento. Perseverando nesta via, chega-se ao desapego” (WEIL apud BOSI, 1988).

Tendo visto as quatro dimensões estruturais da atenção, pode-se, agora, observar os três paradoxos da atenção elencados por Jöel Janiaud<sup>15</sup> e expostos por Alexandre Andrade Martins<sup>16</sup> na

<sup>15</sup> Filósofo e professor francês formado na Ecole Normale Supérieure. Dedicou-se ao estudo da ética e da filosofia de Simone Weil.

<sup>16</sup> Professor na Marquette University em Wisconsin, Estados Unidos, onde ensina ética (incluindo as especialidades de ética social e ética teológica) e bioética (incluindo ética e saúde pública). Doutor em Bioética e Ética Teológica pela Marquette University - EUA. Pós-Doutorado em Democracia e Direitos Humanos pelo Centro de Direitos Humanos da

obra *A pobreza e a graça: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil*, umas das principais referências bibliográficas do presente trabalho.

O primeiro paradoxo da atenção está relacionado à vontade e ao desejo, uma vez que, a atenção é um ato da vontade e assim, dirigida pela mesma. Entretanto, ela

não pode ser guiada pela vontade e, conseqüentemente, pelo desejo, pois impede a passividade da atenção e seu estado de espera pela revelação da verdadeira realidade dos objetos. Sendo assim, é necessária uma atenção passiva e espontânea não dirigida pela vontade, que deve ser substituída “por uma atenção ativa”. Se a atenção é dirigida pela vontade, torna-se desvirtuada e não autêntica, portanto, deve acontecer sem um ato da vontade. Aproveita-se a força da vontade para se manter atento, uma força utilizada apenas no meio, por ele mesmo, e não como um meio para se chegar a um fim. Para Janiaud, a atenção contém um mistério que a torna livre da vontade, para ser uma **atenção pura** que leva à ação não agente, livre de todo objeto de desejo e finalidade (JANIAUD apud MARTINS, 2013, p. 189-190, grifo nosso).

Ao se atingir essa atenção pura, pode-se então, verificar o segundo paradoxo, que se dá justamente quando se chega à atenção ao vazio.

Ultrapassando a vontade e o desejo, chega-se ao vazio, e a atenção se volta totalmente para ele numa ação não agente. Temos um paradoxo porque, se há atenção, é sobre alguma coisa, mas Simone diz que esse tipo de atenção comum impede de abrir-se para a realidade das coisas. **A atenção precisa estar sempre aberta para receber a revelação, e, para isso acontecer, é preciso atenção ao vazio. A atenção é uma dimensão espiritual e meditativa pela qual se fica aberto para aceitar o real e se libertar das ilusões** (MARTINS, 2013, p. 190-191, grifo nosso).

O terceiro e último paradoxo dá-se pelo fato da atenção ser compreendida como sendo também uma dimensão criativa, ao demonstrar isso, pode-se assim expor o aspecto ético da atenção, tão caro a este trabalho.

A atenção é uma dimensão criativa. Esse é o terceiro paradoxo [...]. A atenção, sendo criativa e parte da nossa inteligibilidade, é responsável por muitas das construções que fazemos. Simone Weil recomenda desconstruirmos as nossas projeções e encontrarmos a realidade como ela é. **A atenção desvela as falsas imagens do mundo e ajuda o sujeito a perceber a verdadeira realidade exterior, e isso o torna capaz de ver coisas antes passadas despercebidas, como os desventurados** (JANIAUD apud MARTINS, 2013, p. 191, grifo nosso).

---

Universidade de Coimbra, Portugal. Mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP, onde estudou o pensamento filosófico e a mística de Simone Weil. Possui graduação em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção (2004), graduação em Teologia pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo (2009) e pela Pontifícia Studiorum Universitas Salesiana de Roma (magna com laude), e pós-graduação em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo (2007).

Assim, faz-se necessário afirmar, que “Sem a atenção nos seus paradoxos, nunca se perceberá o desventurado caído ao lado”. (MARTINS, 2013, p. 191).

Desse modo, tendo findado essa exposição acerca das dimensões estruturais e dos paradoxos da atenção, pode-se apresentar, de maneira mais específica, o aspecto ético da atenção, cujo ápice é a identificação desta como sendo a substância do amor ao próximo.

#### 4 O ASPECTO ÉTICO DA ATENÇÃO: SUBSTÂNCIA DO AMOR AO PRÓXIMO

Tendo percebido, até aqui, a complexidade e a importância da atenção para a filosofia desenvolvida por Simone Weil, marcada pela busca da verdade e pela preocupação em socorrer os desvalidos, faz-se agora extremamente importante demonstrar de maneira detalhada que a atenção que deixa o espírito disponível para acolher a verdade é a mesma que possibilita o reconhecimento e o resgate do outro, especialmente do desvalido, do desprezado, que não é percebido por mais ninguém.

A reflexão sobre a atenção de Simone Weil é uma reflexão sobre a percepção e sobre a ação. Percepção da verdadeira realidade, especialmente das pessoas necessitadas, e ação em prol dessas pessoas, isto é, o transbordar da experiência do amor de Deus no serviço aos desventurados. Mais uma vez, temos a união do exercício intelectual e da oração em vista da vivência do amor (MARTINS, 2013, p. 191-192).

Essa união entre exercício intelectual e oração é ainda mais perceptível na fala de Simone Weil, que afirma: “A atenção, no seu mais alto grau, é a mesma coisa que a oração. Supõe implicitamente fé e amor” (WEIL, 1996, p. 453). Essa afirmação é possível pelo fato dela perceber que a oração e a inteligência buscam alcançar o mesmo objetivo: o estágio de contemplação, na qual o amor de Deus<sup>17</sup> possa ser vivenciado, experimentado. Esse contato e esse reconhecimento do transcendente, da verdade, ou seja, de Deus, deve também impulsionar o sujeito para um contato e um reconhecimento do outro que está ao seu lado, especialmente o desvalido, o abandonado<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Conceito muito caro à Simone Weil: “Amor de Deus é também uma forma para ela se referir à graça, isto é, ao mesmo conceito. Veremos constantemente Simone referir-se à graça como amor de Deus, pois a experiência da graça é a presença sentida e vivida do amor de Deus” (MARTINS, 2013, p. 183).

<sup>18</sup> “A graça é um conceito fíncado em uma epistemologia da atenção, de um conhecimento intelectual para o sobrenatural, e que tem uma incisão direta na realidade histórica no perceber e no amor ao desventurado” (MARTINS, 2013, p. 198-199).

Sendo assim, percebe-se que “A epistemologia da atenção em Simone Weil leva a uma ética de socorro aos necessitados. Dito em outros termos: o amor de Deus leva ao amor ao próximo, cuja substância é a mesma: a atenção” (MARTINS, 2013, p. 197-198).

Não é somente o amor a Deus o que tem por substância a atenção. O amor ao próximo, que sabemos ser o mesmo amor, é feito da mesma substância. Os desgraçados não têm necessidade de outra coisa neste mundo que de homens capazes de prestar-lhes atenção (WEIL, 1987, p. 98).

A atenção como única necessidade dos desgraçados se justifica pelo fato daqueles que se encontram marcados pelo *malheur*, segundo Weil, estarem em um estado de total desumanidade, ou seja, nas poucas vezes em que são percebidos, o são apenas como coisas materiais, desprovidos de qualquer resquício de personalidade<sup>19</sup>, no sentido mais filosófico desta palavra. Simone faz questão de deixar isso bem claro, recorrendo por vezes a um antigo ditado romano: “Um homem perde a metade de sua alma no dia em que se converte em escravo” (WEIL, 1987, p. 129). O *malheur* é mais degradante que a escravidão. Por isso, a filósofa francesa afirma:

A capacidade de prestar atenção a um desgraçado é coisa muito rara, muito difícil; é quase um milagre; é um milagre. Quase todos os que crêem (sic) ter essa capacidade não a têm. O calor, o fervor do coração, a piedade não são suficientes (WEIL, 1987, p. 98).

Entretanto, basta que haja atenção verdadeira e real para com os *malheureuse* que o restante acontece naturalmente: “Saber que este homem, que tem fome e sede, existe realmente tanto quanto eu – isso basta, o resto vem por si” (WEIL, 1996, p. 456). Em outras palavras:

A plenitude do amor ao próximo consiste, simplesmente, em ser capaz de perguntar-lhe: “Qual é teu tormento?” É saber que o desgraçado existe, não como unidade em uma coleção, não como um exemplar da categoria social etiquetada “desgraçados”, mas como homem, exatamente igual a nós, que foi atingido, um dia, de uma maneira inimitável, pela desgraça. Para tanto é suficiente, porém indispensável, saber pousar sobre ele um olhar certo. Este é, antes de tudo, um olhar atento em que a alma se esvazia de todo conteúdo próprio para receber em si mesma o ser que ela olha, tal como é, em toda sua verdade. Só é capaz disso aquele que é capaz de atenção (WEIL, 1987, 98).

Sendo a atenção, portanto, a única necessidade daqueles que se encontram marcados pelo *malheur*, Simone apresenta como paradigma da atitude de atenção e de amor ao próximo a figura do Bom Samaritano<sup>20</sup>, pois, segundo ela,

<sup>19</sup> Condição de pessoa. Os marcados pelo *malheur* perdem até a sua dignidade de pessoa humana, é o extremo da coisificação.

<sup>20</sup> Alusão à passagem bíblica presente no evangelho segundo São Lucas, capítulo 10, versículos de 29 a 37.

Cristo nos ensinou que o amor sobrenatural ao próximo é o intercâmbio de compaixão e gratidão que se produz como um resplendor entre dois seres, dos quais um está provido e o outro está privado da pessoa humana. Um dos dois é somente um pouco de carne desnuda, inerte e sangrante à borda de uma vala, sem nome, do qual nada se sabe. Os que passam ao lado desta coisa, olham para ela com pena, e alguns minutos mais tarde já não sabem o que viram. **Um só se detém e presta atenção nela.** Os atos que se seguem não são mais do que o efeito automático dessa atenção. **Esta atenção é criadora.** Mas no momento em que ela opera, é renúncia, se ao menos for pura. O homem aceita uma diminuição, concentrando-se para um gasto de energia que não estenderá seu poder, que dará somente existência a um ser distinto dele, independente dele. Ademais, querer a existência do outro, é transportar-se para dentro dele, por simpatia e, por conseguinte, participar do estado de matéria inerte em que aquele se encontra (WEIL, 1987, p. 134, grifo nosso).

Convém explicitar, de maneira mais detalhada, o que seria essa atenção criadora, que de acordo com Simone Weil,

consiste em **prestar realmente atenção àquilo que não existe.** A humanidade não existe na carne anônima, inerte à borda do caminho. O samaritano que se detém e olha, presta atenção a esta **humanidade ausente**, e os atos que se seguem testemunham que se trata de uma atenção real (WEIL, 1987, p. 136, grifo nosso).

Essa atenção, anteriormente identificada como espera, identifica-se agora, de maneira muito profunda, com o amor, pois “O amor vê o invisível” (WEIL, 1987, p. 137). Desse modo, toda atitude de atenção, que percebe nos desvalidos a humanidade que ali se encontra ausente, é um gesto de amor.

Ao desenvolver suas reflexões acerca desses temas, a jovem francesa percebe que a distinção entre justiça e caridade pode muito prejudicar esse processo de reconhecimento e percepção daqueles que se encontram esquecidos e abandonados, ou seja, marcados pelo *malheur*. Segundo ela,

Nós inventamos a distinção entre a justiça e a caridade (...). Só a identificação absoluta da justiça e do amor torna possível, ao mesmo tempo, por um lado, a compaixão e a gratidão, e por outro, o respeito da dignidade da desgraça no desgraçado por si mesmo e pelos demais (WEIL, 1987, p. 126).

Desse modo, vê-se que Simone Weil não segue a tendência na qual a justiça e caridade são entendidas como práticas diferentes (MARTINS, 2013, p. 23). Em suas reflexões, tais conceitos precisam estar identificados entre si para que seja possível tanto a compaixão quanto a gratuidade em relação aos *malheureuse*, pois se não for desse modo, se justiça e caridade não estiverem conjugadas, os desventurados continuarão a passar sem serem percebidos e sendo alvo apenas de uma pseudojustiça, fragmentária, distante da realidade. “Diferentemente da concepção mais

comum, Simone coloca as duas virtudes unidas desde o princípio, de tal forma que não lutamos pela justiça se não amamos e não amamos o próximo se não lutamos pela justiça” (MARTINS, 2013, p. 232).

Assim, a justiça, ou o ideal de justiça, “consiste em prestar atenção a um desgraçado como um ser e não como uma coisa, a desejar a preservação nele da faculdade do livre consentimento” (WEIL, 1987, p. 141). Infelizmente, essa desvinculação entre justiça e caridade gera situações degradantes que perpetuam desumanidades, e Simone Weil deixa isso bem claro, ao usar como exemplo, a forma como o judiciário trata os “criminosos”:

a partir do momento em que um homem cai nas mãos do poder judiciário até o momento em que é liberto (...) não é jamais objeto de atenção. Tudo está combinado, nos mínimos detalhes, até nas inflexões da voz, para fazer dele aos olhos de todos e a seus próprios olhos, uma coisa vil, um objeto de rejeição. A brutalidade, o aturdimento, as palavras de desprezo e as zombarias, a maneira de falar, a maneira de escutar e a maneira de não escutar, tudo é igualmente eficaz (WEIL, 1987, p. 142).

O desprezo, dentro da reflexão weiliana, é considerado como “o contrário da atenção” (WEIL, 1987, p. 141). E é ele que impera quando a justiça encontra-se desvinculada da caridade, do amor, e assim, desvinculada da atenção.

Diante de tudo isso, percebe-se que a atenção possui um caráter fundamental dentro do pensamento weiliano, seja ela em sua identificação com a espera, que possibilita a revelação da verdade, ou considerada como substância do amor ao próximo que possibilita o reconhecimento e o resgate daqueles que se encontram caídos à beira do caminho. De qualquer maneira, não se trata de uma reflexão meramente teórica, mas igual a tudo na vida de Simone Weil, o exercício filosófico da atenção necessita de uma aplicação real e prática, para assim, transformar a vida de todos os *malheureuse*.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo percorrido todo esse itinerário convém ainda destacar que Simone Adolphine Weil, sendo fiel a todas às suas radicalidades, ao trabalhar as questões do exercício filosófico da atenção, não procedeu de maneira diferente, ou seja, buscou demonstrar de modo claro e objetivo a aplicabilidade real de tal exercício no resgate daqueles que se encontram em total esquecimento, em total situação de miséria e sofrimento.

Pôde-se perceber também, que o exercício filosófico da atenção, ao deixar o espírito numa situação de abertura e disponibilidade, permite que a verdade e o outro possam ser acolhidos, ou seja, permite a contemplação da verdade e o reconhecimento do outro como ser humano, digno de ser amado e reconhecido. E desse modo, a atenção e o seu exercício, em Simone Weil está relacionada a conceitos de grande relevância dentro do construto biográfico-conceitual por ela desenvolvido, tais como: graça, *malheur*, enraizamento, gravidade; conceitos esses que são estudados por diversos outros pensadores e pesquisadores de Simone Weil de modo amplo e profundo.

Convém deixar claro que o presente trabalho não esgota todas as possibilidades acerca deste tema, visto que, primeiramente, não foi possível ter acesso à totalidade das obras de Simone Weil, e também pelo fato dela ser uma filósofa ainda não muito conhecida no Brasil, por isso, podem surgir diversas pesquisas extremamente diferente desta, tanto em sua natureza, quanto em seu objetivo.

Por fim, pode-se perceber, a partir da vida e da obra de Simone Weil, que é possível desenvolver um pensamento, uma filosofia, profundamente comprometida com a Verdade e com o resgate daqueles que se encontram em total situação de abandono e de esquecimento, e mais: que a busca pela verdade não pode se dar esquecendo-se desses.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

**Bíblia Sagrada**. Tradução CNBB. Brasília: CNBB, 2012.

BOSI, Alfredo. Fenomenologia do olhar. **Arte pensamento**, São Paulo, 1988. Disponível em: <<https://artepensamento.com.br/item/fenomenologia-do-olhar/>>. Acesso em: 17 set. 2019.

BOSI, Ecléa. A atenção em Simone Weil. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 14, n. 1, 2003. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642003000100002#nota2](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000100002#nota2)>. Acesso em: 15 ago. 2019

\_\_\_\_\_. Simone Weil. In: BOSI, Ecléa (Org.). **A condição operária e outros estudos sobre opressão**. Tradução Therezinha G. G. Langlada. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996. p. 21-73.

ESCAVADOR. **Alexandre Andrade Martins**. Disponível em: <<https://www.escavador.com/sobre/2950187/alexandre-andrade-martins>>. Acesso em 09 set. 2020.

FILÓSOFOS. **Alain**. Disponível em: <<https://www.estudantedefilosofia.com.br/filosofos/alain.php>>. Acesso em 26 mar. 2020.

LETRAS, Companhia das. **Alfredo Bosi**. Disponível em: <<https://www.companhiadasletras.com.br/autor.php?codigo=00052>>. Acesso em 04 set. 2020.

MARTINS, Alexandre Andrade. **A pobreza e a graça**: experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil. São Paulo: Paulus, 2013.

POLYMNIA. **Compositora do mês**: Germaine Tailleferre (1892-1983). Disponível em: <<https://polymnia.webnode.com/news/compositora-do-mes-germaine-tailleferre-1892-1983/>>. Acesso em 26 mar. 2020.

SAVOIR etre et vivre ensemble. **Nos formateurs**: Joël Janiaud. Disponível em: <<https://asso.seve.org/devenir-animateur/par-qui/>>. Acesso em 09 set. 2020.

UQAC, Université du Québec à Chicoutimi. **René Le Senne**, 1882-1954. Disponível em: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/le\\_senne\\_rene/le\\_senne\\_rene\\_photo/le\\_senne\\_rene\\_photo.htm](http://classiques.uqac.ca/classiques/le_senne_rene/le_senne_rene_photo/le_senne_rene_photo.htm)>. Acesso em 26 mar. 2020.

WEIL, Simone. A atenção e a vontade. In: BOSI, Ecléa (Org.). **A condição operária e outros estudos sobre opressão**. Tradução Therezinha G. G. Langlada. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996. p. 453-458.

\_\_\_\_\_. **Espera de Deus**. São Paulo: ECE, 1987.

\_\_\_\_\_. **Pensamentos desordenados acerca do amor a Deus**. São Paulo: ECE, 1991.

*Recebido em: 26 set. 2021*  
*Aprovado em: 30 out. 2021*



## **CACHORROS PULGUENTOS E O RETORNO DA TERRA PLANA**

### **FLEA DOGS AND THE RETURN OF THE FLAT EARTH**

Rodolfo Victor Cancio Evangelista<sup>1</sup>

**Resumo:** Um embate se apresenta nos dias de hoje em relação ao formato da Terra. O que parecia estar resolvido há tempos se apresenta não somente em forma de questionamento, mas também como afirmação de alguns grupos organizados através de redes sociais: o formato da Terra não é esférico. Nesse sentido, o movimento “terraplanista” ganha força através da tecnologia, uma vez que essa possibilita lugares virtuais de interação e compartilhamento de informações entre pessoas que colocam à prova verdades científicas estabelecidas. Neste ensaio, a reflexão sobre o movimento “terraplanista” se relaciona com o desenvolvimento da Ciência que possibilitou um alicerce sólido para a sociedade moderna em seu progresso e sua forma de organização. No entanto, também forneceu ao sujeito contemporâneo o poder de confrontar através de verdades individuais, instituições estabelecidas como a própria Ciência.

**Palavras-chave:** Terra Plana. Ciência. Ciência Moderna. Conhecimento.

**Abstract:** A clash presents itself these days regarding the shape of the Earth. What seemed to have been settled long ago presents itself not only in the form of questioning, but also as a statement of some groups organized through social networks: the shape of the Earth is not spherical. In this sense, the “flat earth” movement gains strength through technology, since it enables virtual places of interaction and sharing of information among people who put established scientific truths to the test. In this essay, the reflection on the “flat earth” movement is related to the development of science that has provided a solid foundation for modern society in its progress and its form of organization. However, it also provided the contemporary subject with the power to confront through individual truths, established institutions such as Science itself.

**Keywords:** Flat Earth. Science. Modern Science. Knowledge.

---

<sup>1</sup> Graduado em Psicologia pela PUC Minas, mestrando do programa de pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas e Aplicadas (ICHSA) da UNICAMP/FCA com bolsa CAPES/Cnpq. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/1754433608577727>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5787-9568>.

## 1 INTRODUÇÃO

Se alguém te dissesse que o formato do seu cachorro é redondo, você ficaria muito bravo pela falta de gentileza da outra pessoa em apontar o sobrepeso do seu animal de estimação, ou apenas pensaria que o outro talvez estivesse tendo algum devaneio ou alguma confusão psicológica. Para desmentir a afirmativa, além de poder observar a alegria manifesta no balançar do rabo, é possível perceber as extremidades do corpo do seu *Canis lupus familiaris*, até onde vai, e onde termina a extensão do corpo peludo. Mas, se tivéssemos como perguntar a pulga que tanto incomoda seu companheiro o tamanho real de sua morada, talvez a resposta ficaria um pouco mais difícil.

Uma questão que até então parecia estar resolvida ressurgiu a partir da afirmação que o entendimento científico tradicional está errado em relação ao formato da Terra. Posto isto, para compreendermos a rejeição em relação à forma redonda da Terra é necessário retomarmos ao caminho que demonstra a consolidação dessa máxima.

A vastidão do céu e seus formatos é algo que já intrigava as civilizações antigas, como os gregos e os sumérios. O formato da Terra esférica é um saber que se apresenta em diferentes filósofos gregos, tendo cada qual uma ideia diferente de como seriam essas condições. A ideia de que seria um disco flutuando sobre a água ou uma esfera em que apenas sua parte superior seria habitada, eram algumas das possibilidades pensadas (CASANOVA; da SILVA, 2020).

Essa Terra com formato esférico que conquista uma sólida explicação empírica com o experimento de Erastóstenes, o qual conseguia até mesmo com uma certa precisão estimar o tamanho da Terra, vê sua forma ser achatada com a chegada da Idade Média. A partir de interpretações bíblicas como base para compreender o formato da Terra, teólogos compartilhavam a interpretação da Terra como sendo um disco redondo coberto por uma domo (CASANOVA; da SILVA, 2020). Porém, com a época das grandes navegações, era anunciada a necessidade de um conhecimento que não poderia estar preso a interpretações de um texto sagrado.

No final do século XV onde o sucesso das navegações europeias era evidente, rotas comerciais tinham sido estabelecidas entre a Europa e Índia, e a possibilidade da conquista de novos territórios era iminente. O avanço da mercantilização se apoiava em um conhecimento que buscava sua fonte no estudo objetivo das estrelas. Deste modo, a observação dos astros já apresentava sinais de uma revolução científica que cortaria de vez o contato com os deuses em razão de um saber que se elevaria a um patamar superior.

O desenvolvimento da Modernidade acontece sobre bases científicas que delimitam o conhecimento à objetividade da natureza através de métodos empíricos e racionais. As ciências

modernas apresentavam para a sociedade europeia uma solidez tão grande através de um conhecimento verificável e explicativo, que a condição para uma área de estudo ser considerada Ciência, essa deveria se utilizar dos mesmos métodos estabelecidos (DILTHEY, 2010).

Nesse sentido, o caminho aberto por Galileu através de um estudo empírico dos astros que se utilizava de telescópios para a observação de planetas (FEYERABEND, 1977), já possibilitava a visualização dos planetas e assim, seus formatos esféricos. Os estudos sobre a gravidade de Newton e a teoria da relatividade de Einstein que se desenvolveram posteriormente, marcaram avanços de uma Ciência que não tinha mais como novidade o formato esférico da Terra.

A chegada da guerra fria apresentava além de ameaças atômicas, uma corrida espacial entre americanos e soviéticos. De ambos os lados foguetes e satélites foram lançados pretendendo conseguir imagens de diferentes lugares da Terra. Já era possível então através de fotografias mostrar qual o formato do globo terrestre (OLIVEIRA,2021). Em 1969 os Estados Unidos conseguem então enviar uma expedição de homens a Lua e pela primeira vez o homem conseguiu ver com seus próprios olhos a Terra de longe.

Desde então, o que parecia estar enterrado sobre camadas e mais camadas de evidências, desde experimentos da Grécia Antiga ou nítidas fotografias de satélites espaciais, até o funcionamento do tráfego aéreo e marítimo, retorna não somente enquanto dúvida. Porém, como uma afirmativa sobre o formato do globo se faz presente: a Terra é plana!

## 2 O RETORNO À TERRA PLANA

Quando apresentada a ideia da Terra plana desconsiderando as teorias medievais que tinham como pressuposto a ideia de Deus, é possível encontrar um livro de Samuel Rowbotham publicado em 1881 sobre o título “Astronomia Zetética – A Terra não é um globo”. A obra tinha como objetivo refutar os cálculos de Erastóstenes e fornecer bases científicas para as interpretações literais da Bíblia. Porém, a fragilidade dos argumentos apresentados pelo autor não possibilitava o mínimo abalo ao sólido conhecimento moderno.

Já no século XIX é criada por Samuel Shenton a *International Flat Earth Research Society* (Sociedade Internacional de Pesquisa de Terra Plana) no ano de 1959. A sociedade que possuiu sede no Reino Unido e nos EUA, não alcançou nenhum feito significativo, como também, não tinha nenhum reconhecimento público. Portanto, no ano de 2001 resolveram encerrar as atividades.

No entanto, a ideia de uma Terra plana que parecia ter se esvaído com a decadência da sociedade, ressurgiu com força total depois do ano de 2010. Se utilizando do nome oficial da antiga sociedade, diversos conteúdos foram lançados na *internet* no formato de textos e vídeos confirmando a velha suposição medieval sobre o formato da Terra, tornavam-se fenômenos da *internet*. Em 2018 já com a consolidação de grupos “terraplanistas” é lançado o livro “100 provas que a Terra não é um objeto giratório”. No mesmo ano mais de 200 pessoas se reúnem em Birmingham, na Inglaterra para discutir a teoria da Terra plana onde fica definido por esse grupo que a gravidade não existe (REDAÇÃO, 2018).

Em 2019 foi realizado no Brasil a primeira convenção de Terra plana, a “FlatCon”. O evento que contava com um número em cerca de 400 pessoas (PRADO, 2019), oferecia ao público a conferência de 10 palestrantes que tinham como principal semelhança, a divulgação de seus conhecimentos através do YouTube. Mas nenhum desses fatos assusta tanto sobre o tamanho da Terra plana quanto uma pesquisa divulgada pelo DataFolha, que revelava em seus resultados que 7% da população brasileira, algo projetado em torno de 11 milhões de pessoas, acredita que a Terra é plana (REDAÇÃO, 2019).

Diante do ressurgimento da teoria da Terra plana, algumas questões que pareciam estar resolvidas começam a aparecer em um horizonte próximo. As Ciências que forneceram ao homem europeu moderno um domínio sobre a natureza e sobre as coisas que se apresentam nela, são confrontadas atualmente, por um bando de “youtubers” e “influencers” que podem afirmar com toda razão: a Terra é plana! Sendo assim, como é possível que em pleno século XXI a majestosa Ciência, que guarda as todas as verdades sobre o mundo, que fornece as bases de um mundo tecnológico, pode ser confrontada por meros mortais em uma de suas descobertas mais basilares?

### 3 O CASTELO

Quando nos propomos a investigar o fenômeno da Terra plana enquanto o ressurgimento de uma antiga ideia que faz contraposição as explicações estabelecidas pelas ciências hegemônicas, devemos olhar não somente para a questão em si. É preciso também olhar para o que se apresenta por detrás. No embate entre as leis formalizadas pela Ciência contra as explicações dos “terraplanistas”, o que parece estar em disputa é a legitimidade do conhecimento que expressa a verdadeira forma da Terra. Nesse sentido, o conhecimento se apresenta em abertura, visto que, esse embate manifesta um confronto que coloca em questionamento uma verdade estabelecida.

No entanto, para questionar como essa Ciência pode ser confrontada nos dias de hoje, mesmo com todos seus resultados evidenciados em nosso mundo, talvez seja interessante olhar para a trajetória do conhecimento até o alcance de seu lugar superior sobre os outros saberes. O conhecimento que pode ser hoje colocado em questão, manifestava através da Ciência a fonte única para se alcançar a verdade. No entanto, a relação entre Filosofia e Ciência pode revelar caminhos interessantes para nossa análise.

Na Grécia Antiga o sentido da palavra filosofia significava “ciência”. Nesse sentido, o acento agudo colocado por Platão nessa palavra remetia a um movimento reflexivo permanente, qual seja, filosofar (GADAMER, 1976). Também trazia o significado do amor ao belo e o interesse por questões teóricas. No entanto, o modelo socrático de Platão também “abriu o caminho real, através do qual a filosofia converteu, no Ocidente, na *regina scientiarum*, a suprema ciência” (GADAMER, 1976, p. 81).

Platão considerava que todos os saberes no geral necessitavam de uma fundamentação. Dessa forma, a ideia do bem estava no lugar mais alto do saber. Aristóteles no que lhe concerne, elabora o pensamento de uma filosofia primeira, afastada do bem prático, mas que ainda manifesta a ideia de um saber supremo (GADAMER, 1976). Porém, o declínio do mundo grego abriu portais para longos anos onde o lugar mais alto de todas as coisas seria Deus.

Na Idade Média o cristianismo se apresentava como base para o desenvolvimento do conhecimento. Deste modo, o que se manifestava à consciência eram apenas formas de mundo, uma vez que, o reino dos Céus não era na Terra (DILTHEY, 2010). Após séculos de um domínio religioso cristão, uma nova transformação iria abalar os alicerces metafísicos desse reino e apresentar um novo modelo de homem. Destarte, na “medida em que as ordens feudais, a divisão da cristandade sob o papa e o imperador, se desprenderam, surgiu a sociedade europeia mais recente, em meio a ela, o *homem moderno*” (DILTHEY, 2010, p.401).

O século XVII apresenta uma ruptura com conhecimento medieval. Uma nova ideia de ciência que ia se formando, alcançou sua primeira fundamentação teórica nesse período. A partir da mecânica de Galileu foi iniciada uma ciência que se separava das bases de uma filosofia primeira. Através da introdução da descrição e das análises matemáticas dos fatos, a formulação por Galileu das leis mecânicas, que difundiu seus processos para diferentes campos, foi alcançada sobre a renúncia do conhecimento das substâncias. (GADAMER, 1976). Ao se distanciar das aparências, uma nova ideia de lei natural poderia ser estabelecida.

Galileu submeteu a natureza uma construção matemática e obteve assim um novo conceito de lei natural. A investigação das leis naturais sobre a base da abstração

matemática, e sua verificação através do medir, do pesar e do contar, se encontra na origem das ciências naturais modernas. Ela possibilitou a plena aplicação da ciência para a reelaboração técnica da natureza voltada para fins humanos, que caracteriza nossa civilização atual, numa medida planetária. Foi, especialmente, a ideia de método, ou seja, assegurar a via do conhecimento, através do ideal superior de certeza, o que deu validade a um novo conceito de unidade de saber e conhecimento, que já não se encontrava em uma conexão evidente com nosso antigo conhecimento do mundo (GADAMER, 1976, p. 92).

O rompimento com a metafísica se apresentava como uma das bases para o desenvolvimento da ciência moderna, a qual manifestava o abandono da pretensão de alcançar um saber absoluto. Tendo como principal alicerce a razão, tal conhecimento não se comparava a nenhuma outra categoria do saber, pois a “ciência moderna desenvolveu estruturas matemáticas superiores a tudo quanto já existiu em matéria de coerência e generalidade.” (FEYERABEND, 1977, p. 86).

O sucesso da Ciência Moderna possibilitava um novo modelo de organização social. A partir das ideias iluministas de igualdade e liberdade aliadas a uma Ciência fundamentada na razão, a sociedade europeia manifestava no século XIX o modelo de uma civilização evoluída a partir do abandono dos mitos e da metafísica, que deveria ser referência para todo o mundo. Deste modo, a Ciência Moderna que possibilitou ao homem moderno europeu o domínio da natureza e dos povos, se afastou cada vez mais de um saber que poderia ter morada além da superficialidade da matéria.

Uma última síntese visando estabelecer um único sistema de pensamento filosófico foi pretendida por Hegel. Assim sendo, o desejo pelo universal encontra que encontra sua finitude, põe em questão a Filosofia como um saber superior que estaria acima das próprias evidências positivas. Após o fim da síntese hegeliana e da decadência de seu pensamento, se inicia um novo tempo, a época da Ciência (GADAMER, 1976), com “C” maiúsculo.

No século XX se apresenta uma pergunta fundamental que coloca em questionamento o elo entre Filosofia, que um século antes experimentara a perda da importância pública, e ciência (GADAMER, 1976). Em uma sociedade fundamentalmente estruturada a partir das bases modernas, onde o conhecimento empírico se apresenta enquanto base de um caminho seguro para o progresso, existiria ainda espaço para uma Filosofia, ou apenas para uma teoria da ciência?

#### 4 RETORNO À TERRA PLANA

Chegamos então no século XXI em que os avanços possibilitados pela Ciência são evidenciados por todos os lados. A não ser que tenhamos objetivos semelhantes aos de Sebastião

Salgado no desenvolvimento da obra *Gênesis* (2013), é possível se deparar com algo criado a partir das bases científicas modernas. A estrutura de nossa sociedade apresenta uma tecnologia em pleno desenvolvimento que alicerçada nas bases empíricas da Ciência amplia cada vez mais sua presença e seu controle na existência.

A internet enquanto um lugar de relacionamentos virtuais, possibilitou que redes sociais estabeleçam seu alcance por quase todo mundo. Atualmente a utilização de programas e aplicativos virtuais se estende para diferentes âmbitos de nossa experiência humana, desde o momento em que precisamos nos deslocar de um lugar a outro, até em nossas conversas. Deste modo, é necessário destacar que toda essa trajetória que evidencia o avanço da estrutura virtual sucessora de uma era analógica, se fundamenta no conhecimento científico tradicional, qual seja, mecânico, moderno e positivo. As criações e os inventos tecnológicos são novidades de uma velha teoria.

Nesse contexto de tecnologização da experiência, o ímpeto de alcançar o conhecimento enquanto verdade se apresenta para o sujeito com total certeza de si. A existência do sujeito contemporâneo se estende a outra dimensão, que revela um mundo virtual onde a presença do outro pode ser percebida sem necessariamente estar perto fisicamente. Esse lugar de compartilhamento de conteúdo possibilita o alcance a diferentes informações, fundamentadas ou não sobre uma comprovação empírica.

Nessa conjuntura se apresenta o movimento “terraplanista”, que alcançou seu destaque e atingiu um número considerável de adeptos ao retomar com uma teoria que fora esquecida, a qual divergia da Ciência tradicional. Talvez Feyerabend não imaginasse, quando escreveu a obra “Contra o método” em 1975, que em menos de 50 anos após seu escrito contra o domínio de uma única metodologia para o desenvolvimento do conhecimento, iria surgir uma ideia tão radical a respeito do formato da Terra que colocaria em dúvida uma verdade encerrada por tantas evidências.

No caso dos “terraplanistas” podemos perceber que os saberes do grupo, majoritariamente, se apresentam através de conteúdos midiáticos, como vídeos, *podcasts* e textos, que não possuem nenhuma semelhança com o rigor metodológico utilizados pela Ciência. No entanto, se utilizam da estrutura possibilitada através das ciências tradicionais para sua própria manutenção e crescimento. O compartilhamento de informações e conteúdos relacionados a esse tipo de ideia se apresenta fortemente na internet. Também não há surpresas e nem ironia, quando um palestrante da conferência da Terra plana utiliza um Uber, que é guiado pelo através do GPS pelo Waze, para chegar até o local de sua apresentação.

Poderíamos então pensar que a ideia da Terra plana e todo seu movimento não faz frente e nem abala as estruturas estabelecidas a partir da Ciência. No entanto, seria ingenuidade acreditar

que esse movimento seria algo isolado. Diante desse mundo tecnológico uma crise de identidade se arrasta no Ocidente. A busca pela afirmação do “eu” desvela uma trajetória que pode se apresentar como sentido da própria existência. Por trás dessa procura incessante para atingir a confirmação do si mesmo, é possível perceber um crescimento desgovernado do sujeito, enquanto indivíduo que detém o conhecimento verdadeiro. As informações propagadas de maneira tendenciosa, distorcendo radicalmente as características de um acontecimento são levadas ao público através de uma tela de uso próprio, que cabe no bolso.

Esse conhecimento que se propaga em alta velocidade, que não necessita de análises críticas nem mesmo filtros metodológicos, apresenta um terreno fértil para solidificar verdades que se distanciam das pretensiosas leis científicas. Dentro dessa erupção de informações, ideias de extrema-direita, conspirações, Fake News, discursos de ódio, campanhas antivacinas e Terra plana podem ser percebidas em um amplo crescimento.

A Ciência não possui mais seu lugar superior inabalável como evidenciava seus feitos em uma *Belle Époque*. Suas verdades podem ser agora questionadas através do ímpeto do grande senhor “eu mesmo”, que desenvolve seus conhecimentos a partir das informações recebidas via *WhatsApp*. A afronta a Ciência que se apresenta no movimento “terraplanista” se relaciona também com emergentes movimentos antidemocráticos, que colocam em dúvida a democracia ocidental. Algumas bases estabelecidas na Modernidade hoje parecem ser colocadas em questionamento sobre a necessidade de sua presença. Por mais sólidas que pareçam as escoras de madeira, não tornam uma colônia de cupim menos perigosa.

## 5 OS CÃES LADRAM E A CARAVANA PASSA

A Ciência que alcançou na modernidade o lugar de verdade enquanto um conhecimento sistemático, estabelecido a partir da investigação da natureza através da observação objetiva e de experimentos, se apresenta enquanto base epistemológica para o progresso de uma tecnologia em pleno desenvolvimento. Todo esse conhecimento científico tradicional que se desenvolveu em correlação às transformações de um mundo globalizado, tecnológico e capitalista, foi estabelecido enquanto conhecimento neutro. Sem tomar partido para o lado do “terrasplanistas”, mas a neutralidade, a pureza do conhecimento enquanto um avanço determinado apenas pelo avançar da Ciência, pode hoje ser questionado.

Sabemos que todo esse desenvolvimento da Ciência possui uma marca fundamental na própria experiência. Nesse sentido, um conhecimento não se faz separado da própria experiência humana. O conhecimento é experiência. E como toda experiência ele se faz de carne, osso, intriga, negociações, interesses, poder e paixões. Por mais verificáveis que sejam os métodos empreendidos pela Ciência na demonstração positiva dos objetos, o conhecimento não se faz independente de nós. Deste modo, quando olhamos para o desenvolvimento da Ciência Moderna com uma visão mais aberta, é possível perceber características marcantes que fundam esse conhecimento, como sua cor, sua geografia, seu gênero, sua classe social e seus interesses.

No entanto, isso não quer dizer que o caminho de resposta ao ímpeto cientificista seja invalidar todas as verdades e resultados estabelecidos pela Ciência. Sua metodologia baseada na evidência positiva dos fatos e na experimentação possui suas bases bem estabelecidas para o desenvolvimento de um conhecimento que reduz o real. Porém, tais bases de um conhecimento verificável não conseguem explicar a totalidade que se abre quando consideramos o que está além do experimento, qual seja, a vivência do cientista de estar fazendo o experimento. Deste modo, a experiência não se limita a capacidade humana de racionalização. A própria experiência de ler esse artigo, por exemplo, escapa a qualquer sistematização objetiva.

A Ciência moderna através de seus métodos possibilitou um avanço técnico capaz de transformar e dominar a natureza. No entanto, quando nos deparamos com questões que colocam a verdade científica em cheque através de um “negacionismo” explícito, percebemos contemporaneamente que o sujeito moderno não está preso a um *res cogitans*. O conhecimento científico baseado no objeto, que se apresenta como a base de um mundo técnico moderno, alcançou o lugar da verdade através de seus métodos. Todavia, essa Ciência que possibilitou a construção de foguetes espaciais que chegassem na lua, ao transformar tudo em objeto como até o próprio humano, se esqueceu de algo valioso, nós mesmos.

A separação entre sujeito e o objeto que marca a Modernidade revela um limite em suas possibilidades. Ao enxergar tudo enquanto objeto através de uma suposta neutralidade, a razão humana consegue explicar o que está sendo manipulado, ou seja, o objeto de estudo. Entretanto, em um caminho diferente da rigorosa objetividade, quando se coloca em questionamento a própria experiência que possibilita o estudo científico de um determinado objeto, essa dicotomia entre razão e matéria, sujeito e objeto, se expande. Quando a experiência é colocada em questão, o que se revela como o questionado, apresenta aquilo que não é objeto. O que se revela é aquilo que nós somos, a nossa própria vida.

Por mais que empiricamente a Terra tenha o formato esférico e isso possa ser comprovado, não se encerra a possibilidade que essa afirmação possa ser confrontada na experiência de um sujeito contemporâneo que acredita que o seu conhecimento, baseado em fontes e métodos próprios, é a verdade. O conhecimento não está enrijecido em leis imutáveis, ele se apresenta na própria experiência do conhecer, que não se reduz a racionalidade. A Ciência tomou o lugar de Deus como o centro do universo, e paradoxalmente ofereceu ao sujeito moderno, através das ferramentas tecnológicas, a possibilidade de questioná-la. Deste modo, a Terra plana existe ou não?

O formato esférico da Terra pode ser explicado pela Ciência. Porém, tentar provar a não existência da Terra plana para os “terraplanistas”, pode ser tão eficiente como tentar arrancar para sempre as pulgas do seu cachorro.

## REFERÊNCIAS

CASANOVA, George; DA SILVA, Frederico. Filosoficamente, por que a terra não é plana? **Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica**, [s. l.], v. VI, 2020.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas**: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

GADAMER, Hans-Georg. **A razão na época da ciência**. Rio de Janeiro; Tempo Brasileiro, 1983.

OLIVEIRA, Leandro. TEORIAS CONSPIRATÓRIAS NA ERA DIGITAL: REFLEXÕES SOBRE O PAPEL DA GEOGRAFIA ESCOLAR FRENTE A DESMISTIFICAÇÃO DA TEORIA DA TERRA PLANA. **Rev. Tamoios**, São Gonçalo - RJ, ano 17, v. VI, n. 1, p. 49-64, 2020.

PRADO, Matheus. Fui ver qual é a da convenção de terraplanistas em São Paulo. **Veja São Paulo**, [s. l.], 2019. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/blog/fui-ver-qual-e/convencao-terra-plana/>. Acesso em: 20 jul. 2021.

REDAÇÃO. Convenção de terraplanistas define que gravidade ‘não existe’. **O ESTADO DE S.PAULO**, [s. l.], 2018. Disponível em: <https://emails.estadao.com.br/noticias/comportamento,convencao-de-terraplanistas-define-que-gravidade-nao-existe,70002291629>. Acesso em: 20 jul. 2021.

SALGADO, S. **Gênesis**. Colônia: Taschen, 2013.

REDAÇÃO. Datafolha aponta que 11 milhões de brasileiros são terraplanistas. **Fórum**, [s. l.], 2019. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/datafolha-aponta-que-11-milhoes-de-brasileiros-sao-terraplanistas/>. Acesso em: 20 jul. 2021.

*Recebido em: 30 set. 2021*  
*Aprovado em: 06 nov. 2021*





**O IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO FUNDAMENTO  
MORAL DA DIGNIDADE HUMANA:  
a contribuição da filosofia prática de Immanuel Kant na validação  
dos direitos humanos**

**THE CATEGORICAL IMPERATIVE AS MORALS FUNDAMENT  
OF HUMAN DIGNITY:  
The contribution of Immanuel Kant's Practical Philosophy in the validation  
of human rights**

Rafael Rodrigues Barbosa<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo visa apresentar algumas contribuições da Filosofia Prática de Immanuel Kant na fundamentação do conceito de *dignidade humana*. Para tanto, será demonstrado como a razão pura na sua dimensão prática é capaz de fornecer um princípio universalmente válido para o reconhecimento da dignidade inalienável da pessoa, que é “sempre fim e jamais meio”, isto é, como o imperativo categórico – expresso na máxima “Aja de modo a usar a humanidade, tanto na sua pessoa quanto na pessoa de outrem, a todo instante e ao mesmo tempo, como um fim, mas jamais apenas como um meio” – consolida e universaliza a ideia de que a *pessoa* é dotada de um valor universal e absoluto, o que faz da dignidade humana a fonte de todo valor moral, corroborando a consolidação dos direitos humanos.

**Palavras-chave:** Imperativo categórico. Dignidade Humana. Razão Prática. Pessoa. Direitos Humanos.

**Abstract:** This article aims to present some contributions of Immanuel Kant's Practical Philosophy in the groundwork of the concept of human dignity. Therefore, it will be demonstrated how pure reason in its practical dimension is capable of providing a universally valid principle for the recognition of the inalienable dignity of the person, which is "always an end and never a means", that is, as the categorical imperative - expressed in maxim “Act in such a way that you always treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never simply as a means, but always at the same time as an end” - consolidates and

---

<sup>1</sup> Bacharel em Filosofia pelo Instituto Filosófico São José, vinculado ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, Diocese da Campanha-MG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2108-9839>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5975784276541121>. E-mail: [rafaelrodrigues\\_be@hotmail.com](mailto:rafaelrodrigues_be@hotmail.com).

universalizes the idea that the *person* is endowed with a universal and absolute value, which makes human dignity the source of all moral value, corroborating the consolidation of human rights.

**Key words:** Categorical imperative. Human dignity. Practical Reason. Person. Human rights

## 1 INTRODUÇÃO

Encontrar um fundamento seguro e universalmente válido para a legitimação dos direitos humanos não é um empreendimento fácil. Segundo Bobbio (2004, p. 9), os direitos humanos são direitos históricos, nascidos em certas circunstâncias. Portanto não nascem todos de uma vez, nem de uma vez por todas. Ora, constatado o caráter contingente dos direitos humanos, como assegurar um valor universal a esses princípios?

Essa dificuldade de harmonizar as mais variadas concepções leva alguns a recusar utilidade ao estudo do embasamento filosófico dos direitos humanos, entendendo que o problema mais premente está na necessidade em encontrar fórmulas para protegê-los. Os direitos humanos são fruto de momentos históricos diferentes e a sua diversidade aponta para a conveniência de não se concentrarem esforços na busca de uma base absoluta, válida para todos os direitos, em todos os tempos. (PAUMGARTTEN, s.d.).

A expressão *direitos humanos* é de fato bastante vaga e por isso, acaba conduzindo a definições tautológicas<sup>2</sup>, como a de que “os direitos humanos são os que cabem ao homem enquanto homem” ou a uma definição de “direitos do homem como sendo aqueles cujo reconhecimento é condição necessária para o aperfeiçoamento da pessoa humana”, o que é por sua vez, demasiadamente aberto (PAUMGARTTEN, s.d.).

Para Immanuel Kant<sup>3</sup>, esses direitos *humanos* – porque inscritos aprioristicamente na estrutura do sujeito – se apoiam em uma proposição denominada “imperativo categórico”.

---

<sup>2</sup> Por conceito, juízo ou definição tautológicos entende-se um juízo que não amplia o conhecimento do sujeito com relação ao objeto, posto que no conceito do predicado já está contido o conceito do sujeito. Kant exemplifica, na *Crítica da Razão Pura*, os juízos tautológicos da seguinte forma: na proposição “todo corpo (A) é extenso (B)” tem-se um juízo tautológico, pois ela não amplia o conhecimento, posto que no conceito do predicado (extenso), de antemão, já está contido o do sujeito (corpo) (CRP B 11).

<sup>3</sup> Immanuel Kant (1724-1804) nasceu em Königsberg, cidade da Prússia Oriental, hoje chamada Kaliningrado. A educação familiar do filósofo, ministrada religiosamente por sua mãe, Regina Reuter, se deu sobre princípios de um protestantismo radical: o pietismo. Quando criança, Kant foi matriculado no tradicional *Collegium Fridericianum*, também de inspiração pietista, onde aprendeu com louvor a língua latina, sem ter, no entanto, contato com as grandes obras da filosofia clássica, visto que não conhecia o grego. Em 1740, ingressou na Albertina, Universidade de sua cidade natal, onde permaneceu até 1747. Entre 1747 e 1754, trabalhou como preceptor, dada uma grande crise financeira que a morte de seu pai provocou na família. Nesse período, o

Neste texto, portanto, será apresentado o conceito geral de imperativo categórico e, em seguida, serão expostas algumas implicações desse imperativo no que concerne à humanidade para, assim, pesar uma possibilidade de se justificar os direitos humanos.

## 2 O IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO PRINCÍPIO UNIVERSAL DE LEGITIMAÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA

Segundo Viana (2019, p. 15), com o *imperativo categórico*, Immanuel Kant consolida e universaliza a ideia de que pessoas têm um valor universal e absoluto. Elas são fins em si mesmas e trazem consigo uma dignidade que é fonte de todo valor moral. De fato, ao inaugurar uma antropologia de índole pragmática, Kant mostra que “o homem é ser diferente dos outros no seu valor, na sua dignidade, na sua condição de pessoa, e [...] a essas características deve corresponder comportamento adequado” (MONDIN, 1980, p. 12).

Há, portanto, uma subordinação da Antropologia, cuja base é empírica, à *Metafísica dos Costumes*, que procede aprioristicamente e permite uma definição essencial e verdadeira do homem (VAZ, 2014, p. 107). Mas, em última instância, o que isso significa? Em outras palavras, com a transposição do domínio antropológico para o campo da moral, qual o fundamento que se apresenta à formulação do conceito de *dignidade humana*?

### 2.1 O conceito de imperativo categórico

De fato, qualquer defesa ou crítica à ética kantiana deve começar pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nessa obra, Kant propõe-se buscar e fixar um princípio supremo da moralidade que contenha todos, ou quase todos, os elementos essenciais da moral (FRANÇA, 2016, p. 8). Nela, pela primeira vez, o filósofo enuncia o *imperativo categórico*.

---

filósofo continuou seus estudos particularmente, atualizando-se e lendo tudo o que naquele contexto se produzia. Em 1755, conseguiu o doutorado, com a dissertação *De igne*, e a docência universitária, com a tese *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*. Em 1770, Kant obteve o título de professor efetivo, com a dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Entre 1770 e 1781, o sistema kantiano foi desenvolvido com grande fartura, com a produção da primeira *Crítica da Razão Pura* (1781), que foi seguida pelas outras duas: *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica dos Juízos* (1790). A riquíssima produção de Kant divide-se em um grupo dos “escritos pré-críticos”, que terminam com a dissertação de 1770 (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), e o grupo dos “escritos críticos”, iniciado com a publicação da *Crítica da Razão Pura*, em 1781, e concluído com a obra *Sobre a Pedagogia*, de 1803 (REALE; ANTISERI, 2004, p. 347-350).

Na segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a *Transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes*, Kant, ao descrever os modos pelos quais o homem age, afirma que, embora todos os fenômenos ocorram de acordo com leis específicas, apenas os seres racionais dispõem da razão prática, ou seja, têm a capacidade de deliberar quanto à sua procedência moral a partir do reconhecimento das leis (KANT, 2018, p. 49). Essas leis produzem imperativos, que são, em última instância, regras que motivam as ações, porque “são expressos como *dever*, e com isso mostram a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que, segundo sua constituição subjetiva, não é necessariamente determinada por isso (uma obrigação)” (KANT, 2018, p. 54). Para o filósofo, os imperativos se dividem em hipotéticos e categóricos.

Os primeiros representam a necessidade prática de uma possível ação como um meio para se alcançar alguma outra coisa que se queira (ou que seja possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que apresenta uma ação como objetivamente necessária para si mesma, sem relação com nenhum outro propósito [...]. O imperativo hipotético diz apenas que a ação é boa para algum propósito *possível* ou *real*. [...] O imperativo categórico, que declara como objetivamente necessária a ação em si, sem nenhuma relação com qualquer propósito, e também sem nenhuma outra finalidade, é considerado um princípio *apodítico-prático*. (KANT, 2018, p. 55-56).

Ora, “o fundamento supremo da lei moral *a priori* deve ser universal e necessário, de modo a servir para todos os agentes racionais, independentemente dos objetivos [que] eles possam ter” (VILAS BÔAS, 2018, p. 13-14). Face ao exposto, a única alternativa que se mostra possível é pensar o imperativo categórico como sendo baseado numa noção de lei universalmente aplicável (VAZ, 2015, p. 341). Assim, Kant encontra as condições necessárias para enunciá-lo da seguinte forma: “Aja como se a máxima<sup>4</sup> de sua ação devesse tornar-se, pela sua vontade<sup>5</sup>, uma lei universal da natureza” (KANT, 2018, p. 63).

<sup>4</sup> Por *máxima* Kant compreende “o princípio subjetivo para a ação, e deve ser diferenciado do *princípio objetivo*, ou seja, a lei prática. A primeira contém a lei prática que determina a razão conforme as condições do sujeito [...] e também é o princípio pelo qual o sujeito *age*; mas a lei é o princípio objetivo válido para todo ser racional, e o princípio pelo qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo” (KANT, 2018, p. 63, nota de rodapé 11).

<sup>5</sup> O conceito de *vontade* (*Wille*), no sistema filosófico de Kant, é de extrema importância. Segundo o próprio filósofo, a vontade é “uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos” (*CRPr* A 29). Comumente, o prussiano distingue “vontade” (*Wille*) e “capacidade de escolha” ou “livre-arbitrio” (*Willkür*). A liberdade é descrita por Kant como uma capacidade de o homem determinar suas escolhas prescindindo de coerções empíricas. Portanto, mesmo que, por vezes, as escolhas humanas sejam efetuadas por motivações dos sentidos, estas não são necessárias. “Esse poder de autodeterminação, manifesto no ‘dever-ser’, é a vontade. Kant utiliza a distinção de *Wille* e *Willkür* quando identifica a vontade como a fonte do dever-ser que determina a capacidade de escolha e efetua a sua independência dos impulsos sensíveis” (CAYGILL, 2000, p. 318). Geralmente, a vontade é descrita e

O imperativo categórico, como se vê, não contém em si nenhuma espécie de conselho, tarefa, mandamento, ou prescrição moral específica. “Sua função é a de servir como um critério de avaliação, como uma espécie de teste para cada uma das máximas que regulam nossas ações (VILAS BÔAS, 2018, p. 14). Ora, a lei moral não pode consistir, simplesmente, em ordenar certas coisas, visto que ela não depende do conteúdo. Desse modo, quando, na lei, se prescindir do conteúdo, nada mais resta senão a *forma*. Logo, a essência do imperativo categórico é, justamente, ser *forma de lei*, por isso ele vale universalmente (REALE; ANTISERI, 2004, p. 381).

Se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode representá-las como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma. A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade [...] Ora, se se separa de uma lei toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta senão a simples **forma** de uma legislação universal. (CRPr<sup>6</sup> A 48-49).

Kant formula o imperativo categórico a partir de uma “proposição sintética-prática *a priori*” (LEITE, 2015, p. 56) e, com isso, demonstra que “a razão pode dirigir a vontade enquanto pura razão, porque há uma lei moral com valor universal: este é um ‘fato da razão’ não ulteriormente justificável” (ROVIGHI, 2006, p. 583).

## 2.2 O imperativo categórico como *factum* da razão

Kant denomina a consciência dessa lei fundamental, ou seja, do imperativo categórico, um *factum* da razão, isso porque não se pode inferi-lo de dados antecedentes da razão – da consciência da liberdade, por exemplo – pois essa consciência não nos é dada previamente, mas se impõe por si mesma como uma proposição sintética *a priori* que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica. Contudo, para considerar essa lei como inequivocamente dada, deve se considerar que ela não é nenhum fato empírico, mas o único

---

definida, também, como a fonte de obrigações coerentes com a lei moral, pois “a boa vontade parece constituir-se na condição indispensável para se merecer a felicidade” (KANT, 2018, p. 33).

<sup>6</sup> Nas referências à obra *Crítica da Razão Prática*, optamos por usar a paginação original da Academia Real de Ciências da Prússia, de 1788. Desse modo, o título da obra será substituído pela sigla CRPr – *Crítica da Razão Prática* – e será seguido pela identificação da página conforme a referida paginação: A (Academia) 35 (número da página conforme a Academia). Desse modo, ao nos referirmos, por exemplo, à *Analítica dos Princípios*, apresentaremos a referência da seguinte forma: (CRPr A 35).

*factum* da razão pura, que desse modo se proclama como originariamente legislativa (CRPr A 55-56).

[...] a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico –, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato. – Ela mostra ao mesmo tempo que este *factum* vincula-se indissolúvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela; e mediante a qual a vontade de um ente racional, que como pertencente ao mundo sensorial se reconhece, do mesmo modo que outras causas eficientes, como necessariamente submetido às leis da causalidade, contudo no domínio prático, por outro lado, a saber, enquanto ente em si mesmo é ao mesmo tempo consciente de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas, na verdade não de acordo com uma intuição particular de si mesmo e sim de acordo com certas leis dinâmicas que podem determinar a causalidade do mesmo ente no mundo sensorial; pois foi provado suficientemente em outro lugar<sup>7</sup> que a liberdade, se ela nos é atribuída, transporta-nos a uma ordem inteligível das coisas. (CRPr A 72).

A doutrina do *factum* da razão é verdadeiramente, sob o ponto de vista de seu alcance, a pedra angular sobre a qual se assenta todo o edifício da Ética kantiana, na medida em que pretende explicar a causalidade inteligível da vontade, produzindo efeitos concretos no mundo sensível, ou a realidade da lei moral como lei de um mundo inteligível. Ora, a possibilidade da liberdade transcendental, admitida pela razão teórica, torna-se efetividade na lei moral, que é, por definição, uma lei da causalidade por meio da liberdade. Por meio dela o agente moral enquanto tal age no mundo sensível sem ser determinado pela causalidade empírica ou fenomênica (VAZ, 2015, 345).

[...] a lei moral fornece, ainda que nenhuma **perspectiva**, contudo um *factum* absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensorial e de todo o âmbito de nosso uso teórico da razão. Esse *factum* oferece indícios de um mundo inteligível puro e até o **determina positivamente**, permitindo-nos conhecer algo dele, a saber, uma lei. Essa lei deve propiciar ao mundo sensorial, enquanto **natureza sensível** (no que concerne aos entes racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma **natureza suprassensível**, sem com isso romper seu mecanismo. (CRPr B 74).

Kant propõe aqui a solução final da terceira antinomia da razão pura, oriunda da Ideia Cosmológica – *Tese*: “A causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam

---

<sup>7</sup> “Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, segundo nota de Vorländer” (ROHDEN, 2016, p. 68, nota de rodapé 78).

ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade” e *Antíteze*: “Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (*CRP B 472-473*) –, ao mostrar a compatibilidade entre a causalidade inteligível da liberdade, produzindo um começo absoluto numa sucessão de efeitos no mundo sensível, e a causalidade empírica, que permite apenas começos relativos no mundo dos fenômenos (VAZ, 2015, p. 346).

Desse modo, a liberdade e a lei moral, pensados segundo a dialética do *ser* e do *conhecer* ou da *ratio essendi* (liberdade) e da *ratio cognoscendi* (lei moral), constituem um único *factum* da razão, “e a única comprovação, em nós e para nós, da *existência* do mundo inteligível ou de uma natureza supra-sensível” (VAZ, 2015, p. 346). Com a doutrina do *factum* da razão, portanto, a dignidade humana, sustentada pelo imperativo categórico, é reconhecida um dever moral, um direito a ser defendido e assegurado.

### **2.3 A universalidade do imperativo categórico como fundamento moral da dignidade humana**

Na *Crítica da Razão Prática*, o imperativo categórico é chamado de a “lei fundamental da razão prática pura” e é enunciado da seguinte forma: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (*CRPr A 54*). Esta é, pode-se dizer, a fórmula basilar do imperativo categórico. As fórmulas secundárias são: “Aja de modo a usar a humanidade, tanto na sua pessoa quanto na pessoa de outrem, a todo instante e ao mesmo tempo, como um fim, mas jamais apenas como um meio” (KANT, 2018, p. 71), na qual o filósofo enfatiza o caráter universal do imperativo aplicado à *humanidade*; e “Aja de acordo com máximas que podem, ao mesmo tempo, ter a si mesmas como objeto, como leis naturais universais” (KANT, 2018, p. 80), na qual se verifica o ideal iluminista do filósofo ao considerar a importância de cada homem identificar-se a si próprio como um legislador, o que só seria possível na medida em que cada sujeito moral questionasse a si próprio quanto ao desejo de ver sua máxima como uma lei universal.

Ora, é nesse sentido que a dignidade humana, como tal concebida, mostra-se inseparável da moralidade e a relação entre ambas se expressa na fórmula do imperativo

aplicado à humanidade<sup>8</sup>: *Aja de modo a usar a humanidade, tanto na sua pessoa quanto na pessoa de outrem, a todo instante e ao mesmo tempo, como um fim, mas jamais apenas como um meio* (KANT, 2018, p. 71). Com esse imperativo, Kant estabelece que todo homem, como fim em si mesmo, possui um valor universal não relativo, mas um valor intrínseco, qual seja, a dignidade (ABBAGNANO, 2012, p. 326).

[...] o ser humano não é uma coisa, portanto, não é algo que pode ser usado apenas como meio; em todas as suas ações, ele precisa sempre ser considerado uma finalidade em si. Por isso não posso dispor do ser humano que há em minha pessoa, ou seja, mutilá-lo, destruí-lo ou matá-lo. (KANT, 2018, p. 71-72).

Essa conexão entre a dignidade humana e a moralidade, por sua vez, proporciona uma resposta eficaz para a discussão do valor humano. De fato, Kant compreende que tudo quanto se situa no reino das finalidades dispõe de um preço ou uma dignidade. No lugar daquilo que tem um *preço*, “pode ser colocada outra coisa equivalente; por outro lado, possui uma dignidade aquilo que está acima de qualquer preço, portanto não possui nenhum equivalente” (KANT, 2018, p. 77).

Então a moralidade é a única condição pela qual um ser racional pode ser finalidade em si mesmo, porque só por meio dela é possível alguém ser um membro legislador no reino das finalidades. Portanto, a moralidade e a humanidade na medida em que esta última é apta a possuir essa moralidade, são as únicas a terem dignidade. (KANT, 2018, p. 77).

Sendo, pois, o imperativo categórico uma proposição sintética e apriorística – portanto, válida universalmente – nele é possível encontrar um lugar seguro para a consolidação da ideia de que o ser humano é dotado de um valor inalienável, isto é, de dignidade. O homem, visto como fim em si mesmo, se coloca acima das estruturas contingentes e, pela moralidade, assume um *status* de pessoa, isto é, irredutível a uma coisa ou objeto. Mais ainda, pode-se dizer que a ideia do homem como fim e jamais como um meio, isto é, que a ideia da dignidade humana é um *factum* da razão.

---

<sup>8</sup> “Assim sendo, a essa ideia de autonomia, de autor de sua própria lei, prende-se a ideia da dignidade humana, pois o homem não tem apenas um valor relativo, um preço, mas um valor intrínseco, uma dignidade [...]. Tal dignidade é manifesta na capacidade de o homem alçar a sua máxima à categoria de legislação universal, a qual ele mesmo, simultaneamente, se submete: ‘A autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional’ [...]” (FRANÇA, 2016, p. 10).

## 2.4 O imperativo categórico e os direitos humanos

Kant apresenta os elementos estruturais e constitutivos da sua reflexão filosófica sobre a doutrina do direito na *Metafísica dos Costumes*<sup>9</sup>. Para o filósofo, *metafísica* designa a forma pura do conhecimento racional, que não deriva da experiência e, por isso, é *a priori*; os *costumes*, por sua vez, seriam as regras de conduta ou leis que disciplinam a *praxis* do homem como ser racional e livre.

Dessa forma, a *Metafísica dos costumes* é o estudo dos princípios racionais *a priori* da conduta humana, constituindo uma filosofia racional da prática. Só essa metafísica é propriamente moral, enquanto o estudo empírico dos costumes é objeto da antropologia pragmática [...]. O objeto, pois, da *Metafísica dos costumes* é o complexo de leis que regulam a conduta do homem como ser livre, racional – não pertencente ao mundo da natureza e submetido às suas leis. (LEITE, 2015, p. 82-83).

Por *direito*, Kant compreende o conjunto das condições mediante as quais o arbítrio de um sujeito pode ajustar-se ao arbítrio de outro, segundo uma lei universal da liberdade. O direito, portanto, pode ser representado como uma coação geral e recíproca (MC A 230).

“É *correta* toda ação que permite, ou cuja máxima permite, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal etc.”. Por conseguinte, se minha ação, ou em geral meu estado, pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, então age injustamente comigo aquele que me impede disso, pois este impedimento (esta resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais. Segue-se disso, também, que não se pode exigir que esse princípio de todas as máximas seja por sua vez minha máxima, isto é, que eu o *torne máxima* de minha ação, pois cada um pode ser livre mesmo que sua liberdade me seja totalmente indiferente ou que eu deseje de coração causar-lhe prejuízo, contanto que não a prejudique por meio de minha *ação externa*. Tomar como máxima o agir conforme ao direito é uma exigência que a ética me faz. A lei universal do direito – “aja externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” – é realmente, portanto, uma lei que me impõe uma obrigação, mas que não espera de modo algum, e menos ainda exige, que eu *mesmo deva* limitar totalmente minha liberdade àquelas condições em nome dessa obrigação. (MC A 230-231).

---

<sup>9</sup> Nas referências à obra *Metafísica dos Costumes*, optamos por usar a paginação original da Academia Real de Ciências da Prússia, de 1904. Desse modo, o título da obra será substituído pela sigla MC – *Metafísica dos Costumes* – e será seguido pela identificação da página conforme a referida paginação: A (Academia) 211 (primeira página da obra *Metafísica dos Costumes* no texto original). Desse modo, ao nos referirmos, por exemplo, à *Introdução à Metafísica dos Costumes*, apresentaremos a referência da seguinte forma: (MC A 211).

Nesse sentido, não há distinção entre o direito natural e o direito positivo. O que os difere, na verdade, é o fato de o direito natural repousar sobre princípios apriorísticos, exclusivamente, ao passo que o direito positivo deriva da vontade do legislador (MC A 237). Segundo Abbagnano (2012, p. 334), na doutrina do direito kantiana, três elementos de fundamental importância são evidenciados. O primeiro é o caráter primário e fundamental da norma moral, aqui entendida como o próprio imperativo categórico, que é a única lei racional e, portanto, aquela que dá origem ao direito; o segundo é o caráter externo, por conseguinte, imperfeito da norma do direito. Logo, pode-se dizer que a ação *legal*, em relação à ação *moral*, é deficiente e incompleta; finalmente, o terceiro elemento fundamental da doutrina de Kant é o caráter coercitivo do direito.

Viu-se que o imperativo categórico fornece à ação moral um fundamento que permite ao sujeito reconhecer o seu valor inalienável e seu lugar único no mundo. Desse modo, todo o sistema da filosofia jurídica de Kant tem como fulcro o direito natural, que é o único direito *a priori* e tem a liberdade – como independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro, na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal – como “esse direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade” (MC A 237).

A humanidade é ela própria uma dignidade, pois o homem não pode ser usado por nenhum homem (nem pelos outros nem sequer por si mesmo) apenas como meio, mas tem sempre de ser ao mesmo tempo usado como fim, e nisto (a personalidade) consiste propriamente sua dignidade, por meio da qual ele se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que podem certamente ser usados; e eleva-se, portanto, sobre todas as coisas. Logo, assim como ele não pode alienar-se a si próprio por preço algum (o que seria contrário ao dever de autoestima), do mesmo modo ele não pode agir contra a autoestima igualmente necessária dos outros enquanto homens, isto é, o homem é obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os outros homens, portanto, radica nele um dever que se refere ao respeito que se tem necessariamente de mostrar por todo outro homem (MC A 462).

Nesse sentido, a ideia de direitos válidos, universal e categoricamente, como fundamento filosófico dos direitos humanos deve-se especialmente a uma tradição kantiana (FRANÇA, 2016, p. 13). Portanto, o imperativo categórico de Kant “serve como núcleo de princípios morais e que podem superar a tautologia contida na afirmativa de que direitos humanos são os direitos do ser humano” (PAUMGARTTEN, s.d.).

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É imprescindível o compromisso intelectual de se situar a ideia kantiana de *dignidade humana* no cerne da elaboração do conceito contemporâneo de direitos humanos (CUNHA, 2017), da mesma forma que não é possível desconsiderar os desafios que emergem no atual debate da teoria geral dos direitos humanos (FRANÇA, 2016, p. 7).

O escopo deste texto, cuja brevidade atesta o que se segue, em nenhum momento foi abordar, com a devida extensão, as implicações da estrutura epistêmico-conceitual da filosofia prática de Kant na validação e na fundamentação dos direitos humanos em si. Antes, foi mostrar como é grande e importante a contribuição do filósofo prussiano para a elaboração do conceito de *dignidade humana* a partir do imperativo categórico e como este pode, pela sua universalidade e formalidade, legitimar uma investigação que almeje estabelecer um aporte seguro sobre o qual os direitos humanos possam se assentar.

De fato, cada vez mais, urge “tratar o homem, que agora é *mais* do que simples *máquina*, de acordo com a sua dignidade” (KANT, 2013, p. 71). Por esse motivo, pensar a dignidade humana e a própria fundamentação dos direitos humanos à luz da reflexão de Immanuel Kant, embora seja um exercício laborioso<sup>10</sup>, se revela uma oportunidade prodigiosa de se (re)descobrir a riqueza que se acomoda no arcabouço do filósofo de Königsberg, cuja atualidade e pertinência revelam o pensamento dinâmico e alvissareiro de um sujeito, antes de tudo, apaixonado pela humanidade.

### REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

---

<sup>10</sup> A bibliografia referente a esse tema é muito escassa em língua portuguesa. No entanto, há um volume significativo de obras sobre o tema da dignidade humana na filosofia de Kant em língua alemã e inglesa.

CUNHA, Alexandre Sanches. **Direitos Humanos: Influência Kantiana**. Disponível em: <<https://meusitejuridico.editorajuspodivm.com.br/2017/05/01/direitos-humanos-influencia-kantiana/>>. Acesso em 11 jun. 2021.

FRANÇA, Jefferson Luiz de. Kant e a Concepção Contemporânea de Direitos Humanos: Conquistas e Desafios à Teoria Geral dos Direitos Humanos. **Revista Direitos Humanos e Democracia**. v. 7, jan./jun. 2016. p. 4-23.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valério Rohden. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2018.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos Costumes**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento”? In: KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

LEITE, Flamarion Tavares. **10 Lições Sobre Kant**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele?** Elementos de Antropologia Filosófica. Tradução de R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulus: 1980.

PAUMGARTTEN, Michele Pedrosa. **A Face da Moralidade como Fundamento dos Direitos Humanos na Teoria de Kant**. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=7c78335a8924215e>>. Acesso em 11 jun. 2021.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia III**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel**. Tradução de Marcos Bagno. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica**. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Filosófica I**. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

VIANA, Wellistony Carvalho. **A Metafísica da Pessoa: O Problema da Identidade Pessoal no Debate Contemporâneo**. São Paulo: Ideias e Letras, 2019.

VILAS BÔAS, João Paulo S. Prefácio. In: KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2018.

*Recebido em: 27 set. 2021*  
*Aprovado em: 30 out. 2021*





## **A GENERALIDADE DO EU: reflexões sobre o impessoal<sup>1</sup>**

## **THE GENERALITY OF THE SELF: reflections on the impersonal**

Rodolfo Victor Cancio Evangelista<sup>2</sup>

Gérson Pereira Filho<sup>3</sup>

**Resumo:** Através do pensamento de Dilthey e posteriormente de Heidegger foi buscado nesse artigo uma reflexão sobre o modo de ser contemporâneo com foco na impessoalidade. Enquanto uma das bases de nossa indagação, a teoria diltheyana oferece uma perspectiva histórica da vida psicológica que se diferencia de uma explicação tradicional das ciências da natureza, das quais se fundamentam em métodos hipotéticos e explicativos. De um outro modo, Heidegger nos apresenta em sua analítica existencial de “Ser e Tempo” o “a-gente” enquanto modo-de-ser possível ao *Dasein* no qual sua orientação se apresenta nos outros. A partir dessas bases filosóficas, na terceira parte se revela um questionamento direcionado a sociedade contemporânea ocidental, que a partir da globalização e da técnica oferece um confortável modo-de-ser padronizado, que encontra sua essência na valorização da individualidade.

**Palavras-chave:** Dilthey. Heidegger. Impessoalidade. Modernidade.

**Abstract:** Through the thought of Dilthey and later Heidegger, this article seeks a reflection on the contemporary way of being with a focus on impersonality. As one of the bases of our inquiry, the Diltheyan theory offers a historical perspective of psychological life that differs from the traditional explanation of the natural sciences, which are based on hypothetical and explanatory methods. In another way, Heidegger, in his existential analysis of "Being and Time", presents the “they” as a possible mode-of-being for *Dasein* in which its orientation

---

<sup>1</sup> O artigo em questão foi escrito para a apresentação no evento II Simpósio Internacional de Filosofia e Comunicação: luso-brasileiro-alemão (Lubral 2019) realizado em Covilhã-Portugal.

<sup>2</sup> Graduado em Psicologia pela PUC Minas, mestrando do programa de pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas e Aplicadas (ICHSA) da UNICAMP/FCA com bolsa CAPES/Cnpq. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/1754433608577727>; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5787-9568>.

<sup>3</sup> Docente do Departamento de Filosofia da PUC Minas – Campus Poços de Caldas. Graduado em Filosofia e História, doutor e pesquisador colaborador (pós-doc) pela UNICAMP. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/6102536293896338>; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5838-202X>.

presents itself in others. Based on these philosophical foundations, the third part reveals a questioning directed at contemporary Western society, which, based on globalization and technology, offers a comfortable standardized way-of-being, which finds its essence in the valorization of individuality.

**Keywords:** Dilthey. Heidegger. Impersonality. Modernity.

## 1 INTRODUÇÃO

O começo da jornada investigatória em relação à impessoalidade se encontra na filosofia de Wilhelm Dilthey (1833 – 1911), enquanto primeiro solo de tal reflexão. Sendo assim, o início da investigação constitui-se na tentativa de preparar uma base para as reflexões finais, partindo da compreensão do filósofo alemão em relação às ciências humanas e às ciências naturais.

Ao introduzir a perspectiva de Dilthey referente à independência dos estudos das ciências humanas em relação aos estudos das ciências da natureza, é possível perceber logo de imediato, o peso epistemológico dessa tarefa. Ao se propor uma diferenciação de estudos e métodos para estabelecer conhecimentos sobre as duas concepções de ciência, fica evidenciado uma confrontação às ideias e ambições epistemológicas da modernidade, que pretendiam a partir de seus fundamentos, estudar a realidade efetiva através de seus métodos naturais, buscando assim por leis universais. Dessa forma, subordinando qualquer objeto e área do conhecimento às bases teóricas experimentais.

Seguindo uma lei histórica, na segunda metade do séc. XVI passaram da época da metafísica e da teologia para a época das ciências empíricas, como noutros tempos, a partir do séc. III a. C., o fizeram os povos gregos. Porém, de modo diferente destes, aquelas nações vigorosas e ativas combinaram a intervenção da natureza, o trabalho mecânico, a invenção, a descoberta e a experimentação, com a especulação matemática, tanto nas cidades industriais e mercantis, que não conhecem a escravidão, como nas cortes, academias e universidades dos grandes estados militares necessitados de dinheiro. Por isto realizaram uma análise efetiva da natureza conforme as suas forças atuantes, análise que permitiu realizar pouco o ideal dos novos tempos, o domínio da natureza. (DILTHEY, n.d., p. 133).

A distinção proposta por Dilthey viria não somente a abalar as pretensões das ciências modernas, mas também desenvolveria uma enorme tarefa em direção às ciências humanas (*Geisteswissenschaften*), no intuito de formar e desenvolver conhecimento a partir de seus fundamentos próprios e não tão somente pelas experimentações da natureza. Tais

fundamentos propostos por Dilthey deveriam se desprender das matrizes epistemológicas e metodológicas da ciência moderna de caráter natural, que buscavam um conhecimento causal capaz de explicar o sujeito em suas diferentes dimensões humanas por meio dos métodos experimentais e demonstráveis, sustentados por uma validade universal e imutável.

A ideia de Dilthey da divisão do estudo das ciências humanas em relação às ciências da natureza tem como base filosófica a desconstrução de uma subordinação hierárquica. Esta hierarquia estaria presente no entendimento de uma suposta posição superior das ciências naturais em relação às ciências humanas. Esse movimento ocorre devido à postura das ciências modernas que, como descrito anteriormente, possuía como verdade, que as ciências humanas seriam apenas uma extensão das ciências da natureza, e sendo assim, as ciências humanas estariam sob o domínio dos fundamentos das ciências da natureza, que se apresentavam como mecânicos, causais e demonstráveis universalmente. Um desses empreendimentos pretensiosos das ciências modernas foi buscar por uma explicação científica que pudesse investigar as dependências dos indivíduos enquanto sociedade, através dos métodos explicativos e positivos das ciências naturais, como fizeram Comte, Mill, Littré e Herbert Spencer (DILTHEY, 2010), ao pretenderem a explicação científica da história e da sociedade, a partir dos métodos naturalistas.

As ciências modernas, através de seus fundamentos naturais buscavam por explicações que pudessem revelar questões humanas a partir da mecânica da matéria. Porém, essa relação se mostrou insuficiente, uma vez que, ao ser confrontado com dimensões humanas emergentes da realidade efetiva histórico-social, não poderiam ser submetidas aos mesmos métodos, que implicavam em decomposição e fragmentação da realidade, para se alcançar o conhecimento explicativo de um determinado objeto. O que impossibilitava que o conhecimento das ciências humanas fosse desenvolvido estritamente a partir das bases naturais é que a fonte de tal tipo de conhecimento, o humano, se revela na realidade efetiva histórica-social, que diz respeito à articulação dos sentidos com a experiência interna nas próprias vivências do sujeito em sua relação com o coletivo. Dessa forma, as vivências humanas se revelam enquanto um conhecimento de caráter singular e próprio.

Tal experiência, vivenciada internamente, possui um caráter singular fundamental e expressa uma diferença primordial das ciências humanas, que deve considerar o sujeito enquanto único e diferenciado, se dissociando dos fundamentos universais e imutáveis das ciências naturais.

Como realidade efetiva, enquanto o correlato da experiência, é dada na conjunção de uma articulação de nossos sentidos com a experiência interna, emerge da diversidade da proveniência de seus componentes, uma diversidade condicionada por meio dessa articulação, uma incomparabilidade no interior dos elementos de nosso cálculo científico. Essa incomparabilidade exclui a dedução do carácter fático de uma determinada proveniência a partir do carácter fático de uma outra. Assim, a partir das propriedades do elemento espacial, só chegamos à representação da matéria por intermédio da facticidade da sensação tátil, na qual se experimenta a resistência; cada um dos sentidos está inserido em uma esfera de qualidades que lhe é própria; e precisamos passar das sensações sensíveis para a percepção de estados internos, se quisermos apreender um estado de consciência em um momento dado. De acordo com isso, não podemos senão acolher os dados a partir da incomparabilidade, com a qual eles aparecem em consequência de sua proveniência diversa; o seu carácter fático é insondável para nós; todo o nosso conhecimento é restrito à constatação de uniformidades na sequência e na concomitância, uma sequência e uma constância segundo as quais essas uniformidades se encontram, tal como nos diz a nossa experiência, em relações mútuas. (DILTHEY, 2010, p. 21).

Na consolidação de uma base epistemológica, as ciências humanas descritas por Dilthey investigariam o homem, enquanto uma unidade psíquica possuidora de um carácter histórico, como também de um modo de compreensão da realidade diferente de outros, portanto, se apresenta como singular e próprio. Tal unidade psíquica se movimenta no mundo histórico-social sob uma temporalidade, que lhe possibilita experienciar sua própria existência. Essa vivência que é própria de cada unidade psíquica, emerge da interação de várias dimensões que sustentam tais vivências. Sem desconsiderar o aspecto natural do sujeito, Dilthey descreve atentamente a dimensão biológica que se mostra fundamental para a experiência, e que tem o desenvolvimento de estudo no alicerce das ciências da natureza, constituindo assim, a base natural para o funcionamento e movimento da experiência individual. Porém, tal experiência não se limita a essa dimensão, mesmo que esteja suportada biologicamente por tal.

Sendo assim, a unidade psicofísica se apresenta como um mundo singular, que possui uma história anterior diferenciada das outras, como também o processo de vivenciar tais experiências é distinto de todas as outras unidades. Visto que a experiência se faz de modo único, a compreensão e percepção desta, é feita de maneira própria, mesmo que os lugares e objetos e até mesmo a visão física-objetiva da experiência possua diferenças quase que distintas, ao ponto de se transformarem em uma única coisa, o modo que cada unidade psíquica percebe e vivencia cada experiência como singular.

Partindo dessa ideia, o autor nos traz a distinção do modo de compreender o sujeito pelas ciências humanas, frente à perspectiva das ciências naturais.

Nas ciências naturais, os sujeitos com os quais o pensamento articula necessariamente as predições por meio das quais todo conhecimento ocorre são elementos que só são conquistados hipoteticamente por meio de uma decomposição da realidade exterior, de uma destruição e de um esfacelamento das coisas. Nas ciências humanas, eles são unidades reais, dadas na experiência interna como fatos. A ciência natural constrói a matéria a partir de partículas elementares pequenas, não mais passíveis de nenhuma existência autônoma, que só permanecem pensáveis como componentes das moléculas; as unidades, que atuam umas sobre as outras no todo maravilhosamente entrelaçado da história e da sociedade, são indivíduos, todos psicofísicos, dos quais cada um é diverso do outro, dos quais cada um é um mundo. (DILTHEY, 2010, p. 43).

As unidades psíquicas na compreensão diltheyana possuem um fundamento particular, sendo cada uma, constituída a partir de suas próprias vivências e atravessadas por seu tempo histórico. A ideia diltheyana de unidade psicofísica, consiste na compreensão do sujeito enquanto singular e suas vivências como próprias, mas que também se apresenta conectado a outras unidades psicofísicas através de ações recíprocas e do compartilhamento de experiências, formando assim um corpo social.

Tal fundamento revela o caráter singular de cada unidade psicofísica. Porém, essa mesma condição que é inerente à todas as unidades psicofísicas, estabelece um paralelo entre as mesmas, pois se encontram conectadas entre si, através da relação estabelecida a partir do compartilhamento de vivências em um mesmo lugar e tempo histórico. O que emerge é um fundamento da realidade efetiva, pois é compreendido que as unidades psicofísicas estão em um movimento temporal juntas, e a conexão de vivências revelada na correlação de uma unidade psíquica com a outra, diz respeito ao compartilhamento de experiências. Tal ideia evidencia que através das relações das unidades singulares, forma-se um coletivo, uma experiência histórica e social.

Essa composição de unidades psicofísicas que interagem entre si e possuem correlação é algo que perpassa o tempo histórico da humanidade. Destarte, cada unidade psicofísica se relaciona com as outras de uma forma singular, porém esta, relaciona-se ao modo próprio de seu tempo histórico. Essa conectividade, que permanece com a passagem do tempo, entre as unidades vitais, possui também uma história. Sendo assim, as organizações da sociedade possuem um nexos temporal, o que implica que um tempo histórico seja influenciado pela

organização prévia em seu passado e influencia na organização social que se apresenta no futuro. Dessa forma, construindo e modificando não somente as instituições físicas da sociedade, mas transformando formas de pensamento e categorias de valores humanos, que, no que lhe concerne, influenciam diretamente nas vivências de cada unidade psíquica.

As dificuldades do conhecimento de uma unidade psíquica particular são multiplicadas pela grande diversidade de caráter e singularidade dessas unidades, pelo modo como elas atuam conjuntamente na sociedade, pelo somatório das ações recíprocas que se realiza na sequência de muitas gerações e que não permite deduzir da natureza humana tal como nós a conhecemos hoje os estados de tempos mais antigos ou contudo, tudo isso é mais do que compensado pelo fato de eu mesmo, que me vivencio e conheço desde dentro, ser um componente desse corpo social e de os outros componentes serem idênticos a mim, sendo por conseguinte igualmente concebíveis para mim em seu interior. Eu compreendo a vida da sociedade. O indivíduo é, por um lado, um elemento nas ações recíprocas da sociedade, um ponto de cruzamento dos diversos sistemas dessas ações recíprocas da sociedade, um ponto de cruzamento dos diversos sistemas dessas ações recíprocas, reagindo em um direcionamento volitivo e em um agir consciente às influências de tais ações e ele é ao mesmo tempo a inteligência que investiga e considera tudo isso. (DILTHEY, 2010, p. 52).

Após a compreensão da perspectiva diltheyana que considera a unidade psíquica enquanto singular, e se encontra correlacionada a outras unidades psíquicas existentes no mundo em um determinado tempo histórico através da reciprocidade de ações e compartilhamento de vivências, formando assim um corpo social, iremos partir para a ontologia de Martin Heidegger a fim de conquistar um segundo solo filosófico para nossa reflexão.

## 2 HEIDEGGER E A IMPESSOALIDADE DO *DASEIN*

O ente que nós mesmos somos e que tem o caráter de ser é denominado por Heidegger como *Dasein*. Esse sempre está, enquanto fundamento de seu modo de ser, no mundo, assim como todos os outros entes. Porém, o *Dasein* se apresenta enquanto o único ente que questiona a si mesmo e aos outros. Sendo assim, no mundo, estão presentes os entes que têm o caráter de ser, o *Dasein*; como também estão presentes os outros entes. Nesse mundo onde o *Dasein* é lançado, onde vem ao encontro dele os outros entes, se desvela traços fundamentais (existenciais) do *Dasein*, de ser-com com outros e de ser-no-mundo.

De imediato é possível compreender o *Dasein* como sempre sendo cada vez mais o ente que ele mesmo é. A partir de então, aponta-se ao ente que nós mesmo somos, o *Dasein*, como sempre “sendo” ele mesmo de um modo de ser determinado. O que é denominado por Heidegger de *Dasein*, é o ente que questiona a si mesmo e aos outros entes que vêm ao seu encontro no mundo, sendo que, o desvelar desse questionamento acontece no ser do ente que possui o caráter de ser.

Mas damos o nome de “ente” a uma multiplicidade deles em diversos sentidos. Ente é tudo aquilo que discorremos desta ou daquela maneira, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. (HEIDEGGER, 2012, p. 45).

Posto isto, o modo de ser em que é possibilitado o questionar sobre si e aos outros no mundo, revela o modo de ser do *Dasein*, que é sempre “sendo”, no sentido de possibilidades. Ao *Dasein* é sempre existente a possibilidade de ser de algum modo de ser. Destarte, o modo de ser do *Dasein* sempre diz respeito a ele mesmo. O seu modo de ser, independente de qual seja e como seja, é sempre seu modo próprio. Nunca o modo de ser do *Dasein* se refere a outro ente que ele mesmo não é, o modo ser do *Dasein* sempre é pertencente ao ente que o próprio é.

O *Dasein* se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade de que ele é e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser. Esse é o sentido formal da constituição-da-existência do *Dasein*. Mas aí reside, para a interpretação *ontológica* desse ente, a indicação para o desenvolvimento da problemática de seu ser a partir da existencialidade de sua existência. (HEIDEGGER, 2012, p.143).

Destarte, o movimento dessa questão fundamental, que permite ao ente possuidor do caráter de ser, questionar-se enquanto ente, possibilita uma compreensão em relação a si mesmo e aos outros. Tal desvelamento acontece no ser do ente que possui o caráter fundamental de ser, o que correlaciona com o fato de o ser sempre ser ele mesmo respectivo a um ente. Isto posto, é possível compreender o pensamento em relação ao *Dasein*, como sendo o ente que possui a capacidade de desvelar em seu ser, seu próprio ente que ele mesmo é e aos outros entes, revelando seu caráter de ser e, a partir dessa condição, o mesmo pode questionar o sentido do ser. Portanto, como ponto fundamental, o ser como o que possibilita questionar, também revela o modo de ser do *Dasein*, modo esse revelador do caráter do ente que nós

sempre somos, que coloca a si e os outros entes em questionamento, e que se desvela em seu próprio ser.

A partir dessa perspectiva será investigada uma questão sobre o *Dasein*, iniciando--se em suas próprias possibilidades de modo de ser. O que isso sugere, é que o *Dasein* enquanto ente que questiona a si mesmo e aos outros no mundo, pode ser em sua existência de inúmeros modos diferentes. A partir das possibilidades de modo de ser, a atenção agora será direcionada para uma condição possível ao *Dasein* e que é muitas vezes predominante em sua existência, o que está sendo referido é o a-gente (*Das Man*).

*A-gente é um existenciário e, como fenômeno originário, pertence à constituição positiva do Dasein. Tem de sua parte ela mesma diversas possibilidades de concretização conforme-ao-Dasein. A penetração e a expressividade de seu domínio podem variar historicamente. (HEIDEGGER, 2012, p. 371).*

Mesmo que o *Dasein* sempre seja “sendo” um modo de ser, é possível afirmar de imediato que o modo de ser do *Dasein* é sempre um modo próprio do mesmo? O modo de ser ao qual o *Dasein* se revela, é mesmo seu próprio? Para uma tentativa de resposta dessa pergunta será retomado mais uma vez a ideia de *Dasein*.

O *Dasein* que sempre é “sendo” de algum modo, tem como fundamento de sua existência a possibilidade enquanto modo de ser. Não lhe é determinado ou também não é ele possuidor de uma natureza que o coloque em direção a ser de uma determinada forma, sendo ela autêntica ou não. O *Dasein* é possibilidades de modos de ser. O *Dasein* “sendo” enquanto modos de ser, pode revelar uma movimentação existencial que esteja diretamente conectada ao movimento autêntico do ser, a partir do questionamento de sua própria condição de ente que questiona. O *Dasein* pode ter seu modo de ser a partir da movimentação questionadora de sua existência, assim percebendo o próprio movimento existencial.

Porém, é possível ao ente, que o *Dasein* é, ser de um modo ao qual ele mesmo, não é? A partir de uma forma que não percebe e nem questiona sua própria condição de ser--no-mundo? Ou mesmo que assim o faça, essa forma de questionamento não é autêntica e nem revela sua própria percepção, sendo ocultada e assaltada a partir de um modo de ser que não é seu próprio?

O termo a-gente, no alemão *Das Man*, revela o modo em que o próprio ser do *Dasein* é assaltado. O que se revela é uma configuração estandardizada de formas de ser, que não corresponde verdadeiramente a nenhum *Dasein*, como também não se encontra em nenhum

ente específico no mundo. Se apresenta enquanto um modo em que o *Dasein* é assaltado pelo outro em seu modo de ser, em que decai a própria condição de *Dasein*, em resignação ao outro, desvelando assim o caráter inautêntico do a-gente.

Ele não é si-mesmo, os outros lhe retiram o ser. Os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do *Dasein*. Nisso esses outros não são outros *determinados*. Ao contrário, cada outro pode representá-los. Decisivo é somente o domínio dos outros, não surpreendente, despercebido e já assumido, que o *Dasein* sofre com o ser-com. A-gente mesma pertence aos outros e consolida seu poder. (HEIDEGGER, 2012, p.363).

Porém, isto não afirma que é retirado do *Dasein* o fundamento que seu modo de ser é sempre referente ao ente que ele mesmo é, ou que se transforme em outra coisa determinado a uma causa, como nem mesmo no pensamento heideggeriano há um juízo de valor negativo de um modo de ser, que deva ser transformado para um outro determinado modo de ser.

É preciso tomar um certo cuidado para não concluirmos aqui algo de que Heidegger procura incessantemente escapar como ao ouvirmos expressões como “ditadura do impessoal”, “impropriedade”, “decadência”, “falatório”, “ambiguidade” e “curiosidade”, expressões correntes na concepção heideggeriana do modo de o ser-aí se encontrar de início e na maioria das vezes imerso no mundo fático que é o dele, tendemos a pensar essas expressões em uma chave antropológico-moralizante e a ler *Ser e Tempo*, por conseguinte, como se o que estivesse em questão na obra fosse determinar o modo como precisamos conquistar o nosso si-mesmo, como se o texto levantasse de maneira sistemática a questão de saber como o ser-aí junto singular se transforma no que ele verdadeiramente é. (CASANOVA, 2015, p. 103).

Sendo assim, a-gente se apresenta enquanto uma condição originária do *Dasein*, em que suas possibilidades são retiradas através de um modo “pronto” de ser, uma forma que o *Dasein* é de uma maneira que não é sua, que não é edificada a partir de seu próprio caráter de ser, mas sim está sustentado pelos outros. A partir de então, mesmo que o *Dasein* seja o ente que ele mesmo é, e fundamentalmente possuidor do caráter de ser, o *Dasein* em seu modo de ser não é seu modo mais próprio, se revelando assim enquanto inautêntico.

Ele é aquilo que está presente em todos os outros. Porém, não é possível encontrar quem são os outros, pois eles não são um *Dasein* e nem um conjunto específico de tais entes que possuem o caráter de ser. Pois, esses, também em seus modos de ser não são nada próprio, mas são “sendo” de uma forma edificada sobre a multidão, que não pode ser

encontrada especificamente, que não é aquele ou o outro, mas está presente no *Dasein* que, em seu modo de ser em que ele é "sendo" de uma maneira que não é própria.

No uso dos meios públicos de transportes, no emprego dos entes noticiosos (jornais), cada outro é como um outro. Esse ser-um-com-o-outro dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser "dos outros", e isto de tal maneira que os outros desaparecem mais e mais em sua diferenciação e expressividade. Nessa ausência de surpresa e identificação, a-gente dissolve sua verdadeira ditadura. Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como a-gente vê e julga mas nos afastamos também da "grande massa" como a-gente se afasta; achamos "escandaloso" o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado a que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser juntos da cotidianidade. (HEIDEGGER, 212, p. 365).

O modo a-gente do *Dasein* revela uma questão fundamental. Ao mesmo tempo, em que suas possibilidades próprias são retiradas pelos outros, esses não podem ser definidos e nem localizados no mundo, implicando assim, um modo de ser que não é próprio do *Dasein*. O modo de ser a-gente do *Dasein*, onde os outros lhe retiram sua própria possibilidade de ser, possui ele mesmo um modo específico de ser. O que se revela a partir do modo encontrado em que todos aqueles que são o que não se é verdadeiramente, é um modo único, normalizado, que quase impossibilita a distinção de um dos outros. Sendo assim, o modo em que o *Dasein* fala sobre algo, é o mesmo modo que os outros falam. O modo que o *Dasein* gosta de alguma coisa, é o mesmo modo em que os outros gostam de alguma coisa; o modo em que o *Dasein* critica os outros é o mesmo modo em que os outros criticam os outros.

A-gente tem ela mesmo o seus próprios modos de ser. A referida tendência do ser-com que denominamos distanciamento se funda em que o ser-um-com-outro ocupa como tal *mediania*. Esta é um caráter existenciário de a-gente. Para a-gente o que está essencialmente em jogo em seu ser é a mediania. Por isso, a-gente se mantém factualmente na mediania do que vai indo, do que é considerado válido ou não, daquilo que a-gente concede ou nega êxito. Essa mediania na prefiguração no que se pode ou é permitido ousar vigia toda exceção que possa sobrevir. Toda procedência é silenciosamente nivelada. Tudo o que seja original é desbastado em algo que há muito conhecido. Tudo que foi conquistado na luta passa a ser manuseado. Todo segredo perde sua força. A preocupação da mediania desvenda uma nova tendência essencial do *Dasein* por nós denominado o *nivelamento* de todas as possibilidades-de-ser. (HEIDEGGER, 2012. p. 365)

Visto que o *Dasein* em seu modo de ser é o mesmo que os outros no mundo, em que são retiradas suas possibilidades mais próprias, evidenciando um modo de ser impessoal, onde é que está a responsabilidade sobre o *Dasein* que está sempre em jogo, de sua existência que sempre se abre em modos de ser para o *Dasein*? A-gente possui a capacidade de distorção do peso que recai fundamentalmente sobre o *Dasein*, peso esse que se revela a partir do ente que o *Dasein* sempre é, e que está em jogo em sua própria existência.

Tal distorção possibilitada pelo a-gente, coloca todo o peso fundamental do *Dasein* em relação a suas possibilidades sobre os outros, deixando assim, a mercê da multidão a própria responsabilidade do *Dasein* em relação ao seu modo de ser, em relação a sua existência, que está sempre em jogo. Emerge então a partir daí um fundamento do a-gente, que consiste no alívio inautêntico do *Dasein*. Sendo assim, é retirado de maneira distorcida e ilusória a responsabilidade do *Dasein* em relação à sua própria existência, visto que, o peso de estar lançado no mundo, que advém das possibilidades de ser, que são sempre suas, é deslocado em direção aos outros, trazendo um falso alívio para o peso de sua existência.

A-gente *alivia* assim, cada vez, o respectivo *Dasein* em sua cotidianidade. Não só isto: como esse alívio-de-ser, a-gente vêm ao encontro do *Dasein* na medida em que satisfaz sua tendência para tomar as coisas de modo leviano e para torna-las fáceis. E porque a-gente, com o alívio de ser juntos vem constantemente ao encontro do *Dasein*, mantém seu domínio e consolida-o tenazmente. (HEIDEGGER, 2012. p. 367).

Isto posto, se cumpre a segunda parte da trajetória que implicava em se refletir sobre a impessoalidade do *Dasein*. A trajetória que se realizou, teve como base filosófica a análise existencial heideggeriana, que se iniciou a partir da estrutura do *Dasein* enquanto um ente possuidor do caráter de ser. Posteriormente, a investigação se direcionou para o existencial a-gente. A sustentação filosófica que se iniciou em Dilthey e contemplou Heidegger, parte nesse momento para a tarefa final de elaborar reflexões sobre a generalidade do eu.

### 3 REFLEXÕES SOBRE A IMPESSOALIDADE

O movimento ao qual se coloca a terceira parte dessa investigação, consiste na tarefa de desenvolver reflexões direcionadas para o questionamento do próprio modo de existência da sociedade ocidental contemporânea. Tendo em vista que, nas duas partes anteriores, foram

analisados, fragmentos do pensamento diltheyano e heideggeriano, a fim de possibilitar uma base de sustentação filosófica para tais reflexões.

Primeiramente, é necessário ressaltar que esta reflexão não pretende evidenciar um “estilo de vida” ou “modo de viver” como possuidor de um carácter negativo ou positivo, ou seja, não se apresenta enquanto tarefa, estabelecer um juízo ou uma valoração. O esforço que emerge neste momento, tem como pretensão alcançar um desfecho que possibilite uma reflexão sobre o modo de ser contemporâneo. Porém, o que se busca não é uma conclusão empírica ou uma resposta exata, mas, um conhecimento que tenha sustentação na própria realidade efetiva histórica-social, que possa oferecer uma via de acesso em direção a um questionamento autêntico, que tenha como perguntável o modo de ser predominante do sujeito ocidental contemporâneo.

O empreendimento que se apresenta, constitui-se na ação de contextualizar um provável lugar que se encontra na sociedade atual ocidental, e posteriormente, partir para uma busca compreensiva do modo de ser vigente do tempo histórico contemporâneo. Sendo assim, o caminho de tal investigação, não tem como finalidade o estudo dos fatos biológicos que evidenciam enquanto uma mudança física genealógica do humano em comparação a seus ancestrais, mas sim, investiga o movimento histórico que constitui a estrutura de formação da sociedade atual.

O fato e o destino histórico se entrelaçam com essa divisão genealógica e, assim, se formam os *povos*, centros vivos e relativamente autônomos da cultura no contexto social de um tempo, portadores do movimento histórico. Com certeza, o povo tem a sua base no contexto genealógico da natureza, que também pode ser reconhecido corporalmente; mas enquanto povos aparentados mostram um parentesco do tipo corporal que se mantém com uma firmeza espantosa, a sua fisionomia espiritual histórica vai assumindo uma forma que, em todos os âmbitos diversos da vida do povo, se diferencia e se ramifica cada vez mais. (DILTHEY, 2010, p. 56).

Visando questionar o próprio tempo histórico atual, que se revela enquanto o momento que viemos ao mundo enquanto existência, é preciso se valer de alguma referência. Para isso é possível utilizar as datas objetivas temporais como finalidade de uma localização histórica.

Em razão de estabelecer um ponto inicial, que implica no início dessa análise, é possível direcionar a investigação a um momento de grande importância na história da sociedade ocidental, que se mostra como fundamental para compreensão do lugar atual. O momento referido é denominado tradicionalmente de modernidade. Esse tempo histórico da

sociedade possui elementos que evidenciaram uma mudança da forma de entendimento de mundo pela humanidade, ocorrida em um espaço de tempo determinado enquanto eventos experienciais. Porém, a influência de tal tempo histórico é presente no próprio momento histórico atual.

A modernidade pode ser vinculada, segundo Giddens (1991) ao tempo histórico localizado a partir do século XVII, onde em diferentes lugares da Europa, ocorreram eventos que coincidiam em seus fundamentos com o movimento de valorização do humano e de suas virtudes enquanto ser racional. Foi na Europa o lugar onde ocorreram mudanças fundamentais para o rumo da sociedade ocidental, que seria globalizada a partir dos impositivos conhecimentos europeus.

O que é modernidade? Como uma primeira aproximação, digamos simplesmente o seguinte: "modernidade" refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Isto associa a modernidade a um período de tempo e a uma localização geográfica inicial, mas por enquanto deixa suas características principais guardadas em segurança numa caixa preta. (GIDDENS, 1990, p. 8).

As mudanças que ocorreram se deram com base em ideias renovadoras que surgiram para responder os questionamentos de uma sociedade em transformação. Visto que, já não se encontrava mais sustentação na tradição religiosa e na filosofia medieval. O declínio da predominância divina na filosofia e na sociedade está correlacionado a uma busca de novos fundamentos que conseguissem responder às questões que emergiam da sociedade na época.

Sendo assim, a razão emerge como o principal fundamento da modernidade, a qual estava solidificada sob as bases empíricas e experimentais do conhecimento da natureza. O conhecimento se deslocava então, de uma base filosófica medieval para encontrar seu solo do desenvolvimento científico na investigação experimental da natureza. Dado que os fundamentos naturais possuíam uma validação através da demonstração empírica, a investigação do conhecimento humano possuía os mesmos fundamentos da investigação do movimento dos objetos pela física, que consistiam na experimentação como via de acesso às leis gerais da natureza. O que isso evidenciava era uma base epistemológica única que sustentava diferentes ciências particulares sobre os alicerces do mundo externo natural.

O que a modernidade possibilitou para os séculos que a sucederam, a partir de seus fundamentos epistemológicos racionais, empíricos e universais, foi um desenvolvimento intenso da técnica. Uma transformação da sociedade se apresentava não somente em sua

forma de organização política e econômica, mas também a modificação real dos objetos e dos corpos. Tal transformação é evidenciada no percurso histórico que sucede o início da modernidade, com a criação dos estados de direitos e ao abandono da vida rural em razão da integração à vida na cidade por meio do trabalho industrial. Desta forma, há uma transformação não somente no entendimento de “vida”, mas uma transformação da própria realidade efetiva.

A técnica contemporânea nasce da copulação entre o capitalismo e a ciência experimental. Não toda técnica é científica. Aquele que fabricou os machados de pedra, no período chelense, carecia de ciência, e, não obstante, criou uma técnica. A China chegou a um alto grau de tecnicismo sem suspeitar em nada a existência da física. Só a técnica moderna da Europa possui uma raiz científica, e dessa raiz lhe vem seu caráter específico, a possibilidade de um ilimitado progresso. (ORTEGA Y GASSET, s.d., p.177).

Os ensinamentos modernos se estendem até o século XX, momento histórico esse que possuiu como marcas duas grandes guerras mundiais, que evidenciaram a decadência da modernidade, no que diz respeito à capacidade de a razão moderna fornecer ao sujeito resoluções humanas e não técnicas para os grandes conflitos. Era preciso a sociedade se reinventar. A modernidade possibilitou às sociedades subsequentes, novas formas de vida, sendo possível às cidades suportarem um número nunca visto de agrupamento de pessoas em um mesmo lugar. A velocidade da transição de pessoas e objetos era mais rápida, sendo possível alcançar lugares nunca explorados, como também a determinação que os progressos da ciência moderna deveriam ser levados aos quatro cantos do mundo.

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intensionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes. Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intensionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana. (GIDDENS, 1990, p. 10).

Porém, o sucesso do desenvolvimento moderno técnico e quantificável também possuía outras consequências. Essas emergem enquanto fato histórico evidenciado no desfecho das duas grandes guerras mundiais. No dia 6 de agosto de 1945 um avião americano

jogou sobre solo japonês uma bomba nunca vista pela humanidade. Tudo que existia naquele lugar, pessoas ou objetos foram dizimados, o que também resultou em futuras consequências trágicas. O objeto jogado pelo homem sobre o próprio mundo, desenvolvido a partir do conhecimento técnico, possuía uma potência de aniquilação nunca vista. Foi nessa ocasião que o homem mostrou a si mesmo que poderia não somente acabar com o mundo, mas com a própria humanidade. Estava assim demonstrada empiricamente a decadência da modernidade.

Em relação às décadas que sucedem ao fim da Segunda Guerra Mundial, é possível perceber uma sociedade totalmente transformada daquela que a pouco tempo conhecia o que era uma bomba atômica. A sociedade ocidental que se encontra na passagem do segundo milênio para o terceiro, já não lembrava mais com clareza histórica e experiencial das grandes metrópoles europeias sendo atacadas com o poder bélico. Não possuía mais na memória o confronto de um homem com outro homem, se utilizando de armas que podiam destruir apenas um homem por tiro, e talvez vagamente recordavam-se de estados autoritários que demandavam da sociedade ações intensas de revolta para transformação do contexto social.

Se apresentava à existência, um caminho a ser traçado baseado na tecnologia. Nesse momento, o humano conhecia o que seria o começo de um desenvolvimento global unificado, possibilitado através de uma rede virtual, rede essa que poderia transitar com dados de um lugar até outro, levar informações de um canto do mundo até um lugar desconhecido. Se apresentava assim a internet, uma rede capaz de conectar a todos em qualquer lugar do mundo.

O momento atual, em decorrência da globalização, apresenta a velocidade enquanto um fundamento das ações humanas, o que implica em uma aceleração e rapidez das formas de interação humanas com o mundo. Tal velocidade é sustentada por um pragmatismo dos sistemas tecnológicos, que envolvem muitas vezes as relações atuais. O que se espera é alcançado, e rápido. Porém, o sucesso pragmático da estrutura social vigente não representa um acesso comunitário, pois a globalização é correlacionada a desigualdade social. O êxito está presente na eficácia das ações feitas mecanicamente, sendo em poucos casos, algo que já estava sistematicamente estabelecido, dar errado ou possuir uma falha. Na sociedade atual, são oferecidas respostas para todas aquelas perguntas que podem ser perguntadas. Porém, se há uma inquietação em razão de algumas perguntas, também há solução.

Assim, em certo sentido, a globalização implica um acesso mais amplo, mas não equivalente para todos, mesmo em sua etapa teoricamente mais avançada. Do mesmo modo, os recursos naturais são distribuídos de forma

desigual. Por tudo isso, acho que o problema da globalização está em sua aspiração a garantir um acesso tendencialmente igualitário aos produtos em um mundo naturalmente marcado pela desigualdade e pela diversidade. (HOBSBAWN, 2009, p.66).

A tecnologia desenvolvida através das bases científicas modernas, interage de uma forma intensa com a existência. Os dispositivos eletrônicos possibilitam um mundo virtual sem solidão. A qualquer instante, está apto ao humano, entrar em uma rede de comunicação através de um dispositivo próprio, que o interliga com outro ponto, sendo esse, pessoa, instituição ou máquina. A técnica tornou as vidas rápidas e eficientes, sendo possível ao homem, qualquer tipo de coisa em qualquer hora e lugar, desde que possua capital para isso.

Se alcança então a um ponto do percurso histórico que o sistema inventado para o funcionamento social ocidental, demonstra seu funcionalismo. Sendo assim, muitas vezes é esquecido que as coisas podem não funcionar, que mesmo no próprio sistema em funcionamento, podem existir partes em total desequilíbrio, que desafiam a capacidade humana de empatia e mudança. Mas, ainda que se encontre sofrimentos singulares e coletivos, esses não são dimensionados em comparação aos prazeres momentâneos oferecidos pelo mundo estruturado pela técnica. A estrutura que sustenta uma sociedade tecnológica, oferece muitos motivos para despertar o desejo de dar continuidade à estrutura vigente, determinada a partir de processos de padronização.

Se atendendo aos defeitos da vida pública, estuda-se a estrutura psicológica deste novo tipo de homem-massa, encontra-se o seguinte: primeiro, uma impressão nativa e radical de que a vida é fácil, abastada, sem limitações trágicas; portanto, cada indivíduo médio encontra em si uma sensação de domínio e triunfo que; segundo, o convida a afirmar-se a si mesmo tal qual é, a considerar bom e completo seu haver moral e intelectual. Este contentamento consigo o leva a fechar-se em si mesmo para toda instância exterior, a não ouvir, a não pôr em tela de juízo suas opiniões e a não contar com os demais. Sua sensação íntima de domínio o incita constantemente a exercer predomínio. (ORTEGA Y GASSET, n.d., p. 99).

Esse modo em que muitas vezes a existência se dá em razão do outro, se apresenta através do mundo enquanto uma exigência de uma forma específica de ser. Porém, esse ordenamento não se dá de forma aleatória. Ele apresenta como base a padronização de formas de existência, associado ao processo de globalização. Dessa forma, tende a encobrir as possibilidades da existência em razão de um formato estruturado e pronto de ser, o que implica em uma experiência singular padronizada daqueles que integram a sociedade.

Quando direcionada a reflexão para o mundo contemporâneo, em direção ao modo em que se apresenta a nós através do mundo, podemos perceber alguns pontos fundamentais. O mundo é possuidor de uma história, e essa possui como marca fundamental, a relação Europa-Occidente. Tal relação evidencia o continente europeu enquanto nascente de toda uma forma de pensar e compreender a vida, que perpassa pelo conhecimento e pelas instituições, que possuem um caráter de universal e ideal, sendo aquele que deve ser seguido em todos os outros lugares do mundo.

Desta forma, o mundo atual que tem como fundamento sua posição hemisférica ocidental, nos apresenta um modo de pensar e relacionar específico com o mundo. Ao colocar nossa própria existência em questionamento buscando pelo sentido do existir, tal modo oferecido pelo mundo nos traz de imediato respostas prontas, revelando seu caráter prático e técnico. Segundo tal normativa, o sentido se encontra no alcançar uma determinada forma de vida ideal, baseada na valorização do existir e da experiência singular sobre condições pautadas no individualismo. Sendo assim, a valorização de um existir se dá através do juízo de valor que impõe uma determinada forma de vida e emerge na valorização da existência cuja finalidade é possuir abundantes entes materiais estruturados para um determinado uso.

Tal modo que vem até nós, se apresenta enquanto possibilidades já definidas, formas de experiências pré-estabelecidas, que ditam as normativas de como ser de uma determinada forma. Quando pensamos na maneira em que relacionamos com nossos familiares ou na forma de se dirigir um automóvel já possuímos as respostas definidas para os questionamentos, pois se tem o modelo do correto. É existente sempre uma forma esperada de ser em diferentes circunstâncias, um modo correto de ser diante das vivências que se apresentam.

Mas se está dizendo de possibilidades que se apresentam, e que implicam em um distanciamento entre o ser, sendo aquele que pode ser de diferentes modos, e as possibilidades, apresentadas de maneira já estabelecida pelo mundo. Porém, tal distanciamento se apresenta de forma clara somente na análise, que considera o ente que compreende sua própria condição de ser, como aquele que está sob a tutela de um modo estabelecido de ser, ao qual Heidegger denominou *Das Man*. Em nossa presente análise há uma distância das possibilidades apresentadas pelo mundo, que se estruturam em um modo determinado de ser, e o *Dasein*, que se apresenta enquanto um ente que possui o caráter do ser, uma vez que, as possibilidades apresentam diferentes caminhos que podem ser traçados enquanto modos de ser.

Na experiência singular onde a própria existência se dá sob a tutela de um modo determinado de ser, tal distanciamento se mantém encoberto enquanto compreensão do ser, porém ela está presente enquanto um modo de ser. Sendo assim, na experiência singular em que a compreensão em relação à condição de ser está sob a tutela de um modo determinado de ser, o modo em que se compreende a própria condição de ser está fundamentada sob a sustentação que, o que se apresenta enquanto existência, é a própria normativa já determinada de possibilidades, que impõe ao próprio ser, que tal modo determinado é ele mesmo a própria existência.

O modo de ser que vem através do mundo e impõe uma determinada forma de ser que não se apresenta enquanto possibilidade, algo que ainda não se concluiu, e sim como a própria possibilidade de existência. Há um fechamento da compreensão de ser através do modo imperativo que estabelece uma maneira já estruturada de ser, e essa se apresenta ao próprio ser como a própria existência, não existindo nada além dessa forma. O que também se sustenta na padronização dos modos de ser, pois a existência, possui uma normativa que oferece um sistema fechado e estruturado, sendo encontrado nos outros que estão diante ou afastados.

O assalto da própria condição do *Dasein* se dá justamente através do fundamento do ser, em que este, que diz sempre respeito a um ente como possuidor do carácter de ser. Sendo assim, o *Dasein* sempre é o ente que ele mesmo é. O que isso implica em nossa análise em relação ao modo de ser que vem até nós através do mundo, é que ao tomar o ser do próprio *Dasein*, o modo estabelecido de ser, não se apresenta enquanto possibilidade, mas sim enquanto a própria existência. Não há possibilidade e sim um fechamento. Destarte, o modo de vida em que se valoriza a posse de objetos, que se determina estruturas de vivências padronizadas, através de uma suposta forma correta de se relacionar com o mundo, não é compreendida enquanto possibilidade de modos de ser pelo *Dasein* que se encontra sob essa tutela, mas sim é entendida enquanto a própria existência, dado que os outros também apresentam o mesmo modo de ser.

O modo de ser que o mundo nos oferece, possui por si só suas regalias, tal modo diz respeito de uma forma de entender e encarar a existência, pautada no alcance de objetos de consumo e nas relações interpessoais em que sempre é almejado a posição superior hierárquica. Tal forma implica um conforto imensurável, pois se a existência caminhar em acordo aos pressupostos já estabelecidos, essa por sua vez, possui a validação de algo correto, de uma existência que possui valor e que deve ser desejada pelas outras. Esse modo de

experiência impõe ao ser, vivências que enaltecem e preservam as dimensões individuais da existência, se sustentando no sentimento de posse e insatisfação diante do contexto já vivido, onde é preciso querer sempre mais.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mundo contemporâneo nos apresenta bons motivos para vivermos sob tal tutela, dado que, a velocidade de informação e os dispositivos para troca de dados são eficientes, as relações interpessoais possuem seu valor da posição superior hierárquica, ressaltando assim as relações de poder que implicam no contato com o outro. Também apresenta um aparato tecnicista e sistemático que estruturado na tecnologia nos oferece resposta prontas para todas as dimensões da existência, nos apresentando sempre soluções práticas de resolução, desde os momentos conflitantes de uma separação de um casal, até desordens médicas nunca conhecidas pela sociedade. Para tudo há uma solução técnica.

Portanto, o fundamento do modo de ser que o mundo contemporâneo ocidental nos oferece tem como base um conforto ilusório através da técnica, em que, a busca central é nos deslocar e não nos deixar entrar em sofrimento. O que isso revela é uma posição de conforto ilusório, onde as dimensões da própria existência são simplificadas através de formas de ser que se sustentam tecnicamente, da qual todas as perguntas levantadas possuem respostas práticas e a própria maneira do pensar já está estruturada. Sendo assim não há espaço para o desconhecido e nem para o novo, apenas se mantém um sistema de modo de ser que se apresenta como correto e o único possível, encobrendo seu principal fundamento de possibilidade.

Todo esse modo do impessoal que se apresenta possui uma marca no mundo, ele necessita de uma certa maneira de ser que, coletivamente, coloque o desenvolvimento do objeto à frente da própria evolução do ser. Dessa forma, os objetos vão cada vez mais possuindo um progresso no que se refere a sua valorização e função na existência, enquanto para isso, o próprio mundo é operado para o desenvolvimento dessa perspectiva, se utilizando de bens fundamentais à vida humana que se encontram na natureza, para a produção de objetos que sustentam uma existência pautada na busca da posse, como se esse fosse o único possível caminho, e o mais correto.

O que vem até nós através do mundo na forma de uma normativa geral em relação ao modo de ser, pode ser de brilhar os olhos. Porém, o que se encontra encoberto atrás de tais narrativas, pelas verdades validadas que nos dizem de qual forma devemos existir? O que é aquilo que os programas interativos tecnológicos nos distanciam? O que se encontra fora da estrutura da existência determinada, dos caminhos sociais pré-estabelecidos para cada sujeito existente? Qual é o sentido de uma existência, senão a busca pela posse de objetos, e o poder que implica o acúmulo de riquezas materiais?

A desconstrução de uma resignação do modo de ser a uma normativa de existência, não representa a transição de uma estrutura para outra, mas abre caminhos para outra direção. O que se apresenta encoberto pelas tramas da impessoalidade, escondido atrás de um modo de ser normalizado, que possui a aparência de próprio, se apresenta enquanto possibilidades. Aquilo que se mostra anterior a um modo de ser é a própria possibilidade que constitui a existência.

O existir são possibilidades que vem ao nosso encontro a todo momento até o fim da existência. Esse "sendo" pode estar fundamentado em supostas verdades que respondam ilusoriamente às questões advindas de tal movimento existencial, porém o caminho que se apresenta como autêntico, retira de nós todas as bases de verdades e comprovações, atravessa nossa existência com questionamentos profundos e nos coloca em um lugar modesto diante da imensidade do mundo. Deste modo, é revelada a possibilidade enquanto fundamento do modo de ser, que não possui determinante e nem causador, mas que coloca nossa própria existência em questão. Ao anunciar previamente a chegada do fim, apresenta assim, a angústia de estar lançado em um mundo e o peso da existência, que está sempre em jogo.

## REFERÊNCIAS

CASANOVA, M. **Comprender Heidegger**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

DILTNEY, W. **História da Filosofia**. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, (n.d.).

DILTNEY, W. **Introdução às ciências humanas**: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DILTNEY, W. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: FUNDUNESP, 1991.

GORNER, P. **Ser e tempo: uma chave de leitura**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, Campinas: Editora Unicamp, 2012.

HOBSBAWN, E. **O novo século**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ORTEGA Y GASSET, J. **A Rebelião das Massas**. (n.d.). Recuperado em 30 de Setembro 2019, de <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/ortega.pdf>.

*Recebido em: 29 set. 2021*  
*Aprovado em: 30 out. 2021*



**“INTERIOR INTIMO MEO ET SUPERIOR SUMMO MEO<sup>1</sup>”:  
a antropologia da experiência mística no pensamento de Lima Vaz  
e seu caráter experiencial na Teologia Espiritual**

**“INTERIOR INTIMO MEO ET SUPERIOR SUMMO MEO”:  
the anthropology of the mystical experience in the thought of  
Lima Vaz and its experiential character in Spiritual Theology**

Iuri de Carvalho Santos<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo desenvolve uma reflexão sobre a experiência mística na tradição ocidental. Partindo inicialmente da Filosofia, busca-se encontrar o lugar da mística dentro da Antropologia Filosófica de Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz e, posteriormente, situar a contribuição da Filosofia para o da Teologia. Essas considerações possibilitarão compreender o lugar da experiência mística dentro da ciência teológica, principalmente no campo da Teologia Espiritual, compreendendo seu caráter experiencial e os possíveis desdobramentos e deturpações do conceito de mística.

**Palavras-Chave:** Mística. Antropologia Filosófica. Teologia Espiritual. Lima Vaz.

**Abstract:** This article develops a reflection on the mystical experience in the Western tradition. Starting from Philosophy, it seeks to find the place of mystique within the Philosophical Anthropology of Fr. Henrique Cláudio de Lima Vaz and later to verify the contribution of Philosophy to Theology. These considerations will make it possible to understand the place of mystical experience within theological science, especially in the field of Spiritual Theology, understanding its experiential character, the difficulties of apprehension of this phenomenon and the possible developments and misrepresentations of the concept of mystique.

**Key-words:** Mystique. Philosophical Anthropology. Spiritual Theology. Lima Vaz.

---

<sup>1</sup> Expressa-se aqui o agradecimento ao Prof. Me. Pe. Noel Vitor Gonzaga e a Leonardo da Silva Rodrigues, estudiosos de Lima Vaz, pela contribuição e leitura atenta e crítica, como também aos seminaristas Henrique Oliveira Luiz de Paulo e Miguel Soares dos Reis, pelas sugestões e contribuições.

<sup>2</sup> Bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA). Bacharel em Filosofia pelo Instituto Filosófico São José, Campanha – MG e Licenciado em Filosofia pelo Instituto de Ciências Sociais e Humanas (CESB/GO). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8163379526549503>.  
E-mail: iuri\_carvalho100@hotmail.com.

## 1 INTRODUÇÃO

O absoluto é esse desejo, essa vertigem de desejo infinito. Ele é rodopio, o atordoamento, o deslumbramento do desejo tensionado em direção à mais próxima proximidade, em direção à extremidade, ao excesso do próximo que, em seu excesso, escapa, mais perto que perto, infinitamente perto, portanto, sempre infinitesimalmente longe. Sempre mais perfeitamente perto.

NANCY, 2020, p.49

Em uma conferência proferida em 1978, o filósofo Michel Foucault (1926-1984) abordou o tema da crítica como a atitude filosófica a partir do pensamento kantiano e como postura de resistência ante as formas de dominação. Ao ser questionado sobre a abordagem da temática sobre como não ser governado, ele identificou a mística como forma de resistência. “Eu diria que umas das primeiras grandes formas de revolta no Ocidente foi a mística; e todos esses focos de resistência à autoridade da Escritura, à mediação pelo pastor, se desenvolveram seja nos conventos, seja no exterior dos conventos, ou nos laicos” (FOUCAULT, 1990, p. 25).

Foucault não se detém no caráter teológico do fenômeno místico, mas sim nas reformas das estruturas eclesiais e, por conseguinte, socioculturais operadas por grandes místicos como Teresa de Ávila (1515-1582), João da Cruz (1542-1592), as beguinhas<sup>3</sup>, Mestre Eckhart (1260-1328), ou seja, sujeitos que se contrapuseram de certa forma ao sistema vigente em um impulso renovador. Foucault vê que essas experiências e movimentos de espiritualidade se utilizaram de uma estrutura, formas de ser e vocabulários para serem suportes na esperança de luta (FOUCAULT, 1990, p.25). Portanto, não desconsiderando a análise de Foucault, que possui sua profunda fundamentação e validade, é possível dizer que ela se limita em analisar a experiência mística e seus desdobramentos apenas de forma externa, social e seus efeitos no regime do poder pastoral da época, desconsiderando o caráter espiritual e teológico que motivaram tais movimentos. Esses movimentos místicos possuíam sim seu caráter de resistência, mas nem todos se fundamentaram dessa forma e também possuíam uma finalidade última espiritual, experimentada em uma relação com o transcendente, com o Absoluto. Tal percepção permite questionar qual o significado do termo

---

<sup>3</sup> As beguinhas foram uma associação de leigas que vieram em residências comunitárias, no século XIII, com finalidade místico-espiritual. Aderiram uma forma de vida semelhante às ordens religiosas, com votos de pobreza, castidade e obediência. Dedicavam-se às atividades práticas da vida em conformação profunda a Cristo e manifestavam uma experiência mística com linguagem erótica. Entre suas representantes, destacam-se Matilda de Magdeburgo, Hadewijch de Atuérpia e Gertrudes de Helfta (GRÜN, 2014, p.66-74).

mística na vivência e na reflexão contemporânea. Da mesma maneira se pode questionar sua origem e utilização através do cristianismo.

O termo “mística” possui sua origem no adjetivo grego *mystikos*, que é uma derivação dos verbos *myo*, fechar os olhos e bocas para gerar internamente um mistério e também *myeo*, penetrar o mistério. Para os gregos, a mística era a iniciação aos mistérios que possibilitava ao sujeito uma unificação com o divino (GRÜM, 2014, p.9). Lima Vaz realiza um verdadeiro resgate etimológico do termo mística e suas derivações.

A derivação etimológica desses termos vem de *myein* (fechar os lábios ou os olhos) donde, por uma transposição metafórica, “iniciar-se”, do qual deriva o complexo vocabular: *mýstes*, iniciado, *mystikós*, o que diz respeito à iniciação; *tà mystiká*, os ritos de iniciação, *mistikôs* (advérbio), secretamente e, finalmente, *mysterion*, objeto da iniciação. (VAZ, 2015, p.18).

A filosofia platônica considerava a mística como o movimento de ascensão da alma para a contemplação da Ideia-Forma do Bem, princípio originário e fundamental. Através do caminho do conhecimento, operado pela filosofia, o sujeito ascendia aos graus do conhecimento, até a elevação plena em uma ontoepistemologia<sup>4</sup>, alcançando a contemplação. Não só dentro da filosofia antiga, mas dentro do pensamento cristão e contemporâneo encontramos referências importantes à experiência mística e seus derivados.

Pierre Hadot (1922-2010), pensador francês e estudioso das práticas espirituais desde Antiguidade, afirma que “a espiritualidade cristã, desde os primeiros séculos da Igreja, acolheu, em partes, a herança da filosofia antiga e de suas práticas espirituais (...)”. (HADOT, 2014, p. 69) Foi dessa apropriação que práticas ascéticas, como os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola, (1491-1556) puderam ser compostas, da mesma forma que serviam de meio, caminho e fundamentação para a experiência mística. São conhecidos também os grandes tratados místico-espirituais do século XV e XVI posteriores à Reforma Protestante e que visavam a renovação da Igreja, período áureo do florescimento espiritual, principalmente espanhol, como *O terceiro abecedário espiritual* de Francisco de Osuna (1497-1541), *Castelo*

---

<sup>4</sup> Sugerimos a consulta da obra *Platão: a construção do conhecimento* (2012), José Gabriel Trindade Santos, sobre a teoria do conhecimento de Platão como ontoepistemologia. O termo ontoepistemologia caracteriza a associação íntima da abordagem ontológica e epistemológica, que trata da problemática do Ser e do Saber, respectivamente, e da relação de ambas na construção do conhecimento. É necessário captar as Ideias-Forma para o verdadeiro conhecimento através do raciocínio e do pensamento empregados pela mente humana, que é sua alma. SANTOS, José Gabriel Trindade. **Platão: a construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Cátedra).

*Interior* de Sta. Teresa de Ávila (1515-1582), o *Tratado da Oração e Meditação* de São Pedro de Alcântara (1499-1562) e *Subida do Monte Carmelo* e outras diversas obras místico-poéticas de São João da Cruz (1542-1591); todos tratados pedagógicos que orientavam o fiel ao desenvolvimento e amadurecimento místico-espiritual.

Porém, a noção e expressão “exercícios espirituais” é bem anterior, estando presente já no cristianismo latino e correspondendo à *askesis* do cristianismo grego (HADOT, 2014, p.21). Também é conhecido o famoso tratado do século VI de Pseudo-Dionísio Areopagita, *A teologia mística*, onde o autor convida o interlocutor Timóteo a exercitar sem descanso nas maravilhas místicas (PSEUDO-DIONÍSIO, 1996, p.11) através do famoso método apofático, a teologia negativa, que nega qualquer comparação e afirmação sobre Deus por ultrapassar a realidade de todas as coisas (PSEUDO-DIONÍSIO, 1996, p.13).

O pensamento contemporâneo também se ateu a essa experiência tão própria do ser humano e que também o remete a uma realidade além de si. Heidegger (1889-1976), após o *Kehre*, a sua virada de pensamento da ontologia fundamental para o problema do Ser, atenta-se à realidade do Ser e sua linguagem no mundo. O *Dasein*, o ser-aí capta a realidade revelante do Ser e desvela a verdade (*alétheia*) escutando essa linguagem, sendo a poesia a casa do Ser. Segundo Andrés Torres Queiruga, teólogo galego, (2010, p.190-209) esse desvelamento da verdade operado e apercebido pelo ser-aí pode significar uma experiência da revelação divina, e também mística, na existência individual. Wittgenstein (1889-1951), por sua vez, possui sua concepção de mística muito vinculada ao indizível. Para ele, a realidade mística é uma plenitude existencial que escapa toda expressão, ficando marcada sua célebre frase onde se afirma que sobre o que não se pode falar, é necessário calar (HADOT, 2014, p.226).

Pode-se pensar ainda na contemporaneidade a mística vinculada à experiência erótica. O erotismo é, segundo o pensador francês Georges Bataille (1897-1962), a supressão do limite, a experiência que rompe a descontinuidade própria do ser humano, causando uma continuidade. Faz-se menção dessa reflexão porque Bataille identifica três formas de erotismo, a saber: dos corpos; dos corações; e o sagrado. Profundamente influenciado pela psicanálise, Bataille associa ao erotismo, de forma geral, a morte, porque somente ela é o fim desse anseio erótico que impulsiona o ser humano descontínuo a buscar essa completude, essa continuidade, aos moldes do amor erótico de Platão no *Banquete*. O erotismo possibilita ao sujeito à totalidade, a supressão do limite e por isso mesmo é sagrado. A experiência mística é extremamente vinculada ao erotismo sagrado, sendo uma experiência universal e que também

introduz no sujeito essa experiência de continuidade, completando-o. “O erotismo sagrado, dado na experiência mística, quer apenas que nada atrapalhe o sujeito” (BAITAILLE, 2020, p.46).

Partindo dessa amplitude de sentidos e desdobramentos, resta buscar uma fundamentação teórica que possibilite identificar o sentido e o lugar da experiência mística na existência humana, inclusive resgatando seu valor semântico. Henrique Cláudio de Lima Vaz<sup>5</sup> desenvolveu uma reflexão sobre a experiência mística, vinculada à sua profunda Antropologia Filosófica. Em sintonia com as comemorações do centenário de Lima Vaz (1921-2021), busca-se aprofundar, através do seu pensamento, a compreensão antropológica desse fenômeno. Essa reflexão, realizada inicialmente em um seminário, foi publicada em forma de livro no ano 2000, sob o nome *Experiência mística e filosofia na Tradição Ocidental* (2015).

## 2 A EXPERIÊNCIA MÍSTICA NA REFLEXÃO VAZIANA E SUA FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA

### 2.1 A deturpação semântica do termo “mística”

Diversos termos tradicionais e profundos de significado sofreram uma grande deterioração e esvaziamento semântico; dentre eles podemos destacar o termo “mística”. Deturpando-se da tradição filosófica, teológica e espiritual, mística passou a designar um fanatismo passional e irracional, sendo utilizado para se referir a “mística de determinado clube de futebol ou partido político”. Lima Vaz opera um resgate semântico do termo, buscando as raízes filosóficas da experiência mística.

Com efeito, o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo *mística* e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão - ,

---

<sup>5</sup> Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz nasceu em 1921. Era mineiro, natural de Ouro Preto, e padre jesuíta. Obteve sua tese de doutorado pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, com a reflexão sobre a dialética e intuição nos diálogos platônicos. Além disso, era profundo estudioso de São Tomás de Aquino e Hegel, sendo estes três últimos as bases de seu pensamento. Foi professor universitário por quase 50 anos na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus em Nova Friburgo, no Rio de Janeiro e em Belo Horizonte na Universidade Federal de Minas Gerais e na Faculdade Jesuíta (FAJE). Foi o principal responsável pela Revista de Filosofia *Síntese*. Grande estudioso, Pe. Vaz debruçou-se sobre diversos temas, sendo de grande destaque sua Antropologia e Ética Filosóficas, ambas com profundidade histórica e singular aprofundamento categorial. Faleceu em 2002. (VAZ, 2020)

mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. (VAZ, 2015, p. 10).

A experiência mística indica uma realidade transcendente e eleva o ser humano a formas elevadas de conhecimento de amor. Seu caráter transracional é algo marcante, pois demonstra que não é algo irracional, estritamente passional, como transparece após a depreciação do conceito, mas é uma realidade própria do conhecimento humano, vinculada à experiência subjetiva e espiritual, indo além da razão para o plano transcendente, para o Absoluto.

Lima Vaz identifica no século XX uma deturpação radical do termo mística. Isso se deu com a perversão espiritual que a história conheceu e ocasionou a captação da mística pela política. Para tanto, ele demonstra dois pontos de vista: do sujeito e do objeto. A mística, do ponto de vista do sujeito, se dá, como já mencionado, no plano transracional, quando inteligência e amor se convergem no *apex mentis*, na fina ponta do espírito, como experiência do Absoluto. Portanto, a experiência mística é compreendida como algo absolutamente singular e que não pode ser partilhada, dividida. Observando a análise do sujeito da experiência política, é possível afirmar que essa experiência se dá com o indivíduo compartilhando com a comunidade a vida e construindo um consenso racional normativo comum em direitos e deveres. Expondo esses dois paralelos do ponto de vista do sujeito, realiza-se a distinção entre a experiência mística e política através dos patamares do espírito em que elas se dão e no uso da razão. Na primeira, a razão, transcendendo-se a si mesma, tem como intenção o Absoluto; na segunda, a razão está empenhada na tarefa dialógica, procurando o consenso racional entre os indivíduos e é guiada pela intenção de constituir melhor a comunidade (VAZ, 2015, p.11).

Considerando agora o ponto de vista do objeto, a experiência mística se move na esfera da transcendência real, possibilitando nesse ponto diálogo com a experiência espiritual abordada pela ciência teológica. A experiência política se dá na relatividade da história e do mundo, considerando as contingências da realidade e a necessidade de não transpor a imanência. Dentro da compreensão antropológica do pensamento vaziano, a experiência mística se desenrola na categoria de transcendência e a experiência política se fundamenta na categoria de intersubjetividade. Ao tocar na temática das categorias de relação do homem, é necessário esclarecer a proposta da reflexão antropológica vaziana. Lima Vaz desenvolve uma Antropologia Filosófica em articulação dialética que leva em consideração os polos da natureza, do sujeito e das formas, sem reducionismos. “Ante tal complexidade estrutural e

dinâmica, distingue níveis ontológicos constitutivos do ser do homem: Corpo, Alma e Espírito” (GONZAGA, 2021, p.15).

Sobre cada nível ontológico, Lima Vaz realiza uma tematização pelas etapas do conhecimento humano, sendo três: a pré-compreensão, uma compreensão natural que o ser humano tem de si e que é determinada pelo contexto histórico e cultural manifestado em representações e crenças; a compreensão explicativa, que é a abordagem do campo das ciências humanas e naturais sobre o homem, obedecendo a uma estrutura metodológica; e a compreensão filosófica ou transcendental, este último termo compreendido em dois aspectos, sendo o primeiro o que considera o objeto (homem) enquanto ser e por isso transcende os limites metodológicos das ciências humanas e o segundo aspecto no sentido kantiano-moderno, que considera a compreensão filosófica como condição de possibilidade (inteligibilidade) das outras duas formas (pré-compreensão e compreensão explicativa) de compreender o homem (VAZ, 2020, p.139). Seu objetivo é unificar as diversas linhas de compreensão do ser humano e por isso sua antropologia é integral, contemplando o dado somático, consciente e espiritual, além do relacional e uno (BARBOSA, 2021, p.10).

Na primeira parte da teoria sistemática de sua Antropologia Filosófica, Lima Vaz delimitou as estruturas fundamentais do ser do homem, que são o tríplice modo de presença do homem à realidade, ou como se dá sua experiência fundamental como sujeito, que são o corporal, psíquico e o espiritual. Passando pelo processo de suprassunção do corpo próprio pelo psiquismo e do psiquismo pela dimensão do espírito, esse movimento dialético não cessa, sendo a categoria de espírito abertura ao Absoluto. Com o termo suprassunção, herança hegeliana, entende-se não a superação de uma estrutura por outra, mas a interação das categorias próprias do ser do homem. O homem é um ser espiritual e a “vida vivida pelo homem na finitude da sua situação é sempre espírito” (VAZ, 2020, p.253). Existe, portanto, uma relação de homologia entre as estruturas fundamentais do ser do homem com a diferenciação ôntica da realidade com que o sujeito relaciona. Na segunda parte de sua antropologia, Lima Vaz delimita as relações do homem, que se configuram em três regiões: o mundo; os outros; o Transcendente. Essas três regiões são as esferas de relação do homem com a realidade. A relação de objetividade é a que se dá entre o homem e o mundo, com a primazia do corpo próprio. A relação de intersubjetividade acontece entre o sujeito e o outro, com destaque na categoria do psiquismo e local da experiência política e a relação de Transcendência se dá entre o homem e o Absoluto, com a primazia do espírito (VAZ, 2020, p.253-254).

Situando então a experiência mística dentro da compreensão vaziana da categoria de transcendência, delimitar-se-á a análise dessa categoria e seu papel para a compreensão da experiência mística e ponto de partida para uma reflexão teológica. A compreensão do espírito como estrutura fundamental do ser do homem e local da relação de Transcendência é um elo conceitual entre a antropologia filosófica e a metafísica (GONZAGA, 2021, p.25). “A *relação de transcendência* é, evidentemente, compreendida no discurso da Antropologia Filosófica como uma categoria *antropológica*, ou seja, como um conceito *ontológico* primeiro por meio do qual o sujeito se afirma como *ser*” (VAZ, 2020, p.320). A reflexão ontológica e, conseqüentemente, metafísica é base conceitual no pensamento dialético de Lima Vaz, sendo a confluência de Platão, São Tomás de Aquino e Hegel

A compreensão filosófica da categoria de transcendência é, na reflexão vaziana, um movimento intencional no qual o ser humano vai além da condição mundana e histórica, em direção a uma realidade transmundana e trans-história rumo ao Absoluto real, o que unifica as razões humanas na busca de sentido do ser. Pensar filosoficamente a transcendência é a terra natal da filosofia. (GONZAGA, 2021, p.59).

Realizado esse esclarecimento sobre os locais da experiência mística e política no homem, é possível dizer que Lima Vaz não faz um apontamento degradativo da política, pelo contrário, essas experiências são “polos ordenadores do complexo e extraordinariamente rico universo da experiência humana, traduzindo as duas formas mais altas de autorrealização do indivíduo em sua abertura para o Absoluto e para o Outro” (VAZ, 2015, p.12).

O problema identificado por ele se dá quando a política, em uma violência espiritual, insere na realidade relativa e histórica o que é próprio da experiência mística e religiosa, que é a intenção para o Absoluto. Entre os momentos em que isso ocorre, Lima Vaz identifica Karl Marx (1818-1883), com sua teoria de inspiração materialista, que eleva à categoria de Absoluto a temporalidade e a história. Identificam-se outros pensadores pós-hegelianos, que como Marx, são mestres da suspeita e negam o espírito e a transcendência, assinalando a crise da modernidade após o anúncio da morte da Filosofia. Destacam-se Feuerbach (1804-1872), Comte (1798-1857), Nietzsche (1844-1900) e Freud (1856-1939). (GONZAGA, 2021, p.60-61) (VAZ, 2020, p.339-341) Identificando a crise da modernidade e essa deterioração semântica do termo mística na contemporaneidade, Lima Vaz procura estruturar uma Antropologia Filosófica vinculada à ontologia e metafísica clássica, contemplando a integralidade do homem, sem desprezar a reflexão contemporânea, mas tentando dar respostas à crise da modernidade.

## 2.2 Antropologia da experiência mística na reflexão vaziana

Para realizar a análise antropológica do fenômeno místico é necessário identificar o objeto que possibilita sua conceituação. Os estudiosos da mística necessitam, antes de tudo, ter a consciência de que o dado empírico que é objeto de suas análises são os próprios testemunhos dos místicos, eles são os teóricos da sua própria experiência. Esse testemunho é experiencial, ou seja, é campo de uma experiência profundamente pessoal, mas que segue uma estrutura definida, o que possibilitará sua análise crítica/teórica. Portanto, não é possível delimitar a experiência mística no campo experimental, que é o campo da experiência científica, com suas condições e regras. A diferenciação da experiência mística como experiencial e não experimental possibilita não uma desqualificação pelo caráter pessoal, mas sua validação na abordagem antropológica, filosófica e teológica (VAZ, 2015, p.15).

A experiência mística, com um campo pluridisciplinar, é fenômeno totalizante. Isso quer dizer que nesse evento são integrados os aspectos da realidade humana (VAZ, 2015, p.15-16). Essa diversidade humana é expressa pela riqueza do fenômeno místico, que pode ser mais direcionada para integração em si mesmo, como na tradição Oriental, ou uma integração pessoal no divino, mais presente no Ocidente. Dentro dessa diversidade, pode-se citar a metafísica da interioridade de Santo Agostinho<sup>6</sup>, a experiência mística das beguinas com uma união afetiva/sexual com o divino, esta última muito presente na literatura contemporânea da relação entre mística e *eros* (GRÜN, 2014, 39-102). Buscando a Sagrada Escritura, percebe-se a influência erótica do *Cântico dos Cânticos* em diversos autores místicos, como Orígenes, no século II e outros tantos não crentes<sup>7</sup>.

Pode-se dizer que o lugar onde ocorre o fenômeno místico é o espaço do encontro com o Outro absoluto, principalmente nas situações-limite da existência humana. São nessas situações extremas da existência que acontece a delimitação do Sagrado. Seguindo a reflexão do filósofo francês Jacques Maritain (1882-1973), Lima Vaz afirma que a experiência mística

<sup>6</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A metafísica da interioridade em Santo Agostinho (1954). In: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 77-87.

<sup>7</sup> “O livro (*Cântico dos cânticos*) emociona e encanta ao narrar o encontro amoroso entre Amante e Amado (ou Deus e a Alma sedenta de sua presença, conforme interpretação alegórica dos padres da Igreja), e por isto mesmo tornou-se forte influência na literatura mística, como em São João da Cruz, Santa Teresa de Jesus e nas místicas beguinas Hadewijch de Antuérpia e Mechtilde de Magdeburgo. Por outro lado, esse poema erótico-amoroso é também relido por autores brasileiros tão diversos quanto Castro Alves, Oswald de Andrade, Hilda Hilst e Manuel Bandeira, que retomam essa tradição mística para cantar a sacralidade do amor entre um homem e uma mulher” (OLIVEIRA, [201?]).

é uma experiência frutiva do Absoluto. Isso significa que ela ocorre através de um conhecimento intencional do seu objeto, que é o Absoluto, e é também de uma adesão afetivo-volitiva. A definição de Maritain proporciona retirar o fenômeno místico da anormalidade, do extraordinário ou espontâneo (VAZ, 2015, p.16-17). Não que esses fatores anormais não aconteçam, mas, como afirma o teólogo francês especialista em teologia espiritual Charles André Bernard (1923-2000), “os fenômenos psicossomáticos ou extraordinários são considerados, pelos mestres da mística, secundários, ambíguos e perigosos” (BERNARD, 2014, p.141). Sendo assim, em relação a esses fenômenos extraordinários que envolvem a experiência mística, Bernard (2014, p. 141) recomenda uma atitude de objetividade.

Para se compreender bem os polos subjetivo e objetivo da experiência mística, Lima Vaz usa da figura geométrica do triângulo e em cada vértice situa um termo para explicá-la melhor. No vértice inferior esquerdo do triângulo está o termo místico, que é o sujeito da experiência; no vértice superior está o termo mística, que é o objeto desse fenômeno; no vértice inferior direito está o termo mistério, indicando a relação que se estabelece entre sujeito e objeto, místico-mistério, ou seja, a mística é a relação que o sujeito místico estabelece com o mistério (VAZ, 2015, p.18).

A experiência mística, em seu teor original, situa-se justamente no interior desse triângulo: na intencionalidade *experiencial* que une o *místico* como iniciado ao Absoluto como *mistério*; e na linguagem com que, num segundo momento, rememorativo e reflexivo, a experiência é dita como mística e se oferece como objeto a explicações teóricas de natureza diferente. (VAZ, 2015, p.18).

Apesar da deturpação da mística na linguagem contemporânea, que segundo Lima Vaz pode ser ocasionada pela falta de pressupostos antropológicos definidos, o testemunho dos grandes místicos, de Platão a João da Cruz, demonstra que a experiência mística é um dado antropológico original. Para compreendê-la, é necessária uma concepção da estrutura do ser do homem que consiga captar essa experiência original. A tríade antropológica vaziana contempla a possibilidade de abordar a experiência mística por suprassumir as categorias de corpo e psiquismo não as negando, mas indo além, chegando até a categoria de espírito, que é compreendida como fundamento humano; o homem é um ser espiritual, com inteligência espiritual e aberto ao Absoluto.

Através das invariantes representadas pelas metáforas inferior-superior e interior-exterior, presentes na tradição mística ocidental, Lima Vaz consegue identificar uma ordem

dos níveis do ser e do agir, sendo o nível supremo, ou seja, superior/exterior, igualmente o nível mais profundo da identidade ou *ipseidade* do ser humano. “O superior-interior é designado com o termo grego *noûs* e com o latino *mens*” (VAZ, 2015, p.19). A célebre frase que Santo Agostinho direciona a Deus, e que dá título a este trabalho, representa bem essas invariantes ao afirmar que Deus, o Outro absoluto, é o mais íntimo do próprio íntimo do ser humano e também mais sublime que o ápice do ser.

*Tu eras interior íntimo meo et superior summo meo*<sup>8</sup>. No mais íntimo da mente – *auditum mentis* – que é igualmente sua fina ponta – *apex mentis* –, o Absoluto está presente na sua radical transcendência – *superior summo* – e na sua radical imanência – *interior íntimo*. (VAZ, 2015, p.20).

Sendo assim, demonstrando as características antropológico-filosóficas da experiência mística, Lima Vaz apresenta duas teses. A primeira é a que afirma a categoria de espírito como nível ontológico mais elevado. A segunda é a que afirma a dialética interior-exterior e inferior-superior como constitutiva do espírito do mundo. Isso quer dizer que essas invariantes atuam como quiasmo, sendo o interior permutável com o superior e o exterior com o inferior. Segundo a reflexão vaziana, “o mais íntimo de nós mesmos é o nível ontológico mais elevado do nosso espírito, e é no fundo dessa imanência (*interior íntimo*) que o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência (*superior summo*)” (VAZ, 2015, p.20).

É importante elucidar a categoria de espírito dentro da reflexão vaziana, já que é o local da profunda imanência e absoluta transcendência. A categoria de espírito, suprassumindo o somático e o psiquismo, vai além dos limites antropológicos e possibilita o homem se abrir ao Infinito e participar dele. “Afirmar que o homem é espírito, significa afirmar sua abertura transcendental à universalidade” (GONZAGA, 2021, p. 35).

Com efeito, em sua estrutura espiritual ou noético-pneumática, o homem se abre, enquanto inteligência (*noûs*), à amplitude transcendental da *verdade*, e, enquanto liberdade (*pneûma*), à amplitude transcendental do *bem*: como *espírito* ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: *capax entis*. O espírito não pode, por conseguinte, ser considerado, em sua amplitude transcendental, uma estrutura ontológica do homem irrevocavelmente ligada à sua contingência e finitude, como o são o somático e o psíquico. O espírito é, segundo terminologia clássica, uma *perfectio simplex*: em si mesmo, atualidade infinita de ser. **Por isso mesmo,**

<sup>8</sup> “Vós, porém, éreis mais íntimo que meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser”. AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução J. Oliveira; A. Ambrósio de Pina. 27. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista SP: Editora Universitária São Francisco, 2014. (Coleção Pensamento Humano). p.72.

**é pelo espírito que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada em seu ser a marca do Infinito.** (VAZ, 2020, p.174, grifo nosso)

É a partir da categoria de espírito que se compreende, antropologicamente, que a experiência mística é a mais alta atividade da inteligência espiritual, é a mais alta atividade do espírito. São nos atos da inteligência espiritual que acontecem a contemplação metafísica e mística. Portanto, só é possível compreender, acolher e explicar antropologicamente a experiência mística em um discurso filosófico racional metafísico que leve em consideração a categoria do espírito como própria do homem.

Em síntese, localiza-se a experiência mística dentro da Antropologia Filosófica vaziana na passagem dialética das categorias de estrutura fundamental do ser do homem (Corpo-Alma-Espírito) para as categorias de relação (objetividade-intersubjetividade-transcendência). Isso significa que é a passagem do ser-em-si para o ser-para-o-outro. Do mesmo modo que a categoria de espírito suprassume as categorias somáticas e psíquicas nas estruturas fundamentais, a relação de transcendência (relação com o Absoluto, o Outro) suprassume as relações de objetividade (relação com o mundo) e as relações de intersubjetividade (relação com o outro) (VAZ, 2015, p.26-27).

Sendo assim, é possível afirmar que o homem é uma unidade estrutural aberta pelo nível superior do espírito para universalidade do ser e para o conhecimento do Absoluto. Lima Vaz, posteriormente, identifica três modos de mística no Ocidente, a saber: a mística especulativa (própria da especulação racional metafísica); a mística mistérica (vinculada aos ritos gregos de mistério e as expressões litúrgicas); e a mística profética (própria da tradição cristã, marcadamente cristológica) (VAZ, 2015, p.34). Constituindo uma base reflexiva antropológica, é possível compreender o papel da categoria de espírito na compreensão da experiência mística e sua contribuição para a Teologia, principalmente a Teologia Espiritual.

### 3 TEOLOGIA CRISTÃ E EXPERIÊNCIA MÍSTICA

#### 3.1 A formação da teologia cristã e sua base filosófica segundo Lima Vaz

Lima Vaz, em um artigo intitulado *Teologia Medieval e Cultura Moderna*, apresenta a grande influência da filosofia para a estruturação da teologia cristã. A base metafísica de sua reflexão antropológica e ética demonstra o caráter profundo da filosofia clássica, mas abre

espaço para a reflexão da ciência teológica. Isso porque, para ele, “a filosofia é, desde o início, *teologia*, expressão racional do *theion*, do divino” (VAZ, 1979, p. 6).

Para os filósofos antigos o mundo era uma epifania do sagrado e foi sob o signo da teologia que a filosofia grega nasceu. É importante destacar que não se refere ainda a uma teologia estruturada aos moldes da ciência teológica acadêmica e estritamente vinculada em sua natureza original ao Magistério Eclesiástico<sup>9</sup>, mas a uma reflexão racional que apreende o dado divino e transcendente pela razão natural. Essa capacidade da filosofia grega antiga é demonstrada pela visão de alguns pensadores. Platão desenvolve seu pensamento através da teologia do mundo e concebe a realidade do cosmos voltada totalmente para Ideia-Forma do Bem, realidade expressamente transcendente. Também Aristóteles (384 a.C – 322 a.C) desenvolve a *Metafísica*, denominada como *Ciência Primeira*, voltada para contemplação das realidades divinas (VAZ, 1979 p. 6-7). Lima Vaz não faz uma generalização da filosofia antiga, mas apenas identifica elementos do pensamento clássico que são teológicos e que se tornaram bases posteriores para a reflexão teológica cristã.

A teologia cristã lançou suas raízes na reflexão grega antiga, como o próprio desenvolvimento do neoplatonismo, a influência da escola de Alexandria e a presença de Orígenes e sua reflexão com fortes traços da tradição helênica. O Cristianismo então se tornou tão intelectualmente estruturado quanto a própria tradição platônica e aristotélica.

O Cristianismo, assimilando o neoplatonismo nas suas grandes intuições, difundiu-se como forma de cultura, unificando o universo mental do homem antigo na hora do declínio e da crise, segundo as linhas da visão neoplatônica, em que o mundo aparece como um grande movimento que procede do Primeiro Princípio – Deus – e a ele retorna. (VAZ, 1979, p.9).

Afirmar os traços teológicos da reflexão grega antiga e as contribuições desse pensamento para a Teologia Cristã, à luz da argumentação de Lima Vaz, demonstra o valor da filosofia para a teologia em si. Não só a contribuição platônica foi importante para a Escola de Alexandria, para Santo Agostinho ou para tantos outros filósofos e teólogos. Também a reflexão do Estagirita e seu resgate pelos árabes propiciaram aos pensadores medievais o acesso às suas obras e, posteriormente a elaboração da magna obra de São Tomás de Aquino; o que é inegável é que o pensamento cristão possui grande profundidade filosófica para

---

<sup>9</sup> Sobre a relação entre Teologia e Magistério, recomenda-se a leitura do segundo capítulo da obra do então Cardeal Joseph Ratzinger, Papa Bento XVI, *Natureza e Missão da Teologia*, intitulado “Natureza e Forma da Teologia”, sobre o fundamento espiritual e lugar da Teologia na Igreja. RATZINGER, Joseph Cardeal. **Natureza e missão da teologia**. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p.37-84.

responder a questionamentos humanos à luz da fé e da razão, como o pensamento de Lima Vaz e, portanto, é capaz de compreender o lugar e expressão do fenômeno místico.

### 3.2 O fenômeno místico na reflexão teológica espiritual

Pensar o fenômeno místico, delimitado agora pela experiência cristã, exige refletir também em qual âmbito da ciência teológica há espaço para essa reflexão. Charles André Bernard<sup>10</sup> desenvolveu sua docência, pesquisa e produção no âmbito da Teologia Espiritual e permite compreender esta como disciplina teológica. Inicialmente, a questão espiritual não se limitava a uma disciplina científica propriamente dita, mas era considerada, pelo seu caráter subjetivo, matéria não dos teólogos e sim de mestres e diretores espirituais. Com o advento das ciências humanas, principalmente as ciências psicológicas, compreendeu-se que a dimensão espiritual possui um caráter extremamente importante e significativo para o sujeito, como a filosofia e a teologia (BERNARD, 2014, p.9).

Partindo da compreensão de ciência não exata, mas vinculada às ciências humanas, pode-se dizer que a teologia espiritual, assim como a psicologia e a antropologia, possui como objeto próprio o homem nas suas mais diversas condições de vida. Diferentemente das outras ciências, a teologia não busca obter um consenso universal, mas implica a aceitação do dado da Revelação, do Deus que se manifesta ao ser humano e este faz sua experiência com a realidade transcendente. A certeza teológica se dá em dois níveis: o da fé e o da pesquisa racional e científica. Esses dois níveis se correlacionam quando o teólogo, após atingir certa compreensão das proposições de fé, compara o dado revelado com as conclusões obtidas da reflexão filosófica e das ciências exatas (BERNARD, 2014 p.14).

A experiência espiritual, e conseqüentemente a experiência mística, são dados de uma vida sobrenatural que se inserem na consciência humana pessoal e por isso deve-se levar em conta a cultura, o ambiente social e histórico em que o sujeito está inserido; é a partir desse dado de compreensão de si que o sujeito faz a experiência vertical com o transcendente. Afirma-se assim que “a vida espiritual é sempre vida espiritual de um homem concreto, com

---

<sup>10</sup> Charles André Bernard (1923-2000) foi um padre jesuíta professor de teologia espiritual na Universidade Gregoriana de Roma. De origem francesa, dedicou sua pesquisa aos fundamentos da teologia espiritual. Embora tenha desenvolvido seu estudo orientado à mística cristã católica, nunca deixou de fazer inúmeras referências a outras expressões cristãs, como a Oriental, e a religiões não cristãs. Também se ocupou com o trabalho de direção espiritual e pregação dos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola. Escreveu diversas obras sobre a experiência mística e espiritual, como a trilogia *O Deus dos Místicos*, e também *Teologia Mística e Introdução à Teologia Espiritual* (BERNARD, 2014).

sua história, suas capacidades, seus limites, e cuja formação depende de inúmeros fatores” (BERNARD, 2014, p.15).

A teologia espiritual, como disciplina teológica, leva em consideração todo o conhecimento do homem e utiliza-se dele para melhor esclarecer o local onde ocorre a experiência espiritual, bem como para estruturar-se como disciplina científica. Antes disso, deve-se sempre ter a clareza de que, como disciplina teológica, a teologia espiritual parte dos princípios recebidos da Revelação e se utiliza dos contributos das ciências humanas e também oferece a elas sua contribuição. Em síntese, a teologia espiritual insere-se na ciência teológica vinculada à doutrina da Igreja, ao mesmo tempo em que leva em consideração a vida cristã em todas as suas dimensões dinâmicas, sejam pessoais, sociais e culturais.

Assim como Lima Vaz (2015, p. 15), Bernard (2014, p.26) esclarece através da reflexão do teólogo francês Jean Mouroux, a distinção entre o termo experiencial e experimental, sendo a experiência espiritual e mística de caráter experiencial, ou seja, o objeto da teologia espiritual são os relatos pessoais, subjetivos dos místicos. Portanto, percebe-se o caminhar comum da antropologia filosófica vaziana com a teologia, que realiza tal distinção para demonstrar que, mesmo sendo um dado de experiência pessoal, a experiência mística pode ser objeto de reflexão científica das ciências humanas, da antropologia e da teologia.

Após delimitar a contribuição da antropologia vaziana e o local da experiência mística dentro da teologia, é necessário buscar definições teológicas desse fenômeno. É possível definir inicialmente sobre a experiência mística cristã dois núcleos essenciais: ela é um “saber”, ainda que como um não saber; e a experiência mística cristã é um “saber sofrendo” uma ação, ou seja, o caráter da passividade mística (MOIOLI, 1989, p.775-778). Portanto, o aspecto de passividade é o que constitui a dimensão mística da vida espiritual cristã, é Deus quem tem a iniciativa e a postura do místico é de receptividade (BERNARD, 2014, p.133).

A vida mística, portanto, é a vida espiritual em que se experimenta a ação interior de Deus. É necessário distinguir o termo “místico” de “consciência mística”. O primeiro se refere a um objeto místico, ou seja, uma realidade sobrenatural, oculta, de grande valor que é almejada por todos os místicos. A consciência mística é o que o sujeito desenvolve e que o faz dar prioridade ao oculto e misterioso da existência humana e buscar esse objeto místico. No sentido cristão, “a pessoa tenderá a perceber em toda a parte a presença e ação de Deus, sem que isso esteja ligado, no entanto, a uma forma específica de união com Deus na oração” (BERNARD, 2014, p.134).

Partindo dessa compreensão cristã de consciência mística, que é perceber em toda a parte a ação e a presença de Deus, ao falar da Revelação em seu acontecer originário, Queiruga (2010, p.210-211) afirma que a revelação divina é o gesto ativo de Deus que vem até o ser humano. Antes de qualquer manifestação extremamente sobrenatural, Deus se manifesta na evolução do mundo, no processo da história e no crescimento radical do ser humano. A realidade é o corpo onde Deus se manifesta e o místico é aquele que olha a realidade como já visibilidade de Deus. Citando Teilhard de Chardin, Queiruga afirma que o grande mistério do cristianismo não é a aparição de Deus, mas sua transparência no Universo, o que exige do místico uma “educação dos olhos” para perceber Deus na realidade. Ele, Deus, não se dá tanto como epifania, mas sim como diafania, ou seja, como universal transparência que exige do sujeito perceber-se já inserido no mistério divino; é o aperceber-se, o dar-se conta da presença de Deus já na realidade, reforçando o aspecto passivo da experiência mística cristã (QUEIRUGA, 2010, p.212-214).

Como fica já insinuado, este é o segredo dos místicos de todos os tempos, que, ao despertar do sono da aparência ordinária, sabem “ver” a Deus em tudo: para eles “o mundo se converte por fim no espelho fluido e transparente onde o homem, contemplando seu rosto, descobre o rosto do Bem-Amado, seu rosto verdadeiro”; sem que nisto a mística seja, como se poderia pensar, o desvio do normal, senão sua realização máxima. (QUEIRUGA, 2010, p.211).

Lima Vaz compreende três formas de experiência mística: especulativa, que é uma mística do conhecimento (saber e contemplação); mística, sendo uma mística da vida (assimilação e divinização); e profética, que é uma mística voltada para a escuta da Palavra e ação concreta (fé e caridade) (VAZ, 2015, p. 69). Seguindo a reflexão dentro da teologia espiritual, Bernard demonstra que, mesmo classificando alguns tipos de manifestação mística por traços comuns, ainda existe uma dificuldade de delimitação, porém, todas essas experiências estão enraizadas no amor e na conformidade com Cristo (BERNARD, 2014, p.135). Mesmo assim, essa separação é importante para perceber a variedade da vida mística cristã.

Inicialmente, abordando o fenômeno místico como caminho de interioridade, destaca-se uma mística de caráter mais psicológico e antropológico, onde o sujeito parte em busca de uma união com o Absoluto, com Deus. O problema fundamental dessa tipologia de experiência mística é determinar em qual instância psicológica ela se dá. Essa questão passa o pensamento platônico, a escola de Orígenes, até Santa Teresa de Jesus. Existe

também a mística de teor mais especulativo, buscando Deus por meio de ideias abstratas. Outra possibilidade é a experiência mística com um teor mais afetivo e personalista, estabelecendo frequentemente com Deus uma relação esponsal, como expressa o *Cântico dos Cânticos*. Além disso, a vida mística pode-se desenvolver a partir de uma consideração simbólica, fundamentando-se no sentido cósmico e na ação litúrgica, como a mística franciscana ou Oriental. Todos esses modelos, por seu cunho antropológico, podem ser confrontados com outras formas místicas não cristãs (BERNARD, 2014, p.135).

A mística de conformidade com Cristo se dá quando “o místico coloca-se no centro do mistério de Cristo, Verbo encarnado e Redentor; e procura conformar-se à realidade da qual participa em virtude do batismo e dos sacramentos” (BERNARD, 2014, p.136). Em um primeiro momento, destaca-se nessa conformidade radical o exemplo histórico do martírio. Posteriormente, na Idade Média, essa conformidade, também na mística franciscana, se dava na radicalidade evangélica. É importante salientar que toda mística cristã, seja ela afetiva ou especulativa, parte desse princípio de conformidade a Cristo.

A mística apostólica descrita por Bernard (2014, p.137) assemelha-se a mística profética descrita por Lima Vaz (2015, p.69). A mística apostólica é orientada para a participação da ação de Deus no mundo histórico e para a realização efetiva do Reino. Ela acontece através de uma espiritualidade mais encarnada na realidade, centrada na escuta da Palavra e também pela ação caritativa.

De forma geral, é possível afirmar que a mística cristã, dentro da abordagem teológica espiritual, faz referência à vida no Espírito que o sujeito busca manter através da conformidade a Cristo. Além disso, a experiência mística se dá pelo conhecimento espiritual, como afirma a teologia espiritual, ou, como descreve Lima Vaz (2015, p. 21), a experiência mística só pode ser acolhida pela categoria antropológica do espírito através dos atos da inteligência espiritual. O conhecimento espiritual é expresso pela interioridade, que é a penetração no sentido de mistério e a descoberta da morada de Deus no interior do ser e não uma introspecção psicológica em uma atividade de análise da consciência (BERNARD, 2014, p.144).

Neste sentido, o grande critério que ressalta da leitura de Santa Teresa de Ávila é o grau de interioridade crescente do acontecimento espiritual. Pode-se considerar como uma lei que, quanto mais interior é a origem do movimento místico, tanto mais ele é seguro e realiza a união substancial com Deus. Se com Santo Inácio e a teologia clássica admitimos que “é próprio do

Criador entrar, sair, produzir moções na alma”<sup>11</sup>, compreendemos a razão fundamental da lei da interioridade que acaba de ser enunciada: no centro da alma Deus reside e age diariamente. (BERNARD, 2010, p. 152).

Traçando um paralelo entre a teologia mística e espiritual desenvolvida por Bernard e a antropologia filosófica vaziana, é possível perceber semelhanças, principalmente referentes ao aspecto espiritual do homem e sua interioridade como *apex mentis*, a fina ponta do espírito (VAZ, 2015, p.20), onde no mais íntimo da imanência ocorre a total transcendência do Absoluto, a experiência mística.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão de Lima Vaz proporciona um questionamento profundo sobre a realidade e a condição humana. Ao abordar a crise da modernidade e a deturpação semântica de alguns termos, ele demonstra que a crise é mais profunda do que o significado de uma palavra, ela reflete uma crise sistêmica que permeia toda relação do homem consigo mesmo, com o outro e com o Outro Absoluto. O pensamento vaziano, fundamentado em uma base metafísica e ontológica, permite ao homem posicionar-se diante da tradição do pensamento Ocidental e perceber os desdobramentos teóricos e históricos que culminam na atualidade.

Retomando a provocação inicial deste artigo, a abordagem de Foucault permite compreender que, esvaziado de todo sentido transcendental e espiritual, a experiência mística se reduz apenas a seus aspectos socioculturais e políticos. Esse fenômeno foi sim ponto inicial de reformas estruturais eclesiais, mas o intuito original não foi, segundo os relatos dos místicos, simplesmente uma resistência às estruturas, mas um voltar-se ao transcendente Absoluto que, mesmo sendo uma realidade transcendente, ou seja, que perpassa a realidade e vai além, interfere na história e na vida humana.

A proposta apresentada por Queiruga (2010) reflete esse caráter presente de Deus na história humana. Muito mais do que manifestações sobrenaturais, o Absoluto se manifesta no interior do ser humano, no mais íntimo do seu íntimo como absoluta transcendência e, também, transformando a história humana.

A deturpação semântica do termo mística em política, identificada por Lima Vaz, se dá na absolutização ideológica da prática política e social. A salvação e o êxtase místico são

---

<sup>11</sup> INÁCIO DE LOYOLA, Santo. **Exercícios Espirituais**. Tradução R. Paiva, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p.125

procurados na ação política, mais especificamente na sua forma revolucionária. (VAZ, 2015, 104-105) Isso significa que a crise da modernidade, que também é uma crise espiritual, é marcada pela transferência desse impulso transcendental do homem para o Absoluto para a *práxis* política. Um possível resgate da tradição mística pode ser efetuado através da conciliação desses pensamentos diversos, inclusive concebendo o tema da mística como algo ecumênico, no sentido religioso, mas, além disso, como uma estruturação própria do homem em relação com o transcendente, estabelecendo diálogo com as ciências humanas, como a psicologia e a filosofia.

A mística cristã pode ser considerada como o vivenciar o mistério intangível, que é Deus. Essa reflexão permeia o pensamento de Karl Rahner (1904-1984), que estabelece sua teologia transcendental e antropológica e reconhece o encontro com Deus no dia-a-dia, nos encontros pessoais, nas tarefas. Por isso o Mistério é sempre algo familiar ao ser humano, algo que o provoca ir além na busca de sentido e respostas, mas também essas experiências podem acontecer através de experiências transcendentais extraordinárias, que mesmo preparadas por exercícios espirituais, não podem ser produzidas, porque a experiência divina é dádiva da graça (GRÜN, 2014, p.100).

Mistério é, pois, algo que nos é sempre familiar. Nós sempre o amamos, mesmo quando, assustados com ele e eventualmente até mesmo irritados com ele, não quiséssemos dar-lhe atenção. Para a pessoa que tomou consciência de suas profundidades, o que temática ou atematicamente pode ser mais familiar e evidente do que o perguntar silencioso pelo mais além do já conquistado e dominado, do que a sobrecarga de perguntas a que não foram dadas respostas, aceitas com humildade e amor que alias é a única coisa que torna sábio? (RAHNER, 1989, p.35).

Além disso, consciente da crise moderna e também da necessidade e profundidade da relação com o transcendente, o sujeito pode e deve tomar consciência que sua ação no mundo pode ser sinal expressivo de sua experiência mística, em uma dialética entre o vertical e o horizontal. O risco da deturpação semântica do termo mística pela radicalização ideológica da *práxis* política pode encontrar conciliação através da teologia política de Johann Baptist Metz (1929-2019), que é busca da fé cristã vivida em sua concretude e não uma teologia politizada. É compreender que o caráter espiritual da fé cristã e a experiência mística partem do transcendente, mas não permanecem em orientação vertical exclusiva, mas possuem sua orientação horizontal solidária, que percebe a realidade, se identifica como parte dela e a transforma.

Em todo caso, a fé cristã é uma fé que busca a justiça. Certamente por isso os cristãos também são místicos, mas não exclusivamente místicos no sentido de uma experiência espiritual pessoal, porém no sentido de uma experiência pessoal de solidariedade. Eles são, sobretudo, “místicos de olhos abertos”. Sua mística não é uma mística natural, sem face. Ela é muito mais uma mística que busca essa face, que leva esses místicos ao encontro do outro, sofredor, ao encontro da face dos infelizes e vítimas do mundo. Ela obedece, em primeiro lugar, à autoridade dos sofredores. (METZ, 2013, p.21).

Diante da variedade e profundidade do fenômeno místico, analisando sua fundamentação antropológica e percebendo o homem como aberto em sua categoria espiritual para o Absoluto, é necessário refletir criticamente qual deve ser a postura do sujeito perante a crise da modernidade. Essa crise vai além de uma deturpação semântica, é uma crise espiritual que aliena o valor humano. A experiência mística, tão própria do ser humano, a partir da relação com o Outro Absoluto, é também impulso relacional consigo mesmo e com o outro e, em equilíbrio, pode gerar mudanças internas e externas de caráter político e social. A mística é a relação que o sujeito místico estabelece com o mistério, podendo ser totalmente contemplativa, mas também vivenciada no cotidiano e até mesmo “de olhos abertos” para as necessidades do outro e do mundo. Sendo assim, ela propicia e pede espaço de reflexão para o discurso teológico, ecumênico e também para a filosofia e ciências humanas na promoção integral do homem.

## REFERÊNCIAS

BARBOSA, Rafael Rodrigues. A estrutura fundamental do homem: uma resposta ao problema antropológico na obra vaziana. **Revista Ratio Integralis**, Campanha, v.1, n.1. p. 9-27. 2021.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução Fernando Scheibe. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (FILÔ/Bataille)

BERNARD, Charles André. **Introdução à Teologia Espiritual**. Tradução Pier Luigi Cabra. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Introdução às Disciplinas Teológicas)

\_\_\_\_\_. **Teologia Mística**. Tradução João Carlos Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

FOUCAULT, Michel. O que é a crítica? **Bulletin de la Société française de philosophie**, Vol. 82, n 2, pp. 35 - 63, abr/jun. Tradução Gabriela Lafetá Borges. 1990. Disponível em: <<http://michel-foucault.weebly.com/textos.html>> Acesso 20/05/2020

SANTOS, Iuri de Carvalho. “Interior íntimo meo et superior summo meo”: A antropologia da experiência mística no pensamento de Lima Vaz e seu caráter experiencial na Teologia Espiritual.

GONZAGA, Noel Vitor. **A tríade: Corpo, Alma e Espírito em 1Ts 5,23 e na Antropologia de Lima Vaz**. 2021. 142f. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

GRÜN, Anselm. **Mística: descobrir o espaço interior**. Tradução Luiz de Lucca. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HADOT, Pierre. Exercícios Espirituais. In: HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. (Filosofia atual). p. 19-66.

\_\_\_\_\_. Exercícios Espirituais Antigos e “Filosofia Cristã”. In: HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. (Filosofia atual). p. 67- 87.

\_\_\_\_\_. Apofatismo e Teologia Negativa. In: HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. (Filosofia atual). p. 217-228.

INÁCIO DE LOYOLA, Santo. **Exercícios Espirituais**. Tradução R. Paiva, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

METZ, Johann Baptist. **Mística de olhos abertos**. Tradução Inês Antonia Lohbauer. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Amantes do Mistério)

MOIOLI, Giovanni. Mística Cristã. IN: DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo. (Org.). **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Edições Paulinas/Paulistas, 1989. p. 769-780.

NANCY, Jean-Luc. **Embriaguez**. Tradução Vera Casa Nova; Juliana Gambogi. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020. p. 49.

OLIVEIRA, Cleide Maira de Oliveira. Mística e Erotismo. **Theologica Latinoamericana: Enciclopédia digital**. Disponível em: <http://teologicalatinoamericana.com/?p=1562>. [201?] Acesso: 05 abr. 2021.

PSEUDO-DIONÍSIO, Areopagita. Teologia Mística. **Mediaevalia: Textos e Estudos**, Porto, Portugal. v.10. p. 10-25. 1996.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana**. Tradução Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção repensar)

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo**. Tradução Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989. (Coleção Teologia sistemática)

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A metafísica da interioridade em Santo Agostinho (1954). In: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 77-87.

SANTOS, Iuri de Carvalho. “Interior íntimo meo et superior summo meo”: A antropologia da experiência mística no pensamento de Lima Vaz e seu caráter experiencial na Teologia Espiritual.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

\_\_\_\_\_. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. (Coleção FAJE)

\_\_\_\_\_. Teologia Medieval e Cultura Moderna. **Síntese**, Belo Horizonte, v.6, n.17. p. 3-17, jan/mar. 1979

*Recebido em: 25 ago. 2021*

*Aprovado em: 30 out. 2021*



## **O SER HUMANO NO MUNDO: reflexões antropológicas freirianas**

### **THE HUMAN BEING IN THE WORLD: freirean anthropological reflections**

Caio Vinicius Fernandes<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste artigo, busca-se compreender o *conceito de Homem* apresentado por Paulo Freire (1921-1997), pois “não é possível fazer uma reflexão sobre o que é a educação sem refletir sobre o próprio homem” (FREIRE, 1979, p. 14). Para isso, este será dividido em algumas partes de forma a apresentar o contexto sociopolítico em que se encontram as obras de Freire, bem como salientar a sua figura como filósofo e educador para, posteriormente, mostrar a conceituação de homem segundo Freire, partindo dos elementos basilares que constituem o homem enquanto ser de busca, passando por três características marcantes do ser humano, que são o inacabamento, as relações e o diálogo.

**Palavras-chave:** Ser Humano. Inacabamento. Relações. Diálogo.

**Abstract:** This article seeks to understand the concept of Man presented by Paulo Freire (1921-1997), because "it is not possible to reflect on what education is without reflecting on man himself" (FREIRE, 1979, p. 14). To this end, it will be divided into some parts in order to present the socio-political context in which the works of Freire are found, as well as to highlight his figure as a philosopher and educator, to later show the conceptualization of man according to Freire, starting from the basic elements that constitute man as a being of search, passing through three striking characteristics of the human being, which are inaction, relationships and dialogue.

**Keywords:** Human Being. Inaction. Relationships. Dialogue.

## **1 INTRODUÇÃO**

Torna-se caro para a filosofia o fato de que toda reflexão recebe influência do seu tempo e isso não é diferente com o pensamento de Paulo Freire<sup>2</sup>, “educador e pensador; talvez o homem de

---

<sup>1</sup> Aluno do VI período do curso eclesialístico de bacharelado em Filosofia do Instituto Filosófico São José do Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores da Diocese da Campanha – MG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4667-4612>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2285274185129211>. E-mail: [caiofernandes0823@gmail.com](mailto:caiofernandes0823@gmail.com)

<sup>2</sup> O pensamento do filósofo Paulo Freire se dá no campo da filosofia da educação, em específico na pedagogia. Ele elaborou uma filosofia e um método de alfabetização de adultos aplicado em diversos países do mundo como Chile, Bolívia, Guiné-Bissau, Angola, Quênia, Cuba e Brasil (OLIVEIRA, 2004, p. 5). Nascido em 19 de setembro 1921, na capital do estado brasileiro de Pernambuco, Recife, Paulo Freire pôde experimentar, em seus primeiros anos, as dificuldades primárias como estudante, dada às desigualdades sociais enfrentadas na região nordestina. Sua primeira experiência de alfabetização em Angicos, no Rio Grande do Norte, em 1963, fez dele um pensador peculiar e inovador.

cultura brasileiro mais conhecido no mundo” (OLIVEIRA, 2004, p. 5). Nesse sentido, a reflexão freiriana tem como ponto de partida a situação latino-americana, especialmente a situação brasileira (OLIVEIRA, 2004, p. 56).

Segundo Cotrim; Fernandes (2013, p. 305), a produção filosófica no século XX foi múltipla e ampla. Poucas convicções do século XIX continuaram intactas, pois os resultados esperados pelos cientistas, capitalistas, românticos, socialistas e filósofos não se concretizaram<sup>3</sup>, fato que caracterizou esse período recente da história como uma *Era de Incertezas*<sup>4</sup>.

Além disso, muitas barbáries aconteceram na primeira metade do século XX, haja vista as duas grandes guerras mundiais que derramaram sangue em uma escala jamais testemunhada na história recente da humanidade<sup>5</sup>. Como um fato positivo, houve um salto no campo da tecnologia, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, dando impulso a uma era de grandes realizações do ser humano, passando pela ida do homem estadunidense à lua, em 1969, culminando na *Era digital*, que, em linhas gerais, diz respeito ao período iniciado na Terceira Revolução Industrial e consolidado no fim do século XX, comumente associado à otimização da tecnologia e das informações no mundo. É essa nova era que dá sentido à sociedade atual, transformando seu jeito de ser, pensar, comunicar e trabalhar.

Faleceu aos 2 dias do mês de maio, em 1997, aos 75 anos, mas seu legado filosófico ainda perpetua, principalmente neste ano de 2021 em que se comemora o centenário de seu nascimento. Todavia, antes do golpe de estado ocorrido em 1964, a alfabetização de adultos se fazia mediante o uso do Sistema Paulo Freire. Diante da perseguição militar, o Método Paulo Freire foi ignorado no Brasil, contudo, sua teoria dialógica foi implantada em outros países, principalmente os da América Latina. Patrono da educação brasileira, pai e professor, Paulo Freire e o seu projeto de Angicos emitiam a mensagem de que “o analfabeto é alguém!” O projeto durou apenas 45 dias, mas o desejo de mudança permaneceu forte. Voltou ao Brasil depois do fim da ditadura militar, empecilho à divulgação de seu projeto inovador, e ajudou no processo de redemocratização do país, sendo secretário da Educação no governo de Luiza Erundina como prefeita da Grande São Paulo, de 1989 a 1991. Antes de voltar ao Brasil, Paulo Freire viveu no Chile de 1964 a 1970, ano em que foi para Genebra, onde foi o consultor do Conselho Mundial das Igrejas, proferindo conferências e se tornando conhecido em toda a Europa. Apaixonado pela educação, a ideia referêcia que transcorre toda a obra de Paulo Freire, é a necessidade de transmitir a consciência de que “Ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 2019c, p. 95).

<sup>3</sup> Pode-se considerar que o século XIX foi marcado por grandes convicções. “Os cientistas, por exemplo, acreditavam enormemente no progresso tecno-científico; os capitalistas, nas vantagens da expansão industrial; os românticos, no valor da pátria e dos sentimentos nacionais; os socialistas, na construção do socialismo como solução para os problemas sociais. E, no âmbito da filosofia, muitos pensadores continuavam confiantes no poder da razão” (COTRIM; FERNANDES, 2013, p. 305).

<sup>4</sup> A expressão *era das incertezas* foi consagrada a partir da publicação do livro do economista John Kenneth Galbraith intitulado *A era da incerteza*. Nesse livro, o autor compara as grandes convicções do pensamento econômico do século XIX e como elas foram se deteriorando ao longo do século XX.

<sup>5</sup> A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) foi uma disputa mais particular entre campos de batalha, tendo o seu desenvolvimento no continente europeu. Ainda tendo como ponto de partida a Europa, a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) ocorreu em maior proporção, pois os outros continentes também participaram dessa grande Guerra. Esta foi um confronto de ideologias: o fascismo italiano, o nazismo alemão e o comunismo soviético contra às democracias dos Estados Unidos, França e da Inglaterra. Foi um período em que a radicalidade da razão foi intransigente, pois muitas ideologias, principalmente o nazismo, praticaram atrocidades como a execução e confinamento de muitos civis inocentes, entres eles judeus, ciganos e homossexuais.

No entanto, esse mesmo avanço tecnológico também trouxe a **corrida armamentista**, a ameaça da **destruição atômica** e a **degradação ambiental**. E pouco contribuiu para diminuir as profundas **desigualdades sociais** no planeta. Calcula-se que, ainda hoje, cerca de 80% da renda mundial esteja concentrada nas mãos de 15% da população e mais da metade da humanidade enfrenta problemas de desnutrição, falta de moradia, desamparo à saúde e à educação. (COTRIM; FERNANDES, 2013, p. 306, grifo do autor).

Na perspectiva de profundas desigualdades sociais no planeta, encontram-se nas obras de Paulo Freire muitas citações explícitas sobre a situação da maioria da população latino-americana que, na visão de Oliveira (2004, p. 56), é um contexto marcado pela opressão, dependência e marginalidade.

Segundo Oliveira (2004, p. 57), a opressão significa sufocamento e é o governo que se sustenta pela violência, culminando na desumanização. Paulo Freire se interessa pela “opressão em si e o modo de superá-la para que o homem seja humanizado; isto é, seja uma pessoa livre e capaz de emitir um juízo crítico sobre a realidade e pronunciar uma palavra sobre o mundo”. Desse modo, a falta de amor torna-se expressão evidente do medo da liberdade.

A dependência, por outro lado, é reflexo da opressão e gera uma espécie de subdesenvolvimento, expressão comumente usada para qualificar os países latino-americanos. Esse “é o resultado da dependência que um país ou um grupo de países impõe sobre um outro” (OLIVEIRA, 2004, p. 59). É nesse sentido que a dependência, segundo Freire, se dá: quando a sociedade, que não rompe a relação de dependência sujeita a ela, vive a cultura do silêncio, que basicamente se refere à negação do direito do homem de pronunciar sua palavra diante do mundo.

A marginalidade diz respeito à visão da América Latina no mundo, colocada constantemente “à margem das grandes questões mundiais. Onde existem a opressão e a dependência, existe a marginalidade” (OLIVEIRA, 2004, p. 59). A grande preocupação de Paulo Freire é fazer do oprimido um ser livre, que não seja mais marginalizado, mas um homem consciente e humanizado. Dessa maneira, a educação problematizadora aparecerá como remédio às diversas questões provocadas pela opressão, pela dependência e pela marginalidade.

Em seu texto para o V Centenário de Descobrimento da América (em *Pedagogia da Indignação*), Paulo Freire faz uma afirmação: “o passado não muda” (FREIRE, 2000, p. 34). Segundo o autor, não houve descobrimento da América, mas uma conquista<sup>6</sup>. Por isso, essa conquista ou invasão não pode ser motivo para comemoração, pois esse acontecimento se constitui

---

<sup>6</sup> “E sobre a conquista, meu pensamento em definitivo é o da recusa. A presença predatória do colonizar, seu incontido gosto de sobrepor-se, não apenas ao espaço físico, mas ao histórico e cultural dos invadidos, seu mandonismo, seu poder avassalador sobre as terras e as gentes, sua incontida ambição de destruir a identidade cultural dos nacionais, considerados inferiores, quase bichos, nada disto pode ser esquecido quando, distanciados no tempo, corremos o risco de ‘amaciá-la’ a invasão e vê-la como uma espécie de presente ‘civilizatório’ do chamado Velho Mundo” (FREIRE, 2000, p. 34).

marcante para a luta dos oprimidos e, nesse sentido, torna-se necessário homenagear os que agora lutam contra as invasões, e não os conquistadores.

E se tivesse de falar dos principais ensinamentos que a trágica experiência colonial nos dá, eu diria que o primeiro e mais fundamental deles é o que deve fundar a nossa decisão de recusar a espoliação, a invasão de classe também como invasores ou invadidos. É o ensinamento da inconformidade diante das injustiças, o ensinamento de que somos capazes de decidir, de mudar o mundo, de melhorá-lo. O ensinamento de que os poderosos não podem tudo; de que os frágeis podem fazer, na luta por sua libertação, de sua fraqueza a força com a qual vencem a força dos fortes. (FREIRE, 2000, p. 34).

A partir disso, a situação latino-americana pode ser caracterizada pelo conceito de *cultura do silêncio* apresentado por Paulo Freire. Esse conceito é “efeito da ação colonizadora e causa da estrutura de dominação que transforma a sociedade colonizada em sociedade fechada<sup>7</sup>” (OLIVEIRA, 2004, p. 63-64). Dessa maneira, ser silencioso diz respeito ao não dizer nenhuma palavra autêntica sobre o mundo. “Significa repetir a palavra que outros já disseram e contentar-se com ela” (OLIVEIRA, 2004, p. 64).

A situação latino-americana escancara a significação deste conceito que impossibilita homens e mulheres de se manifestarem como sujeitos e protagonistas da história. Em síntese, a cultura do silêncio constitui “o resultado de ações político-culturais das classes dominantes, produzindo sujeitos que se encontram silenciados, impedidos de expressar seus pensamentos e afirmar suas verdades” (OSOWSKI, 2019, p. 121).

Os submersos na cultura do silêncio se acham inferiores à classe dominante (OSOWSKI, 2019). Eles se inserem no já vivido ou naquilo que, mesmo apresentado num tom diferente, se mostra como pronto e acabado. A interferência na realidade lhe é negada e a participação e compreensão de ações transformadoras não lhe são oferecidas.

Na obra *Ação cultural para a liberdade e outros escritos* (1981), Paulo Freire publica o texto *O papel educativo das Igrejas na América Latina*, escrito em 1971. Nesse escrito, o educador brasileiro comenta os principais desafios da Igreja Católica na América Latina, principalmente quando diz que, ao se privar de sua missão evangelizadora, a Igreja proíbe o cristão de fazer a experiência pascal e se torna “uma Igreja ‘morrendo de frio’, sem condições de responder aos anseios de uma juventude inquieta [...] que se encontra desafiada pela dramaticidade do seu tempo” (FREIRE, 1981, p. 90).

---

<sup>7</sup> Por sociedade fechada, Paulo Freire, inspirado em Hegel, afirma que toda situação de dominação cria duas formas opostas de consciência: a do senhor e do escravo. Nesse sentido, “a sociedade manipuladora se reproduz, estruturalmente nas sociedades dependentes, que por sua vez geram no seu interno elites dominadoras. Conseqüentemente, na sociedade fechada os homens são duplamente dominados: pertencem a uma sociedade que é objeto e ao interno desta sociedade são submissos a uma elite” (OLIVEIRA, 2004, p. 61-62).

Esse drama foi fator predominante para a filosofia de Paulo Freire, muito pelo problema fundamental da América Latina que, nas palavras dele (1981, p. 90), não é a preguiça do povo ou sua inferioridade e falta de educação, mas o imperialismo visto como uma presença invasora e destruidora. Sobre isso, Freire diz sobre a impossibilidade de haver uma neutralidade política.

Por isso mesmo, se torna inviável discutir esse papel [das Igrejas na América Latina] abstratamente, uma vez que ele, como a concepção da educação, seus objetivos, métodos, conteúdo, tudo está condicionado pela opção resultante desta impossibilidade. (FREIRE, 2000, p. 93).

Portanto, caracterizado historicamente pela cultura do silêncio, o contexto latino-americano foi de suma importância para as obras de Paulo Freire<sup>8</sup>, principalmente “para compreender que nenhuma prática educativa se dá no ar, mas num contexto concreto, histórico, social, cultural, econômico e político” (ADAMS; STRECK, 2019, p. 38). Nessa perspectiva, a filosofia da educação de Paulo Freire tenta compreender a relação com as heranças histórico-culturais que marcaram o continente americano<sup>9</sup>.

Freire soube “construir uma teoria pedagógica trabalhando aspectos antropológicos, epistemológicos, éticos e políticos relacionados com o processo educativo do ser humano, articulando-os com os desafios das sociedades contemporâneas” (ZITKOSKI, 2010, p. 9). Com isso, ele afirma a importância do diálogo no processo formativo do ser humano, por meio da denúncia de um mundo desumanizado, desafiando o mundo a pensar alternativas em direção a uma Pedagogia da esperança (ZITKOSKI, 2010, p. 13).

Nesse sentido, sobre o tipo de filosofia sustentado por Paulo Freire, Oliveira (2004, p. 28-29) afirma ser tão amplo que se torna difícil identificar uma corrente filosófica conveniente ao seu pensamento, no entanto, a maioria dos estudiosos sustenta a tese da existência de um pensamento humanista<sup>10</sup> em suas obras.

<sup>8</sup> “A íntima relação de Paulo Freire com a América Latina ampliou-se a partir da experiência do exílio em outros países, com destaque para o Chile, e perpassa as suas obras” (ADAMS; STRECK, 2019, p. 38).

<sup>9</sup> “Na revisão de dez de suas obras, aparece, pelo menos, 88 vezes ‘América Latina’, sendo 41 vezes somente no livro *Ação cultural para a liberdade*. Em *Pedagogia da indignação*, aparece 17 vezes, incluindo as expressões ‘América’, ‘americano’, ‘americanidade’. Em *Pedagogia do oprimido*, ‘América Latina’ aparece quatro vezes (e latino-americanos, duas) no contexto de denúncia à ‘guerra invisível’ da miséria, suas causas estruturais e responsabilidades” (ADAMS; STRECK, 2019, p. 39).

<sup>10</sup> O humanismo pode ser entendido de duas maneiras: a primeira diz respeito ao movimento literário e filosófico que constituiu a origem da cultura moderna e, a segunda, na qual se pode enquadrar o pensamento freiriano, diz respeito a “qualquer movimento filosófico que tome como fundamento a natureza humana ou os limites e interesses do homem [...]. Em sentido mais geral, pode-se entender por H. qualquer tendência filosófica que leve em consideração as possibilidades e, portanto, as limitações do homem, e que, com base nisso, redimensione os problemas filosóficos” (ABBAGNANO, 2007, p. 518-519).

Segundo o *Dicionário Paulo Freire* (STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2019, p. 19), a intenção do filósofo Freire é a construção de fundamentos teórico-metodológicos para uma educação libertadora e, para isso, quatro elementos são referências imprescindíveis:

O primeiro elemento é a *ousadia epistemológica*, na qual Freire “busca inovar a partir da realidade do oprimido em diálogo com os instrumentos de análise da reflexão teórica” (STRECK; REDIN; ZITKOSKI, p. 19). Nesse sentido, a educação humanista-libertadora de Freire busca fazer uma síntese entre a fenomenologia<sup>11</sup> e a dialética<sup>12</sup>, tendo como compromisso central a realidade latino-americana, não repetindo as estruturas pré-definidas, mas analisando os fenômenos concretos que marcam a história do povo latino.

O segundo elemento é o *engajamento político*, que se constitui uma posição política em favor dos oprimidos. Nesta perspectiva, torna-se importante retomar a obra *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 2019c) que busca uma pedagogia com o povo e não para o povo. A realidade opressora é o ponto de partida para o pensamento freiriano e a partir dela se faz a denúncia de um mundo em que as formas de opressão são abundantes, destacando, ao mesmo tempo, a importância de um processo educativo humanizador (STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2019, p. 20).

O terceiro elemento é o *pensar esperançoso*, que configura Freire como um pensador utópico, pois reforça o valor do sonho como um caminho de emancipação dos oprimidos. Freire “é otimista em sua forma de entender o ser humano enquanto ser histórico e social. Somos todos vocacionados para ser mais e jamais estamos condenados a repetir o que já somos” (STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2019, p. 20).

O quarto e último elemento é a *atualidade do pensamento de Freire*, que inspirou processos educativos em todo o mundo, tendo uma inegável influência na filosofia e na teologia latino-americana.

---

<sup>11</sup> A fenomenologia foi uma forte influência ao pensamento de Paulo Freire, principalmente com a reflexão de Edmund Husserl que “apontou em seus trabalhos que é impossível separar a consciência do mundo da vida” (OLIVEIRA, 2004, p. 49). Em linhas gerais, Freire assume alguns conceitos da fenomenologia, relacionando-os à estrutura social. Os momentos e as possibilidades de conhecimento são quatro: o primeiro é a *intencionalidade*, isto é, a consciência de um objeto é sempre direcionada em direção ao outro; o segundo movimento é a *objetividade*, isto é, a transformação da “coisa em si” em objeto de conhecimento através da consciência; o terceiro movimento é a *críticidade* na qual a consciência atravessa a “coisa em si” a fim de descobrir as leis de desenvolvimento do objeto; e o quarto e último movimento é a *transcendentalidade* que Paulo Freire entende como a capacidade do conhecimento de ultrapassar as limitações que configuram a objetividade (OLIVEIRA, 2004, p. 50-51). No segundo capítulo deste presente Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), o conceito de transcendentalidade será melhor trabalhado, aqui vale a explicação que “essa transcendentalidade é eminentemente ‘finita’; é uma propriedade e um traço característico do ser humano” (OLIVEIRA, 2004, p. 51).

<sup>12</sup> É com Hegel que o movimento dialético retorna como tema central da filosofia e, por isso, tem forte influência no pensamento de Paulo Freire, pois anima toda ação pedagógica ao assumir uma postura investigadora. Primeiramente, ele aceita a dialética hegeliana, para, posteriormente, discutir e dialogar com a dialética de Karl Marx. Assim, “aceitando a dialética marxista, Paulo Freire encontra contradição na realidade social. A análise que ele faz da realidade chega à conclusão idêntica ao ponto de partida: a sociedade está dividida em opressores e oprimidos. [E] os opressores são os responsáveis principais pelo mal que ocorre na América Latina” (OLIVEIRA, 2004, p. 40).

O maior desafio que Freire lançou a si mesmo – e a quem compartilha do mesmo sonho e da mesma utopia – é a humanização do mundo por meio da ação cultural libertadora. Esse desafio, sem sombra de dúvidas, continua hoje mais atual do que há vinte ou trinta anos e requer de nós, seres humanos, sujeitos da história, um compromisso ético e político claramente definido em favor da transformação da realidade. (ZITKOSKI, 2010, p. 15).

A partir disso, notam-se as grandes questões históricas e existenciais que marcaram e influenciaram o pensamento filosófico de Freire, bem como o de toda filosofia latino-americana. Consequentemente, foram muitas as indagações que emergiram e ainda emergem na reflexão filosófica do século XX que, não resistente, o filósofo discutirá em suas obras, tais como o conceito de homem e o papel ético-político da educação na formação integral desse homem. Desse modo, “a reflexão filosófica tem uma finalidade muito precisa no pensamento de Paulo Freire: oferecer subsídios para a elaboração de uma antropologia que identifique quem e como é o homem com o qual o educador se encontra” (OLIVEIRA, 2004, p. 29).

## 2 O CONCEITO DE HOMEM NA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE PAULO FREIRE

Dentro do pensamento freiriano, o homem e a sua humanização são o princípio fundador de um projeto que pretende reconstruir a sociedade, estruturado ao longo de toda vida e obra de Freire (KIMIECIKI, 2019). A intenção basilar desse projeto “visa empoderar todos os Seres Humanos para que eles possam ser” (KIMIECIKI, 2019, p. 249) capazes de intervir, criticar, mudar e transformar o mundo.

Mas, para isso, como afirma Freire (1979, p. 14), “não é possível fazer uma reflexão sobre o que é a educação sem refletir sobre o próprio homem”. Assim, a intenção primeira do filósofo é discutir o lugar do homem no mundo, bem como suas características primárias para depois refletir sobre o papel da educação na formação desse homem.

Segundo o filósofo e padre jesuíta Henrique Claudio de Lima Vaz, em sua obra *Antropologia Filosófica I* (VAZ, 2000, p. 9), desde o início da cultura ocidental, a reflexão sobre o homem é permeada pela pergunta “o que é o homem”, perpassando pelas mais variadas interpretações na filosofia, ciência, literatura, mito, ética e política<sup>13</sup>.

Assim, torna-se perceptível a singularidade do pensamento antropológico de Freire que:

---

<sup>13</sup> Basicamente, é interessante entender o fato de que várias ciências colocaram o homem como objeto de estudo, apresentando, porém, diferenças fundamentais, que as distinguem. Nessa perspectiva, a biologia estuda o homem como ser vivo; a zoologia, como ser animal; a filosofia, como ser racional; a teologia, na relação com Deus e a psicologia, em sua psique, por exemplo.

[...] irrompe na cena histórica (mais concretamente a partir da educação), propondo uma antropologia política que leva a reflexão sobre o homem a uma instância tal que o “humano” deixa de ser estudado setorialmente para ser revisto a partir de uma síntese global, em que o aspecto antropológico, o pedagógico, o político, o filosófico e, inclusive, o teológico encontram-se intimamente unidos. (TORRES NOVOA, 2014, p. 37).

Basicamente, o pensamento freiriano encontra-se marcado pela congruência de vertentes filosóficas distintas, reunindo os pensamentos existencial, fenomenológico, marxista e hegeliano<sup>14</sup>. Porém, Freire dá ênfase e maior peso à dialética hegeliana para o seu discurso antropológico que “é, principalmente, *uma* resposta à relação Consciência (como ser social) e História (como ser Histórico)” (TORRES NOVOA, 2014, p. 38).

Ao fazer essa relação entre consciência e história, isto é, entre o ser social e histórico do homem, Paulo Freire coloca o homem como um ser de busca constante por *ser mais*. Essa particularidade de *ser do homem* faz com que ele possa fazer uma autorreflexão, podendo, assim, descobrir-se como ser inacabado, em uma constante busca por satisfação de seus interesses (TORRES NOVOA, 2014).

A compreensão de *Homem*<sup>15</sup>, enquanto ser de busca, leva às três características principais do ser humano que serão contempladas ao longo desse texto: o seu inacabamento; a sua relação no mundo, com o mundo e pelo mundo; e sua capacidade de diálogo.

## 2.1 O homem enquanto ser inacabado e inconcluso

O primeiro atributo basilar que define e identifica o homem, segundo Paulo Freire (2019c), é o seu inacabamento, sua inconclusão. Freire reconhece os homens como seres que *estão sendo*<sup>16</sup>, “inconclusos *em* e *com* uma realidade que, sendo histórica também, é igualmente inacabada” (FREIRE, 2019c, p. 102). Diferente dos animais que são apenas inacabados, pois não têm a consciência disso, os homens são históricos e têm a consciência de sua inconclusão (FREIRE, 2019c, p. 102).

---

<sup>14</sup> “A filosofia subjacente do pensamento freiriano se configura, a partir de vertentes filosóficas distintas, em um amálgama de envergadura, reunindo, em confluência, o pensamento existencial (o homem como ser em construção), o pensamento da fenomenologia (o homem constrói sua consciência enquanto intencionalidade), o pensamento marxista (o homem vive no dramatismo do condicionamento econômico da infraestrutura, e do condicionamento ideológico da superestrutura) e a dialética hegeliana (o homem, como Autoconsciência, parte da experiência comum para elevar-se à Ciência e, por meio do movimento de devir dialético, o que é *em si* passa a ser *em e para si*)” (TORRES NOVOA, 2014, p. 37-38).

<sup>15</sup> Todas as vezes em que a palavra homem estiver escrita com a inicial maiúscula, refere-se ao conceito de homem apresentado por Freire.

<sup>16</sup> “A palavra ‘estar’ dá um significado dinâmico, de processo, de evolução, ao ‘ser’ cuja conotação é estática” (GADOTTI, 1996, p. 722).

Ao encarar suas ações, o homem, por exemplo, pode refletir sobre elas, além de analisá-las criticamente, com a finalidade de atingir determinados objetivos, para, então, sempre que as repetir, poder agir da forma mais consciente possível, culminando no êxito da supressão de suas necessidades e compartilhamento de seus saberes com as outras pessoas.

Como afirma Oliveira (2004, p. 101), para o homem, “o saber-se inacabado possibilita-lhe uma reflexão crítica sobre si mesmo e uma abertura em direção ao mundo, também inacabado, que se torna objeto a ser humanizado e palco da sua humanização”. E, assim, continua Freire (2019a, p.50): “na verdade, o inacabamento do ser ou sua inconclusão é próprio da experiência vital. Onde há vida, há inacabamento. Mas só entre mulheres e homens o inacabamento se tornou consciente”.

Dessa maneira, homens e mulheres devem se afirmar como sujeitos autônomos e não como mero objetos das experiências humanas. Ser sujeito torna-se a vocação natural da pessoa humana, fato que conduz à participação do homem no mundo em seu permanente movimento de busca.

Seria, realmente, uma violência, como de fato é, que os homens, seres históricos e necessariamente inseridos num movimento de busca, com outros homens, não fossem o sujeito de seu próprio movimento. Por isto mesmo é que, qualquer que seja a situação em que alguns proibam aos outros que sejam sujeitos de sua busca, se instaura como situação violenta. Não importam os meios usados para esta proibição. Fazê-los objetos é aliená-los de suas decisões, que são transferidas a outro ou a outros. (FREIRE, 2019c, p. 104).

Para Freire (OSOWSKI, 2019, p. 441), existem dois tipos de homens: o homem sujeito e o homem objeto. O primeiro é integrado à realidade, dialoga e age em comunhão com os outros homens que também são sujeitos. Dessa maneira, o homem sujeito tem a capacidade de interferir e alterar o mundo; já o homem objeto existe como uma coisa material, à qual se dirigem o pensamento e a ação. São seres coisificados, desumanizados, que não têm a capacidade de alterar a realidade e, por isso, vivem “a percepção ingênua ou mágica da realidade da qual resultava a postura fatalista” (FREIRE, 2019c, p. 104). Cabe salientar que Paulo Freire vê a incompletude não como algo fatal e intransponível, mas como uma situação desafiadora que apenas limita o homem (FREIRE, 2019c).

A partir disso, duas características da ideia de inacabamento são apontadas (TROMBETTA; TROMBETTA, 2019). A primeira diz respeito à insatisfação do homem, que nunca se sente realizado com o que conquistou e sempre busca agir no mundo e na história a fim de satisfazer seus desejos. Porém, “nenhum humano é jamais tudo o que pode ser. Há sempre mais a saber, a amar e a fazer. O humano jamais acaba de tornar-se humano” (TROMBETTA; TROMBETTA, 2019, p. 261).

Em segundo lugar, o existir humano é marcado pela dinamicidade. Há sempre no homem o conflito entre o já conquistado e as possibilidades futuras que lhe são apresentadas. Nesse sentido, o ser humano sempre aspira algo e isso está intimamente ligado à sua insatisfação. Porém, os anseios são pontos positivos na vida humana e ao destruí-los, se destrói também o próprio homem (TROMBETTA; TROMBETTA, 2019, p. 261).

Por fim, dentro desse pensamento, a educação torna-se fundada e edificada como um processo permanente:

Não foi a educação que fez mulheres e homens educáveis, mas a consciência de sua inconclusão é que gerou sua educabilidade. É também na inconclusão de que nos tornamos conscientes e que nos insere no movimento permanente de procura que se alicerça a esperança. Não sou esperançoso, disse certa vez, por pura teimosia, mas por existência ontológica. (FREIRE, 2019a, p. 57).

A ideia de inacabamento, dentro da concepção antropológica de Freire (TROMBETTA; TROMBETTA, 2019, p. 261), deseja afirmar que o homem não é uma realidade pronta, fechada e estática, mas um ser em construção que, relacionando-se com os outros indivíduos, desenvolve um conhecimento intelectual, moral e afetivo. “É essa condição de inacabamento que nos enche de esperança em relação ao futuro, pois sabemos que sempre podemos ser mais humanos do que já somos” (TROMBETTA; TROMBETTA, 2019, p. 260). Cabe salientar, também, que é a partir da riqueza existencial do ser humano, o seu inacabamento, que é possível a educação. Por ser inacabado, incompleto e ter consciência disso, o homem se educa e busca viver em sociedade. Dessa maneira, esse primeiro atributo basilar do ser do homem leva à sua segunda característica: o homem como ser de relações.

## 2.2 O homem enquanto ser de relações

Dentro da concepção antropológica de Freire (OLIVEIRA, 2004), nota-se que o homem pode ser visto como um ser de busca, isto pode inferir que além de ser inacabado e consciente de seu inacabamento, o ser humano é um ser de relações “cujas abrangências são muito amplas e profundas” (KIMIECIKI, 2019, p. 250), pois esse conceito “guarda em si, [...], conotações de pluralidade, de transcendência, de criticidade, de consequência e de temporalidade” (FREIRE, 2020, p. 55).

Interessante observar que o homem “faz uma dupla experiência imediata: sente-se parte e, ao mesmo tempo, dependente do mundo. Sente-se não só como ser no mundo, mas sabe que sua existência se constrói com o mundo” (OLIVEIRA, 2004, p. 83). Isso significa que o ser humano

não pode ser somente um ser de contatos, pois não apenas está no mundo, mas está com o mundo. Tal modo especial de ser revela a autenticidade da existência humana, relacionada ao fato de que o ser humano é capaz de decidir, transformar e sonhar com um mundo diferente.

Assim, como não há homem sem mundo, nem mundo sem homem, não pode haver reflexão e ação fora da relação homem – realidade. Esta relação homem – realidade, homem – mundo, ao contrário do contato animal com o mundo, como já afirmamos, implica a transformação do mundo, cujo produto, por sua vez, condiciona ambas, ação e reflexão. É, portanto, através de sua experiência nestas relações que o homem desenvolve sua ação-reflexão, come [sic] também pode tê-las atrofiadas. Conforme se estabeleçam estas relações, o homem pode ou não ter condições objetivas para o pleno exercício da maneira humana de existir. (FREIRE, 1979, p. 8).

A dinâmica estabelecida com o mundo se torna uma relação de integração, fundada na capacidade do homem de agir e transformar o mundo ao seu redor, diferente dos contatos que são o “modo de ser próprio da esfera animal, [e que] implicam, ao contrário das relações, respostas singulares, reflexas e não reflexivas e culturalmente inconsequentes” (FREIRE, 2020, p. 59).

Essa distinção é ainda mais bem expressa por Freire (2020) quando apresenta a necessidade do ser humano em ter uma permanente atitude crítica, em que ele possa valer sua capacidade de decisão, sendo esta o “único modo pelo qual o homem realizará sua vocação natural de integrar-se, superando a atitude do simples ajustamento ou acomodação, aprendendo temas e tarefas de sua época” (FREIRE, 2020, p. 61).

Freire, em *Educação como Prática da Liberdade* (2020), afirma que “há uma pluralidade nas relações do homem com o mundo, na medida em que responde à ampla variedade dos seus desafios” (FREIRE, 2020, p. 55). O homem, instalado no mundo, encontra-se capaz de responder criativamente aos desafios que lhe são propostos. Esse movimento faz com que ambos sejam transformados e alterados. “O ser humano não só está no mundo, pois não é um ser passivo totalmente adequado a ele, mas um ser que faz escolhas, que toma decisões e que, por isso mesmo, se tornou uma presença no mundo” (ZITKOSKI, 2010, p. 46).

A capacidade de escolha apresenta ou mostra como também as relações humanas podem ser permeadas pela *criticidade*, na qual o homem, dotado de consciência e racionalidade, encontra-se capaz de colher os dados materiais do mundo, relacionando-os entre si, fazendo também uma conexão entre os fatos. Por esse motivo, segundo Freire (2020, p. 56), a criticidade presente na relação do homem com o mundo é “reflexiva e não reflexa, como seria na esfera dos contatos. Ademais, é o homem, e somente ele, capaz de transcender” (FREIRE, 2020, p. 56). Desse modo, a criticidade faz com que o homem reflita sobre a realidade em torno dele, assumindo a postura de um

sujeito cognoscente de um objeto cognoscível: uma particularidade que é própria de todos os seres humanos e não privilégio de alguns.

Com isso, “Paulo Freire mostra que no mundo o homem é chamado a existir e não só a viver” (OLIVEIRA, 2004, p. 84). A existência humana toma caráter reflexivo no pensamento freiriano: o homem não está no mundo somente para viver, isto é, para nascer, crescer, reproduzir e morrer. No entanto, ao relacionar-se com o mundo, o ser humano estabelece uma ligação crítica e comunicativa com o *cosmos*, e isso implica sair de si mesmo (OLIVEIRA, 2004).

Desta forma, as relações do homem são consequentes e transcendentais, “resultante da criação e recriação que assemelha o homem a Deus” (FREIRE, 1979, p. 16). Se o homem estivesse apenas no mundo e não com o mundo, a transcendência não ocorreria, pois o ser humano não saberia distinguir entre um eu e um não-eu. Desse modo, a transcendentalidade faz o homem ter a capacidade de “relacionar-se; de sair de si; de projetar-se nos outros; de transcender” (FREIRE, 1979, p. 15).

A sua transcendência está também, para nós, na raiz de sua finitude. Na consciência que tem dessa finitude. Do ser inacabado que é e cuja plenitude se acha na ligação com seu Criador. Ligação que, pela própria essência, jamais será de dominação ou de domesticação, mas sempre de libertação (FREIRE, 2020, p. 56).

De modo geral, “no ato de discernir, porque existe e não só vive, se acha a raiz, por outro lado, da descoberta de sua temporalidade” (FREIRE, 2020, p. 56-57). E Paulo Freire continua: “o homem existe – *existire* – no tempo. Está dentro. Está fora. Herda. Incorpora. Modifica. Porque não está preso a um tempo reduzido a um hoje permanente que o esmaga [como os animais], emerge dele. Banha-se nele. Temporaliza-se” (FREIRE, 2020, p. 57). A temporalidade existe, pois, como a característica que “estrutura o presente, o passado e o futuro, conferindo-lhes um sentido humano que se cristaliza na cultura e se faz história” (OLIVEIRA, 2004, p. 85).

Assim, as relações dentro da concepção antropológica freiriana, que em resumo, como apresenta Paulo Freire em *Educação e Mudança* (1979), são reflexivas, consequentes, transcendentais e temporais; e os contatos são reflexos, inconsequentes, intranscendentais e intemporais (FREIRE, 1979, p. 17). “O homem se identifica com sua própria ação: objetiva o tempo, temporaliza-se, faz homem-história” (FREIRE, 1979, p. 16) e o animal, ao contrário, está *sob o tempo*. Para ele, o ontem, o hoje e o amanhã não existem. Deus, nessa perspectiva, está *sobre o tempo*, pois para ele não existe o tempo, dado ele ser um Ser Eterno<sup>17</sup>. Nesse sentido, o homem

<sup>17</sup> “Deus vive no presente e para ele o meu futuro é presente. Por isso não podemos dizer que Deus prevê, mas que vê tudo no seu presente” (FREIRE, 1979, p. 16).

“está no tempo e abre uma janela no tempo: dimensiona-se, tem consciência de um ontem e de um amanhã” (FREIRE, 1979, p. 16).

Tais conotações apresentadas por Freire (2020) afirmam a existência de uma “antropologia política freiriana” (TORRES NOVOA, 2014, p. 40), pois “o objetivo constante das suas reflexões é levar o povo a assumir a responsabilidade política da história” (OLIVEIRA, 2004, p. 105).

Toda essa visão política do homem em Paulo Freire afirma a responsabilidade que o ser humano tem para com o mundo. “O homem é um contínuo fazer-se (eis aqui o filão existencialista por excelência em Freire). O homem é um ser projeto” (TORRES NOVOA, 2014, p. 41). Desse modo, o homem pode se confrontar com os desafios próprios de sua história e, a partir disso, consegue contribuir para com ela.

Nesse intento, Paulo Freire busca colocar o homem como o verdadeiro protagonista da história, esta que pode ser limitada “quando sua consciência permanece mágica ou semi-intransitiva” (TORRES NOVOA, 2014, p. 41). Sendo assim, a intenção da antropologia freiriana torna-se clara: fazer com que os homens captem os desafios da época, afirmando a sua existência histórica, sempre compartilhando o seu saber e sua experiência já vivida<sup>18</sup>.

Essa intenção deve ser permeada de uma atitude crítica, a fim de que o homem possa captar a realidade profundamente, podendo modificar, transformar e alterar o ambiente em que se insere, “mas não o pode recriar já que, em certa medida, é independente dele. Ao contrário, pode e deve recriar e revolucionar o mundo sociocultural uma vez que é fruto de sua própria atividade histórico-cultural” (TORRES NOVOA, 2014, p. 43).

As relações do homem se dão com o mundo, no mundo e pelo mundo. Tal particularidade mostra a importância da pessoa do outro, não só para as relações, mas para o diálogo e comunicação. Assim, nessas relações, vê-se que “é nas buscas feitas com os outros, [...], transcendendo as dimensões de espaço e de tempo, que os Homens acabam dando sentido a tudo e, assim, configurando sua existência no mundo” (KIMIECIKI, 2019, p. 250).

---

<sup>18</sup> Uma grande preocupação de Paulo Freire, nesse sentido, está em dar dignidade às culturas indígenas, para que elas também possam exercer sua capacidade de transformação e interação no mundo. “Sem dúvida, as culturas indígenas provocaram, na síntese cultural latino-americana, uma irrupção conceitual muito profunda. Poucas definições sobre o homem são tão profundas quanto a expressão **quechua** que o define como ‘terra que caminha’. Entretanto, o camponês continua morrendo por deficiência de atendimento sanitário, seus filhos vivem descalcificados e subnutridos, sua média de educação em condições ótimas não vai além do Ensino Médio, suas expectativas de vida não ultrapassam os 35 anos. Nessa batalha cultural, a cultura nativa se vê deslocada. Esse fato é reconhecido por todos aqueles que valorizam seus excelentes valores humanos como, por exemplo, o alto coeficiente de solidariedade e comunitarismo do indígena” (TORRES NOVOA, 2014, p. 42, grifo do autor).

Desse modo, os homens, admiradores do mundo, são seres do *quefazer*<sup>19</sup> (KIMIECIKI, 2019), podendo conhecer e transformar o mundo a partir do seu trabalho, sendo que essa tarefa só se dará a partir do reconhecimento do outro como sujeito.

Nem todos temos a coragem deste encontro e nos enrijecemos no desencontro, no qual transformamos os outros em puros objetos. E, ao assim procedermos, nos tornamos necrófilos, em lugar de biófilos. Matamos a vida, em lugar de alimentarmos a vida. Em lugar de buscá-la, corremos dela. Matar a vida, freá-la, com a redução dos homens a puras coisas, aliená-los, mistificá-los, violentá-los são o próprio dos opressores. (FREIRE, 2019c, p. 174).

Assim, as expressões “dividir para conquistar” e “dividir para reinar”, por exemplo, utilizadas por muitos líderes ao longo da história, não são inseridas pelo caráter relacional que marca o fundamento antropológico de Freire, visto que “as relações entre os homens que, por serem relações entre sujeitos, não podem ser de dominação” (FREIRE, 2020, p. 164).

Hoje, apesar de a alienação brasileira continuar chamando o Tiradentes de inconfidente e ao movimento libertador que encarnou, de Inconfidência, o herói nacional não é o que o chamou de bandido e o mandou enforcar e esquartejar, e espalhar pedaços de seu corpo sangrando pelas vilas assustadas, como exemplo. O herói é ele. A história rasgou o ‘título’ que lhe deram e reconheceu o seu gesto. Os heróis são exatamente os que ontem buscavam a união para a libertação e não os que, com o seu poder, pretendiam dividir para reinar. (FREIRE, 2019c, p. 197).

O homem em seu permanente movimento de busca, não “pode buscar na exclusividade, individualmente. Esta busca solitária poderia traduzir-se em um ter mais, que é uma forma de ser menos” (FREIRE, 1979, p. 14). O homem enquanto *ser de busca* deve procurar *ser mais* a partir da sua própria experiência com outros seres. Esta se apresenta como condição humanizadora do homem, pois o ser humano aprende *a ser humano* através do sentido e das significações que os outros humanos dão à vida.

Nesta perspectiva, a união tem um papel imprescindível nas relações do ser humano, pois “potencializa e revela o intrincado movimento sujeito-mundo na construção de novas condições do existir e do fazer humano na luta por liberdade com consciência na transformação da história” (ZITKOSKI; CUNHA, 2019, p. 474). Desse modo, Freire reforça a importância de organizar formas de lutas concretas para a transformação social do mundo: mais belo, democrático, humanizado e justo (ZITKOSKI; CUNHA, 2019).

---

<sup>19</sup> Segundo Gadotti (1996, p. 728) em *Paulo Freire: uma biobibliografia*, o *quefazer* é “contraposição de dois termos, típica da linguagem dialética de Paulo Freire, a qual coloca em relevo aquilo que no pensamento do autor é um elemento constitutivo da práxis: ação e reflexão. O fazer não está ligado a reflexão, é cego. O quefazer está ligado à reflexão, é a expressão da práxis. [...]. Todo homem é um ser do ‘quefazer’, isto é, um ser que transformando o mundo, com o seu trabalho, cria o seu mundo. A educação é um ‘quefazer’ permanente em razão da inconclusão do homem e do dever da realidade”.

Portanto, “o Ser Humano, enquanto ser de relações, inacabado e consciente de sua inconclusão, tem, portanto, na sua capacidade de relacionar-se com o mundo, com os outros e consigo mesmo a infinita possibilidade de humanização” (KIMIECIKI, 2019, p. 251). Porém, compete ao diálogo a tarefa de fazer esse encontro dos homens que pronunciam o mundo, na qual o ser humano aprende a admirar e admirar-se, descobrindo, assim, a pessoa do Outro.

### 2.3 O homem enquanto ser de diálogo<sup>20</sup>

Para a filosofia da educação de Paulo Freire, o diálogo torna-se uma exigência da natureza humana (OLIVEIRA, 2004, p. 90). O homem, fortalecido pelo poder de sua palavra, em contato com os outros seres pelo mundo, não poderia deixar de dialogar.

O pensamento antigo até Aristóteles, como afirma Abbagnano (2007, p. 274), coloca o diálogo não somente como uma das formas de filosofar, mas a sua forma típica e privilegiada, haja vista se tratar de “uma conversa, uma discussão, um perguntar e responder entre pessoas unidas pelo interesse comum da busca”. O senso comum comunga da mesma ideia ao dizer que o diálogo é a fala entre duas ou mais pessoas, dessa maneira, pode-se inferir o diálogo como um dos fundamentos que constituem o ser do homem.

A exigência do D. está presente, [...], em todas as formas da *dialética* (v.), e não se pode dizer que esteja totalmente ausente da indagação filosófica, que, [...], procede através das teses alheias e da polêmica incessante entre as várias diretrizes de pesquisa (ABBAGNANO, 2007, p. 275).

Para Zitkoski (2010, p. 20), “a base da proposta antropológica freiriana é o diálogo. É na palavra pronunciada, que revela o mundo, que os homens se constroem ao fazerem e refazerem o próprio mundo”. Isso fica ainda mais evidente pelas palavras de Freire quando afirma que “o diálogo, como encontro dos homens para a ‘pronúncia’ do mundo, é uma condição fundamental para a sua real humanização” (FREIRE, 2019c, p. 184-185).

Essa condição se torna, portanto, uma das discussões mais calorosas do pensamento freiriano que, com vistas à humanização do homem, reconhece que o caminho da libertação pode se dar somente na convivência com o povo e não com um fechamento a ele.

A partir desse pressuposto, Paulo Freire apresenta duas teorias, a saber: a teoria da ação antidialógica<sup>21</sup> e a teoria da ação dialógica. “A primeira, opressora; a segunda, revolucionário-

<sup>20</sup> É importante salientar que o diálogo é a base da proposta antropológica de Freire. Este subtítulo buscará responder à pergunta: quais os motivos que fazem do homem um ser de diálogo?

libertadora” (FREIRE, 2019c, p. 186). Paulo Freire apresenta a teoria da ação dialógica em sua obra *Pedagogia do Oprimido* na qual elenca quatro características que confirmam a existência do diálogo como algo marcante na vida do homem: a *co-laboração*, a *união*, a *organização* e a *síntese cultural*.

A primeira característica (FREIRE, 2019c, p. 226-234) só pode se dar entre sujeitos. Mesmo que cada sujeito tenha um nível de responsabilidade diferente para com o outro, a *co-laboração* só pode se realizar na comunicação, tendo o diálogo como seu alicerce. “O diálogo não impõe, não maneja, não domestica, não sloganiza” (FREIRE, 2019c, p. 228).

Na *co-laboração*, os sujeitos em diálogo voltam seu olhar para a realidade e a problematizam. Tal problematização os desafia e os faz agir para a transformação (FREIRE, 2019c, p. 229). Desse modo, o homem, somente, pode transformar e agir no mundo e sobre o mundo se estiver repleto do espírito do diálogo.

Outra característica que conduz o pensamento freiriano sobre o homem é a *união* (FREIRE, 2019c, p. 234-240). Esta ocorre em dois níveis: “a união dos oprimidos entre si e deles com a liderança revolucionária” (OLIVEIRA, 2004, p. 98), sendo que “através da união é possível organizar formas de lutas para a transformação concreta no mundo” (ZITKOSKI; CUNHA, 2019, p. 473).

A união, sob a perspectiva de Freire, potencializa e revela o intrincado movimento sujeito-mundo na construção de novas condições do existir e do fazer humano na luta por liberdade com consciência na transformação da história. Sobretudo, Freire reforça a importância da união dos diferentes setores progressistas na luta por um mundo mais belo, democrático, humanizado e justo. (ZITKOSKI; CUNHA, 2019, p. 474).

Como terceira característica, a *organização* (FREIRE, 2019c, 240-245) “jamais será a justaposição de indivíduos que, gregarizados, se relacionem mecanicistamente” (FREIRE, 2019c, p. 242), pois com ela o indivíduo torna-se capaz de deixar de ser massa para fazer parte do povo.

---

<sup>21</sup> A ação antidialógica pode ser caracterizada por quatro elementos: a conquista, a divisão, a manipulação e a invasão cultural. Segundo Paulo Freire (2019c, p. 186), “o primeiro caráter que nos parece poder ser surpreendido na ação antidialógica é a necessidade da conquista”. Outra característica dessa ação é a divisão. “Na medida em que as minorias, submetendo as maiorias a seu domínio, as oprimem, dividi-las e mantê-las divididas são condição indispensável à continuidade de seu poder” (FREIRE, 2019c, p. 190). A divisão, nesse sentido, se valerá “através de métodos, inclusive, fisicamente violentos” (FREIRE, 2019c, p. 190). Não há diálogo, portanto, quando interessa ao poder opressor o enfraquecimento do oprimido, criando divisões entre eles. A terceira característica é a manipulação. Através dela, “as elites dominadoras vão tentando conformar as massas populares a seus objetivos” (FREIRE, 2019c, p. 198). E quanto mais imaturas estejam essas massas populares, mais fáceis de manipulação elas ficam. Nessa perspectiva, “manipular, para o autor, significa mitificar a realidade condicionando as massas populares a um ‘pensar falso sobre si e sobre o mundo’ (FREIRE, 1982, p. 101), significa invadi-las culturalmente” (PALUDO, 2019, p. 300). Não ocorre diálogo, portanto, quando o homem silencia a palavra do outro e faz com que ele assuma a palavra do dominador. Por fim, a quarta e última característica da ação antidialógica é a invasão cultural que “como as duas anteriores, serve à conquista” (FREIRE, 2019c, p. 205). Essa invasão cultural despreza as potencialidades do ser humano, inibindo sua criatividade e impondo a ele sua própria visão de mundo.

Organizar, dessa maneira, não pode ser reflexo de uma rigidez autoritária, mas consequência da união com vistas à libertação.

Para Freire (2019c, p. 243), sem disciplina, liderança, ordem e empenho em cumprir suas tarefas, não há organização e, sem ela, não existe ação revolucionária. Ao organizar as massas, a liderança revolucionária instaura o aprendizado da pronúncia do mundo, que é dialógica e verdadeira.

Ao concluir seu pensamento, Paulo Freire apresenta a *síntese cultural* afirmando que “toda ação cultural é sempre uma forma sistematizada e deliberada de ação que incide sobre a estrutura social, ora no sentido de mantê-la como está ou mais ou menos como está, ora no [sentido] de transformá-la” (FREIRE, 2019c, p. 245).

Percebe-se que o homem é um ser produtor de cultura. Esta que “é o resultado da práxis, isto é, da ação e reflexão do homem no mundo e sobre o mundo” (OLIVEIRA, 2004, p. 87).

A percepção do homem como produtor de cultura é independente da constatação do homem como ser de práxis; ao transcender o mundo ele se torna um agente que interfere na realidade. A cultura é a produção tipicamente humana no mundo, incorporação criativa do homem à realidade, fruto de sua decisão e ação sobre o material que a natureza lhe oferece. (OLIVEIRA, 2004, p. 87).

Cabe salientar também que a síntese cultural deve ocorrer entre todos os seres humanos, numa ação integrada, em que todos são sujeitos da própria história e cultura. Tal particularidade permite inferir que todos são atores e nenhum pode ser expectador. A síntese cultural, segundo Freire, não implica uma negação das diferenças, mas um acolhimento delas. Implica, pois, uma cooperação mútua em vistas à pronúncia do mundo.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ser humano é um ser de relações; estas se dão com o mundo, pelo mundo e no mundo. Essa característica mostra que o ser humano está, constantemente, saindo de si mesmo e exteriorizando suas experiências relacionais. Como tal, ele é também um ser inacabado, em constante processo de construção de si mesmo, que muitas vezes cai na armadilha do seu ego, tornando-se individualista.

Com o diálogo as relações tornam-se menos egocêntricas e o que ora se via como uma experiência antidialógica com a qual se queria conquistar, dividir, manipular e invadir o outro ser

humano, agora pode se tornar uma ação dialógica na qual se busca colaborar, unir, organizar e agir culturalmente com vistas à liberdade.

Portanto, Paulo Freire, ao conceituar o homem, valoriza a sua subjetividade, o papel da conscientização humana, a tarefa da criticidade nas relações de poder e de classe, bem como a interação do sujeito na realidade social, com a finalidade de alterar o sentido da educação e de dar voz e vez à transformação cultural (ZITKOSKI, 2010, p. 19).

## REFERÊNCIAS

ADAMS, Telmo; STRECK, Danilo R. América Latina. In: STRECK, Danilo R; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 37-39.

COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna **Fundamentos de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

Diálogo. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ELIA, Luciano. Como se constitui o sujeito? In: \_\_\_\_\_. **O conceito de sujeito**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010, p. 34-61

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

\_\_\_\_\_. **Educação como Prática da Liberdade**. 48. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

\_\_\_\_\_. **Educação e Mudança**. Trad. Moacir Gadotti e Lilian Lopes Martins. 12. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Autonomia**. 58. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019a.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia do Oprimido**. 69. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019b.

GADOTTI, Moacir (Org.). **Paulo Freire: Uma biobibliografia**. São Paulo: Cortez Editora/Instituto Paulo Freire, 1996.

Humanismo. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 518-519.

KIMIECIKI, Domingos. Homem/Ser Humano. In: STRECK, Danilo R; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 249-251.

OLIVEIRA, Paulo César de. **Fundamentos do Pensamento de Paulo Freire**. Três Corações: EdiarTE, 2004.

OSOWSKI, Cecília Irene. Cultura do Silêncio. In: STRECK, Danilo R; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 121-123.

OSOWSKI, Cecília Irene. Sujeito/Objeto. In: STRECK, Danilo R; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 441-442.

PALUDO, Conceição. Manipulação. In: STRECK, Danilo R; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 300-301.

Status. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 932.

STRECK, Danilo R; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

TORRES NOVOA, Carlos Alberto. **Diálogo e práxis educativa** – Uma leitura crítica de Paulo Freire. Trad. Mônica Mattar Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TROMBETTA, Sérgio, TROMBETTA, Luis Carlos. Inacabamento. In: STRECK, Danilo R; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 260-261.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

ZITKOSKI, Jaime José. **Paulo Freire & a Educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

ZITKOSKI, Jaime José; CUNHA, Marion Machado. União. In: STRECK, Danilo R; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 473-474.

*Recebido em:* 01 out. 2021  
*Aprovado em:* 30 out. 2021





**HISTÓRIA, MEMÓRIA E ACERVOS HISTÓRICOS:  
extensão universitária, digitalização e salvaguarda documental em  
Campanha (MG)**

**HISTORY, MEMORY AND HISTORICAL COLLECTIONS:  
university extension, digitization and documentary safeguarding in  
Campanha (MG)**

Igor Barbosa Candido<sup>1</sup>

Caroline Lopes Oliveira<sup>2</sup>

Leon Kaminski<sup>3</sup>

Josiane de Paula Nunes<sup>4</sup>

**Resumo:** O presente ensaio discute os entrelaçamentos entre história, memória e arquivos, tendo em vista discutir sobre o desenvolvimento dos projetos de digitalização de alguns documentos históricos do município de Campanha (MG). A análise se concentrará na reflexão sobre os resultados alcançados com os projetos de extensão “Catalogação e digitalização por software digital do arquivo público do jornal *Voz Diocesana* (1957-1967)”, e “Catalogação e digitalização por software digital do acervo fotográfico de Thalita de Oliveira Casadei”, ambos em andamento. No ensaio abordaremos a relevância dos conceitos de história e memória, ampliando as discussões sobre a importância da preservação dos conjuntos

---

<sup>1</sup> Graduando em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade Campanha. E-mail: igor.2093319@discente.uemg.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9529-2370>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5332574268419320>.

<sup>2</sup> Graduanda em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade Campanha. E-mail: caroline.2093164@discente.uemg.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1066-7856>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8513559291340869>.

<sup>3</sup> Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Docente na Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade Campanha. E-mail: kaminski.historia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5040-7712>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2286364711431532>.

<sup>4</sup> Mestra em História pela Universidade Federal de São João del-Rei, doutoranda em História Social pela Universidade de São Paulo. Professora no curso de História, Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade Campanha. Email: josiane.nunes@uemg.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4963-2813>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0106265972856311>.

documentais de interesse histórico através da digitalização e salvaguarda dos arquivos. Por fim, apresentaremos brevemente cada conjunto destacando sua relevância como fonte primária de pesquisa e de memória, tanto para o município de Campanha, quanto para outras cidades do Sul de Minas Gerais.

**Palavras-chave:** Memória. Acervos Históricos. Digitalização. Campanha (MG).

**Abstract:** This essay discusses the intertwinings between history, memory and archives, analysing the development of digitalization projects of some historical documents from the city of Campanha (MG). The analysis will focus on the reflection about the results achieved with the extension projects “Cataloging and digitalization by digital software of the public archive of the newspaper Voz Diocesana (1957-1967)”, and “Cataloging and digitalization by digital software of the photographic collection of Thalita de Oliveira Casadei”, both in development. In this essay, the relevance of the concepts of history and memory will be addressed, expanding the discussions about the importance of preserving preserving document sets of historical interest, through the digitization and safeguarding of archives. Finally, each set of documents will be presented highlighting its relevance as a primary source of research and memory, for both of the city of Campanha and the other cities in the south of Minas Gerais.

**Keywords:** Memory. Historical Collections. Digitalization. Campanha (MG).

## 1 INTRODUÇÃO

Fundada no século XVIII, uma das cidades mais antigas da região, Campanha é considerada por muitos como o berço cultural do Sul de Minas Gerais. Hoje com cerca de quinze mil habitantes, seu território original foi desmembrado ao longo dos anos, dando origem a diversos outros municípios. As lembranças e resquícios de seus áureos tempos, no entanto, ainda se fazem presentes na memória, na oralidade, na arquitetura e em seus ricos acervos históricos. Em razão de seu poder político e econômico de outrora, há em Campanha uma vasta documentação, arquivada ou não, à espera de ser explorada por historiadores e/ou mobilizada pela memória de seus moradores.

O passado de Campanha, assim como a valorização do pretérito como formador do presente, abriram caminhos para que o município, hoje, possua diferentes instituições de memória e de documentação, que guardam valiosos acervos, muitos deles ainda inexplorados, mas com grande potencial para a pesquisa histórica. O presente ensaio, escrito a várias mãos, tem como objetivo refletir sobre questões referentes aos entrelaçamentos entre história e memória, arquivo e documento, texto e imagem, preservação e divulgação dos vestígios do passado. Reflexões essas que traçam diálogos entre teoria e prática, pesquisa e extensão, com foco nas potencialidades dos acervos históricos existentes em Campanha.

O contexto presente é de adoecimento e isolamento, de negacionismos, de ataques às ciências e às humanidades, mas também de resistências. Parte da resistência cotidiana no meio universitário tem se dado através da continuidade de projetos, da construção e divulgação do conhecimento científico produzido no meio acadêmico. Ciência e academia que têm sido essenciais no combate à pandemia e ao obscurantismo crescente. As reflexões presentes neste texto foram produzidas nessa conjuntura pandêmica, elaboradas junto a dois projetos de extensão desenvolvidos no Centro de Memória Cultural do Sul de Minas (CEMEC), da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), unidade Campanha. Projetos que, em consonância com o momento que vivemos, também foram impactados e limitados pela pandemia, mas ainda buscam resistir e se manter em atividade.

O tema/objeto dos dois projetos em questão refletem a própria riqueza e variedade dos acervos históricos existentes em Campanha. O primeiro, iniciado em 2019, visa à catalogação e digitalização do jornal católico *Voz Diocesana*, da diocese de Campanha, que chegou a ter vasta circulação na região. O segundo projeto tem como foco a digitalização e catalogação do acervo fotográfico de Thalita de Oliveira Casadei, historiadora que dedicou parte de suas obras a investigar o passado de Campanha. Ambos financiados pelo Programa Institucional de Apoio à Extensão da UEMG, edital PAEx 01/2020.

O percurso deste ensaio tem como início uma discussão teórica acerca das relações entre memória, história e arquivos. Logo em seguida, aventura-se nos acervos campanhenses, apresentando a documentação explorada nos dois projetos. Para apresentar as potencialidades dos dois acervos a ser digitalizados, o que colaboraria com sua conservação e compartilhamento, traçamos um diálogo com outras pesquisas que já se utilizaram destes e de outras documentações semelhantes, presentes nos acervos do município.

## 2 HISTÓRIA, MEMÓRIA E ARQUIVOS

De acordo com o historiador Jacques Le Goff (1988), se levarmos em conta as limitações biológicas da memória humana individual, podemos abordar a escrita como uma forma de extensão do armazenamento da memória. Principalmente para a manutenção da memória coletiva e mecânica e a produção do conhecimento científico. Nesse sentido, um documento escrito pode ter ou não significado nas memórias de uma sociedade, pois existe a possibilidade de nele haver informações que remetem às raízes de determinada história.

Aliado a isso, está a necessidade de se preservar os arquivos, locais de memórias, onde estão armazenados os documentos.

Le Goff (1988, p.15) reflete que a História, enquanto disciplina, não deve ser reduzida a uma ciência do passado, mas “uma ciência da mutação e da explicação da mudança”. Dessa forma, partindo das concepções do autor, a História é a ciência do tempo, pois “está estritamente ligada às diferentes concepções de tempo que existem numa sociedade e são um elemento essencial da aparelhagem mental dos seus historiadores” (p.52). Embora essa ciência esteja profundamente envolvida com a memória e seja comum haver associação entre os termos, há que se ressaltar que, para o autor, eles se diferem no sentido de que a memória tem caráter de armazenamento e associações do presente com o passado, podendo ser individual ou coletiva. A Memória está ligada a necessidades das sociedades de consultar suas lembranças para desenvolver e criar suas identidades, enquanto a História é a sistematização dessas memórias. Nesse sentido, a História procura explicar as mudanças consultando, de forma crítica, a memória coletiva.

Os sentidos da palavra memória são diversos. Ela pode ser utilizada para representar uma lembrança para um povo (memória coletiva), essa que “pode representar um ideal e imagem de nação que se tenta passar ou impor ou pode servir aos interesses de determinados grupos sociais que procuram preservar o seu passado” (ANDRADE, 2020, p. 2). Ou também como conceito histórico, que seriam as análises científicas acerca da memória. Mas até que ponto esses sentidos se distanciam um do outro? Segundo o *Dicionário Online de Português* ([s.d]), memória é “o efeito da faculdade de lembrar”. De modo genérico, é através da memória que se formam as sociedades e disseminam as culturas, é o que “constitui o vivido desta relação nunca acabada entre o presente e o passado” (LE GOFF, 1988, p. 29), ou seja, ao mesmo tempo em que a memória direciona o trajeto da história, a história procura “esclarecer a memória e ajudá-la a retificar os seus erros” (p. 29), e essa mesma história irá tomar seu percurso independente do ofício do historiador ser ou não realizado. Contudo, é através da pesquisa e da produção historiográfica que conseguimos sistematizar as relações entre essas memórias, buscando compreender as continuidades e rupturas que o passado ocasiona ao presente, e isso está intimamente ligado às fontes e objetos utilizados pelo historiador, os documentos.

O surgimento da escrita na sociedade propiciou demasiada mudança na memória coletiva. Isso porque, a escrita não se resume a somente uma “atividade nova de organização

do saber, mas um aspecto da organização de um poder novo” (LE GOFF, 1988, p. 436). O poder de

armazenamento de informações, que permite comunicar através do tempo e do espaço, e fornece ao homem um processo de marcação, memorização e registro”; a outra, ‘ao assegurar a passagem da esfera auditiva à visual’, permite ‘reexaminar, reordenar, retificar frases e até palavras isoladas’. (LE GOFF, 1988, p. 433).

Nessa perspectiva de que documentos são importantes fontes de memória, eleva-se a necessidade de mencionar os locais de armazenamento dos documentos, os arquivos. O surgimento dos arquivos urbanos ocorreu com a expansão das cidades na Idade Média. Criaram-se depósitos de documentos que acreditavam ter relevância para a identidade coletiva a ponto de precisarem de uma proteção dos corpos municipais (LE GOFF, 1988). É possível especularmos que a necessidade de armazenamento surge atrelada a de registro. Posteriormente, ainda sob uma perspectiva histórica, Franciele Merlo e Glaucia Konrad (2015) apontam para o século XVIII na França, que inova o sentido da custódia documental que pertence à nação, o advento do Arquivo Nacional. É nesse contexto, que a instituição arquivística sofre uma importante alteração: a da ordenação do caráter público dos documentos contidos nesses arquivos e da responsabilidade de armazenamento, preservação e acessibilidade dos documentos pelo Estado. Dito isso, podemos elencar que é preciso a intervenção Estatal que garanta o acesso a esses documentos, ou seja, é necessário que existam políticas públicas que sustentem o acesso democrático aos acervos (MERLO e KONRAD, 2015).

No Brasil, a Lei 8.159, Art. 4º, de 08 de janeiro de 1991 prevê que:

Todos têm direito a receber dos órgãos públicos informações de seu interesse particular ou de interesse coletivo ou geral, contidas em documentos de arquivos, que serão prestadas no prazo da lei, sob pena de responsabilidade, ressalvadas aquelas cujos sigilo seja imprescindível à segurança da sociedade e do Estado, bem como à inviolabilidade da intimidade, da vida privada, da honra e da imagem das pessoas. (BRASIL, 1991, p. 1).

De acordo com Marcos Ferreira de Andrade (2020), embora desde meados da década de 1930 no Brasil encontremos fundamentação institucional pública que ratifique a necessidade de salvaguardar o patrimônio documental, as condutas estatais nessa área sempre

foram faltosas, fazendo com que boa parte da parte prática da preservação fique a cargo das Universidades.

### 3 O CEMEC E A DIGITALIZAÇÃO DE ACERVOS HISTÓRICOS

Os centros de memória e documentação possuem função social de relevância por serem lugares de salvaguarda documental. Foi com o objetivo da difusão, preservação e democratização dos conjuntos documentais salvaguardados em arquivos, que se desenvolveu, a partir do ano 2000, o projeto de estruturação do Centro de Memória Cultural do Sul de Minas (CEMEC) na então Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Nossa Senhora de Sion (FAFI-Sion), em Campanha (ANDRADE, 2020). Treze anos após a criação do centro de memória, a instituição passou por um processo de estadualização, incorporada pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).

O CEMEC possui um conjunto variado, com documentação criminal de Lavras e Campanha dos séculos XIX e XX, documentação cartorial, editoriais e recortes de jornais, registros do comércio de escravos, arquivos dos colégios Sion e São João, o acervo fotográfico de Paulino de Araújo, os arquivos do Maestro Pompeu, com mais de cem partituras preservadas e seu acervo pessoal, entre outros documentos.

Podemos compreender o CEMEC e seus acervos como “lugares de memória” para o município de Campanha e região. Para Pierre Nora (1993), a memória, a evocação constante, necessita e advém de lugares de memórias para que ocorra, sejam estes “lugares” datas, celebrações ou arquivos. Sua documentação possui inúmeras potencialidades para a pesquisa que podem se estender para além do município e do Sul de Minas Gerais. Conforme Nora (1993, p. 13), sobre a relação entre história e lugares de memória, é possível ressaltar que se “a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória”. Sendo assim, conforme o autor, é perceptível que há um processo onde os papéis da história são essenciais para legitimar a existência dos lugares de memória, ao mesmo tempo que a pesquisa historiográfica se beneficia da existência dos lugares de memória, já que estes exercem o papel de garantir a “cristalização da lembrança e sua transmissão” (p.22), facilitando a pesquisa e problematização de fontes.

Nos últimos anos, um dos avanços no campo da preservação e divulgação de acervos históricos tem sido o da digitalização de documentos. Um grande número de instituições de

arquivo e de memória tem desenvolvido projetos que visam gerar cópias digitais de seus acervos, que ajudam na proteção dos arquivos físicos em relação ao desgaste promovido pelo manuseio. A digitalização é um caminho que também possibilita um maior acesso aos acervos. O trabalho do historiador, nessa perspectiva, é facilitado pela democratização do acesso digital aos documentos, o que tem permitido um número cada vez maior de pesquisas.

Nesse sentido, o CEMEC tem desenvolvido, desde sua criação, projetos pioneiros na região. Há duas décadas, logo nos anos iniciais do centro, foram promovidos projetos interinstitucionais (em parceria com a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais, a Universidade Federal de São João del-Rei e o Arquivo Público Mineiro), visando digitalizar conjuntos documentais históricos do Sul de Minas, publicados e distribuídos em cd-rom (FERREIRA, 2007). Atualmente, novos projetos têm sido desenvolvidos no âmbito da digitalização de acervos históricos.

Entre os projetos recentes que têm sido realizados nesse campo, dois são objeto de discussão neste ensaio. O primeiro é o projeto de “Catalogação e digitalização por software digital do arquivo público do jornal *Voz Diocesana* (1957-1967)”, aprovado pelo edital PAEx/UEMG 01/2020, que dá continuidade ao projeto iniciado em 2019 que foi responsável pela digitalização das edições publicadas entre 1947 e 1957, resultando na salvaguarda e disponibilidade do recorte em formato digital no CEMEC<sup>5</sup>. O acervo físico do periódico *Voz Diocesana*, com sua coleção completa, encontra-se no Centro de Estudos Monsenhor Lefort, vinculado à Secretaria de Cultura do município<sup>6</sup>. Entre os vários e ricos acervos disponíveis nesta instituição, está outro que é objeto de discussão nesse artigo, através do projeto “Catalogação e digitalização por software digital do acervo fotográfico de Thalita de Oliveira Casadei”. O acervo fotográfico da historiadora é pela primeira vez passará também por um processo de catalogação e digitalização.

Dentro dos limites deste ensaio, cabe pensar as propriedades documentais dos arquivos do jornal *Voz Diocesana* e do acervo fotográfico de Thalita de Oliveira Casadei.

---

<sup>5</sup> Resultado do projeto de extensão “Catalogação e digitalização por software digital do arquivo público do jornal *Voz Diocesana* (1947-1957)”, financiado pelo o edital PAEx/UEMG 01/2019.

<sup>6</sup> Segundo Lúcio Reis Filho (2016, p.74-75), “O Centro Monsenhor Lefort é uma seção especial da Biblioteca Pública Municipal Cônego Vítor – criada pela Lei Municipal n. 1879/28-06-1996 –, de Campanha, Minas Gerais [...]. A coleção particular do Monsenhor José do Patrocínio Lefort (1914-1997), doada ao Centro que recebeu seu nome, mantém a ‘Seção de Documentos Históricos’ para a preservação da memória da cidade e da região, composta por material impresso diversificado que compreende jornais, revistas catálogos, livros cartoriais, livros de atas, editais e termos da Câmara Municipal”. Entretanto, o autor ressalta ainda que “a municipalidade não tem assegurado ao Centro Monsenhor Lefort infraestrutura minimamente adequada para cumprir seus objetivos de guarda e preservação dos documentos históricos, que permanecem armazenados de forma irregular. O Centro também não oferece condições adequadas para o uso científico” (p. 76).

Considerando que são locais para preservação de materiais da memória, conforme Le Goff, é válido tomar a definição do autor, pois reconhecemos que as memórias presentes no arquivo/acervo são documentos, no sentido de escolha do historiador e também são monumentos, no sentido de serem heranças do passado (LE GOFF, 1988). Diante disso, consideramos que estes acervos fornecem documentos que servem como fontes para o pesquisador, com possibilidades de pesquisas diversas. Ao mesmo tempo, são monumentos por evocar constantemente o passado e perpetuar recordações.

Portanto, cabe considerar as particularidades documentais de cada tipo de documento salvaguardado: o jornal e a fotografia. São objetos que para serem usados como fontes demandam metodologias próprias. Assim, realizaremos considerações e apontamentos gerais sobre os usos do jornal e da fotografia como fontes de pesquisa, tendo como intuito uma melhor compreensão do alcance dos arquivos/acervos e reafirmando a necessidade da salvaguarda por meio da digitalização, diante da riqueza documental e possibilidades futuras evidenciadas.

#### **4 VOZ DIOCESANA: IMPRENSA CATÓLICA COMO FONTE E OBJETO DE PESQUISA**

Partindo do pressuposto que é a partir da memória coletiva que a história toma seu percurso e que é através dos métodos envolvidos na análise dessas memórias que se desenvolve o pensamento científico, abordaremos neste tópico o jornal católico *Voz Diocesana*, como fonte e objeto de pesquisa relevante para o entendimento de uma época e de seus desdobramentos.

A mídia é uma inquestionável fornecedora e condutora de informação, portanto ela atua diretamente na opinião pública (BECKER, 1995). A Igreja Católica tomou conhecimento desse poder de expressão e atuação direta na sociedade presente na mídia e procurou formas de usá-la para auxiliar na manutenção do catolicismo e da moral cristã. Alinhado a isso, está o fato de alguns veículos de informação da igreja surgirem justamente em relevantes momentos da história. Nos conflitos da modernidade, com a emergência dos nacionalismos e dos liberalismos, eclodindo mudanças políticas que suscitaram a laicização de várias instituições.

Durante o pontificado de Leão XIII (1878-1903), a igreja se articulou através do discurso de que as notícias consumidas pelo povo eram frutos de uma “imprensa má”, e que

somente através da publicação católica que direcionasse as ações dos fiéis essa problemática seria solucionada. Nos pontificados seguintes esse projeto continua em atuação e com Pio XII (1939-1958) amplia-se o campo de comunicação com a criação de programas na rádio e televisão, mas sem abrir mão do uso do jornal impresso (TOSTA, BALLESTEROS e GUERRA, 2007, p. 4).

O periódico *Voz Diocesana* nasceu em outubro de 1947 como uma imprensa vinculada à Diocese de Campanha, tendo circulado por uma região pastoral e uma episcopal que abrangia 49 municípios e 71 paróquias. Segundo os dados levantados pelo projeto, a publicação teve inicialmente uma periodicidade quinzenal, a partir de 1953, passou a ser semanal, conforme aponta a tabela 1.

**Tabela 1: Demonstrativo da quantidade de publicação do jornal *Voz Diocesana***

Ano	Total de jornais
1947	2
1948	22
1949	20
1950	21
1951	24
1952	24
1953	33
1954	34
1955	33
1956	33
1957	34
<b>Total de todos os anos:</b>	<b>279</b>

Fonte: Dados obtidos através do projeto “Digitalização e catalogação do arquivo público do jornal *Voz Diocesana*”, aprovado no Edital PAEx 01/2019.

Assim como toda imprensa católica, o periódico *Voz Diocesana* tinha como objetivo fazer público os interesses e as necessidades da Igreja utilizando a comunicação de forma estratégica, como o uso de discursos condenatórios e artigos de opinião de assuntos referentes ao

comunismo, reforma agrária, cinema, feminismo, etc. A visão exposta no jornal era de responsabilidade da Diocese da Campanha – MG, e isso ficava sempre destacado nos editoriais, o que não eximia as aproximações mais ecumênicas dos ideais e valores vindos das autoridades do Vaticano e de outras unidades católicas do mundo. (CARVALHO, 2019, p.32).

Demonstra-se, de acordo com Carvalho (2019), a intenção da Igreja de atuar como produtora da moralidade e manutenção da “cordialidade do homem” e dos “bons costumes”,

fazendo uso da articulação entre a narrativa e os propósitos existentes no período da produção. Dessa forma, torna-se possível elencar o periódico não apenas como um importante objeto e uma fonte de estudo da história da imprensa regional, mas também para uma análise da conjuntura política e social do país.

Isso porque, na análise de um documento, o historiador deve preocupar-se com uma leitura contextual e crítica, levando em conta as intencionalidades de produção, a quem seria direcionado, o panorama político situado, entre outras perspectivas. Nesse sentido, ressalta-se o propósito de pesquisar não apenas a história da imprensa, mas fazer o uso do jornal como um verdadeiro ator político. Como destaca Maria Helena Capelato,

A análise do jornal como fonte e objeto pressupõe uma avaliação crítica desse documento, o que implica sua desconstrução. Nesse processo, devem-se considerar as circunstâncias históricas em que a análise foi produzida, os interesses em jogo e os artifícios utilizados pelos seus produtores. (CAPELATO, 2015, p.115).

A cargo de exemplificação do uso jornal como fonte e objeto de pesquisa realizada por Andressa Carvalho, intitulada *Os filmes e a cotação moral: Voz Diocesana e as questões morais no contexto da ditadura civil-militar (1967-1968)*, no qual a autora busca “analisar a complexidade que envolvia a cotação moral trazida pelo periódico, utilizando da prerrogativa da censura moral e da censura política.” (CARVALHO, 2019, p.8). Discorrendo sobre aportes teóricos da história social e cultural, conclui que

A Igreja Católica utilizou de suas dioceses para, através do jornal, implantar consciente ou até mesmo inconscientemente, o que é moral ou não perante a sociedade, utilizando do cinema. (CARVALHO, 2019, p.41).

Esse é apenas um exemplo das possibilidades de investigação que o acervo do *Voz Diocesana* tem a oferecer. Ressalta-se que no recorte da pesquisa foram utilizadas edições apenas do ano de 1967. Posteriormente, as autoras deram continuidade às pesquisas, abarcando também 1968, analisando as colunas do periódico dedicadas à cotação moral sobre o cinema, presente em 64 exemplares do jornal. Além disso, o periódico possuía diversas outras colunas dedicadas a “vida religiosa e comunitária, festividades e celebrações. Ademais, o jornal também incluía notícias que envolviam as questões políticas, econômicas e culturais da sociedade” (SILVA *et al.*, 2020, p. 7).

A digitalização e catalogação do periódico, que totalizou a salvaguarda documental de 279 exemplares (Tabela 1), surgem como forma de preservar esses documentos, além de possibilitar que acesso seja feito das mais variadas localidades. O projeto iniciado em 2019 tem sua continuação no ano atual. Infelizmente, as sensatas medidas sanitárias preventivas implementadas para conter a pandemia da COVID-19 acarretaram na suspensão temporária das atividades presenciais de digitalização dos documentos, tanto do *Voz Diocesana* quanto do acervo fotográfico de Thalita Casadei, que veremos a seguir. Apesar dos obstáculos impostos pela pandemia, os projetos mantêm o objetivo de continuidade da salvaguarda documental e das memórias dos campanhenses, assim como busca democratizar o acesso ao conjunto e atuar na produção de conhecimento que relaciona a sociedade com a universidade.

## **5 ACERVO FOTOGRAFICO DE THALITA CASADEI: A IMAGEM COMO FONTE DA HISTÓRIA DE CAMPANHA**

A fotografia é um dos recursos que vem sendo utilizado pela historiografia recente. Indo além do texto escrito, possibilita a exploração de novas temáticas no campo da História, ampliando as fontes, seja no sentido de trazer luz para novos objetos e sujeitos, antes negligenciados pela ausência de fontes escritas. Pode proporcionar, ainda, um acréscimo de fontes em temáticas já estabelecidas, em termos de intertextualidade. Conforme Ana Maria Mauad (2005, p. 143), “Historicamente, a fotografia forma, com outros tipos de texto de caráter verbal e não-verbal, a textualidade de uma determinada época”. A autora entende que uma intertextualidade de fontes permite uma compreensão mais ampla de um determinado contexto histórico analisado.

Ciente da intertextualidade que a fotografia possibilita quando usada com outros tipos de fontes, temos uma noção dos variados “campos da história” que podem se beneficiar com os vestígios do passado evocados pela fotografia como a história social, do cotidiano, da visualidade, além da história da própria prática fotográfica.

Dessa forma, pensando nos acervos fotográficos de Campanha, destacamos o acervo fotográfico Paulino Araújo, disponível no CEMEC, que é um exemplo pioneiro realizado no município, tanto na questão da salvaguarda de documentos por meio da identificação, catalogação e conservação, durante os anos 1998 e 2000, quanto na relevância do conjunto para a pesquisa e produção acadêmica. O acervo leva o nome do fotógrafo que atuou na

cidade de Campanha e na região durante boa parte do século XX, registrando o cenário social e arquitetônico. O fotógrafo “atuou nos mais diversos seguimentos: *portrait*, fotografia social, festas religiosas e cívicas, reportagens, entre outras” (ANDRADE, 2020, p. 10).

Ao menos quatro trabalhos acadêmicos utilizaram como fontes as fotografias do acervo, após a catalogação e conservação realizada entre os anos 1998 e 2000. A dissertação de Raquel de Fátima dos Reis (2013), por exemplo, traz uma rica pesquisa sobre o acervo em si, assim como sobre o próprio Paulino de Araújo. Podemos constatar que o projeto inicial de salvaguarda e catalogação do acervo, realizado há vinte anos, favoreceu e facilitou diferentes produções acadêmicas.

O projeto de extensão “Catalogação e digitalização por software digital do acervo fotográfico de Thalita de Oliveira Casadei”, aprovado pelo edital PAEx/UEMG 01/2020. A catalogação opera para um conhecimento das dimensões e organização do acervo, ainda incertas, enquanto a digitalização permitirá a salvaguarda, tal como a possibilidade de um maior alcance futuro da circulação das fotografias em seu meio virtual. O acervo Thalita de Oliveira Casadei consiste no seu acervo fotográfico pessoal, doado pela própria Casadei ao Centro de Estudos Monsenhor Lefort. Contém registros fotográficos de diversas temáticas que ajudam a compreender a amplitude da história de Campanha e da região. O interesse por amplos contextos históricos do município de Campanha, por parte de Thalita de Oliveira Casadei, que integrou o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e outros institutos congêneres<sup>7</sup>, é evidenciado no livro *Aspectos históricos da cidade da Campanha* (1989), onde a autora perpassa por variados temas, como: A Inconfidência Mineira; A Transferência da corte portuguesa para o Brasil; O Segundo Reinado. Todos ressaltando os impactos na Campanha e valorizando o olhar regional e, em alguns casos, o papel de campanhenses nestes contextos históricos, como o caso da Inconfidência Mineira (CASADEI e CASADEI, 1989).

Em relação a este acervo fotográfico e seu potencial, cabe retomar à Mauad (2005), sobre a realização do bom uso da fotografia como fonte. Conforme a autora, é necessário a demanda de uma série extensa e homogênea, ou seja, um conjunto fotográfico amplo,

---

<sup>7</sup> “Nascida em Campos dos Goitacazes-RJ, exerceu suas atividades docentes e culturais no Distrito Federal, depois estado da Guanabara e município do Rio de Janeiro, e em Niterói. Viveu em várias cidades fluminenses [...]. Igualmente em Petrópolis e Campanha-MG, esta última devido ao matrimônio com Antônio Casadei, localidades a que dedicou estudos. Eleita para o IHGB [Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro], em 1976, ascendeu à categoria de emérita. Pertence a vários Institutos Históricos: Rio de Janeiro, Niterói (de que é fundadora e primeira presidente), Paraty, Petrópolis, Minas Gerais, Campanha, além de Academias de Letras: Fluminense, Sul-Mineira e outras. Bacharel e Licenciada em Geografia e História, pela Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, atual UFRJ” (IHGB, [s.d]).

organizado e envolto de um mesmo tema, tendo suas semelhanças perceptíveis. Desse modo, é possível tomar como exemplo o acervo aqui descrito, onde podemos observar diferentes temáticas que podem ser organizadas e condensadas em quatro séries. Embora o conhecimento completo do acervo ainda não seja possível, em razão das limitações do trabalho presencial desde o início do projeto, que coincidiu com o começo da pandemia. Apesar das limitações atuais, é possível, em diálogo com trabalhos acadêmicos que exploraram fotografias de Campanha, delinear quatro séries no acervo Thalita de Oliveira Casadei: Cenas familiares; Cotidiano da cidade; Comemorações e festas populares; Antigas residências, construções e ruínas.

*Cenas familiares.* No que refere às fotografias de cenas familiares, podemos ressaltar que são imagens com função de representação social e, operando uma representação da família em busca de sua legitimação social. Para uma melhor compreensão das potencialidades de pesquisa com este tipo de série fotográfica, retomamos a dissertação de Raquel dos Reis, *A fotografia em Campanha: Paulino Araújo entre retratos e vistas constituindo memórias (1907 - 1970)*. Conforme a autora, o fotógrafo referenciado tinha como principal atividade os retratos de pessoas. O que traz diferentes questões acerca dos retratos de família:

o que revela e o que oculta do grupo retratado? Quais elementos fornecem pistas para sugerir ou associar a padrões de comportamento, realidades sociais e sentimentos? Qual imagem as famílias idealizavam no retrato? Enfim, infinitas perguntas e interpretações podem ser propostas para um retrato de família. (REIS, 2013, p. 91).

Desse modo, segundo a afirmação, as fotografias de cenas familiares podem evidenciar informações capazes de fomentar variados questionamentos, tal como dizer muito sobre grupos e classes da sociedade à qual pertencem determinadas famílias. Dependendo do período, pode ser um indicativo para identificar uma classe social específica, assim como outras relações de poder.

*Cotidiano da cidade.* Já as representações do cotidiano citadino abrem possibilidades distintas das cenas familiares, assim como uma ampliação dos agentes históricos do contexto da época. Os retratos familiares, por se tratarem, em determinados contextos históricos, de representações de uma elite, uma elite que poderia solicitar tais serviços, resulta na visualidade de uma única classe específica. Alternativamente, as fotografias do cotidiano da cidade trazem uma visibilidade de múltiplos sujeitos. Pode evidenciar também um possível

interesse artístico do fotógrafo, que não visava a obtenção de um lucro financeiro com o registro. As representações do cotidiano permitem observar mudanças nos âmbitos urbano, dos costumes e do próprio cotidiano da cidade, servindo para alcançar uma intertextualidade de fontes para o historiador traçar mudanças e entender os seus porquês.

*Comemorações e festas populares.* A seguinte série pode ser tomada como uma extensão das fotografias do cotidiano da cidade, ao modo que ajudam a evidenciar mudanças e permanências das mais distintas práticas referentes às comemorações e festas populares do município de Campanha. Questão tratada no artigo “A experiência barroca e a identidade local na Semana Santa de Campanha, Minas Gerais”, de Suzel Reily (2011), aborda as mudanças das práticas musicais realizadas durante a Semana Santa nos últimos séculos. Ainda que as fotografias utilizadas tenham papel reduzido diante da extensa periodização abordada e da amplitude de fontes, as fotografias do século XX fornecem uma visualidade que permite observar mudanças e permanências.

*Antigas residências, construções e ruínas.* As fotografias desta última série podem evidenciar a eleição de certos espaços urbanos, tal como o seu processo de crescimento e suas mudanças, entre outros aspectos. Tomando as fotografias de antigas residências, construções, ruínas e o espaço urbano em geral de Campanha, disponíveis no acervo de Paulino de Araújo e o que foi realizado no trabalho de conclusão de curso de Tamiris Aparecida Andrada da Silva (2021), é possível evidenciar a renovação da cidade, pelas influências da modernidade republicana brasileira. A autora se muniu de uma diversidade de fontes, usadas de maneira intertextual, onde a fotografia teve o papel de evocar a percepção das mudanças, apontando como as transformações foram usadas para ressignificar a cidade e o imaginário da população. Segundo a autora,

ao evidenciar a historicidade que permeia esses processos, os quais neste caso, demonstram o entrelaçar de tempos distintos em meio às rupturas e permanências particulares das conjunturas históricas, o que também é perceptível no campo visual, a partir dos registros fotográficos de autoria de Paulino Araújo Ferreira Lopes, se nos atentarmos à aplicabilidade das ações modeladoras que configuraram outros contornos e formas ao urbano, que foram instituídas ainda sob a égide da modernidade da República (SILVA, 2021, p. 14).

Diante do exemplo, que demonstra os usos desta categoria fotográfica como fonte histórica, podemos constatar que o acréscimo das imagens presentes no acervo fotográfico de Thalita de Oliveira Casadei podem evocar novas percepções da mudança, contribuindo para

uma dimensão do impacto da modernidade republicana, assim como outros impactos históricos que serão possíveis com a execução do projeto “Catalogação e digitalização por software digital do acervo fotográfico de Thalita de Oliveira Casadei” e seus desdobramentos.

Por fim, é importante destacar que a fotografia, sendo um produto cultural, um reflexo de sua época, se mostra como um valioso auxílio para o historiador e pesquisadores em geral responder suas perguntas. Contudo, a fotografia, assim como outros produtos culturais, não é só reflexo, mas também construtor de seu próprio tempo, ajudando a reforçar ou modificar comportamentos e hábitos.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hoje, um dos principais desafios, além dos ataques que as ciências e as humanidades têm sofrido nesses tempos de negacionismos, é o contexto pandêmico que todos temos vivido. Diante disso, cabe apontarmos alguns desdobramentos dos atuais projetos de catalogação e digitalização, diante da necessidade de criar alternativas, por se tratar de uma das realidades que possibilitam a reflexão acerca do papel dos historiadores e demais cientistas na produção de conhecimento, buscando amenizar os desdobramentos do contexto pandêmico. Pensando nisso, ao mesmo tempo em que a realidade permite uma valorização e um reconhecimento da importância da salvaguarda por meio da digitalização, por ser uma das poucas formas possíveis de acessar o conteúdo dos arquivos e acervos, a mesma realidade também impõe impedimentos na execução da salvaguarda por meio da digitalização dos projetos em andamento, em razão da necessidade de medidas sanitárias de isolamento social.

Partindo do pressuposto de que os arquivos, centros de memória e centros de documentação podem conter importantes fontes para o historiador e para a sociedade, procuramos demonstrar no decorrer desse ensaio a necessidade e urgência da salvaguarda por meio da digitalização e catalogação de dois acervos públicos que se encontram na cidade mineira de Campanha, buscando destacar o vínculo entre documentos, história e memória e analisando algumas características que tornam os acervos estudados significativos em suas singularidades.

O processo de preservação documental se mostra improrrogável ao passo que os documentos presentes nos arquivos se tornam fontes primárias constituindo parte da memória coletiva do município, e a digitalização dos documentos prioriza a democratização ao acesso

dos mesmos, que é garantido pela Constituição Federal. Em um cenário de pandemia, se evidenciou ainda mais essa urgência, uma vez que o sistema remoto de ensino impossibilitou que os documentos físicos fossem acessados pelos estudantes e/ou comunidade regional.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Marcos Ferreira de. Centro de memória cultural do Sul de Minas. **Acervo**, v. 20, n. 1-2, p. 163-168, 2007.

ANDRADE, Marcos Ferreira de. Instituições de memória e acervos fotográficos: a experiência do Centro de Memória Cultural do Sul de Minas. **Revista de História da UEG**, v. 9, n. 2, p. 1-20, 2020.

TOSTA, Sandra Pereira; BALLESTEROS, Alexia; GUERRA, Luciana. Jornal de Opinião: história e identidade da imprensa católica em Minas Gerais. In: CONGRESSO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 5., 2007, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Intercom, 2007.

BECKER, Jean-Jacques. A opinião pública. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 185-211.

BRASIL. **Lei 8.159**, de 08 de janeiro de 1991. Dispõe sobre a política nacional de arquivos públicos e privados e dá outras providências. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/18159.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18159.htm). Acesso em: 01 out. 2021.

CAPELATO, Maria Helena. A imprensa como fonte e objeto de estudo para o historiador. In: VILLAÇA, Mariana; PRADO, Maria Ligia Coelho (orgs.). **História das Américas: fontes e abordagens historiográficas**. São Paulo: Humanitas, 2015, p. 114-136.

CARVALHO, Andressa Rodrigues. **Os filmes e a cotação moral: Voz Diocesana e as questões morais no contexto da ditadura civil-militar (1967-1968)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade do Estado de Minas Gerais, Campanha, 2019.

CASADEI, Thalita de Oliveira; CASADEI, Antonio. **Aspectos históricos da cidade da Campanha**. Petrópolis: Editora Gráfica Jornal da Cidade, 1989.

**Dicionário online de português**. “Memória”. [s.d]. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/memoria/>. Acesso em: 28 set. 2021.

IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). **Thalita de Oliveira Casadei**. [s.d]. Disponível em: <https://ihgb.org.br/perfil/userprofile/TOCasadei.html>. Acesso em: 30 set. 2021.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1988.

MAUAD, Ana Maria. Na mira do olhar: um exercício de análise da fotografia nas revistas ilustradas cariocas, na primeira metade do século XX. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v.13. n. 1, p. 133-174, 2005.

MERLO, Franciele. KONRAD, Glaucia Vieira Ramos. Documento, História e Memória: a importância da preservação do patrimônio documental para o acesso à informação. **Informação & Informação**, Londrina, v. 20, n. 1, p. 26-42, 2015.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**, São Paulo, v.10, p. 7-28, 1993.

REILY, Suzel Ana. A experiência barroca e a identidade local na Semana Santa de Campanha, Minas Gerais. **Per Musi**, Belo Horizonte, n. 24, p. 43-53, 2011.

REIS, Raquel dos. **A fotografia em Campanha: Paulino de Araújo entre retratos e vistas constituindo memórias (1907-1970)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

REIS FILHO, Lúcio. Escavando o Centro de Estudos Campanhense Monsenhor Lefort. **Boletim de Pesquisa NELIC**, Florianópolis, v. 16, n. 25, p. 73-88, 2016.

SILVA, Tamiris Aparecida Andrada da; SILVA, Andreza de Souza; NUNES, Josiane de Paula e SOUZA, Débora Cazolato de. Digitalização e catalogação do arquivo público do Jornal Voz Diocesana (1947-1957). In: SEMINÁRIO DE PESQUISA E EXTENSÃO, 21., 2019, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: UEMG, 2020.

SILVA, Tamiris Aparecida Andrada. **Entre os ares da modernidade republicana: o urbano campanhense nos anos finais do século XIX e o início do século XX**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade do Estado de Minas Gerais, Campanha, 2021.

*Recebido em:* 01 out. 2021  
*Aprovado em:* 30 out. 2021



# UMA LEITURA TEOLÓGICA DO FENÔMENO DA POLARIZAÇÃO NO CATOLICISMO ATUAL

## A THEOLOGICAL READING OF THE POLARIZATION PHENOMENON IN CURRENT CATHOLICISM

Gabriel Henrique da Silva<sup>1</sup>

Wendel de Oliveira Rezende<sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente artigo é uma tentativa de analisar o fenômeno da polarização no seio da vida de fé da Igreja Católica, especialmente no contexto atual, a partir dos escritos teológicos e magisteriais de autores como Raniero Cantalamessa, Joseph Ratzinger e Papa Francisco, dentre outros. Para tanto, primeiro busca-se compreender as causas desse desafio presente na comunidade eclesial e na sociedade em geral. Em segundo lugar, faz-se um retorno às Sagradas Escrituras para entender como os conceitos de unidade e pluralidade estavam presentes nas igrejas cristãs primitivas. Em seguida, tenta-se sinalizar de que maneira a teologia contemporânea pode ajudar na reflexão sobre a polarização ao propor a centralidade da Pessoa de Jesus Cristo, para além de todas as diferenças, interesses ou particularismos. Por fim, apresentam-se as perspectivas para uma vivência eclesial que busca a comunhão e, assim, torna-se coerente com a unidade ontológica da Igreja, tão bem definida pelo Concílio Vaticano II.

**PALAVRAS-CHAVE:** Polarização. Igreja Católica. Teologia. Magistério. Comunhão.

**ABSTRACT:** This article is an attempt to analyze the phenomenon of polarization within the life of faith of the Catholic Church, especially in the current context, from the theological and magisterial writings of authors such as Raniero Cantalamessa, Joseph Ratzinger and Pope Francis, among others. To this end, we first seek to understand the causes of this challenge present in the ecclesial community and in society at large. Secondly, a return to Holy Scripture is made to understand how the concepts of unity and plurality were present in the early Christian churches. It is then attempted to indicate how contemporary theology can help in the reflection on polarization by proposing the centrality of the Person of Jesus Christ, beyond all differences, interests or particularisms. Lastly, the perspectives for an ecclesial experience that seeks communion are presented and thus becomes coherent with the ontological unity of the Church, so well defined by the Second Vatican Council.

**KEYWORDS:** Polarization. Catholic Church. Theology. Magisterium. Communion.

---

<sup>1</sup> Bacharelado em teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA); bacharel eclesiástico em filosofia pelo Instituto Filosófico São José, Campanha-MG. E-mail: sh-gabriel@hotmail.com

<sup>2</sup> Mestrando em filosofia na Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); licenciado em filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, UEMG unidade Campanha (2013); bacharel em teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre, FACAPA (2017). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9219162332925747>. E-mail: rezendewo@gmail.com

## 1 INTRODUÇÃO

Não há quem negue que, dentre todos os seres vivos, o ser humano é o que possui a maior envergadura para criar processos complexos de diversidades culturais, políticas, sociais, religiosas... Tudo isso forja diferenças significativas entre os grupos humanos e, dentro deles, entre os indivíduos. Naturalmente surgem distinções também no modo de enxergar a realidade, e prova disso são as muitas escolas filosóficas, teológicas e científicas existentes ao longo da história. Essas diferenças existem também no contexto religioso: são inúmeras as formas de expressão religiosa presentes no mundo. Mas, dentre elas, buscar-se-á aqui falar do cristianismo e, no seu seio, da vida de fé na Igreja Católica Apostólica Romana.

O cristianismo passou, ao longo do tempo, por alguns cismas, sobretudo o de 1054 entre a Igreja no Oriente e a Igreja no Ocidente, e o do século XVI, com o advento do protestantismo. O risco da divisão sempre esteve presente. Atualmente assiste-se, por exemplo, ao germinar de alguns grupos com convicções bastante diversificadas dentro da Igreja Católica. Como no cenário político e social internacional, há no interior da vida de fé uma crescente polarização: grupos diferentes que, prescindindo de uma legítima “unidade na diversidade”<sup>3</sup>, compreendem-se muitas vezes como opostos e rivais, discordando em questões relevantes da doutrina ou em pontos banais da prática religiosa. Na arena das discussões virtuais (o grande areópago da era da informação), “conservadores” e “progressistas” digladiam em busca da razão, porém nem sempre com abertura ao diálogo ou à revisão de seus argumentos.

Como um fenômeno epocal, as polarizações representam um enorme desafio no seio da Igreja, porque impedem que se realize visivelmente a sua unidade ontológica. Como já mencionado, historicamente este não é um problema recente, mas se intensificou com a evolução tecnológica e a difusão de informações nem sempre coerentes com a realidade ou condizentes com o Magistério da Igreja. No multifacetado universo dos compartilhamentos das redes sociais, ideias antes reservadas a grupos acanhados dentro do contexto eclesial ganharam, nos últimos anos, uma amplitude muito mais significativa.

---

<sup>3</sup> É possível questionar qual seria essa legítima unidade na pluralidade. Retomando um discurso do Papa João Paulo II, a Congregação para a Doutrina da Fé, no número 15 da *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão*, afirma: “A universalidade da Igreja, por um lado, comporta a mais sólida unidade e, por outro, uma pluralidade e uma diversificação, que não obstaculizam a unidade, mas lhe conferem o carácter de comunhão’ [sic]. Esta pluralidade refere-se quer à diversidade de ministérios, de carismas, de formas de vida e de apostolado no interior de cada Igreja particular, quer à diversidade de tradições [sic] litúrgicas e culturais entre as diversas Igrejas particulares”.

Nesse sentido, o presente artigo almeja apresentar uma reflexão sobre o fenômeno das polarizações na vivência comunitária da fé na Igreja Católica, buscando compreender, ainda que às apalpadelas, suas causas, manifestações e possíveis perspectivas. Para tanto, intenta-se colocar em diálogo alguns teólogos e mestres da espiritualidade, dentre eles Joseph Ratzinger, atual papa emérito Bento XVI; o Frei Raniero Cardeal Cantalamessa, pregador da casa pontifícia; e o Papa Francisco.

Inicialmente, falar-se-á sobre o fenômeno das polarizações: sua definição, suas causas e suas manifestações na vida da Igreja. Em seguida, elaborar-se-á uma breve reflexão sobre a unidade e as divisões da Igreja a partir das Sagradas Escrituras, para, depois, se chegar à teologia atual com um texto de Joseph Ratzinger. Tendo percorrido todo esse itinerário, será possível abordar as implicações, os desafios e as perspectivas da problemática levantada para a vivência eclesial hodierna.

## 2 O FENÔMENO DAS POLARIZAÇÕES NO MUNDO E NA IGREJA

Na carta encíclica *Fratelli Tutti* (FT), o Papa Francisco mostra, sobretudo no primeiro capítulo, as ambiguidades do mundo atual, no qual se vê o avanço técnico, o progresso e a unificação possibilitada pela globalização e, ao mesmo tempo, acompanha-se a fragmentação, a “cultura do descarte”, o desrespeito à dignidade da pessoa humana e as inúmeras formas de divisões (políticas, culturais, religiosas). Com efeito, o pontífice constata que “Reaparece ‘a tentação de fazer uma cultura dos muros’” (FT 27).

Nesse contexto, a fim de alcançar uma dominação sobre as pessoas, muitos grupos buscam “... semear o desânimo e despertar uma desconfiança constante” (FT 15), utilizando, para isso, “... o mecanismo político de exasperar, exacerbar e polarizar” (FT 15). E é verdade: vive-se num mundo globalizado (que deveria ser a expressão do respeito a todas as culturas), mas igualmente polarizado, dividido, desentendido e marcado por inúmeras expressões de fanatismo.

A polarização é um fenômeno que, não obstante muito evidente no cenário político, aparece também em outros setores e instituições. Mais que lados diferentes, com ideias distintas e até opostas, ela diz respeito a grupos que negam o ponto de vista e a existência dos outros: “Com várias modalidades, nega-se a outros o direito de existir e pensar [...]. Não se acolhe a sua parte da verdade, os seus valores” (FT 15). Com isso, os lados passam a rivalizar-se e a opor-se de modo

alinhado, agindo contrariamente entre si (ORTELLADO, 2017), o que contraria o princípio de uma legítima unidade na pluralidade.

Surgem, então, as categorizações que não só diferenciam, mas dividem e opõem as pessoas em esquerda e direita; liberais e conservadores; progressistas e tradicionalistas... Criando “... barreiras de autodefesa, de tal modo que o mundo deixa de existir para que haja apenas o ‘meu mundo’” (FT 27). É possível inferir, a partir daquilo que Francisco apresenta, que tudo isso sinaliza as “sombras de um mundo fechado”, onde não há espaço para o diálogo, a alteridade, a fraternidade e a comunhão.

E, se na *Fratelli Tutti*, o apelo é de uma “fraternidade universal”, isto é, em âmbito global, mais ainda deve ser um apelo aos cristãos, chamados a se empenharem no movimento ecumênico<sup>4</sup>, e particularmente aos católicos romanos, presididos pelo sucessor do apóstolo Pedro. Pois, em verdade:

A fraternidade se constrói exatamente como se constrói a paz, isto é [sic] começando de perto, a partir de nós, não com grandes esquemas, com metas ambiciosas e abstratas. Isto significa que a fraternidade universal começa para nós com a fraternidade na Igreja Católica. (CANTALAMESSA, 2021).

As divisões estão presentes dentro da Igreja de Cristo<sup>5</sup>, o que, sem dúvidas, “... contradiz abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo” (UR 1). Mas, de maneira ainda mais preocupante, está no seio da própria Igreja Católica que, sempre vivendo a tensão entre unidade e pluralidade, presencia hoje uma enorme polarização. Como resolutamente afirmou o Frei Raniero, Cardeal Cantalamessa, na sua pregação da sexta-feira santa, em 30 de junho de 2021: “A fraternidade católica está dilacerada! A túnica de Cristo foi cortada em pedaços pelas divisões entre as Igrejas<sup>6</sup>; mas – o que não é menos grave – cada pedaço da túnica, por sua vez, é frequentemente dividido em outros pedaços<sup>7</sup>” (CANTALAMESSA, 2021).

<sup>4</sup> Segundo o Decreto *Unitatis Redintegratio*, do Concílio Ecumênico Vaticano II, número 4, “Por ‘movimento ecumênico’ entendem-se as atividades e iniciativas que são suscitadas e ordenadas, segundo as várias necessidades da Igreja e oportunidades dos tempos, no sentido de favorecer a unidade dos cristãos”.

<sup>5</sup> Por Igreja de Cristo entende-se a realidade visível e invisível, divina e humana, constituída por Jesus Cristo como comunidade de fé pela qual se comunica aos seres humanos a verdade e a graça. Esta subsiste na Igreja Católica, ainda que fora do seu corpo se encontrem também elementos de santificação e de verdade que conduzem para a unidade católica (cf. *Lumen Gentium* 8).

<sup>6</sup> Referência aos muitos cismas pelos quais passou o cristianismo, sobretudo ao de 1054 entre a Igreja no Ocidente e a Igreja no Oriente e a Reforma Protestante do século XVI.

<sup>7</sup> A imagem da túnica de Cristo com referência à unidade da Igreja foi utilizada já nos tempos da Patrística. Assim disse Cipriano de Cartago, no século III d.C.: “Este sacramento da unidade, este vínculo da concórdia, que une inseparavelmente [a Igreja], se mostra no evangelho pela túnica de Nosso Senhor Jesus Cristo, que não foi dividida nem rasgada [...] Quem rasga ou divide a Igreja de Cristo não pode possuir a veste de Cristo” (A unidade da Igreja Católica 7)

Conforme já mencionado, as divisões ressaltadas principalmente pelas mídias digitais são a expressão das divisões que existem há muito mais tempo. Mas, segundo o teólogo Massimo Faggioli<sup>8</sup> (2018), a transição do pontificado de Bento XVI para o de Francisco, a partir de 2013, fez transparecer ainda mais a presença de grupos que tentam opor, numa hermenêutica de ruptura, o atual romano pontífice e seu predecessor, instrumentalizando de inúmeras formas a reflexão teológica e a prática pastoral de ambos.

No que diz respeito à causa desse problema, Cantalamessa (2021) afirma que as divisões na Igreja são geradas principalmente não pelos dogmas, sacramentos e ministérios, mas pela “... opção política, quando ela se sobrepõe àquela religiosa e eclesial e desposa uma ideologia”. Para ele, isso é motivo de tristeza, constituindo mesmo um pecado, porquanto evidencia que “...‘o reino deste mundo’ se tornou mais importante, no próprio coração, do que o Reino de Deus” (CANTALAMESSA, 2021). Sobre isso, M. Faggioli (2018) corrobora, dizendo: “As características visíveis e invisíveis dessa divisão [entre os católicos] são impulsionadas não apenas por fatores teológicos, mas também – e principalmente – por fatores políticos”.

### 3 UNIDADE E PLURALIDADE NAS SAGRADAS ESCRITURAS

Como um dos sustentáculos da doutrina e da vida de fé, as Sagradas Escrituras atestam que, desde o princípio, as comunidades cristãs existiram sob certa pluralidade. Isso se manifesta já nas diferenças entre a Igreja de Jerusalém e a Igreja de Antioquia: a primeira, dirigida por Tiago e formada majoritariamente por judeu-cristãos que buscavam conservar os costumes judaicos; a segunda, dirigida por Paulo e Barnabé, mais heterogênea e dinâmica, onde conviviam judeu-cristãos, helenistas e pagãos convertidos. Na perspectiva lucana dos Atos dos Apóstolos, esses caminhos, embora diferentes, não foram opostos nem irreconciliáveis (SCHÖKEL, 2017, p. 2284).

Com efeito, o Novo Testamento mostra que o fato de a missão dos apóstolos desenvolver-se não só entre os judeus palestinos, mas também entre grupos distintos, com culturas e línguas diversas, causou algumas contendas nas comunidades primitivas. Se, por um lado, os judeu-cristãos mais rígidos defendiam a necessidade da observância da lei mosaica e da circuncisão aos pagãos que se convertiam ao cristianismo, por outro, os cristãos de Antioquia (com Paulo e Barnabé) rejeitavam tal prática, pois essas obrigações não diziam respeito à cultura pagã e não eram

---

<sup>8</sup> Historiador italiano, professor de teologia e estudos religiosos na *Villanova University* (USA).

essenciais para a adesão ao cristianismo. Diante disso, ocorreu o “Concílio de Jerusalém”: “Então, os apóstolos e os anciãos reuniram-se, para tratar desse assunto” (At 15, 6).

A partir do diálogo, da escuta e sob a liderança de Pedro, foi possível resolver a querela: a circuncisão não era obrigatória aos gentios que se convertiam, mas algumas obrigações lhes foram impostas, a fim de viverem como autênticos partícipes da vida cristã (cf. At 15, 20). Assim, assegurava-se a convivência pacífica entre convertidos de origem pagã e judaica presentes nas comunidades incipientes (SCHÖKEL, 2017, p. 2286). Percebe-se, pois, que Pedro, Tiago, Paulo e Barnabé, reunindo-se, dialogando e resolvendo as divergências, conseguiram manter a *koinonia* (comunhão) entre os seguidores de Cristo (BROWN, 2002a, p. 413).

Além dos Atos dos Apóstolos, as epístolas paulinas também demonstram a pluralidade existente nas primeiras comunidades, destarte, a importância de não se descuidar do risco das divisões. Percebendo as diferenças existentes nas igrejas<sup>9</sup> e tomando consciência de que muitas vezes isso se tornava causa de contendas e rivalidades, o apóstolo exortou os seus irmãos a viverem unidos, não obstante a multiplicidade de dons e carismas (1Cor 12, 4-6).

Na Primeira Carta aos Coríntios há uma perícopes muito importante referente às divisões e à unidade na Igreja. Vê-se um conflito envolvendo as figuras de Paulo e Apolo<sup>10</sup>, em que os membros da comunidade declaram suas preferências, transparecendo certa divisão. Assim diz o apóstolo:

<sup>3b</sup>Visto que há inveja e discórdia no meio de vós, não estais sendo carnis e procedendo de modo humano? <sup>4</sup>Quando um declara “Eu sou de Paulo” e outro “Eu sou de Apolo”, não estais agindo apenas de modo humano? <sup>5</sup>O que, então, é Apolo? O que é Paulo? Não passais de servos, por meio dos quais crestes, conforme o Senhor concedeu. <sup>6</sup>Eu plantei, Apolo regou, mas Deus fazia crescer. <sup>7</sup>De modo que nem o que plante nem o que rega são alguma coisa, mas aquele que faz crescer: Deus. (1Cor 3, 3b-7).

Paulo e Apolo não poderiam ser causa de divisão, pois, ao trabalharem em tarefas complementares, um como apóstolo (Paulo) e outro como catequista (Apolo), estão a serviço da fé, por dom de Deus; são apenas colaboradores: a obra é divina (SCHÖKEL, 2017, p. 2347). A resposta de Paulo surpreende os seus destinatários e, também hoje, aqueles que se deparam com a sua epístola, pois ele não defende a si mesmo nem se coloca como superior a Apolo, mas defende a unidade em torno de Cristo:

<sup>9</sup> O termo se aplica às diversas comunidades fundadas na era apostólica: a igreja de Jerusalém, a igreja de Antioquia, a igreja de Corinto... Como se pretende evidenciar, elas possuíam diferenças, mas se submetiam a uma comunhão, centrada na figura dos apóstolos, em particular na de Pedro.

<sup>10</sup> Missionário que desenvolveu sua missão em Corinto depois que Paulo a deixou no ano de 52 d.C. (cf. BROWN, 2002b, p. 674). Segundo Shökel (2017, p. 2347), era como um catequista para a comunidade.

*Los cristianos de hoy se han acostumbrados a estar divididos; por ello, excepto por la rapidez con la que esto ocurre, no nos sorprendemos ante tales divisiones. Lo que probablemente nos sorprende es la respuesta de Pablo, puesto que estamos acostumbrados a que las gentes defiendan su propia opción entre las divisiones eclesiales y que ataquen a sus adversarios. Pablo no defiende en absoluto a la facción que le «pertenece», ni acentúa su propia superioridad, puesto que todos los misioneros no son más que siervos (3,5). “¿Está Cristo dividido? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros, o habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?” (1,13). “Ya sea Pablo, Apolo o Cefas..., pertenecéis a Cristo, y Cristo a Dios” (3,22-23). (BROWN, 2002b, p. 675-676).<sup>11</sup>*

A citação precedente mostra que os cristãos de hoje, infelizmente, estão habituados às divisões, de modo a não se surpreenderem mais com sua existência. Aponta ainda para a tendência de que, nos espaços eclesiais, as pessoas defendam suas próprias opiniões (mais do que a própria unidade da Igreja), atacando aqueles que pensam diferente: uma clara marca da polarização. A unidade, porém, deve existir e se encontra numa pessoa: Jesus Cristo.

Por isso, a seguir, será apresentado o texto de Joseph Ratzinger, epílogo da obra *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*, que parte desse trecho paulino (1Cor 3, 4-23) para falar sobre a unidade eclesial.

#### **4 PARTIDO DE CRISTO OU IGREJA DE JESUS CRISTO? A PROPOSTA DE J. RATZINGER**

Em janeiro de 1990, no Seminário maior de Filadélfia, nos Estados Unidos, o então cardeal Joseph Ratzinger proferiu uma homilia a partir da perícopre supracitada e que muito contribui para a reflexão sobre as polarizações no ambiente intraeclesial, pois aquilo que São Paulo falou à comunidade de Corinto “... toca-nos a nós aqui e agora. Ao se dirigir aos coríntios, Paulo se dirige a nós e põe o dedo na ferida de nossa vida eclesial hoje” (RATZINGER, 2015, p. 99), de forma que os cristãos sejam interpelados a buscar a “... verdadeira totalidade e unidade da existência cristã” (RATZINGER, 2015, p. 99).

---

<sup>11</sup> Os cristãos de hoje se acostumaram a estar divididos; assim, com exceção da rapidez com que isso ocorre, não nos surpreendem tais divisões. O que provavelmente nos surpreende é a resposta de Paulo, já que estamos acostumados que as pessoas defendam sua própria opção entre as divisões eclesiais e ataquem os seus adversários. Paulo não defende em absoluto o grupo que lhe “pertence”, nem acentua sua própria superioridade, posto que todos os missionários não são mais que servos (3, 5). “Está Cristo dividido? Ou foi Paulo crucificado por vós, ou haveis sido batizados em nome de Paulo?” (1,13) “Paulo, Apolo ou Cefas..., pertenceis a Cristo, e Cristo a Deus” (3,22-23). (BROWN, 2002b, p. 675-676, tradução nossa).

O então cardeal constata que no fim do século XX (e, pelo que já foi apresentado anteriormente, é possível dizer que também agora, passados mais de trinta anos) ainda era patente o risco de “... dissolver a Igreja com lutas e partidarismos, onde cada um desenvolve sua própria ideia sobre o cristianismo” (RATZINGER, 2015, p. 99). Assim como na comunidade dos coríntios, existe a tendência da divisão entre “partido de Paulo”, “partido de Apolo”, “partido de Cefas”... Com isso, em vez de se perceber na comunidade eclesial a busca pela concretização da vontade de Deus, observa-se a pretensão humana, expressa nos diversos grupos ou “partidos”, de ter sempre razão. Assim, fica obscurecida a Palavra mesma de Deus e a “... Igreja desaparece por trás dos partidos criados segundo nossos próprios gostos” (RATZINGER, 2015, p. 99).

O agora papa emérito esclarece que um partido tem sempre forte dimensão subjetiva, porquanto corresponde às próprias ideias, gostos e expectativas de uma pessoa ou um grupo: “Se eu me declaro por um partido, este se torna, por isto mesmo, o *meu* partido”. Com isso surgem as divisões, pois “... os gostos são muitos e contraditórios entre si” (RATZINGER, 2015, p. 100). Era essa a situação dos coríntios: eles se aproximam do cristianismo como “... uma teoria religiosa interessante que corresponde a seus gostos e expectativas. Escolhem aquilo que lhes agrada e o escolhem sobre uma forma que é simpática” (RATZINGER, 2015, p. 100). Entretanto, com a Igreja não é assim: “... a Igreja de Jesus não é *minha*, mas é sempre *a sua* Igreja” (RATZINGER, 2015, p. 100). Com efeito,

... a fé não é a escolha de um programa que me convém ou o ingresso em um clube, no qual me sinto compreendido. A fé é conversão que muda minha pessoa e meus gostos ou pelo menos torna secundários meus gostos e minha vontade. A fé atinge uma profundidade inteiramente diversa daquela da escolha que me liga a um partido. (RATZINGER, 2015, p. 100).

A postura adequada, no que concerne à fé, é, pois, a de uma autêntica e efetiva conversão, de modo que o crente já não procure na comunidade um lugar que satisfaça seus interesses e gostos, mas onde possa entregar-se verdadeira e inteiramente a Cristo, tornando-se membro do seu Corpo e buscando fazer em tudo a sua vontade (RATZINGER, 2015, p. 100). Trata-se de uma conversão que implica o reconhecimento da ação de Deus: na Igreja, é Ele mesmo quem fala e opera, “... não existe apenas a nossa, mas a Sua causa” (RATZINGER, 2015, p. 101).

Logo, segundo o teólogo, a postura do cristão católico no seio da comunidade deve ser, em primeiro lugar, de obediência à vontade de Deus, deixando seus próprios gostos, renunciando às suas vontades, seguindo e submetendo-se a Jesus Cristo, que não fundou um partido nem inaugurou uma filosofia, sequer deseja obter partidários, mas que “... é a própria palavra de Deus que se

encarnou por nós” (RATZINGER, 2015, p. 101): quem o segue não escolhe ideias, mas coloca a vida em suas mãos.

Disso depreende-se que:

A Igreja, portanto, não é um clube, não é um partido, nem um Estado religioso dentro do Estado terrestre, mas um corpo, o Corpo de Cristo. E por isto a Igreja não é feita por nós; é consumida pelo próprio Cristo [...] o que é específico e próprio da Igreja não pode ser fruto de nossas vontades e de nossas iniciativas; não nasce “da carne nem da vontade do homem” (Jo 1, 13). Deve vir de Cristo. Quanto mais somos nós que fazemos a Igreja, tanto mais ela se torna inabitável, porque tudo o que é humano é limitado e se contrapõe a outro humano. (RATZINGER, 2015, p. 101-102).

Embora Ratzinger não se refira especificamente às polarizações, ao menos citando explicitamente o termo, é bastante plausível que suas elucubrações iluminem esse problema, já que tal fenômeno faz existir na Igreja “partidarismos”, nos quais prevalecem ideologias e interesses particulares. “Quando, porém, a vontade própria é determinante, já se deu a cisão” (RATZINGER, 2015, p. 100). Diante de tudo isso, o que fazer para superar os extremos de qualquer polarização eclesial? Obedecer a Jesus Cristo, entender sua vontade, estar em comunhão com Ele na Igreja. Porque, em suma:

Só a unidade da fé da Igreja e a sua obrigatoriedade nos dão a garantia de não seguirmos opiniões humanas nem aderirmos a partidos formados por nós próprios, mas pertencermos e obedecermos ao Senhor (RATZINGER, 2015, p. 103)<sup>12</sup>.

Agora é necessário assinalar os direcionamentos que as pontuações precedentes impõem à Igreja, pensando também nos desafios e perspectivas que elas sugerem.

---

<sup>12</sup> Uma vez que a pregação foi proferida num seminário, provavelmente para sacerdotes e aspirantes ao sacerdócio, Ratzinger encerra sua reflexão falando sobre as consequências do chamado para a unidade no exercício do ministério sacerdotal. Suas palavras são de grandioso valor, por isso é importante citar: “O sacerdote deve velar atentamente para não construir sua própria Igreja” (RATZINGER, 2015, p. 102), evitando que em seu nome surjam partidarismos e sectarismos. Continua: “A norma do ministério sacerdotal é o autodesprendimento que se submete à medida de Jesus: ‘Minha doutrina não é minha’ (Jo 7, 16). Somente quando pudermos dizer isso sem nenhuma restrição é que seremos cooperadores de Deus que plantam e regam, tornando-nos, assim, participantes de sua obra. Se os homens se reportam a nós, contrapondo nosso cristianismo ao dos outros, isto deve constituir para nós sempre motivo para um exame de consciência. Nós não anunciamos a nós próprios. Anunciamos o Cristo. Isto exige nossa humildade, a cruz do seguimento. Mas é justamente isto que nos liberta, enriquece e engrandece nosso ministério. Com efeito, se anunciarmos a nós próprios, permaneceremos encerrados em nosso pobre eu e reduziremos outros a nossa estreiteza. Se anunciarmos o Cristo, tornar-nos-emos ‘cooperadores de Deus’ (1Cor 3, 9); e que poderia haver de mais belo e de mais libertador?” (RATZINGER, 2015, p. 103).

## 5 IMPLICAÇÕES, DESAFIOS E PERSPECTIVAS PARA O TEMA DAS POLARIZAÇÕES

A partir das intuições anteriores, faz-se mister considerar propostas para a superação da problemática levantada, uma vez que a Igreja é essencialmente una e sua unidade deve manifestar-se visivelmente. Constata-se que a “A fraternidade católica está dilacerada” (CANTALAMESSA, 2021), mas em seu elemento humano, “... porque a verdadeira túnica de Cristo, seu corpo místico animado pelo Espírito Santo, ninguém jamais poderá dilacerar” (CANTALAMESSA, 2021). Com efeito, em Deus a Igreja é sempre una, santa, católica e apostólica e isso “... não desculpa nossas divisões, mas as torna ainda mais culpáveis e deve nos impulsionar, com mais força, a restaurá-las” (CANTALAMESSA, 2021)<sup>13</sup>.

O próprio Cantalamessa diz que um dom ou carisma próprio que a Igreja Católica deve cultivar hoje é a unidade. Defende sua posição mostrando o exemplo do próprio Jesus que, diante da forte polarização política existente ao seu redor, evidente na existência de quatro partidos (fariseus, saduceus, herodianos e zelotes), “... não ficou do lado de nenhum deles e resistiu energicamente à tentativa de ser arrastado para uma parte ou outra” (CANTALAMESSA, 2021). Esse caminho também foi seguido pela comunidade cristã primitiva e deve ser, outrossim, um empenho constante hodiernamente.

De acordo com o atual pregador da Casa Pontifícia, cabe aos membros da Igreja, especialmente aos pastores, fazer um sério exame de consciência e buscar eficazmente a conversão para a unidade, rompendo com quaisquer atitudes que transpareçam “... a obra daquele cujo nome é ‘*diabolo*’, isto é, o divisor” (CANTALAMESSA, 2021). Para caminhar sem desvios é necessário o suficiente cuidado para que a opção política não se sobreponha à obediência à Igreja e ao sentido último da fé.

M. Faggioli, por sua vez, não se mostra tão otimista quanto à superação das divisões no interior do catolicismo. Segundo ele: “Parece seguro dizer que a segregação eclesial de católicos sob o mesmo teto não desaparecerá tão cedo” (FAGGIOLI, 2018). Apesar disso, defende caminhos que, se não promoverem um “armistício”, possibilitarão ao menos um “cessar-fogo” entre as hostilidades de grupos polarizados no seio da Igreja. O teólogo mostra-se convicto de que esse cessar-fogo não é só possível, mas necessário, e que um “acordo de paz” definitivo seria muito mais

---

<sup>13</sup> Este convite do Cardeal Cantalamessa, de buscar a restauração visível da unidade, a fim de que os cristãos correspondam à vocação para a qual foram chamados, diz respeito aqui especificamente à unidade católica, prescindindo da dimensão ecumênica que, embora muito importante, não corresponde ao objetivo deste artigo.

difícil, porquanto “... exigiria que as várias facções católicas entregassem suas armas das mídias sociais, algo que provavelmente não acontecerá” (FAGGIOLI, 2018).

O que se deve fazer, pois, é primeiramente “... prestar atenção às novas linhas de falha entre as diversas facções do catolicismo” (FAGGIOLI, 2018), principalmente nos ambientes virtuais em que seus argumentos são expostos e veiculados. Tomando consciência dessas falhas, é louvável organizar eventos que favoreçam o diálogo e é necessário tirar a violência verbal para criar um ambiente eclesial mais saudável. Além disso, os diversos grupos (ou “facções”, como designa o teólogo), devem buscar ações comuns, em um grande esforço de “cooperação concreta” (FAGGIOLI, 2018).

A proposta de Faggioli é a de um “ecumenismo intracatólico”, que aborde diferentes aspectos da vida cristã, quais sejam: a doutrina, a vida e o culto. Esse esforço deve partir dos bispos e alcançar todos os ambientes eclesiais. Segundo ele, o século XXI deve constituir-se como “o século do ecumenismo intracatólico”, que diz respeito não tanto à reforma das estruturas institucionais da Igreja Católica, mas ao próprio modo de viver dos seus adeptos, que precisam superar o “senso fraturado da Igreja” (FAGGIOLI, 2018).

Este tema também é motivo de preocupações expressas nos discursos pontifícios dos últimos anos. Após manifestar publicamente sua renúncia, em 2013, o papa emérito Bento XVI mostrou-se apreensivo com as divisões no seio da Igreja. Em sua homilia da quarta-feira de cinzas (13 de fevereiro de 2013), o então bispo de Roma reforçou que o chamado à conversão estabelecido nas Escrituras possui uma dimensão comunitária que interpela os cristãos. Bento XVI reforça a “... importância que tem o testemunho de fé e de vida cristã de cada um de nós e das nossas comunidades para manifestar o rosto da Igreja”. Porém, esse rosto fica muitas vezes desfigurado, sobretudo por causa das culpas contra a unidade do corpo eclesial. Por isso, seu convite foi à superação dos individualismos e rivalidades, “... um sinal humilde precioso para aqueles que estão longe da fé ou são indiferentes” (BENTO XVI, 2013). Em tudo isso, o papa reitera a necessidade de abrir-se à graça de Deus, Aquele que é capaz de transformar os corações e de suplantar o egoísmo e a mesquinhez humana.

Do mesmo modo, o Papa Francisco mostra-se preocupado com o desafio das polarizações dentro da Igreja Católica. Em sua homilia na Solenidade de Pentecostes, no dia 23 de maio de 2021, falando sobre a ação do Espírito Santo na Igreja, o pontífice afirmou:

Hoje, se dermos ouvidos ao Espírito, deixaremos de nos focar em conservadores e progressistas, tradicionalistas e inovadores, de direita e de esquerda; se fossem

estes os critérios, significava que na Igreja se esquecia o Espírito. (FRANCISCO, 2021).

Francisco partiu da afirmação de que o Espírito Santo é o Espírito da unidade que “... fundenos como Igreja na multiforme variedade dos carismas, numa unidade que nunca é uniformidade” (FRANCISCO, 2021). Assim como os apóstolos, que, apesar de muito diferentes entre si, com ideias políticas e visões de mundo bastante variadas, ao receberem o Espírito Santo, aprenderam “... a dar o primado não aos seus pontos de vista humanos, mas ao conjunto de Deus” (FRANCISCO, 2021), o mesmo deve acontecer com os membros da Igreja, chamada à concórdia e à “harmonia das diversidades”. Como templo do Espírito Santo, o corpo eclesial deve deixar de lado aquilo que separa para abrir-se à graça de Deus.

O papa deixa evidente que a unidade não é o mesmo que uniformidade e isso é essencial para se pensarem caminhos de superação das polarizações. Ele já havia se manifestado sobre esse tema no início de seu pontificado, na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), onde escreveu:

As diferenças entre as pessoas e as comunidades por vezes são incômodas, mas o Espírito Santo, que suscita essa diversidade, de tudo pode tirar algo de bom e transformá-lo em dinamismo evangelizador que atua por atração. A diversidade deve ser sempre conciliada com a ajuda do Espírito Santo; só ele pode suscitar a diversidade, a pluralidade, a multiplicidade e, ao mesmo tempo, realizar a unidade. (EG 131).

Se, por um lado, o Espírito Santo promove a unidade suscitando os diversos dons, carismas e ministérios, alcançando diversas culturas e manifestações de fé, por outro, os seres humanos geram a divisão quando pretendem fechar-se nos seus particularismos ou impor a uniformidade, buscando mais os seus ideais que a vontade divina. É o que corrobora a continuação do número 131 da exortação:

Pelo contrário, quando somos nós que pretendemos a diversidade e nos fechamos em nossos particularismos, em nossos exclusivismos, provocamos a divisão; e, por outro lado, quando somos nós que queremos construir a unidade com os nossos planos humanos, acabamos por impor a uniformidade, a homologação. Isso não ajuda a missão da Igreja. (EG 131).

Em suma, Francisco mostra que a unidade visível da Igreja é possível, desde que os cristãos estejam abertos à ação divina e prescindam de suas próprias vontades e ideologias: “... o inimigo quer que a diversidade se transforme em oposição e por isso faz com que se tornem ideologias. Dizer ‘não’ às ideologias, ‘sim’ ao conjunto” (FRANCISCO, 2021), esse é o chamado e o

imperativo à Igreja hoje, a fim de que supere os extremos, antagonismos, partidarismos e dissensões de toda espécie.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem sombra de dúvidas, a polarização constitui um desafio candente e afeta a vida de fé nos dias atuais de um modo preocupante, sobretudo devido a alguns discursos e narrativas veiculados nas mídias digitais. É necessário cuidar para que os grupos “polarizadores” existentes no seio eclesial não firam ainda mais a unidade visível da Igreja de Cristo que, em si, é una. Conforme foi demonstrado, essas polarizações, embora de origens diversas, são o reflexo de desencontros de ordem política e ideológica que acabam confluindo também na experiência comunitária da fé, uma vez que é um fenômeno presente em quase todos os âmbitos da sociedade. Embora nem sempre envolva questões teológicas, dogmáticas ou pastorais, a polarização pode se utilizar do debate teológico para alimentar extremismos de todas as formas.

O problema se torna ainda mais grave quando se constata que existem pessoas em conflito dentro de inúmeras comunidades católicas, desde as menores e mais interioranas até as mais populosas e urbanizadas. Não são escassos, sobretudo na internet, canais, sites, *blogs* e páginas de redes sociais que fomentam a divisão, colocando os fiéis contra o papa, alguns bispos, sacerdotes, religiosos e lideranças leigas. Diante disso, surgem posturas muito diversas e controversas que, apelando para os extremos e as respostas simplificadoras, promovem práticas que implicitamente denotam a incompreensão, a divisão, a ruptura, a negação do diferente e a tendência ideológica. Sobram grupos que se opõem e falta abertura para o colóquio sadio, a oração e a colaboração recíproca.

Como o próprio Papa Francisco sinalizou na encíclica *Fratelli Tutti*, na era do excesso de informações, para superar as polarizações de toda espécie, a verdade terá de ser buscada nas sendas da transparência, do diálogo entre as gerações e do esforço conjunto em reconhecer e respeitar o que todos têm a oferecer, não apenas dentro da Igreja, mas também na sociedade. Pelas suas exigências intrínsecas, infelizmente este caminho é rejeitado pela maioria das pessoas, que se apega à facilidade de algumas “certezas”. Nesse âmbito, o extremismo torna-se uma ilusão provisoriamente consoladora, mas com consequências desastrosas para a unidade eclesial e o bem comum:

Podemos buscar juntos a verdade no diálogo, na conversa tranquila ou na discussão apaixonada. É um caminho perseverante, feito também de silêncios e sofrimentos, capaz de recolher pacientemente a vasta experiência das pessoas e dos povos. A acumulação esmagadora de informações que nos inundam, [sic] não significa maior sabedoria. (FT 50).

Isto posto, é evidente a necessidade de uma postura de equilíbrio e moderação, tentando encontrar caminhos de rompimento com tudo aquilo que contraria a verdade do Reino de Deus. Para tanto, não existem receitas prontas, programas fechados ou caminhos unívocos. Conforme o artigo quis apresentar, é mister, na realidade, abrir-se à graça divina, permitir que o próprio Deus atue na sua Igreja e que a sua vontade prevaleça. Por isso, urge dar atenção ao que diz a Escritura, a Tradição e o Magistério eclesial, entendendo o que de fato a Igreja é, como realidade divina, e qual é a sua missão. Ademais, é imperativo abrir espaços para que o próprio Espírito Santo conduza os caminhos do povo reunido por Jesus Cristo.

Procurando interpretar aquilo que o Concílio Vaticano II disse sobre a Igreja, o sínodo dos bispos de 1985 afirmou que ela, enquanto sacramento universal de salvação, é “mistério de comunhão”<sup>14</sup>. Portanto, as polarizações ferem diretamente a comunhão da Igreja que, com isso, se distancia do desígnio de Deus. A comunhão não é sinônimo de univocidade, mas sinal de uma pluralidade harmoniosa que, não obstante as diferenças culturais, teológicas e espirituais existentes, consegue manter a unidade porque está centrada naquele núcleo original que serve de critério para tudo o que diz respeito à Igreja e à vida de fé: o próprio Deus Trindade, comunhão inesgotável de amor.

## REFERÊNCIAS

BENTO XVI, Papa. **Homilia na Missa de Quarta-feira de Cinzas**. A Santa Sé, 2013. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/benedictxvi/pt/homilies/2013/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20130213\\_ceneri.html](https://www.vatican.va/content/benedictxvi/pt/homilies/2013/documents/hf_ben-xvi_hom_20130213_ceneri.html). Acesso em: 15 set. 2021.

**Bíblia Sagrada Tradução Oficial da CNBB**. Tradução Luís Henrique Eloy e Silva (Coord.). Brasília: CNBB, 2018.

---

<sup>14</sup> “A eclesiologia da comunhão é idéia central e fundamental nos documentos do Concílio. Koinonia-comunhão, fundada na Sagrada Escritura, é tida em grande honra da Igreja antiga e nas Igrejas orientais até os nossos dias [...] [Mas] a eclesiologia de comunhão não se pode reduzir a meras questões de organização ou a questões que se referem a meros poderes [...] é o fundamento da ordem na Igreja e, em primeiro lugar, da reta relação entre unidade e pluriformidade na Igreja” (SÍNODO EXTRAORDINÁRIO DOS BISPOS, 1986, p. 43-44).

BROWN, Raymond E. **Introducción al Nuevo Testamento I: Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas.** Madrid: Trotta, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Introducción al Nuevo Testamento II: Cartas y otros escritos.** Madrid: Trotta, 2002b.

CANTALAMESSA, Raniero. **Primogênito entre muitos irmãos:** pregação de sexta-feira santa. Vatican News, 2021. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2021-04/ranierocantalamezza-sexta-feira-santa-pregacao-texto-integral.html>. Acesso em: 23 jul. 2021.

CIPRIANO DE CARTAGO. A Unidade da Igreja Católica. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas 1.** São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Patrística Vol. 35/1).

CONCÍLIO VATICANO II. **Lumen Gentium:** constituição dogmática sobre a Igreja. In: COSTA, Lourenço (Org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II.** São Paulo: Paulus, 1997. p. 101-197.

\_\_\_\_\_. **Unitatis Redintegratio:** decreto sobre o ecumenismo. In: COSTA, Lourenço (Org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II.** São Paulo: Paulus, 1997. p. 215-240.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Carta aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão.** A Santa Sé, 1992. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_28051992\\_communionis-notio\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_po.html). Acesso em: 28 set. 2021.

FAGGIOLI, Massimo. **Como acabar com as hostilidades entre católicos polarizados.** IHU Unisinos, 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/578020-como-acabar-com-as-hostilidades-entre-catolicos-polarizados-artigo-de-massimo-faggioli>. Acesso em: 23 jul. 2021.

FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti:** carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

\_\_\_\_\_. **Evangelii Gaudium:** exortação apostólica sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2013.

\_\_\_\_\_. **Homilia na Missa da Solenidade de Pentecostes.** A Santa Sé, 2021. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2021/documents/papafrancesco20210523\\_omelia-pentecoste.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2021/documents/papafrancesco20210523_omelia-pentecoste.html). Acesso em: 15 set. 2021.

ORTELLADO, Pablo. **A polarização não está nos deixando pensar.** IHU Unisinos, 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/573859-a-polarizacao-nao-esta-nos-deixando-pensar>. Acesso em: 23 jul. 2021.

RATZINGER, Joseph. Partido de Cristo ou Igreja de Jesus Cristo? In: \_\_\_\_\_. **Compreender a Igreja hoje:** vocação para a comunhão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 99-103.

SÍNODO EXTRAORDINÁRIO DOS BISPOS. **Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo dos Bispos 1985.** São Paulo: Paulinas, 1986.

SHÖKEL, Luís Alonso. Notas. In: **Bíblia do Peregrino.** São Paulo: Paulus, 2017.

SILVA, Gabriel Henrique da. REZENDE, Wendel de Oliveira. Uma leitura teológica do fenômeno da polarização no catolicismo atual.

*Recebido em:* 30 set. 2021  
*Aprovado em:* 30 out. 2021





# CRITÉRIOS PARA UMA ÉTICA COMUNITÁRIA SEGUNDO ENRIQUE DUSSEL

## CRITERIA FOR A COMMUNITY ETHICS ACCORDING TO ENRIQUE DUSSEL

André Luis P. Mousinho<sup>1</sup>

Eder Vasconcelos<sup>2</sup>

**Resumo:** Critérios para uma ética comunitária descreve a proposta de um *ethos* libertador segundo o filósofo latino-americano Enrique Dussel, é o pressuposto desta modesta pesquisa. Expressões tais como: *face a face*, *frente a frente*, expressa de maneira singular o pensamento ético cunhado pelo filósofo argentino. A ética esboçada por Dussel nada mais é do que afirmação/confirmação da vida sobre toda espécie de opressão e exclusão no continente. Partindo do princípio cristão o amor ao outro é a nova lei, isto é, a lei ética por excelência. Por fim, a ética da libertação ou *ethos* libertador está precedida da práxis, ou melhor, de uma ação sociotransformadora da realidade.

**Palavras-chave:** Rosto. Ética. Libertação. Proximidade.

**Abstract:** Criteria for a communitarian ethics describes the proposal of a liberating *ethos* according to the Latin American philosopher Enrique Dussel, and is the premise of this modest research. Expressions such as *face to face*, *face to face*, express in a unique way the ethical thought coined by the Argentine philosopher. The ethics outlined by Dussel is nothing more than the affirmation/confirmation of life over all kinds of oppression and exclusion on the continent. Starting from the Christian principle, love for the other is the new law, that is, the ethical law par excellence. Finally, the ethics of liberation or liberating *ethos* is preceded by praxis, or rather, by a social action that transforms reality.

**Keywords:** Face. Ethics. Liberation. Proximity.

---

<sup>1</sup> Licenciado em Filosofia, Pós-graduado em Ciências Sociais da Religião e professor de Filosofia na Rede Pública. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5664815396109070>.

<sup>2</sup> Licenciado em Filosofia, Bacharel em Filosofia e Teologia. Pós-graduado em Ciências da Religião e professor de Teologia Pastoral. Atua na formação pastoral e espiritual de leigos e leigas na Arquidiocese de Manaus. E-mail: [amigodosanjos@hotmail.com](mailto:amigodosanjos@hotmail.com)

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho almeja nas suas entrelinhas apresentar uma visão sintética das principais ideias de uma ética comunitária segundo o filósofo latino-americano Enrique Dussel. Hoje, quando se fala em ética, pensa-se em um conjunto de princípios e valores que uma pessoa ou um determinado grupo possui.

Neste trabalho, almeja-se expor uma ética, ou melhor, um *ethos* pensado a partir dos empobrecidos, isto é, homens e mulheres excluídos e, até mesmo, considerados descartáveis pelo sistema vigente. O *ethos* sonhado por Dussel tem como ponto de partida o próprio contexto latino-americano. Não é um *ethos* importado. Ele surge na América Latina. O *ethos*, como se sabe, é a morada do humano. É casa comum de todos. É uma morada por ser uma habitação digna e justa, o que é inerente a toda pessoa humana.

Assim, este ensaio procura esboçar as categorias, ou melhor, as diretrizes fundamentais do tão sonhado *ethos* libertador latino-americano. Além disso, responde questões essenciais, a saber: O que é *ethos* libertador? Onde ele surge? E porque falar dele hoje? Portanto, este trabalho é uma chave de leitura sobre a ética dusseliana.

## 2 UMA PARÁBOLA PARA FALAR DO *ETHOS* LATINO-AMERICANO

A parábola existencial vinda do mundo rabínico expressa bem o sentido da ética, ou melhor, do *ethos* latino-americano cunhado pelo filósofo Enrique Dussel. Martin Buber conhecedor das histórias rabínicas conta que:

Certo dia um rabi perguntou a seus discípulos como se distingue a hora que acaba a noite e começa o dia. - É Quando a gente, de longe, pode distinguir um cavalo de uma vaca? - perguntou um dos discípulos. - Não! - disse o rabi. É quando a gente, de longe, pode distinguir entre uma mangueira e uma laranjeira? - perguntou outro. - Não! - disse de novo o rabi. - Mas, então, quando? - perguntaram em coro os discípulos. E o rabi respondeu. É quando se pode olhar no rosto de uma pessoa e ver nela um ser humano. Enquanto não se aprender a ver assim, ainda é noite dentro do nosso coração. (BUBER, *In*: Revista GRANDE SINAL n. 48 (1994), p.751).

As últimas palavras do rabino são intrigantes, questionadoras, apontando para a realidade mais profunda do ser humano: “É quando se pode olhar no rosto de uma pessoa e

ver nela um ser humano. Enquanto não se aprender a ver assim, ainda é noite dentro do nosso coração”. O que é um ser humano? O que é ser pessoa? Milhares de homens e mulheres que vivem na América Latina não tem identidade, não são reconhecidas como seres humanos. São seres descartáveis. Qual é a ética implícita nesta história, nesta parábola? Há uma realidade de trevas e luz, noite e dia, que perpassa o continente. Noite e dia, duas realidades para falar da existência do ser humano no aqui e agora.

Quantas pessoas humanas desfiguradas pela opressão e pela injustiça no continente latino-americano. Quem olha para seu rosto é capaz de reconhecer que ali existe um ser humano de verdade? Sem esse olhar de reconhecimento pode-se dizer que não existe iluminação. Dizendo de outro modo, sem essa alteridade que reconhece o outro como pessoa é impossível trilhar o caminho da libertação. Será que o rosto de muitos latinos reflete o ser pessoa? Aquilo que desde o início ele ou ela foi chamado a ser: pessoa humana. Ou muitas vezes se olha para eles como se fossem animais. O outro enquanto outro interpela a reconhecer a sua dimensão de singularidade e transcendência. O filósofo judeu, Emmanuel Levinas, em uma entrevista intitulada “Violência do rosto” disse certamente:

Tenho descrito o rosto do próximo como portador de uma ordem, que impõem ao *eu*, diante do outro, uma responsabilidade gratuita – e inalienável, como se o eu fosse escolhido e único – e o outro homem é absolutamente outro, isto é, ainda incomparável e, assim, único. Todavia, os homens que estão à minha volta são tantos! Daí o problema: quem é o meu próximo? Problema inevitável da justiça (LEVINAS, 2014. p, 28).

Eis a pergunta perturbadora: Quem é meu próximo? O rosto do outro que sofre é portador de uma ordem, de um sentido originário. Esse rosto desfigurado pela dor gera uma responsabilidade gratuita, livre. O rosto do outro indaga, questiona *ostatu quo* estabelecido.

### 3 PESSOA: ROSTO, RELAÇÃO, PROXIMIDADE

A ética da alteridade, ou seja, a relação pessoa-pessoa, em Enrique Dussel, tem seu sólido fundamento na tradição hebreu-cristã. Tanto no Primeiro Testamento como no Segundo Testamento encontram-se vários textos bíblicos onde fica clara essa relação de proximidade entre as pessoas e entre o próprio Deus. Em Deuteronômio 34, 10 lê-se: “Não voltou a surgir em Israel profeta semelhante a Moisés, com quem o Senhor tratasse *face a*

*face*”. No livro de Êxodo 33, 11 está escrito: “O Senhor falava *frente a frente* com Moisés”. E, por último, o livro dos Números capítulo 12 versículo 8 assim se expressa: “Com ele falo *face a face*”.

É importante deixar claro que este trabalho não tem a pretensão de fazer uma exegese ou hermenêutica dos textos bíblicos, mas simplesmente mostrar a origem e fundamentação da ética (*ethos*) da alteridade forjada pelo pensador latino-americano. Em nenhum momento pode-se esquecer que Enrique Dussel é filósofo, historiador e teólogo cristão. Ele é cristão engajado na luta pela libertação de seu povo oprimido. Ele próprio explica o embasamento da ética comunitária, ou melhor, do *ethos* libertador quando diz que,

“Face”, “cara”, “rosto” se diz em hebraico *panim*, em grego *prósopon* (de onde vem em latim “persona”). Quando estou com meu rosto frente ao rosto do outro *na relação* prática, na presença de práxis, ele é *alguém* para mim e eu sou *alguém* para ele. O “face a face” de duas ou mais pessoas é *ser* pessoa (DUSSEL, 1986, p. 19).

Pode-se fazer muitas coisas pelo outro, mas sem criar um relacionamento recíproco ele continua um estranho, distante de relação humana amigável. Sem levar em conta o outro é impossível sair da escuridão, da ignorância e da opressão. Reconhecer no rosto do negro, do indígena, do empobrecido, da mulher, da criança e do jovem como um ser humano digno é um dos aspectos principais para iniciar um processo de libertação pessoal e estrutural. Hoje, fala-se muito em libertação, porém com um outro significado. Esta libertação é miraculosa, milagreira, individualista. A libertação que se almeja na América Latina é outra bem diferente. É uma libertação integral. É um processo difícil, mas não impossível. Requer reflexão e práxis de vida. Desconstruir o sistema capitalista perverso que afeta nossos povos é um processo lento e demorado.

A passagem existencial da noite para o dia ainda está longe de acontecer na América Latina. Pois, ainda se olha o diferente como inimigo. Como alguém sem importância e sem valor. Em Manaus há muitos haitianos e venezuelanos que vieram em busca da reconstrução de sua vida, mas, quem é capaz de olhar para eles e ver em seu rosto um ser humano com plenos direitos e deveres? A Filosofia Latino-Americana não é discurso descontextualizado, é prática concreta. Seu lugar, sua episteme (*ciência*) é a própria América Latina e não a Europa.

Estar face a face com Deus e estar face a face com o outro constitui aquilo que de mais genuíno a vida cristã tem a oferecer ao ser humano. É a partir do face a face do povo em seu viver diverso e plural que se constrói a filosofia da libertação. Dussel acredita que “O amor ao

próximo, ao outro como outro, é a nova lei, a lei ética e comunitária por excelência” (1986, p. 90). Sem essa relação de pessoa para pessoa, não se pode falar de uma ética da alteridade. Assim, alteridade é estar diante do outro que interpela, fala, desvela etc. Na América Latina o rosto do outro é grito sem voz. É expressão da dor que esmaga e fere a essência da pessoa.

#### 4 A ÉTICA COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA

O que significa ser pessoa num contexto de globalização-exclusão? Para Dussel alguém só é pessoa quando se está na relação da práxis. É importante compreender que práxis e prático quer significar o ato humano que está direcionado à outra pessoa. Só se é pessoa quando existe verdadeiramente uma relação frente a frente.

O outro se torna pessoa na medida em que cessam as indiferenças, os preconceitos, os juízos etc. Simplificando, o outro segundo Dussel só se torna realmente pessoa quando ele se torna um irmão, uma irmã, um membro da fraternidade universal. Ele afirma categoricamente: “A ética é afirmação da vida a partir da experiência da comunidade, relação de amor-de-justiça entre irmãos” (1986, p. 121). A ética de Dussel é afirmação da vida, ou seja, é uma ética positiva que coloca a vida em evidência. Hoje, em toda a América Latina urge resgatar esta ética que afirma a vida na sua inteireza e completude. A proposta ética de Dussel afirma a primazia da vida sobre a morte. Práxis é ação. A práxis coloca a pessoa em movimento. Ela não é estática, parada, imóvel. A práxis é uma ação *ad extra*, ou seja, projeta a pessoa para uma relação para fora de si mesma. Dussel comenta: “A ética da libertação nasce como uma teoria antecedida e exigida por uma práxis que se opõe ao sistema como totalidade” (1986, p. 259). A ética da libertação ou libertadora nasce como uma teoria, mas, não fica apenas na teoria, na especulação. Ela passa da teoria à prática concreta.

Para o filósofo Emanuel Lévinas o rosto do Outro é critério ético. Ele próprio cunhou a expressão o rosto como “epifania”, ou seja, manifestação da realidade existencial e social da pessoa humana. Dussel estudou e conhece o pensamento de Lévinas, porém, não deixa de fazer uma crítica ao mesmo. Dussel ao propor o método analético diz:

Lévinas fala sempre do outro como o “absolutamente outro”. Tende então para o equívoco. Por outro lado, nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O outro, para nós, é a América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes (DUSSEL, 1986, p. 196).

Na América Latina há muitos rostos desfigurados pelo processo de globalização-opressão-exclusão. São rostos de crianças, jovens e adultos que desvelam a nudez da fome, do desemprego, da falta de educação, da exploração sexual, do machismo, do preconceito etc. O texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (Documento de Aparecida) afirma:

Uma globalização sem solidariedade afeta negativamente os setores mais pobres. Já não se trata simplesmente do fenômeno da exclusão e opressão, mas de algo novo: a exclusão social. Com ela a pertença à sociedade na qual se vive fica afetada na raiz, pois já não está abaixo, na periferia ou sem poder, mas está fora. Os excluídos não somente “explorados”, mas “supérfluos” e “descartáveis (2007, p. 39-40).

Os bispos latino-americanos em sua análise crítica da atual conjuntura abordam o fenômeno da exclusão que tem gerado os “invisíveis” segundo o levantamento dos países do terceiro mundo. Tudo isso fruto de uma economia globalizada e excludente. Globalizar a solidariedade é a proposta alternativa que vem do meio popular.

Enrique Dussel bebe da fonte levinasiana no tocante a categoria “rostos”. Porém o rosto para ele é alteridade. Este rosto em Dussel encontra-se situado num contexto de profundas injustiças sociais que atingem diretamente a grande maioria que são os empobrecidos. Márcio Bolda da Silva, seguindo o raciocínio de Enrique Dussel, afirma:

O rosto, como epifania, revela e manifesta que o Outro é sempre alteridade e exterioridade. Constitutivamente o homem possui a nota de uma real alteridade, o que o distingue como ser para o Outro. Sua estrutura físico-psíquica ordena-se para o Outro, porque é abertura à exterioridade. Seus braços e membros locomotores, seus órgãos sexuais, a configuração craniana e o aparato de fonação, enfim, toda a sua somaticidade está estruturada por sua referência metafísica ao Outro (SILVA, 2007, p. 34).

Em Dussel só é possível compreender o conceito, isto é, a categoria de alteridade enquanto proposta ético-metafísica partindo da concepção de rostos, proximidade e face a face. Dizendo de outro modo, para ter uma clara compreensão da ética da alteridade dusseliana é necessário fazer um retorno histórico a tradição hebreu-cristã. Sem esse retorno as fontes dessas duas tradições religiosas milenares é quase que impossível reinterpretar a história latino-americana. Pois, Dussel é cristão e é convicto que a fé cristã não é teoria, mas práxis de vida. Por isso, o face a face, o estar diante do outro é extremamente comprometedor.

Assim, ser cristão na América Latina implica em um novo jeito de ser e de viver eticamente segundo o evangelho. Portanto, o semblante, a somaticidade, a inteireza do outro se constitui em critério para uma ética que promova a vida em todas as suas dimensões.

## 5 O QUE SE ENTENDE POR *ETHOS* LIBERTADOR

A América Latina é um continente profundamente marcado pela exclusão, dominação, marginalização e opressão. Diante dessa constatação ainda é possível sonhar com um processo de libertação integral do ser humano? A história mostra que em todos os tempos surgiram figuras criativas que foram capazes de propor mudanças alternativas diante de estruturas sociais que esmagam a vida dos menos favorecidos. Enrique Dussel, sem dúvida é uma dessas figuras que através da reflexão crítica propõe um novo *ethos*, ou melhor, uma nova relação de responsabilidade e cooperação com a pessoa humana e com o próprio planeta Terra, casa comum de todos.

O mundo passa por uma crise não só econômica, mas também de orientação ética. Como superar esta crise? Enrique Dussel, filósofo latino-americano, a partir de sua prática de fé e vida num continente marcado pela opressão-dominância propõe uma ética comunitária. Com outras palavras, Dussel apresenta sua proposta ética partindo de uma práxis bíblico-libertadora. Como teólogo cristão ele vai buscar fundamento na Sagrada Escritura para sustentar a tese de uma ética comunitária ou coletiva. A ética de Dussel nasce da vivência cotidiana das pessoas. É uma ética elaborada a partir dos pequenos, das “minorias” se é que devemos tratá-los dessa forma.

É sabido que o ponto de partida do método da Filosofia da Libertação é o reconhecimento de um *ethos* cultural latino-americano. O que se entende por *ethos* cultural? Um sistema de valores pensados e vividos, isto é, valores presentes nos estilos de vida práticos, nos hábitos e nos costumes do povo. Dussel define o *ethos* libertador nestes termos:

*O ethos é costume ou caráter. [...] O ethos da libertação, do libertador por excelência, é o modo habitual de não repetir o mesmo; ao contrário, trata-se da capacidade da aptidão ou capacidade feita caráter de inovar, de criar o novo (DUSSEL, 1977, p. 70).*

Na América Latina a formação deste *ethos* é constituído por diversas heranças históricas de elementos das culturas indígenas e negras, árabes-semitas, indo-europeia e da cultura da cristandade colonial europeia. Segundo a proposta de Dussel é necessário filosofar sobre esse *ethos* e a partir dele. E ao mesmo tempo ser capaz de reconhecer a possibilidade de formulação de um discurso original, autêntico e crítico. Na obra *Ética Comunitária* Dussel faz como que uma síntese de sua proposta ética ao dizer:

A ética (antes de tratar onticamente uma multidão de problemas morais) deve esclarecer o fato e a realidade de que “mais além” da totalidade se encontra o outro. A obra *Totalidade e Infinito* mostrou isso a partir da fenomenologia, mas não a partir da economia política (DUSSEL, 1986, p. 260-261).

Ao partir do *ethos* dos povos latino-americanos, o filósofo compreende seus valores e se compromete com defesa da vida dos pobres e oprimidos. À filosofia latino-americana importa compreender os valores, a religiosidade e a sabedoria dos distintos povos que tecem a grade teia da diversidade presente neste imenso continente. Apesar de os europeus terem dominado esse continente pelas armas e pela imposição dos elementos de sua cultura, trata-se de reconhecer que esse domínio não se realizou de modo absoluto. Na América Latina, apesar do predomínio generalizado de elementos da cultura europeia, sobrevive o sempre reinventado o *ethos* das maiorias oprimidas. Dussel, fundamentando sua proposta de um *ethos* libertador, enfatiza:

Descobrir o outro como outro e por-se-junto-a (con-) sua miséria, viver como própria a desproporção de ser livre e sofrer sua escravidão; ser distinto e alguém, e ao mesmo tempo ser só uma parte diferente interna; doer-se com a dor de tal cisão, é a posição primeira do *ethos* libertador (DUSSEL, 1977, p. 70).

O *ethos* libertador nada mais é do que descobrir o outro como outro e colocar-se junto dele. Estar ao seu lado numa atitude de solidariedade e compaixão. A descoberta do rosto do outro conduz a uma proximidade, ou seja, a participar de sua situação de miséria. Essa é a posição primeira do *ethos* libertador. Em última análise, o *ethos* libertador tem como tarefa fundante a descoberta ou redescoberta do outro enquanto outro. É o sentido de proximidade daquele que é esmagado pelos detentores do poder político-econômico na América Latina. Descobrir ou redescobrir na face do outro como ser humano, pessoa é a lição ética que vem da parábola de Martin Buber. Portanto, enquanto não se aprender a descobrir o outro como outro

numa relação de reciprocidade e proximidade ainda é noite no coração do ser humano e da humanidade inteira.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o tamanho da obra do filósofo latino-americano procurou-se ser breve e claro sobre a questão da ética dusseliana, ou melhor, do *ethos* libertador latino-americano cunhado, forjado por Enrique Dussel. Pensar em uma ética que abarque, ou seja, que pense ou repense todo o contexto latino-americano é sem dúvida um grande desafio. Dussel não teme este desafio ao propor uma ética da vida e da justiça embasada no amor. Amor a Deus e ao próximo. Este é a essência do cristianismo sem desvios. Amor a Deus e ao próximo é um amor completo, pleno. Jesus de Nazaré ensinou com uma fanática clareza: “Ame o Senhor, o seu Deus de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todo o seu entendimento. Este é o primeiro e maior mandamento. E o segundo é semelhante a ele: Ame o seu próximo como a si mesmo” (Mt 22, 37-39). Não é possível amar a Deus e esmagar o próximo. Urge falar, pensar, sonhar e agir a partir do espírito da ética libertadora em tempos de grandes mudanças sociais, políticas e econômicas. Uma ética da libertação que contempla todos os aspectos do ser humano é com certeza uma ética integral.

O conceito de libertação em Dussel é amplo. A libertação para ele atinge a pessoa humana e suas peculiaridades e possibilidades. A libertação sonhada para a América Latina continua sendo uma utopia. Ela ainda continua sendo escrava de um sistema que tem gerado grandes sinais de morte. Esses sinais de morte são visíveis através do extermínio de jovens, da violência contra a mulher, do tráfico de pessoas, do trabalho escravo e de tantos outros sinais mascarados por quem controla o poder.

Portanto, Enrique Dussel mostra em suas reflexões que um *ethos* como este se constrói a partir do povo que sofre e que não tem vez e nem voz. Assim, uma ética para o século XXI é uma ética que pensa e repensa em termos globais, locais, nacionais tentando encontrar caminhos de superação da exclusão não a partir dos excludentes, mas dos excluídos, isto é, dos empobrecidos pelo sistema vigente. Nesse sentido, a ética de Dussel é uma ética atual que procura responder as necessidades vitais do ser humano livre, responsável e participativo.

## REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1977.

\_\_\_\_\_. **Para uma Ética da Libertação Latino-americana**. 5º vol., São Paulo, Loyola: 1980.

\_\_\_\_\_. **Ética Comunitária**. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

LEVINAS, Emmanuel. **Violência do rosto**. São Paulo, 2014.

\_\_\_\_\_. **Método Para Uma Filosofia da Libertação Latino-americana**. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. **Caminhos da Libertação Latino-americana**. 4º vol., São Paulo: Paulinas, 1985.

SILVA, Márcio Bolda da. **O Rosto e Finitude**. São Paulo: Paulus, 2007.

*Recebido em: 29 set. 2021*  
*Aprovado em: 30 out. 2021*



**OS ASPECTOS ECONÔMICOS DAS REFORMAS DE BASE  
DO PRESIDENTE JOÃO GOULART ENQUANTO  
ESTIMULADORES DO GOLPE BURGUESES CIVIL-MILITAR  
DE MARÇO DE 1964**

**THE ECONOMIC ASPECTS OF THE GOULART PLAYER'S BASE  
REFORMS WHILE STIMULATORS OF THE CIVIL MILITARY  
MILITARY GOLF OF MARCH 1964**

Jorge Arantes<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo o resgate da discussão em torno dos motivos que conduziram ao golpe burguês civil-militar de 1964. As alegações de que o presidente João Goulart pretendia conduzir o país ao comunismo são a base da argumentação da historiografia oficial. Todavia, sabe-se que este discurso não passa de uma tentativa de acobertamento do que realmente aconteceu. As Reformas de Base, propostas pelo presidente João Goulart, estão localizadas no nervo central dos acontecimentos de março de 1964. Questões políticas, econômicas, ideológicas e sociais fermentaram, certamente, o processo que conduziu ao movimento golpista. Entretanto, de todos os elementos componentes desta efervescência, a questão econômica coloca-se em evidência a partir do momento em que interesses vitais das elites econômicas nacionais e estrangeiras são atingidas pelas reformas. A intensa participação destas elites - nacionais e internacionais -, no financiamento, nas articulações e, por final, na deflagração do golpe, justificam a argumentação de que, à parte concepções filosóficas, políticas e ideológicas, no capitalismo, quem manda é o capital.

**Palavras-chave:** Capitalismo. Golpe Político. Guerra Fria. Reformas Sociais. Subversão.

**Abstract:** The present work aims to rescue the discussion around the reasons that led to the 1964 civil-military bourgeois coup. The allegations that President João Goulart intended to lead the country to communism are the basis of the argument of official historiography.

---

<sup>1</sup> Graduado em Direito e em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com Licenciatura Plena em Sociologia e História, também pela UERJ. Especialista em Docência do Ensino Superior pela Universidade Cândido Mendes (UCAM/AVM - RJ). Livros Publicados: "Programa Especial de Educação: Um Projeto Político", Editora Mauad, 1998, e "Pequeno Dicionário Crítico: Histórico, Geográfico, Econômico, Político e Social", Editora Interciência, 2003, bem como vários artigos acadêmicos nas áreas de História, Antropologia e Educação. ORCID: 0000-0003-1036-6578. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6357397325079451>. E-mail: [prof\\_arantes@yahoo.com.br](mailto:prof_arantes@yahoo.com.br)

However, it is known that this speech is nothing more than an attempt to cover up what really happened. The Basic Reforms, proposed by President João Goulart, are located at the central nerve of the events of March 1964. Political, economic, ideological and social issues certainly fermented the process that led to the coup movement. However, of all the elements that make up this effervescence, the economic question is highlighted when the vital interests of national and foreign economic elites are affected by the reforms. The intense participation of these elites - national and international - in financing, articulations and, finally, the outbreak of the coup, justify the argument that, apart from philosophical, political and ideological conceptions, in capitalism, capital is the boss.

**Key words:** Capitalism. Political Coup. Cold War. Social Reforms. Subversion

## 1 INTRODUÇÃO

O medo da revolução social, e do papel dos comunistas nela, era bastante real[...], mas nos vinte anos de enfraquecimento do liberalismo, nem um único regime que pudesse ser chamado de liberal-democrático foi derrubado pela esquerda.  
(HOBSBAWM, 1995, p. 116).

Como se sabe, nenhuma sociedade permanece estática e gessada ao longo dos tempos. Transformações socioeconômicas, e mesmo culturais, são bastante comuns nas mais variadas formas de associações humanas. É bem verdade, contudo, que a velocidade desta dinâmica vai depender de um conjunto de particularidades incidentes, altamente variáveis, entre os mais diversos modelos sociais. A História da civilização humana é bastante pródiga em exemplos de episódios e eventos que favoreceram e alavancaram grandes transformações sociais ao longo dos tempos. A trágica morte de Cristo, por exemplo, conduziu a uma profunda transformação cultural nas sociedades judaico-romanas e, há mais de 2.000 anos, vem ditando estilos e filosofias de vida, comportamentos sociais e o *modus vivendi* de bilhões de indivíduos, espalhados por todos os quadrantes do planisfério.

Em tempos menos distantes, as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, cujo ícone é a Revolução Francesa de 1789, seguida pela Revolução Industrial, iniciada ainda na segunda metade do século XVIII, imprimiram sucessivas transformações socioeconômicas, políticas e, mesmo, culturais, nos mais variados níveis em, praticamente, todas as sociedades humanas.

Portanto, por uma questão mesmo de dinâmica social, seria impossível a uma determinada sociedade humana, em contato com outras, não sofrer transformações, em função

das trocas de experiências vivenciadas nas mais diversas formas de convivência cultural. Do ponto de vista sociológico, a interação entre as múltiplas sociedades internacionais torna-se, assim, um instrumento estimulador da gênese das grandes transformações sociais.

Os anos 1960, por excelência, foram palco de múltiplas manifestações populares, de cunho reivindicatório por justiça social e por liberdade, em variados pontos do planeta. Vejam-se o movimento hippie, nos Estados Unidos; estudantis, na França; sociais na antiga Tchecoslováquia, que ficaram conhecidos como a Primavera de Praga (ARANTES, 2018); e pela restauração da democracia e por liberdade, no Paquistão (TARIQ, 2010), entre tantos outros que sacudiram e estremeceram padrões culturais e políticos tidos, até então, como inabaláveis. Todos estes movimentos estiveram revestidos de cunho altamente reformador e revolucionário. A década de 1960 ficou marcada por ter estremecido e abalado, profundamente, as sociedades ocidentais, tanto do ponto de vista político quanto do social, do cultural e do econômico. Considerando-se a inserção do Brasil neste cenário internacional de ebulição social, por que haveria de ser diferente no gigante latino-americano, de língua portuguesa?

Assim, no contexto das grandes transformações socioeconômicas, políticas e culturais operadas no planeta surge, na liderança política nacional, a figura polêmica de João Goulart, político estigmatizado pelas elites políticas e econômicas por seu histórico de afinidade às classes mais desfavorecidas da população brasileira. Ainda nos anos 1950, quando ministro do Trabalho do presidente Getúlio Vargas, propôs um aumento de 100% do valor do salário mínimo. Sua proposta desagradou as elites econômicas empregadoras e, por tabela, acabou por sensibilizar os setores militares que lançaram o chamado Memorial dos Coronéis, no qual 82 oficiais impuseram sua queda, em 1954 (NAPOLITANO, 2014) sob a alegação de que tal reajuste era "incompatível com a realidade do país" (FAUSTO, 2006, p. 229) quando, na verdade, o ministro do Trabalho procurava corrigir as perdas salariais dos trabalhadores cujo último reajuste, em 1951, "já estava, nas alturas de 1953, corroído pela inflação" (LOPEZ, s/d, p. 13).

Este episódio teve ensejo exatamente nos períodos iniciais da chamada Guerra Fria, em que as polarizações em torno dos princípios ideológicos do capitalismo e do socialismo/comunismo começaram a ganhar destaque, tanto de um lado quanto do outro, antagonizando os EUA e a então URSS em termos políticos, econômicos, militares e ideológicos. Os excessos e os radicalismos começaram a florescer, oferecendo horizontes promissores aos capitalistas, empresários, políticos e aventureiros. Os oportunistas, como

sempre, se movimentaram no sentido de tirar os melhores proveitos da situação. Veja-se o psicótico macarthismo que vandalizou biografias norte-americanas e as nefastas ditaduras militares patrocinadas pelo centro mundial de irradiação das ideias capitalistas, golpistas e subversivas (EUA) sem, contudo, deixar de se considerar os cruéis e criminosos massacres perpetrados pela ex URSS em nações que lutavam pelas liberdades democráticas.

Anos depois, em 1961, quando da renúncia intempestiva do presidente Jânio Quadros<sup>2</sup>, e já na condição de vice presidente do renunciante, novamente veio à baila o seu suposto perfil comunista. De acordo com a Constituição Federal de 1946, vigente na ocasião, o vice deveria assumir no lugar do presidente renunciante. Todavia, não foi este o entendimento dos ministros militares, marechal Odylio Denys (ministro da Guerra), almirante Silvio Heck (ministro da Marinha) e brigadeiro Gabriel Grün Moss (ministro da Aeronáutica) que, imediatamente, exigiram o impeachment de João Goulart. Em pronunciamento à nação, o ministro da Guerra, marechal Odílio Denys, pontificou no sentido de que havia chegado "a hora de se escolher entre democracia e comunismo no Brasil. Nada tenho contra a pessoa do Sr. João Goulart, mas apenas contra a forma de governo que ele representa" (*apud* TAVARES, 2011, P. 34).

O Congresso Nacional, numa atitude de independência e de defesa da Constituição Federal, não se dispôs a se inclinar diante da exigência dos ministros militares, que exigiam o impeachment do vice presidente João Goulart e, portanto, "rechaçou o pedido de impedimento do vice presidente por 299 votos contra 14" (NAPOLITANO, 2014, p. 34), não restando outra opção aos militares senão a imposição de uma alteração constitucional que implantasse no país o sistema parlamentarista<sup>3</sup>. Como não foi possível impedir a posse do vice presidente, pelo menos os seus poderes presidenciais deveriam ser reduzidos, uma vez que, na ótica dos comandantes militares, representava um perigo para as liberdades democráticas no Brasil, já que o consideravam comunista.

Aliás, a retórica anticomunista sempre foi empregada nas ocasiões de descontentamento militar com o processo de desenvolvimento político brasileiro, como forma de justificar os golpes e, portanto, o desrespeito às leis, à Constituição Federal e ao povo.

---

<sup>2</sup> Renúncia que, como se sabe, hoje, foi uma tentativa do presidente de retornar à chefia do Poder Executivo com mais independência em relação ao Poder Legislativo (D'ARAÚJO, 1994; BRANCO, 1996; QUADROS NETO & GUALAZZI, 1996).

<sup>3</sup> O sistema parlamentarista foi imposto por meio da Emenda Constitucional nº 4 de 1961. O artigo 25 de tal Emenda, previa a futura realização de um plebiscito com o fim de que se decidisse sobre a manutenção do sistema parlamentarista ou a volta ao sistema presidencialista, devendo a consulta ser realizada nove meses antes do término do mandato do presidente João Goulart, que deveria ocorrer em 31 de janeiro de 1966.

Quanto à vontade popular veja-se que, em pesquisa do IBOPE realizada na ocasião, "81% dos eleitores desejavam que Goulart [tomasse] posse no regime presidencialista" (FERREIRA & GOMES, 2014, p. 45). Sobre o comum emprego, para fins políticos, do argumento anticomunista, Alceu Amoroso Lima já dizia, nos idos de 1964, que via "no anticomunismo sistemático, uma hábil manobra do direitismo político para alcançar o poder" (*apud* ALVIM, 1979, p. 23).

Para que se avalie a importância da decisão popular no Brasil - naquela e em diversas e muitas outras ocasiões -, não seria inoportuno frisar que o golpe tentado pelos ministros militares, que se seguiu à tentativa de golpe do presidente Jânio Quadros, não foi sensível à realidade que indicava que mais de 80% do eleitorado defendia a posse de João Goulart de acordo com as determinações da Constituição Federal. Este fato não intimidou o Ministro da Guerra, Odílio Denys que, em declaração à imprensa afirmou que "a escolha entre a posse e o impeachment de Goulart significava, na verdade, uma escolha entre o comunismo e a democracia no Brasil" (*apud* FERREIRA & GOMES, 2014, p. 35).

Após a conturbada posse de João Goulart na Presidência da República (07/09/1961), e depois de todos os atropelos e percalços resultantes do esdrúxulo período parlamentarista, mais conturbado ainda, em razão de sua ilegitimidade, os próprios militares entenderam que era preciso antecipar o plebiscito para que o povo optasse pela permanência do sistema parlamentarista ou pela volta do presidencialismo. Consultado, o Congresso Nacional aceitou a antecipação do plebiscito, que acabou se realizando no dia 6 de janeiro de 1963, no qual o desejo do eleitorado foi expressamente favorável à volta ao presidencialismo, que obteve 9.457.488 votos, contra apenas 2.073.582 em prol do parlamentarismo. Conforme registra a Professora Argelina Cheibub Figueiredo, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - IESP/UERJ, "os resultados do plebiscito [...] legitimaram o mandato do presidente [já que], cinco, em cada seis eleitores, foram favoráveis ao retorno ao presidencialismo" (FIGUEIREDO in ALONSO & DOLHNIKOFF, 2015, p. 30).

Seria interessante pontuar ainda, que o resultado do plebiscito, mais uma vez, desagradou profundamente ao segmento de extrema-direita da esfera civil e militar, o mesmo que, desde a renúncia do presidente Jânio Quadros, em agosto de 1961, se pusera contra sua posse na Presidência da República. A partir de então o espírito golpista exacerbou-se, aprofundando ainda mais os radicalismos e o processo conspiratório que, em março de 1964 derrubaria o presidente João Goulart.

Uma vez recuperados os seus plenos poderes presidenciais, Goulart lançou-se a propostas modernizadoras e reformadoras da sociedade brasileira, no projeto que ficou conhecido como nacional-desenvolvimentista pelo fato de defender um modelo de desenvolvimento doméstico com atuação crescente do Estado na economia, contrapondo-se ao modelo chamado de desenvolvimentismo associado-dependente, que defendia uma aliança com o capital estrangeiro. Inicialmente, propôs o Plano Trienal, no qual procurou-se combater a inflação no curto prazo e, a "longo prazo, promover o crescimento sustentável e reestruturar a economia de forma a permitir o desenvolvimento econômico" (MOREIRA, 2014, p. 33). Todavia, a austeridade de algumas medidas (controle de gastos públicos - educação, saúde, etc., - e congelamento de salários, entre outros) chocou-se com os interesses das classes trabalhadoras, o que inviabilizou o Plano. A partir de então, o presidente João Goulart parte para a execução de seu objetivo básico, isto é o das chamadas Reformas de Base.

## 2 AS REFORMAS DE BASE

Não troco um único trabalhador por cem grã-finos arrumadinhos.  
(João Goulart *in* PINHEIRO NETO, 2008, p. 36)

As Reformas de Base poderiam ser definidas como um conjunto de propostas do projeto trabalhista de perfil nacional-reformista, especialmente no campo socioeconômico e administrativo, cujo objetivo fundamental era romper as amarras com as estruturas arcaicas que remontavam mesmo aos tempos coloniais e, com isso, modernizar o Brasil e criar circunstâncias que permitissem alavancar o seu processo de desenvolvimento econômico e social. Atingiria, basicamente, quatro setores vitais de sustentação da economia brasileira, isto é, o agrário, o administrativo, o financeiro e o tributário, entre outros da esfera social e política. Todavia, a proposta não foi bem recebida pelos donos do capital nacional e estrangeiro e por segmentos das lideranças políticas brasileiras que, imediatamente, passaram a explorar o já desgastado discurso anticomunista de forma alarmista e apocalíptica com o fim de, no entender da pesquisadora Alzira Alves de Abreu, "difundir o medo na classe média e identificar as 'reformas de base' com a passagem do regime capitalista para o comunista" (ABREU *in* FERREIRA, 2006, p. 110).

## 2.1 Reforma Bancária e Cambial

Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.  
(Jesus Cristo *in* Mateus 22:21).

A reforma do sistema bancário que reservava com exclusividade aos bancos nacionais a captação de depósitos no país chocava-se frontalmente com os interesses dos bancos estrangeiros. O jornalista Elio Gaspari lembra que "no final dos anos 60 o Citibank lucrava dois milhões de dólares ao ano no Brasil. Em 1977 [portanto, já na vigência da ditadura militar] lucra 74 milhões" (GASPARI, 2004, p. 495). Outra questão, também muito sensível aos interesses estrangeiros, foi a proposta de reforma tributária, especialmente aquela que tinha como finalidade estancar a evasão de divisas promovida pelas empresas multinacionais – através dos mecanismos de remessas de lucros e de royalties para o exterior – durante décadas, período no qual o Brasil se transformou num espetacular exportador de capitais. A este respeito, o próprio presidente João Goulart, discursando para os trabalhadores na cidade de Volta Redonda (RJ), em 1º de maio de 1962, já dizia que era "indispensável a regulamentação da remessa de lucros para o exterior. Nenhum país em desenvolvimento, verdadeiramente independente, deixa de defender a sua economia e de disciplinar a aplicação interna do capital estrangeiro" (*apud* FICO, 2004, p. 244).

Ainda quanto à evasão das riquezas nacionais, Júlio José Chiavenato lembra que,

de 1966 a 1976, a fabricante de cigarros Souza Cruz investiu 2,5 milhões de dólares no Brasil e remeteu ao exterior, sob a forma de lucros 82,3 milhões. A Firestone mandou à matriz 50,2 milhões de dólares, com um investimento de 4,1 milhões. [...] A Esso aplicou 1,8 milhão de dólares e enviou para a matriz 44,5 milhões. A Volkswagen colocou 119,5 milhões e mandou 279,1 milhões. E a Rhodia, que entrou com 14,3 milhões, mandou 60,6 milhões de dólares. (CHIAVENATO, 1995, p. 89/92).

Corroborando este entendimento, que tornou-se mais evidente após o golpe de 1964, Nelson Werneck Sodré acrescenta ainda que

a Willys, cujo capital, segundo o Banco do Brasil, era de 64 milhões [Cruzeiros], enviara, de 1963 a 1967, mais de 83 milhões; a Chrysler, para um capital de 14 milhões, exportava de lucros mais de 23 milhões. Esta empresa, que enviara ao exterior 5 milhões, no biênio 63-64, enviara 17 milhões no biênio 65-67; a GM, que remetera 8 milhões, em 1965, enviara 25 milhões em 1967; a Vemag passara de 22 a 40 milhões, entre as mesmas datas, e a Willys, de 35 para 48 milhões. (SODRÉ, 1984, p. 100).

Além das remessas de lucros e de royalties para suas matrizes sem nenhuma regulamentação, as empresas multinacionais – especialmente as químico-farmacêuticas – fraudavam o fisco brasileiro por meio das mais variadas formas de prestidigitação contábil, como por exemplo, o superfaturamento na compra de matérias-primas que, em alguns casos, chegava ao absurdo dos 1000%. O Laboratório Roche e a Sydney Ross Co., são exemplos de empresas que se utilizaram desse recurso delituoso com o fim de fraudar o fisco e auferir maiores lucros. Moniz Bandeira lembra que o “Laboratório Roche havia importado librium (cloridrato) no montante de mais de US\$ 800.000 nos anos de 1961, 1962 e 1963, ao preço de US\$ 1.140,8 o quilo Fob, ao passo que firmas italianas produziam e exportavam a substância a US\$ 70,00 o quilo Fob” (BANDEIRA, 2001, p. 259). Calculando-se a quantidade do produto comprado – 701,26 kg – e multiplicando-se pelo preço oferecido pelas empresas italianas – US\$ 70,00 – percebe-se que o valor da remessa fraudulenta efetuada pela multinacional suíça chegou a US\$ 750.911,80. Foram distorções desta natureza que levaram o presidente João Goulart a propor a reforma tributária com o fim de normatizar as remessas de lucros para o exterior.

Ainda quanto à reforma bancária, o objetivo básico era criar mecanismos que permitissem o acesso mais democrático e amplo ao crédito a todos os setores produtivos nacionais, independentemente do tamanho das empresas ou propriedades rurais, ou seja, pretendia beneficiar desde os pequenos produtores, praticamente excluídos do processo de financiamento, até os grandes empresários, ou latifundiários, já amplamente beneficiados pelo crédito bancário. Basicamente tal proposta visava o aumento da produção industrial (geração de empregos e aumento do consumo e da arrecadação de impostos) e agropastoril (mais oferta de alimentos e, conseqüentemente, menores preços para aos consumidores finais). Desconsiderando-se qualquer discussão de cunho político-partidário e ideológico, não seria tarefa das mais difíceis identificar os principais beneficiários pela proposta reformista do presidente João Goulart para o setor financeiro.

## 2.2 Reforma Tributária

O mais elementar imperativo de justiça social exige que os que têm demais contribuam para aliviar as aflições dos que têm de menos. (PASQUALINI, 2005, p. 138).

A contribuição para a manutenção do Estado é um dever que cabe a cada cidadão. Portanto, nada mais justo do que a participação de todos no rateio das despesas dos serviços postos à disposição dos indivíduos. Teoricamente, tal divisão deve ser feita de forma equitativa, buscando o equilíbrio entre os diversos níveis de capacidade contributiva. De acordo com o Professor Cássio Silva Moreira, "a reforma pretendia mudar o sistema tributário brasileiro, passando de um sistema com primazia de impostos regressivos para um com maior participação dos impostos progressivos" (MOREIRA, 2014, p. 261) procurando, portanto, reduzir a desigualdade no momento em que os encargos fiscais eram socializados, isto é, divididos entre todos os cidadãos. A proposta de uma nova política fiscal previa, além da modernização do aparelho arrecadador que inviabilizasse a sonegação, também, o aumento da arrecadação tributária para fins de investimentos sociais além da criação de novos instrumentos de redistribuição de renda.

A reforma tributária, como todas as demais, vinculava-se a outras propostas reformistas e desenvolvimentistas. Neste aspecto, é importante ressaltar, que para estimular o desenvolvimento de regiões mais afastadas e frágeis economicamente, a proposta do governo do presidente João Goulart "permitia aos investidores brasileiros aplicar em 50% do seu Imposto de Renda na área do Nordeste e também na Amazônia, o que representava também um estímulo à industrialização da região" (MOREIRA, 2014, p. 267). Na verdade, o pano de fundo no qual desenhava a reforma tributária era, basicamente, o crescimento econômico acompanhado do processo de distribuição de renda.

Como seria de se esperar, a expectativa de alteração da carga tributária para fins de atendimento à questão social, acabou colidindo frontalmente com os interesses de poderosas empresas multinacionais que, via de regra, contavam com o incondicional apoio dos governos dos seus países-sede. As empresas norte-americanas, por exemplo, tiveram suas costas aquecidas pela Casa Branca que, a qualquer possibilidade de uma eventual redução de seus lucros escorchantes e privilégios desfrutados nos países periféricos, sempre se dispunha a promover retaliações econômicas. Portanto, a burguesia internacional foi incomodada. E muito. No plano interno, pretender que a burguesia nacional concordasse em pagar impostos de acordo com a capacidade financeira de cada um, com o intuito de favorecer as classes menos abonadas, era mexer em vespeiro mantido secularmente pelas elites dominantes. Repetidamente, as propostas reformistas se chocaram com os interesses das elites nacionais e internacionais. Mais uma vez, não se exigiria grande esforço no sentido de se conhecer a que

classes sociais se destinavam, inicialmente, os benefícios resultantes da reforma tributária pretendida pelo presidente João Goulart.

### 2.3 Reforma Política e Eleitoral

Nosso processo democrático só se tornará realmente nacional e livre, quando estiver integrado por todos os brasileiros e aberto a todas as correntes de pensamento político, sem quaisquer discriminações ideológicas, filosóficas ou religiosas.  
(João Goulart *in* MOMEIRA, 2014, p. 256).

Com a reforma política e eleitoral pretendia-se, além da legalização do Partido Comunista Brasileiro (PCB), também ampliar o número de brasileiros com participação efetiva no processo político nacional permitindo aos analfabetos e às camadas mais inferiores das Forças Armadas tomar parte, como eleitores, no processo de escolha de seus representantes políticos e governantes. A proposta antecipou-se à atual Constituição Federal, de 1988, em pelo menos, vinte e cinco anos. Tratou-se de uma iniciativa de perfil inclusivo que traria à discussão política um significativo contingente de novos atores sociais até então alijados do exercício pleno da cidadania uma vez que excluídos do acesso ao exercício dos direitos políticos. Ainda hoje, as opiniões se dividem em torno do voto do analfabeto. Há uma corrente que condena sua participação no processo eleitoral sob a alegação de que tais indivíduos não estão capacitados a escolher seus representantes uma vez que podem se tornar presas fáceis de políticos inescrupulosos que os enganariam facilmente. Por outro lado, uma segunda teoria alega que o analfabeto trabalha, produz, consome e paga impostos sendo, portanto, titular de todas as responsabilidades civis contribuindo, assim, para o desenvolvimento do Brasil, razão pela qual tem o direito de manifestar suas opiniões e decisões políticas. Considerando-se que em 1960, a população analfabeta no Brasil, com mais de quinze anos, chegava a 15.964.000 indivíduos, percebe-se o alto nível de exclusão do exercício da cidadania participativa a que estava sujeita a sociedade brasileira. A proposta, portanto, visava a inclusão de milhões de brasileiros no processo de construção nacional, enquanto cidadãos ativos e titulares de direitos e não apenas de deveres. A resistência à proposta de concessão do direito de voto ao analfabeto se embasou no receio de que a potencialidade de voto desses novos eleitores tendesse, inevitavelmente, para a esquerda, especialmente quando se considera o grande movimento das ligas camponesas de

reivindicação e de sindicalização que se operava no meio rural prejudicando, portanto, os candidatos da direita representantes das elites latifundiárias, econômicas e políticas. Independentemente do fato de que o voto do analfabeto poderia vir a beneficiar este ou aquele segmento político-partidário, o importante é que representava uma ferramenta de fundamental importância na construção e consolidação da democracia brasileira.

Assim, levando-se em conta o alcance social e político da reforma política e eleitoral no qual o voto do analfabeto era o carro-chefe, percebe-se com bastante nitidez, os segmentos sociais que seriam imediatamente favorecidos, no que diz respeito à representatividade política.

## 2.4 Reforma Urbana

É imprescindível a adoção de medidas que cerceiem a especulação imobiliária, sempre antissocial. (Maria Kohlsdorf *in* MOREIRA, 2014, p. 294).

O processo de urbanização no Brasil deu-se de forma desorganizada resultando num grave problema habitacional. No início dos anos 1960 os centros urbanos conviviam com uma grande escassez de moradias e aluguéis altíssimos. A especulação imobiliária potencializava a crise, na medida em que os proprietários mantinham os imóveis ociosos à espera de maior valorização, tanto para a venda quanto para a locação. Assim, enquanto um elevado número de imóveis deixava de cumprir com sua função social, permanecendo na ociosidade, "por capricho ou ganância dos proprietários, milhares de casas e de apartamentos que, alugados ou vendidos, poderiam abrigar centenas de milhares de pessoas" (CORBISIER *in* MOREIRA, 2014, p. 292).

Sensível à realidade vivenciada pelas parcelas menos favorecidas nas áreas urbanas, o presidente João Goulart, já no memorável discurso proferido no Comício das Reformas, realizado no dia 13 de março de 1964 na Central do Brasil, no centro da cidade do Rio de Janeiro, informava que

outro decreto será dado ao conhecimento da Nação. É o que vai regulamentar o preço extorsivo dos apartamentos e residências desocupados, preços que chegam a afrontar o povo e o Brasil, oferecidos até mediante o pagamento em dólares. Apartamento, no Brasil, só pode e deve ser alugado em cruzeiros, que é dinheiro do povo e a moeda do país. (*apud* FICO, 2004, p. 351).

A Reforma Urbana, em seu conjunto, pretendia normatizar o custo dos aluguéis que tanto onerava o trabalhador assalariado que não dispunha de recursos para adquirir sua moradia – como ainda hoje, mais de meio século depois, é possível constatar. Além disso, através de mecanismos e financiamentos públicos, criava oportunidades para que vastas parcelas da população brasileira, sobretudo as mais desassistidas, adquirissem imóveis para fins de moradia. Tal iniciativa do poder público nacional tinha por meta combater a miséria nos centros urbanos garantindo, ao maior número possível de famílias, um lugar digno para fixarem residência. É bem provável que a efetiva implantação da reforma urbana, nos primeiros tempos dos anos 1960, teria se transformado em um instrumento inibidor do crescimento desordenado das atuais comunidades que tantos problemas representam e geram em todo o país, e não apenas nos grandes centros urbanos, como muitos acreditam. Nos anos 2010, meio século depois, o governo federal desenvolveu o programa Habitacional Minha Casa, Minha Vida, segundo os moldes da proposta inicial da Reforma Urbana defendida pelo presidente João Goulart.

Como nas demais propostas que compunham as chamadas Reformas de Base, o foco no qual o presidente João Goulart se detinha na Reforma Urbana, mais uma vez, eram as classes menos favorecidas. Assim, seria compreensível que o socorro a tal segmento social tivesse provocado melindres nas elites proprietárias que, evidentemente, engrossaram as fileiras da oposição às reformas.

A Reforma Urbana proposta pelo presidente João Goulart tinha, portanto, objetivos genuinamente sociais. Aliás, como todas as demais. Percebe-se, aqui, sua preocupação com as classes desfavorecidas, no que diz respeito à habitação popular, em contrapartida dos segmentos mais abonados da população que vinham se beneficiando economicamente com a escassez de moradias. Assim, o público alvo da Reforma Urbana fica bastante evidente.

## 2.5 Reforma Educacional

A escola de turnos é uma perversão brasileira, que não existe no mundo civilizado. Por toda parte considera-se que só uma escola de tempo integral, para alunos e professores, dá garantia de uma escolaridade proveitosa a crianças oriundas de famílias que não estudaram. E elas constituem, entre nós, a imensa maioria.

(Darcy Ribeiro *in* ARANTES, 1998, p. 121).

Como se sabe, historicamente o sistema educacional público brasileiro apresenta um perfil nitidamente deficitário, tanto em termos qualitativos quanto nos aspectos sociais, revelando-se elitista e instrumento de exclusão tendo se constituído, ao longo dos séculos, num eficiente recurso de dominação, amplamente utilizado pelas elites econômicas e políticas, com o fim de manter as massas populares alheias à realidade histórica e socioeconômica do país, bem como de ferramenta que assegura a perpetuação de seus históricos e ilegítimos privilégios. Neste sentido, a Reforma Educacional proposta no conjunto das Reformas de Base, previa uma ampliada valorização do ensino e da formação da cidadania, especialmente no setor público, garantindo o acesso de todos os brasileiros a todos os níveis de escolaridade, desde o básico até à universidade propondo, inclusive, o aumento do número de vagas nas universidades públicas. Na verdade, propunha-se a democratização do ensino, assegurando o acesso à educação e à formação profissional de todos, independentemente da origem social de cada aluno.

Como dizia o próprio presidente João Goulart, que defendia a necessidade de tais reformas, "sem sistema escolar que assegure educação às gerações jovens, a participação no processo político e o domínio das modernas técnicas de produção, ficariam restritos à minoria privilegiada que pode frequentar as escolas de diversos graus" (*apud* MOREIRA, 2014, p. 182).

Já nas vésperas do golpe burguês civil-militar de 1964, de acordo com as propostas de Reforma Educacional do governo federal, Paulo Freire, "um dos maiores educadores do mundo" (LIMA, 2001, p. 107), revolucionou o processo cognitivo brasileiro com sua proposta de educação popular crítica, voltada tanto para a alfabetização quanto para o despertar da consciência sociopolítica, que tornou-se mundialmente conhecida como Método Paulo Freire. No início dos anos 1960, o grande educador brasileiro desenvolveu, a título experimental, no paupérrimo município nordestino de Angicos, no Estado do Rio Grande do Norte, experiências financiadas com recursos da Aliança para o Progresso<sup>4</sup> nas quais foram alfabetizados mais de trezentos trabalhadores rurais, em menos de um mês e meio. Em vista do sucesso da experiência, o então presidente João Goulart, envolvido com as ideias modernizadoras da sociedade brasileira, constantes nas Reformas de Base, autorizou o Plano

---

<sup>4</sup> Programa de estímulo ao processo de desenvolvimento social, econômico e político dos países da América Latina proposto em 1961, pelo governo do presidente norte-americano John Kennedy, com expectativa de investimentos da ordem de US\$ 20 bilhões em um período de dez anos. Ficou conhecido, também, como o Plano Marshall da América Latina.

Nacional de Alfabetização que previa a implantação de vinte mil núcleos de ensino, dispersos por todo o país, semelhantes ao experimentado em Angicos.

Seria de uma oportunidade única lembrar que, apesar de todo o êxito da proposta alfabetizadora posta em prática pelo Professor Paulo Freire naqueles momentos, logo após o golpe burguês civil-militar de 1964, que derrubou o presidente João Goulart, o Plano Nacional de Alfabetização foi suprimido e Paulo Freire encarcerado sob a acusação de traição.

Considerando-se a importância do papel da educação nos processos de formação da cidadania e de construção de uma nação livre e soberana, independente e desenvolvida, a proposta de um modelo educacional voltado para as necessidades das classes produtivas e marginalizadas, estaria em consonância com as prioridades do projeto de emancipação popular da sociedade brasileira.

As razões que levaram ao cancelamento do Plano Nacional de Alfabetização do presidente João Goulart, jamais foram externadas pelos militares que impuseram a ditadura resultante do golpe burguês civil-militar de 1964. Quem perdeu e quem ganhou, a história já está contando.

## 2.6 Reforma Agrária

Não é justo que o benefício de uma estrada, de um açude ou de uma obra de saneamento vá servir aos interesses dos especuladores de terra, que se apoderam das margens das estradas e dos açudes. A Rio Bahia, por exemplo, que custou setenta bilhões de dinheiro do povo, não deve beneficiar os latifundiários, pela multiplicação do valor de suas propriedades, mas sim o povo. (João Goulart - março de 1964 - Comício da Central in MOREIRA, 2014, p. 308).

Nota-se que já nos anos 1960 – e mesmo antes –, problemas comuns aos vivenciados atualmente, provocavam verdadeiras ondas de manifestações públicas. Assim, era muito comum as mesmas reivindicações que, atualmente, concentram a pauta e agenda dos movimentos populares que pleiteiam, por exemplo, áreas rurais para fins de habitação e produção agropastoril e que se constituem, ainda nos dias atuais, na pedra de toque de uma completa mudança no sentido de um maior aproveitamento das terras ociosas do Brasil.

A reforma agrária, de acordo com a proposta do presidente João Goulart, acabaria ou, pelos menos, reduziria a níveis aceitáveis, a conflituosa situação de muita terra sem gente e muita gente sem-terra. A colossal concentração de terras propicia naturalmente - em razão da ociosidade de vastos segmentos territoriais -, a estagnação da produção agropastoril ao

mesmo tempo em que – em razão do crescimento vegetativo –, se registra um significativo aumento natural da demanda de gêneros alimentícios o que, em virtude da chamada Lei da Oferta e da Procura, característica do capitalismo, vai provocar a elevação dos custos dos alimentos, sobretudo nos centros urbanos consumidores.

Em 1963, no entender do presidente João Goulart, a reforma agrária era uma necessidade já que

o custo dos gêneros alimentícios está diretamente subordinado às relações entre o homem e a terra. Num país em que se pagam aluguéis da terra que sobem a mais de 50% da produção obtida daquela terra, não pode haver gêneros baratos, não pode haver tranquilidade social [...]. Esse é o inquilinato rural, desumano e medieval e o grande responsável pela produção insuficiente e cara que torna insuportável o custo de vida para as classes populares em nosso país. (*apud* FICO, 2004, p. 348).

Das propostas reformistas do presidente João Goulart, a Reforma Agrária foi, talvez, a que tenha arrancado os maiores e mais contundentes protestos das elites proprietárias rurais. Os objetivos básicos propugnados por tal reforma eram a democratização da ocupação do espaço rural no país e, conseqüentemente, a redução dos conflitos em torno da disputa pela posse da terra, bem como a extensão ao homem do campo – trabalhador como qualquer outro –, dos mesmos direitos conferidos ao trabalhador urbano, como carteira de trabalho assinada, salário mínimo, previdência social e todos os demais direitos assegurados ao trabalhador pela legislação trabalhista.

Quanto à necessidade de se modernizar a estrutura fundiária brasileira, o simples fato da reforma agrária fazer parte da proposta da Aliança para o Progresso, do presidente John Kennedy (DALLEK & GOLWAY, 2007), já demonstra o caráter emergencial do projeto para fins de desenvolvimento sócio econômico do país. Assim, ao promover condições que favorecessem a fixação do homem no campo, a medida visava, também, reduzir o fluxo de migração das zonas rurais em direção aos grandes centros urbanos, contribuindo para o controle da urbanização e do crescimento das regiões metropolitanas e, conseqüentemente, dos graves problemas urbanos vivenciados nos dias atuais. A reforma agrária vem se tornando um tema cada vez mais constante nas agendas dos governos e nos debates que envolvem toda a sociedade. Já em 1964, uma pesquisa realizada dias antes do golpe, revelou que "72% dos eleitores das principais capitais, como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Porto Alegre, Recife, Salvador, Fortaleza e Curitiba, consideravam

necessária a reforma agrária" (GRYNSZPAN in FERREIRA, 2006, p. 62), o que demonstra que o presidente João Goulart contava com um significativo apoio popular para a realização da Reforma Agrária e, conseqüentemente, das Reformas de Base. O fantasma da perda do direito à propriedade territorial, que povoava os pesadelos dos grandes proprietários rurais, bem como a resistência em reconhecer direitos trabalhistas aos camponeses, fez com que a histeria anticomunista voltasse a aflorar e se manifestasse verboragicamente nos discursos reacionários da direita ultraconservadora nacional. Como se não bastasse, mais uma vez, os interesses do capital internacional viram-se arranhados. Um aspecto importante relacionando as empresas multinacionais à estrutura fundiária no Brasil são as propriedades rurais pertencentes a estas empresas, ou seja, ao capital estrangeiro. A este respeito, a pesquisadora Maria Helena Moreira Alves nos informa que

em 1968 [ já na vigência da ditadura militar], uma Comissão Parlamentar de Inquérito apurou que mais de 50 milhões de hectares de terras nos estados da Bahia, Goiás, Minas Gerais, Maranhão, Pará, Amazonas e no território do Amapá estavam sob controle direto de empresas multinacionais. (ALVES, 2005, p. 195).

Outro detalhe - de particular importância -, que tornava a proposta de reforma agrária ainda mais polêmica, era o fato da Constituição Federal em vigor, prever que a indenização pelas terras desapropriadas para fins de reforma agrária deveriam ser pagas em dinheiro. Contudo, tal determinação constitucional inviabilizava o projeto, pois o governo não dispunha de recursos financeiros suficientes para disponibilizar para este fim. Daí a necessidade de alteração da Constituição Federal através de emenda constitucional que permitisse a indenização através de títulos públicos. Todavia, como fazer o Congresso Nacional votar as Reformas de Base e as necessárias alterações constitucionais, incluindo a Reforma Agrária e todas as demais, se os parlamentares estavam, em sua grande maioria, como ainda hoje estão, comprometidos com os interesses das elites agrárias, industriais e financeiras anti reformistas?

### **3 AS PODEROSAS FORÇAS CONTRÁRIAS AO PRESIDENTE JOÃO GOULART E ÀS REFORMAS DE BASE**

Jango não caiu por ocasionais defeitos de seu governo. Foi derrubado em razão de suas altas qualidades, como responsável pelo maior esforço que se fez entre nós para passar o Brasil a limpo, criando aqui uma sociedade mais livre, e mais justa.

(Darcy Ribeiro *in* MUNTEAL FILHO *et al* 2006, p. 210)

Além das reformas bancária e cambial, tributária, política e eleitoral, urbana, educacional e agrária, como se viu, as Reformas de Base, propostas pelo presidente João Goulart, pretendiam um raio de ação mais amplo, pois "visavam, também, conferir mais poderes ao Executivo, além da nacionalização de vários setores industriais, como energia elétrica, refinarias de petróleo e indústria químico-farmacêutica" (AQUINO, 2007, p. 639) – setores vitais para a economia do país e para a segurança nacional, em grande parte geridos pelo capital internacional – uma vez que, como se sabe, o fim do governo do presidente Juscelino Kubitschek, em janeiro de 1961, revelou uma profunda e perigosa ascendência das empresas multinacionais sobre a economia brasileira.

Em que pese o grande surto de desenvolvimento nacional registrado durante os cinco anos do governo JK (31.01.1956 a 31.01.1961), em virtude do projeto desenvolvimentista, conhecido pelo lema "cinquenta anos em cinco", é preciso que não se esqueça o alto preço pago pelo Brasil por este período de desenvolvimento. Ao final de seu governo, como registrou Bernardo Kucinski,

os grupos monopolistas multinacionais já dominavam 100% da indústria automobilística nacional, 90% da indústria do vidro, 86% da indústria farmacêutica, 80% da indústria de borracha e cerca de 60% da fabricação de máquinas e autopeças. O capital estrangeiro detinha, então, 31% da produção industrial e 8,5% do Produto Nacional Bruto. (KUCINSKI, 1985, p. 68).

Estes dados revelam, em parte, os imensos interesses do capital internacional sobre a economia brasileira.

Considerando que as propostas de reformas do presidente João Goulart apresentavam objetivos nitidamente nacionalistas e sociais, alcançando grande amplitude de atuação em todo o país, e mexendo com altos interesses econômicos dos latifundiários, empresários, industriais e banqueiros nacionais, bem como com a cobiça insaciável do capital internacional, torna-se fácil entender a ensandecida reação das elites econômicas e políticas nacionais e estrangeiras, que viam seus interesses maiores colidirem frontalmente com as Reformas de Base. Em vista disso, mais uma vez o conveniente fantasma da subversão comunista foi empregado como ingrediente na composição do complô da extrema direita, ultraconservadora e reacionária - civil e militar -, que consorciada com a Casa Branca, o FBI,

a CIA e milhões de dólares, em apenas um ano, recrudescceu a conspiração, montou uma retórica falaciosa de perigo iminente que corria as liberdades democráticas no país, em razão de um suposto avanço comunista sobre a sociedade brasileira e, por fim, sob os aplausos de muitos, derrubou o presidente João Goulart, legítima e constitucionalmente eleito. Vale lembrar que, em 1964, às vésperas do golpe, segundo revelou uma pesquisa do IBOP, 47% dos entrevistados votariam novamente no presidente João Goulart, e que 76% da opinião pública se mostrava favorável a ele (BANDEIRA, 2001; AFFONSO, 2014).

Seria interessante ressaltar que a rejeição ao presidente João Goulart, tanto em termos nacionais quanto internacionais, é anterior às suas propostas nacional-reformistas consubstanciadas nas Reformas de Base. O fracasso do golpe tentado pelos ministros militares em 1961, no entender do general Golbery do Couto e Silva, fora um “desastre para o Exército” (*apud* DREIFUSS, 1987, p. 281).

Veja-se que já em novembro de 1961, portanto, apenas dois meses após sua posse, numa reunião realizada na sede do Ipês no Rio de Janeiro, no Edifício Avenida Central, alguns militares, entre eles o general Reinaldo Saldanha da Gama e o almirante Sílvio Heck, que a presidiu, já se discutiu a necessidade de se derrubar o presidente. Havia, nessa ocasião, “um grupo de oficiais de direita que também incluía os generais Cordeiro de Farias, Nelson de Mello, José Pinheiro de Ulhoa Cintra, Punaro Bley e Orlando Geisel, entre outros, [que] eram de opinião que um regime discricionário teria de ser instalado por pelo menos cinco anos” (*apud* DREIFUSS, 1987, p. 375). Isso revela que a intenção dos militares golpistas de impor uma ditadura é anterior ao golpe de 1964. Somado a toda esta urdidura nacional, é relevante destacar que houve, entre as elites econômicas norte-americanas, desde o início, em 1961, sérias resistências à sua posse. Numa palestra em West Point, em fins de 1964, o megamilionário David Rockefeller afirmou que “desde o início que Goulart não era bem vindo à comunidade financeira americana e que ele teria de sair” (*apud* DREIFUSS, 1987, nota nº 22, p. 149). Ou seja, a insatisfação geral - nacional e internacional -, com a ascensão de João Goulart à Presidência da República do Brasil, foi bem anterior às suas propostas de cunho nacional-reformistas.

A argumentação do perfil comunista de João Goulart baseava-se em espectros, sem amparo em argumentações convincentes, consistentes e fundamentadas em fatos exequíveis, e não somente em suposições enganosas e eivadas de interesses subalternos que a própria história acabou por revelar.

A este respeito, o embaixador do Reino Unido no Brasil, Leslie Fry, enviava ao Foreign Office suas insuspeitas impressões sobre o que se considerava “comunismo” no Brasil, numa visão totalmente diferente daquela apresentada pelos anticomunistas fundamentalistas brasileiros. No comunicado, de 18 de fevereiro de 1964, o diplomata informava que

neste país, o termo ‘comunismo’ cobre uma variedade tão grande de visões que é frequentemente utilizado pela direita para descrever qualquer política vagamente socialista. Para piorar a situação, existem muitos brasileiros que se consideram de esquerda ou mesmo marxistas, mas que no Reino Unido seriam vistos apenas como rosa claro, se tanto (*apud* CANTARINO, 1999, p. 100).

Todavia, em que pese a histeria dos militares anticomunistas, e o desejo dos golpistas civis "presidenciáveis" (Magalhães Pinto, Carlos Lacerda e Ademar de Barros) de limpar e aplainar o caminho para a campanha presidencial prevista para 1965, fica evidente que o poder econômico foi o fator que levou à ebulição da crise e, conseqüentemente, acabou determinando a queda do presidente João Goulart.

Ao desapropriar terras improdutivas com mais de 100 hectares localizadas às margens das rodovias e ferrovias federais para efeito de reforma agrária, além de propor uma completa revisão da estrutura fundiária brasileira, fustigou os grandes latifundiários nacionais e estrangeiros, poderoso segmento econômico e político que, há tempos, davam as cartas no jogo político nacional. Somado a isso, a nacionalização das refinarias de petróleo e a regulamentação das remessas de lucros para o exterior, chocaram-se frontalmente com os interesses das empresas multinacionais que operavam no setor, especialmente as norte-americanas. Daí se entender melhor o interesse dos Estados Unidos no golpe e o vultoso aporte financeiro, em apoio aos preparativos para a quartelada, promovido pelas grandes corporações internacionais.

De acordo com o ex agente norte-americano Philip Agee, "uma quantia equivalente a US\$ 12 milhões, talvez atingindo US\$ 20 milhões" (BANDEIRA, 2001, p. 83) chegou ao Brasil. A origem de todo esse dinheiro foi, além do próprio governo norte-americano, também e principalmente, um grupo composto por centenas de empresas multinacionais instaladas no Brasil – que ainda hoje continuam operando no país – como a Esso, a Shell, a Texaco, a IBM, a Coca-Cola, a General Electric, a Bayer, a Cia. de Cigarros Souza Cruz, a U.S. Steel, a HANNA Mining Corp., a Bethlehem Steel, a Willys Overland e a Schering, entre muitas

outras (KUCINSKI, 1985). A este respeito, Dreifuss mostra-se mais preciso nos números quando anota que "duzentas e noventa e sete corporações americanas deram apoio financeiro ao Ipês, e cento e uma empresas de outras proveniências deram contribuição adicional" (DREIFUSS, 1987, p. 206) à conspiração que resultou no golpe burguês civil-militar de 1964, o que demonstra o caráter altamente subversivo do capital de tais empresas.

Convencer uma parte do povo simplório de que o comunismo destruiria a família, a democracia e os princípios básicos da sociedade cristã não foi difícil. Mais facilmente porém, foi envolver a classe média. As elites, há muito, já haviam fechado com o discurso anticomunista. Assim, os militares foram avalizados por uma sociedade confusa e cheia de desencontros provocados pelas elites políticas e econômicas que não aceitavam as reformas socioeconômicas que garantiriam para todos os brasileiros o usufruto das riquezas nacionais.

O que se viu depois, nos vinte e um anos de ditadura militar, foi um dramático processo de concentração de renda que erigiu e consolidou os maiores patrimônios pessoais que se conhece no cenário nacional, favorecendo o poder econômico que financiou todo o processo conspiratório e golpista que acabou com as propostas que reduziriam seus seculares e injustos privilégios.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De uma coisa não abro mão: a minha dedicação e lealdade aos pequenos, aos deserdados da sorte, aos milhões de brasileiros que vegetam na miséria, maltratados e explorados por essa nossa elite egoísta .  
(João Goulart *in* PINHEIRO NETO, 2008, p. 36)

O golpe burguês civil-militar de março de 1964 que levou a vinte e um anos de ditadura no Brasil com reflexos que, ainda hoje, quase quarenta anos depois de extinta, surtem perniciosos resultados, tanto do ponto de vista social quanto político, econômico e cultural, requer uma verdadeira catarse que prepare o Brasil para novos tempos.

Evidentemente que um conjunto de situações acabou por conduzir àquele fatídico dia 31 de março de 1964. Questões de ordem econômica, política, social, ideológica e cultural amalgamaram-se no então tecido social brasileiro e, no final, determinaram os fatos.

As Reformas de Base, propostas pelo presidente João Goulart, mexeram profundamente com a sociedade brasileira, especialmente no que se refere ao aspecto

econômico e social. Goulart desejava modernizar o Brasil a partir de um modelo redistributivo de renda, de terras e de oportunidades. Por conta disso, novos atores sociais (trabalhadores urbanos, camponeses, deserdados, excluídos sociais das mais diferentes formas) passaram a protagonizar todo o processo de reformas.

Este modelo de reformas adotado pelo presidente teria feito, no entender das elites, uma suposta ponte com o comunismo. A partir do momento em que as classes populares ascenderam no processo de transformação social, a luz vermelha de alerta foi acesa nos quartéis. Paralelamente a isso, as reformas defendidas por João Goulart impactaram as elites econômicas e as elites políticas que as representavam. Assim, todos os elementos do espetáculo mundial produzido pela Guerra Fria, isto é, o enfrentamento ideológico entre o comunismo/socialismo e o capitalismo se apresentavam, no entender dos militares golpistas, nas reformas propostas pelo presidente João Goulart.

À parte toda e qualquer questão política e ideológica, a economia, em qualquer sistema socioeconômico - especialmente no capitalismo -, fala muito mais alto. O capital e a sua ética insaciável de acumulação torna-se incontrolavelmente voraz, desconhecendo todo e qualquer princípio ético e moral. Quanto à relação entre banqueiros, especialmente, norte-americanos, e o III Reich, Moniz Bandeira, muito oportunamente, lembra que diversos banqueiros e

até mesmo [banqueiros] judeus, negociaram com o regime nazista e lhe concederam financiamento de cerca de US\$ 7 bilhões [...]. Os banqueiros judeus justificavam, dizendo que o antissemitismo lhes parecia certo, sob o regime nazista, porque era contra os pobres, refugiados e trabalhadores. (BANDEIRA, 2017, p. 42).

Portanto, "amigos, amigos; negócios à parte". Jargão popular que se encaixa como uma luva nas relações financeiras e econômicas. Ou seja, o que manda é o capital, especialmente no mundo ocidental. Pergunta que já foi feita neste artigo: seria diferente no Brasil?

Quando o presidente João Goulart propõe as Reformas de Base, ele acaba, ainda que inconscientemente, defendendo uma grande modificação da estrutura econômica nacional e, por tabela, contrariando sensivelmente os donos do capital. Daí sugerir-se que questões econômicas, especialmente, compuseram o leitmotiv que levou ao 31 de março de 1964.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Alzira Alves de. 1964: **A Imprensa Ajudou a Derrubar o Governo Goulart**. In FERREIRA, Marieta de Moraes (Coordenadora). **João Goulart: Entre a Memória e a História**. 1 ed., Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas (FGV), 2006.
- AFFONSO, Almino. **1964 Na Visão do Ministro do Trabalho de João Goulart**. 1 ed., São Paulo: Fundap/Imprensa Oficial-SP, 2014.
- ALONSO, Ângela & DOLHNIKOFF (org.). **1964: Do Golpe à Democracia**. São Paulo: Hedra, 2015.
- ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)**. Bauru (SP): EDUSC, 2005.
- ALVIM, Thereza Cesário (org.). **O Golpe de 64: A Imprensa disse Não**. 1 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- AQUINO, Rubim Santos Leão de et alli. **Sociedade Brasileira: Uma História Através dos Movimentos Sociais**. 5 ed., Rio de Janeiro: Record, 2007.
- ARANTES, Jorge. **Um Retorno ao Mundo dos Anos 1960 e o Desejo de se Passar o Brasil a Limpo**. In Multicultura - Revista Eletrônica da Faculdade Sul Mineira. Volume. 4, pp. 24-37, Jul./Dez. 2018 - ISSN 2526.2394. Disponível em: [www.faculdadesulmineira.com.br/revista](http://www.faculdadesulmineira.com.br/revista)
- ARANTES, Jorge. **Programa Especial de Educação: Um Projeto Político**. 1 ed., Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O Governo João Goulart – As Lutas Sociais no Brasil**. 7 ed., Rio de Janeiro/Brasília: Revan/Universidade de Brasília, 2001.
- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **A Desordem Mundial - O Espectro da Total Dominação: Guerras por Procuração, Terror, Caos e Catástrofes Humanitárias**. 3 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BRANCO, Carlos Castelo. **A Renúncia de Jânio – Um Depoimento**. 4 ed. Rio de Janeiro: Revan, 1996.
- CANTARINO, Geraldo. **1964: A Revolução para inglês ver**. 1 ed., Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- CHIAVENATO, Júlio José. **O Golpe de 64 e a Ditadura Militar**. 6 ed., São Paulo: Moderna, 1995.
- CORBISIER, Roland. **Reforma ou Revolução?** 1 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

DALLEK, Robert & GOLWAY, Terry (Org.). **Uma Visão de Paz – Os Melhores Discursos de John F. Kennedy**. 1 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

D'ARAÚJO, Maria Celina; SOARES, Gláucio Ary Dillon & CASTRO, Celso. **Visões do Golpe: A Memória Militar sobre 1964**. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DREIFUSS, René Armand. **1964: A Conquista do Estado – Ação Política, Poder e Golpe de Classe**. 5 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1987.

FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. 2 ed., São Paulo: EDUSP, 2006.

FERREIRA, Jorge & GOMES, Ângela de Castro. **1964 - O Golpe que Derrubou um Presidente, pôs fim ao Regime Democrático e Instituiu a Ditadura no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FERREIRA, Marieta de Moraes (Coordenação). **João Goulart: Entre a Memória e a História**. 1 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas (FGV), 2006.

FICO, Carlos. **Além do Golpe. Versões e Controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar**. 1 ed., Rio de Janeiro: Record, 2004.

FIGUEIREDO, Argelina Cheibub. **O Brasil na Encruzilhada: Democracia ou Reformas?** In ALONSO, Ângela & DOLHNIKOFF (org.). **1964: Do Golpe à Democracia**. São Paulo: Hedra, 2015.

GASPARI, Elio. **A Ditadura Encurralada**. 1 ed., Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.

HOBSBAWM, Eric. **A Era dos Extremos - O Breve Século XX - 1914-1991**. 1 reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KOHLSDORF, Maria E. **Planejamento Urbano no Brasil - Um Esboço Histórico: Do Estado Novo ao Estado de Exceção**. Brasília, 1976. Disponível em <<http://vsites.unb.br/fau/planodecurso/graduacao/12007/PlanUrbBrasil.pdf>>.

KUCINSKI, Bernardo. **O que são Multinacionais**. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LIMA, Carlito. **Confissões de um Capitão - Memórias**. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

LOPEZ, Luiz Roberto. **João Goulart**. 1 ed., Porto Alegre (RS): Instituto Estadual do Livro/Secretaria de Estado da Cultura do Rio Grande Do Sul, s/d.

MOREIRA, Cássio Silva. **O Projeto e Nação do Governo João Goulart - O Plano Trienal e as Reformas de Base (1961-1964)**. 1 ed., Porto Alegre (RS): Sulina, 2014.

MUNTEAL FILHO, Oswaldo; VENTAPANE, Jacqueline & FREIXO, Adriano de (Orgs.). **O Brasil de João Goulart: Um Projeto de Nação**. 1 ed., Rio de Janeiro: Editora Contraponto/PUC-Rio, 2006.

NAPOLITANO, Marcos. **1964: História do Regime Militar Brasileiro**. 1 ed., 6 reimpressão, São Paulo: Contexto, 2014.

NETO, Jânio Quadros & GUALAZZI, Eduardo Lobo Botelho. **Jânio Quadros - Memorial à História do Brasil**. 1 ed., São Paulo: Rideel, 1996.

PASQUALINI, Alberto. **O Pensamento Político de Alberto Pasqualini**. 1 ed., Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, 2005.

PINHEIRO NETO, João. **Jango: Um Depoimento Pessoal**. 2ª ed., Rio de Janeiro, Editora Mauad, 2008.

SODRÉ, Nelson Werneck Sodré. **Vida e Morte da Ditadura – 20 Anos de Autoritarismo no Brasil**. 2 ed., Petrópolis (RJ): Vozes, 1984.

TARIQ, Ali. **Duelo - O Paquistão na Rota de Voo do Poder Americano**. 1 ed., Rio de Janeiro: Record, 2010.

TAVARES, Flávio. **1961: O Golpe Derrotado - Luzes e Sombras do Movimento da Legalidade**. 1 ed., Porto Alegre (RS): L&PM, 2011.

*Recebido em: 03 maio 2021*

*Aprovado em: 05 out. 2021*



# OS LIMITES DA LINGUAGEM NA OBRA *TRACTATUS LOGICO- PHILOSOPHICUS* DE LUDWIG WITTGENSTEIN

## THE LIMITS OF LANGUAGE IN THE WORK *TRACTATUS LOGICO- PHILOSOPHICUS* BY LUDWIG WITTGENSTEIN

Guilherme Gonçalves Vilela<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo expor uma análise da obra *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein e, a partir disso, apresentar os limites da linguagem indicados pelo autor. Para realização dessa tarefa, é necessário que se leve em conta o caráter da obra que tende a estabelecer as condições de possibilidade da verdade ou falsidade das proposições que compõem a linguagem. Dentro dessa perspectiva, os seguintes tópicos discorrem primeiramente sobre as influências que marcaram a escrita do *Tractatus* e a forma como a filosofia de Frege e Russell impactou e contribuiu para a elaboração da obra. Em segundo plano, são abordadas as implicações da análise semântica da linguagem na construção da mesma, além de explicar o papel da lógica na construção de uma linguagem com sentido, que compartilhe de uma mesma estrutura com o mundo; feito isso, é possível o reconhecimento dos limites da linguagem e, posteriormente, uma indicação de quais seriam os temas sobre os quais não seria possível a construção de um enunciado com sentido. Tal questão toca em temas e discussões de grande importância para a filosofia. Por fim, tem-se a apresentação da conclusão da obra, que coloca dentro da esfera do Místico todas as proposições que tratam de quaisquer que sejam os temas metafísicos.

**Palavras-chave:** Limites da Linguagem. Lógica. Isomorfia. Místico.

**Abstract:** The aim of this article is to present an analysis of the work *Tractatus Logico-Philosophicus* by Wittgenstein and, based on that, to present the limits of language indicated by the author. To carry out this task, it is necessary to take into account the character of the work that tends to establish the conditions for the possibility of truth or falsity of the propositions that make up language. Within this perspective, the following topics first discuss the influences that marked the writing of the *Tractatus* and the way in which Frege and Russell's philosophy impacted and contributed to the elaboration of the work. In the background, the implications of the semantic analysis of language in its construction are discussed, in addition to explaining the role of logic in the construction of a meaningful language, which shares the same structure with the world; once this is done, it is possible to recognize the limits of language and, subsequently, an indication of what would be the themes on which it would not be possible to construct a meaningful statement. This question touches on themes and discussions of great importance to philosophy. Finally, there is the presentation of the conclusion of the work, which places within the sphere of the Mystic all the propositions that deal with whatever metaphysical themes may be.

**Keywords:** Language Limits. Logic. Isomorphy. Mystic.

---

<sup>1</sup> Bacharelado do curso de Filosofia na Faculdade Vicentina de Curitiba-PR. Seminarista da Congregação dos Missionários de São Carlos Borromeo (Scalabrinianos). Contato: guilhermevilela2703@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0806-6990>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0477015554315836>

## 1 INTRODUÇÃO

A filosofia da linguagem desponta dentro das diversas áreas da filosofia como um ramo que busca estímulos de pesquisa no fato de querer dizer algo sistemático acerca da noção intuitiva de significado (VALLE, PERUZZO, 2016, p. 5). No século XX isso não foi diferente, diversos filósofos expuseram suas teorias e fomentaram a discussão a respeito da linguagem e sua relação com o entendimento daquilo que é o homem, a partir da sua capacidade linguística e simbólica.

O filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) desenvolveu na primeira metade do século XX uma filosofia cujo objetivo principal, segundo Grayling (1996, p. 27), é mostrar que os problemas da filosofia se solucionam quando se compreende a forma como funciona a linguagem. Para isso Wittgenstein recorre à crítica da linguagem como método para a realização desse projeto. É possível dividir sua produção em dois blocos marcados por ideias distintas que caracterizam o ‘primeiro e o segundo Wittgenstein’<sup>2</sup>. Tendo como base o pensamento do ‘primeiro’ Wittgenstein, buscar-se-á nesse artigo apresentar quais os limites da linguagem descritos pelo autor na sua única obra publicada em vida, no ano de 1921, o *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>3</sup>.

Para Luis Henrique Lopes dos Santos (TLP, 2001, p. 12), inicialmente nota-se que é impossível o entendimento e a compreensão das ideias principais do *Tractatus* sem antes um prévio conhecimento da filosofia que foi o pano de fundo na sua elaboração. Partindo dessa ideia, primeiramente serão apresentadas algumas noções que influenciaram Wittgenstein na elaboração de sua obra. Posteriormente, adentrar-se-á naquilo que postulou Wittgenstein em relação ao papel e a importância da lógica na construção da linguagem com sentido, apresentando os conceitos de estado de coisas, isomorfia e funções de verdade. Ademais, a partir daquilo que se entende como linguagem com sentido, chegar-se-á à explicação conclusiva do autor que se refere a quais são os limites da linguagem e as implicações desses limites para a filosofia, principalmente o que diz respeito às áreas da ética e da metafísica.

---

<sup>2</sup> As duas fases da filosofia de Wittgenstein são bastante distintas. A primeira tem mais influência do logicismo de Frege e Russell, e tem como obra principal o *Tractatus Logico-Philosophicus*. Após abandonar a filosofia por cerca de um decênio, Wittgenstein passou a tomar como modelo a linguagem ordinária, falada em circunstâncias comuns, no dia a dia. Nessa segunda fase Wittgenstein abandona o fundamento lógico e passa a analisar a linguagem a partir do contexto em que está inserida. A principal obra dessa segunda fase são as *Investigações Filosóficas*. GRAYLING, A. C. **Wittgenstein**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 1996. 157 p. (Coleção mestres do pensar)

<sup>3</sup> No presente artigo, a obra será também referenciada pela sigla TLP.

## 2 A INFLUÊNCIA DAS TEORIAS DE FREGE E RUSSELL NA ELABORAÇÃO DO *TRACTATUS*.

O primeiro ponto a se analisar a respeito do contexto filosófico sob o qual Wittgenstein escreveu o *Tractatus* é o que diz respeito ao grupo de filósofos chamados de analíticos. Os principais expoentes desse grupo foram Frege, Russell e Wittgenstein. Para estes filósofos todos os problemas da filosofia se derivam do mau uso da linguagem, portanto, para resolver estes problemas era necessário uma ‘purificação’ da linguagem. O caminho para essa purificação seria a realização de uma análise da sintaxe lógica da linguagem e, através disso, estabelecer os limites da linguagem<sup>4</sup>.

Na filosofia dos analíticos (Frege, Russell e Wittgenstein) observa-se também que estes buscam uma linguagem formal, lógica, que se apropria de elementos matemáticos, como no caso das ideias de Frege, que usa os conceitos de argumento e função para construção dessa linguagem. Ao mesmo passo está Russell, com sua teoria do atomismo lógico<sup>5</sup>, postulando uma tentativa de separar o que pode e o que não pode ser dito. Wittgenstein por sua vez, sendo aluno de Russell, adota a ideia da isomorfia lógica entre linguagem e mundo. A filosofia de Wittgenstein não se debruça sobre as questões históricas ou políticas, mas se volta para aspectos analíticos da filosofia, analisando através de uma ótica lógica a relação entre pensamento e realidade (ARAÚJO, 2020, p. 15). Neste ponto se percebe a importância da Lógica dentro da filosofia tractatiana<sup>6</sup>. Essa influência lógica será evidenciada também nas produções do século XX, século no qual a filosofia da linguagem propiciou, por meio das obras de Frege, Russell, Wittgenstein, uma análise mais científica da linguagem<sup>7</sup>.

Um segundo ponto a se analisar dentro do contexto filosófico da escrita do *Tractatus*, parte das ideias do filósofo alemão Gottlob Frege. “As marcas do pensamento de Frege no *Tractatus* são muitas e de várias formas [...]”. (TLP, 2001, p. 24). Frege é o criador da ‘lógica matemática’<sup>8</sup>, pois

<sup>4</sup> EDIMAR BRÍGIDO. Filosofia da Linguagem. Curitiba. 26 de março de 2021. (Notas de aula).

<sup>5</sup> Teoria de Russell que estuda o enunciado parte por parte, palavra por palavra, separadamente. EDIMAR BRÍGIDO. Filosofia da Linguagem. Curitiba. 26 de março de 2021. (Notas de aula).

<sup>6</sup> Wittgenstein (TLP, 2001, p. 229) afirma na proposição 5.61 do *Tractatus* que “A lógica preenche o mundo, os limites do mundo são também os seus limites [...]”. A partir disso, para Luis Henrique Lopes dos Santos (p. 13) “[...] são poucos os textos filosóficos que tecem as relações entre lógica e filosofia de maneira tão densa e fecunda como o *Tractatus*.” E ainda, para Araújo (2020, p. 16), “[...] um mundo ilógico é absurdo, estaria fora de nossas possibilidades humanas de compreensão.”

<sup>7</sup> Frege é um dos fundadores da lógica moderna, deduziu e ligou a lógica e a matemática, apontando que a segunda se deduz da primeira. Da mesma forma, Russell e Wittgenstein buscavam reduzir toda a matemática à lógica. Nesse contexto, a busca de ambos era criar uma linguagem para a filosofia, científica e exata, e essa ideia norteia Wittgenstein no *Tractatus*. (MORENO, 2000, p. 41-42)

<sup>8</sup> Para Oliveira (2006, p. 59), “[...] ao que tudo indica a imensa contribuição de Frege à Lógica teria sua explicação no fato de ele a entender como ponto de partida iniludível de toda construção matemática.”

em seus estudos tentou deduzir a aritmética da lógica. Observa-se que a principal contribuição de Frege para a filosofia da linguagem, segundo Costa (2002, p. 11), “Constitui na criação de uma teoria esclarecedora da natureza do significado. Significado foi o conceito ao qual os filósofos da linguagem deram maior atenção [...]”<sup>9</sup>. As ideias da teoria fregeana da distinção entre sentido e referência foram apresentadas num artigo intitulado *Sobre o sentido e a referência* em 1892 e se baseiam na distinção entre sentido ou modo de referir e a referência ou significação de um nome próprio ou de uma sentença. De acordo com o pensamento de Pinto (1998, p. 133), a forma como Frege articulou as noções de sentido e significado dadas dentro da sua teoria da linguagem não satisfizeram Wittgenstein.

Outro conceito da obra de Frege a respeito da linguagem é o de que as frases têm denotação, essa denotação consiste na circunstancia da frase ser verdadeira ou falsa. Frege chega a essa conclusão trocando um conceito dentro de uma frase por outro que tinha o mesmo significado, que se referia à mesma coisa. Dado isso, nota-se que a verdade ou falsidade das frases, para Frege, está ‘para além do sentido’<sup>10</sup> de cada proposição, porque se ela continua a expressar algo que tenha o mesmo sentido, apesar de usar de um nome diferente, a verdade da frase seguirá inalterada, caso contrário, ter-se-ia uma falsidade.

Dentro desse contexto, Wittgenstein dá uma alternativa mais convincente ao dizer que o sentido de uma frase é a descrição do fato que ela representa, sendo o fato existente, a frase se torna verdadeira, caso contrário, falsa. Essa ideia se afirma no pensamento da proposição 4.1213 do *Tractatus*, que apresenta a ideia de que “[...] estaremos de posse de uma concepção logicamente correta uma vez que tudo esteja conforme em nossa notação.” (TLP, 2001, p. 181). Portanto, a notação deve ser fiel ao fato que descreve. Em suma, embora embasado na problemática criada pela teoria de Frege, adotando suas ideias que visavam a construção de uma linguagem pura e livre de erros usando da lógica simbólica, Wittgenstein obteve disso boa parte do que lhe foi necessário para a elaboração do *Tractatus*.

Por outro lado, analisando o pensamento de Bertrand Russell, criador da teoria do atomismo lógico, encontra-se uma defesa da análise do enunciado feita “palavra por palavra”, buscando encontrar o sentido correto de cada termo e assim chegar ao sentido do enunciado<sup>11</sup>. Russell parte

<sup>9</sup> Ainda, segundo Costa (2002, p. 11), “[...] assim como filósofos de outras convicções deram uma atenção especial à palavrinha ‘ser’, os filósofos da linguagem também tinham as suas fixações, preferindo geralmente a palavra ‘significado’.”

<sup>10</sup> Oliveira (2006, p. 64) explica que “[...] a busca da verdade que nos faz passar do sentido para a denotação da frase. O valor de verdade de uma frase é a circunstância de que ela é verdadeira ou falsa.”

<sup>11</sup> Russell quer, com essa teoria, explicar que os erros da linguagem decorrem de não utilizar o termo certo no momento certo, dentro de um enunciado. EDIMAR BRÍGIDO. Filosofia da Linguagem. Curitiba. 26 de março de 2021. (Notas de aula).

da ideia de que existem dois conhecimentos, o conhecimento por familiaridade e o conhecimento por descrição (COSTA, 2002, p. 18).

Segundo o que explica Costa (2002, p. 18-19), o conhecimento por familiaridade é o conhecimento que temos das coisas com as quais somos imediatamente postos em contato daquilo que é diretamente experienciado. Já o conhecimento por descrição é aquele composto por constituintes dos quais temos conhecimento apenas por familiaridade. Esse é o caso do conhecimento complexo expresso pela maioria de nossas frases e também o caso do conhecimento de objetos físicos, do eu e de outras mentes.

A solução apresentada na teoria das descrições é duvidosa, o que leva Wittgenstein a questionar e desenvolver sua teoria que busca uma resposta mais correta às questões deixadas sem respostas por Frege e Russell. Da teoria do atomismo de Russell, Wittgenstein extrai uma base para sua análise das proposições complexas a partir das proposições elementares. Além da teoria das descrições, Russell concorda com Frege na ideia de que não há diferença essencial entre a lógica e a matemática, quanto a isso Frege diz que:

Espero poder afirmar no presente trabalho que tornou provável que as leis da aritmética sejam julgamentos analíticos e, conseqüentemente, *a priori*. Assim, a aritmética se torna simplesmente um desenvolvimento da lógica, e toda proposição da aritmética é uma lei da lógica, embora derivada. Aplicar aritmética nas ciências físicas é trazer lógica para os fatos observados; o cálculo se torna dedução. (FREGE, 1974, p. 271)

Para ambos os autores a aritmética pode ser deduzida da lógica. Frege apresenta uma dedução lógica dos números naturais, na qual Russell encontra um ciclo vicioso de “conjuntos de conjuntos”, um paradoxo que pode ser assim ilustrado: em uma cidade o barbeiro só faz a barba das pessoas que não se barbeiam. Pode-se perguntar então se o barbeiro faz a barba de si próprio. Caso ele faça sua própria barba, então ele não se barbeia, porque só faz a barba de quem não se barbeia. Entretanto, se ele não se barbeia, ele faz a sua própria barba, pois ele barbeia aqueles que não se barbeiam. Para a solução deste problema, segundo Penha (2013, p. 32), Russell “[...] propôs que se criasse um conjunto de regras que limitasse o uso da linguagem. [...] ele expôs um sistema lógico-matemático cuja linguagem, por seu rigor, eliminaria todo tipo de paradoxo.” É a chamada teoria dos tipos.

As ideias expostas acima são algumas das formulações de Frege e Russell que justificam o que Wittgenstein escreveu no prefácio do *Tractatus*: “Desejo apenas mencionar que devo às obras grandiosas de Frege e aos trabalhos de meu amigo Bertrand Russell uma boa parte do estímulo às

minhas ideias.”. (TLP, 2001, p. 131). Apresentado o contexto filosófico que foi o pano de fundo do *Tractatus*, torna-se possível tomar apontamentos mais profundos e objetivos em relação às ideias apresentadas na obra.

### 3 O PAPEL DA LÓGICA NA CONSTRUÇÃO DA LINGUAGEM

Na introdução do *Tractatus*, Bertrand Russell apresenta um breve esqueleto dos temas que sustentam a filosofia da obra. Russell afirma que “[...] trata-se inicialmente da estrutura lógica das proposições e da natureza da inferência lógica. Depois, passamos sucessivamente à teoria do conhecimento, aos Princípios da Física, à Ética e, finalmente, ao Místico.”. (TLP, 2001, p. 113).

Deter-se-á no presente tópico nas questões que dizem respeito à natureza da inferência lógica, buscando apresentar e explicar quais as principais ideias que constituem o cerne da produção filosófica do autor, que é a reflexão lógica sobre o alcance representativo da linguagem e do pensamento. Nessa perspectiva, a lógica desempenha uma importante função na representação da realidade. Wittgenstein afirma na proposição 3.032 que “[...] representar na linguagem algo que ‘contradiga as leis lógicas’ é tão pouco provável quanto representar na geometria, por meio de suas coordenadas, uma figura que contradiga as leis do espaço, ou dar coordenadas de um ponto que não exista.” (TLP, 2001, p. 147). Outro elemento chave que marca a busca de Wittgenstein na escrita do *Tractatus* é o seu esforço por encontrar os “[...] limites para o pensamento – ou melhor, não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos [...]. O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem.” (p. 131).

Na busca por definir estes limites, para Santos (TLP, 2001, p. 13) “[...] são poucos os textos filosóficos que tecem as relações entre lógica e filosofia de maneira tão densa e fecunda como o *Tractatus*.”. Tal afirmação exprime bem o quanto as ideias de Wittgenstein estavam aguçadas pela busca de uma linguagem lógica perfeita, que encerrasse todos os problemas da má expressão e dissolvesse os problemas da filosofia. Esta é a grande meta perseguida por Wittgenstein, mostrar que todos os problemas são frutos do mau uso da linguagem; o autor afirma que “[...] o livro trata dos problemas filosóficos e mostra – creio eu – que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica da nossa linguagem.”. (p. 131.) Seguindo essa busca pela dissolução dos problemas filosóficos, Wittgenstein afirma ainda no prefácio que, em sua opinião, no essencial

havia eliminado todos os problemas e sua obra seria uma mostra do quanto importa pouco tê-los dissolvido<sup>12</sup> (p. 133).

Na proposição 4.01 Wittgenstein afirma que “[...] a proposição é uma figuração da realidade [...]” (p. 165); ou seja, uma imagem daquilo que acontece na realidade, mesmo que a primeira vista não pareça ser (proposição 4.011). Segundo Child (2013, p. 41), as proposições representam a realidade da mesma forma que as imagens representam, e isso se compreende após o entendimento de como as proposições representam a realidade. Esse entendimento se inicia com a compreensão de que uma proposição é uma imagem. Dessa forma, a abordagem do significado proposicional, no *Tractatus*, está contida nessa teoria da representação. Essa ideia de Wittgenstein é uma tentativa de enfatizar a diferença entre as proposições e os nomes, buscando assim evitar os problemas da teoria do significado de Russell. No *Tractatus*, na proposição 2.12 a teoria pictórica se expressa na afirmação de que a figuração é um modelo da realidade.

A teoria da representação pictórica está expressa também nas proposições seguintes à proposição 2.12, como se lê em: “2.13 Aos objetos correspondem, na figuração, os elementos da figuração. 2.131 Os elementos da figuração substituem nela os objetos. 2.14 A figuração consiste em estarem seus elementos uns para os outros de uma determinada maneira.” (TLP, 2001, p. 143). Esta noção apresentada na proposição 2.14 é importante na compreensão dessa teoria, pois representa a relação de 1 para 1 entre fato e proposição, a cada elemento do fato deve corresponder um elemento da proposição, é isso que faz a isomorfia lógica entre fato e proposição ou o que faz ser a proposição um modelo lógico. Esse modelo é relativo à estrutura lógica dos componentes do estado de coisas e da proposição. Ademais, a explicação da teoria pictórica continua nas proposições “2.141 A figuração é um fato. 2.15 Que os elementos da figuração estejam uns para os outros de uma determinada maneira representa que as coisas assim estão umas para as outras [...]” (p. 143).

Nessa abordagem de Wittgenstein, podem ser encontrados três aspectos importantes para a explicação da sua teoria da representação; o primeiro deles é que na imagem cada sinal precisa representar um único elemento do fato que ela retrata. O segundo aspecto diz que a disposição dos objetos no modelo deve estar em conformidade com a disposição dos seus elementos correspondentes no mundo. Já o terceiro diz respeito à questão de que uma imagem deve

---

<sup>12</sup> Em duas proposições do *Tractatus* o autor demonstra a dissolução dos problemas primordiais da filosofia, a saber: “6.5 Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão. O enigma não existe. Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder.” (TLP, 2001, p. 279). Adiante o autor afirma que mesmo que todos os problemas científicos fossem respondidos, os problemas da vida sequer seriam tocados, não restando assim nenhum problema filosófico, isso se conclui da afirmação da proposição “6.521 Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?)” (p. 279).

representar uma situação que tenha ocorrência possível; por mais que uma imagem possa representar um estado de coisas falso, ela não poderia representar uma situação de ocorrência impossível. A situação representada na imagem pode acontecer ou não na realidade, mas não pode haver uma representação de uma situação que não poderia ocorrer, ou seja, algo impossível<sup>13</sup>.

Essa abordagem, para Wittgenstein, é aplicável às proposições e isso se enuncia claramente nas proposições 3.14, 3.21, 3.22 e 4.01 do *Tractatus*. Trazendo os aspectos do parágrafo acima para a análise da linguagem na sua representação do mundo, segundo Child (2013, p. 43), cada palavra de uma frase diz respeito a um objeto contido no fato que ela figura; da mesma forma a disposição das palavras, se a proposição é verdadeira, é a mesma disposição que estão os objetos no fato representado pela fala e, por último, a proposição não pode dizer algo que seja impossível de acontecer na realidade. Caso estas três abordagens sejam verdadeiras na proposição, esta proposição é verdadeira e representa a realidade, se um desses aspectos é infringido, a frase é falsa ou logicamente impossível<sup>14</sup>.

Partindo dessa ideia tractatiana de que a linguagem é um modelo da realidade, para Pinto (1998, p. 159) “[...] a proposição representa o fato do mundo por que possui algum tipo de isomorfismo com ele.” Analisar a verdade ou falsidade de uma proposição, passa também por entender a proposta de Wittgenstein que afirma a existência de um isomorfismo lógico entre linguagem e mundo. Para Valle e Peruzzo (2016, p. 82), o isomorfismo lógico se mostra quando a estrutura dos nomes na proposição está em relação unívoca com a estrutura dos objetos no fato. Do contrário, a estrutura comum entre mundo e linguagem é desrespeitada, o que torna falsa a proposição.

Dentro dessa ideia torna-se necessária uma análise da linguagem a fim de compreender quais estruturas sustentam a relação lógica entre linguagem e mundo<sup>15</sup>. De acordo com o pensamento de Oliveira (2006, p.105), “[...] Wittgenstein afirma uma identidade estrutural entre o mundo dos fatos e o pensamento, isto é, a estrutura do pensamento corresponde à estrutura do mundo [...]”. Essa correspondência de estruturas é o que caracteriza o isomorfismo lógico existente

<sup>13</sup> Na proposição 2.203 se justifica o terceiro aspecto, pois “A figuração contém a possibilidade da situação que ela representa.” (TLP, 2001, p. 145).

<sup>14</sup> A impossibilidade de se pensar ou representar cenas que estejam fora das leis lógicas é expressa nas seguintes proposições do *Tractatus*: “3.031 Já foi dito que Deus poderia criar tudo, salvo o que contrariasse as leis lógicas. – É que não seríamos capazes de *dizer* como pareceria um mundo ‘lógico’. 3.032 Representar na linguagem algo que ‘contradiga as leis lógicas’ é tão pouco possível quanto representar na geometria, por meio de suas coordenadas, uma figura que contradiga as leis do espaço; ou dar coordenadas de um ponto que não exista.” (p. 147).

<sup>15</sup> Deve haver na afiguração e no afigurado, algo de idêntico, de modo que um seja a representação do outro, isso se expressa nas proposições 2.161 e 2.17 do *Tractatus*. Para Penha (2013, p. 40) “Na perspectiva adotada no *Tractatus*, a linguagem está sempre referida ao mundo. E só adquire validade quando fundamenta uma imagem do mundo, isto é, dos fatos.”

entre linguagem e mundo. Entretanto, essa análise da relação lógica entre pensamento, linguagem e mundo exige antes uma compreensão da noção de “estado de coisas”.

Estado de coisas é noção elucidativa de fato, ela é anterior à exposição do pensamento e linguagem. Essa noção foi introduzida por Wittgenstein na proposição “2 O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas.”. (TLP, 2001, p. 135). Adiante, Wittgenstein afirma que os estados de coisas são ligações de objetos (proposição 2.01), e na proposição 2.04, conclui que a totalidade dos estados existentes de coisas é o mundo. Portanto, seguindo a conclusão de Valle e Peruzzo (2016, p. 81) “[...] os fatos simbolizam estados de coisas, isto é, que algo seja o caso no símbolo diz que algo é o caso no mundo. O fato então é a existência de estados de coisas, e o estado de coisas é uma ligação de objetos.”.

Os estados de coisas são constituídos pela substância do mundo, ou seja, coisas ou objetos (proposição 2.01), e estes objetos são necessariamente simples, porque não se decompõem em outros estados de coisas mais simples que os constituem, caso isso ocorresse estes objetos não seriam a substância do mundo, pois seriam também constituídos.<sup>16</sup>Os estados de coisas ainda se dividem em dois grupos, os fatos positivos e os fatos negativos (proposição 2.06). Os positivos são aqueles que existem, são fatos, já os negativos são estados de coisas possíveis, mas que não existem na realidade. Segundo Von Zuben:

Existindo, o estado de coisas é chamado fato, não existindo, permanece como um estado de coisas possível, [...]. O livro sobre a mesa é um fato, se ele está sobre a mesa, mas, se não estiver, será apenas um estado de coisas que não é o caso. Essa distinção entre fato e estado de coisas é importante para que se observe que a estrutura lógica do mundo não é afetada pela condição ontológica de existência. Os fatos ocorrem ou não, mas logicamente se mantêm os mesmos. (VON ZUBEN, 2021, p. 4-5)

Compreendida a noção de estado de coisas, chega-se à análise das proposições por meio da observação de que todos os fatos são a existência de um conjunto de estados de coisas (GLOCK, 1998, p. 159). No *Tractatus*, Wittgenstein afirma ainda na proposição 2.032 que a maneira como os objetos se vinculam no estado de coisas é a estrutura do estado de coisas. Sendo assim, a estrutura do fato é formada pelas estruturas das ligações dos estados de coisas.

Conclui-se então que as proposições verdadeiras são constituídas por estados de coisas existentes. Nesse sentido, a verificação de verdade das proposições complexas se dá por meio da

---

<sup>16</sup> No *Tractatus*, Wittgenstein sustenta que os objetos são simples e não constituídos nas proposições seguintes: “2.02 O objeto é simples. 2.021 Os objetos constituem a substância do mundo. Por isso não podem ser compostos. 2.26 Só havendo objetos pode haver uma forma fixa do mundo.” (TLP, 2001, P. 139-141)

análise<sup>17</sup> de suas proposições elementares que a constituem. As proposições elementares são constituídas por nomes, sinais simples, que tem função de substituir objetos, nessas proposições a forma como se ligam os nomes deve ser correspondente com a forma que se ligam os objetos no estado de coisas (VALLE, PERUZZO, 2016, p. 82). Dessa forma, uma proposição complexa é uma função de verdade de suas proposições elementares constituintes. Na proposição 4.25 do *Tractatus* isso se afirma, pois “[...] é verdadeira a proposição elementar, então o estado de coisas existe; é falsa a proposição elementar, então o estado de coisas não existe.” (TLP, 2001, p. 191).

Nesse ponto se encontra a ideia das funções de verdade, que consiste no fato de que a verdade de uma proposição composta depende da verdade de uma proposição elementar que a constitui (PENHA, 2013, p. 45). A construção dessas proposições ocorre por meio do uso de conectivos lógicos, como “não”, “e”, “ou”, “se... então...”<sup>18</sup>. Quanto à teoria da função de verdade das proposições complexas, isso também se afirma no *Tractatus* na proposição 4.52:

As proposições são tudo que se segue da totalidade de todas as proposições elementares (e, naturalmente, também de ser a *totalidade delas todas*). (Assim, em certo sentido poder-se-ia dizer que todas as proposições são generalizações das proposições elementares.). (TLP, 2001, p. 201)

Para representar essas funções de verdade Wittgenstein criou o sistema de tabelas de verdade que, segundo Glock (1998, p. 343), “[...] são representações tabulares do modo como os valores de verdade de proposições moleculares dependem dos valores de verdade dos elementos que as compõem.” Uma tabela de verdade representa, de forma geral, uma proposição e, por meio da análise da verdade ou falsidade de suas proposições constituintes, torna-se possível a notação da verdade da proposição complexa em sua integralidade<sup>19</sup>. Wittgenstein chegou ainda à conclusão de que fazendo uma operação única de negação conjunta<sup>20</sup>, pode-se chegar a qualquer função de verdade das proposições elementares. Na proposição 6 do *Tractatus*, a forma geral de uma função de verdade é apresentada da seguinte forma:  $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ .

<sup>17</sup> A análise, segundo Wittgenstein, deveria ser feita por meio das Tabelas de Verdade, que serão abordadas posteriormente.

<sup>18</sup> Na proposição 4.0312 Wittgenstein afirma que sua ideia básica é que as constantes lógicas não substituem nada e que a lógica dos fatos não se deixa substituir. Segundo Child (2013, p. 57) as constantes lógicas não representam nenhum objeto e nenhum fato no mundo, são apenas conectivos lógicos das proposições. Vê-se então que a lógica se dá nas proposições de forma estrutura e não representativa, o que se encontra também nas proposições 4.441, 6.11 do *Tractatus*.

<sup>19</sup> Para uma análise mais específica dessas noções, ver: CHILD, W. **Wittgenstein**: introdução. Tradução de Roberto Hofmeister. Porto Alegre: Penso, 2013. 286 p.

<sup>20</sup> Um exemplo dessa negação conjunta pode ser dado a partir da frase “p ou q”. Primeiro se aplica a operação  $N(\bar{\xi})$  e assim se produz a proposição “não p e não q”, depois mais uma vez se aplica essa mesma negação a essa proposição, obtendo como resultado a proposição “não (não p e não q)”, que equivale à proposição “p ou q”.

A fórmula  $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$  especifica uma série: O primeiro termo representa uma lista de todas as proposições elementares, por isso não se nota com ‘p’, sinal de proposição elementar, mas por  $\bar{p}$ , onde ‘p’ está encimado pela barra ‘-’. O segundo termo,  $\bar{\xi}$ , representa o conjunto de todas as proposições derivadas das primeiras. O terceiro termo  $N(\bar{\xi})$  representa o resultado da aplicação simultânea da negação de  $\bar{\xi}$ . O sinal ‘N’ simboliza uma versão generalizada da barra de Sheffer, uma vez que se trata de negação de todas as proposições derivadas da lista completa de proposições elementares, notada por  $\bar{p}$ . (VON ZUBEN, 2021, p. 54)

Em continuidade à sua análise das proposições, para Wittgenstein da mesma forma que existem palavras lógicas, que são os conectivos que estabelecem as relações entre as proposições, existem também proposições lógicas chamadas tautologias. Segundo Glock (1998, p. 346-348), tautologia é um termo de origem grega, que significa ‘repetição do que foi dito’<sup>21</sup>.

Partindo da ideia de que os limites da linguagem do indivíduo significam os limites de seu mundo e da noção de que a lógica preenche o mundo, (proposições 5.6 e 5.61); torna-se possível estabelecer os limites da linguagem também em decorrência de que a linguagem expressa os fatos que existem no mundo. Quanto a esses limites, Wittgenstein os expressa de forma categórica e conclusiva na proposição número 7 do *Tractatus*: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” (TLP, 2001, p. 281).

#### 4 OS LIMITES DA LINGUAGEM E O SILÊNCIO DA FILOSOFIA QUANTO ÀS PROPOSIÇÕES QUE NÃO PERTENCEM ÀS CIÊNCIAS NATURAIS

O antropólogo Ernst Cassirer (2012, p. 54) entende que a fala não é um fenômeno simples e uniforme. Isso faz com que seja necessário buscar a ordem e a inter-relação dos elementos que constituem a linguagem, essa busca é semelhante a uma descoberta de camadas geológicas da linguagem que são compostas pelos diversos elementos linguísticos de um povo ou de determinada cultura. Wittgenstein também parte dessa busca pela compreensão da estrutura da linguagem e, como já foi dito, postula essa estrutura a partir da análise sintática e lógica da linguagem. De acordo com Moreno (2000, p. 28), “[...] a noção de linguagem no TLP não corresponde ao fato empírico das diferentes línguas, mas sim à forma lógica da representação em geral”. Nesse sentido,

---

<sup>21</sup> Wittgenstein afirmou que as tautologias são combinações que são verdadeiras quaisquer que sejam os fatos, porém, as tautologias, assim como as contradições, não expressam nenhum fato do mundo. Essas proposições tautológicas não figuram estados de coisas; como no exemplo que se encontra nas frases de tipo “se amanhã não chover, então fará um dia estiado”. As proposições lógicas, tautologias, de acordo com Child (2013, p. 62) “[...] São proposições complexas que são verdadeiras para toda combinação possível de verdade e falsidade das suas proposições elementares componentes.”. Disso se conclui que as tautologias não dizem nada sobre os fatos do mundo, somente mostram as propriedades lógicas que existem na realidade (proposições 4.461, 4.462).

Wittgenstein não busca uma linguagem ideal que expresse fatos indizíveis pela linguagem ordinária, mas busca uma notação ideal, capaz de expressar a estrutura lógica que constitui as proposições.<sup>22</sup> (PERUZZO, 2018, p. 30).

Wittgenstein afirma no prefácio do *Tractatus* que a obra busca um limite para a expressão do pensamento, e que esse limite só pode ser traçado na linguagem, sendo assim, aquilo que está além desse limite é um contrassenso (TLP, 2001, p. 131). Dessa forma, entende-se que para Wittgenstein os limites da linguagem estão intrinsecamente relacionados com a possibilidade de o enunciado representar algo que esteja no mundo. Portanto, a busca por estes limites encontra nos fatos do mundo o limite da linguagem; assim sendo, na medida em que a linguagem não descreve fatos que ocorrem no mundo, desrespeita esses limites<sup>23</sup>.

No pensamento de Wittgenstein, uma proposição representa a existência ou não existência de um estado de coisas, a partir disso, para Child (2013, p. 76) “Nessa abordagem, as únicas proposições genuínas são aquelas que afirmam questões de fato empírico. Pois aquelas são as únicas proposições que representam a existência e a não existência de estados de coisas.” A partir da proposição 6.53 (TLP, 2001, p. 281) Wittgenstein afirma que “O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural [...]”. Conclui-se então que aquilo que pode ser dito se limita às proposições da ciência natural. Child (2013, p. 63), afirma também que esta é uma visão radical de Wittgenstein sobre onde residem os limites da linguagem. Partindo disso, a linguagem se torna apenas uma descrição do que é o mundo, por meio dela descrevemos fatos no mundo, não o próprio mundo, que é indizível<sup>24</sup> (OLIVEIRA, 2006, p. 112-113).

Dessa forma, ainda para Dall’Agnol (2005, p. 63) “As proposições filosóficas são uma forma peculiar de transgressão do sentido. [...] As pseudoproposições filosóficas são contrassensos porque pretendem dizer o indizível”. Seguindo este pensamento, duas áreas importantes da filosofia são entendidas por Wittgenstein como componentes do campo daquilo sobre o qual nada se pode dizer. Tanto a ética como a metafísica estão para além do mundo físico, por isso estão além dos limites da linguagem.

---

<sup>22</sup> Na proposição 4.023 do TLP (p. 159), Wittgenstein expressa a sua busca por esta notação ideal quando afirma que “A proposição constrói um mundo com a ajuda de uma armação lógica, e por isso pode-se muito bem ver na proposição como está, se ela for verdadeira, tudo que seja lógico.”

<sup>23</sup> EDIMAR BRÍGIDO. Filosofia da Linguagem. Curitiba. 14 de maio de 2021. (Notas de aula).

<sup>24</sup> Da mesma forma que não se pode falar do mundo, também não se pode falar da linguagem. Sendo assim, Wittgenstein entende ser impossível a metalinguagem, tendo em vista que esta somente figuraria a estrutura lógica da linguagem, o que é para Wittgenstein um contra-senso. A estrutura da linguagem é indizível assim como o mundo o é, apenas é possível que essa estrutura se mostre; o que torna a metalinguagem uma ilusão (OLIVEIRA, 2006, p. 113).

Tomando a distinção fundamental de todo o TLP, que consiste em distinguir o dizer e o mostrar, é notável que a obra tenha em si um sentido ético e, comparando a introdução e a conclusão da obra, infere-se que o núcleo do sentido ético do TLP está na relação entre o falar e o nada dizer (p. 117-118). A inferência dessa noção desemboca na questão da transcendentalidade da Ética; Wittgenstein expressa essa noção na proposição 6.421, que diz que “[...] a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental [...]” (TLP, 2001, p. 277).

Essa transcendentalidade se justifica tomando como base as proposições 6.4 e 6.41, que afirmam o seguinte:

6.4 Todas as proposições tem igual valor. 6.41 O sentido do mudo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser-assim é casual. O que o faz não casual não pode estar no mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo. (TLP. 2001, p. 275)

Os valores da Ética, assim como todos os demais termos que se referem a algum valor, estão além dos fatos do mundo, mesmo que o termo “bom” possa ser dito nas proposições, seu valor ético não tem um correspondente no mundo, e mesmo assim o termo se torna fundamentalmente um constituinte do mundo, essa característica é o que dá ao termo “bom” o seu caráter e valor ético (DALL’AGNOL, 2005, p. 117-118).

Dadas as noções que colocam as proposições da ética para além dos limites da linguagem, o TLP apresenta a dimensão do Místico<sup>25</sup>, dimensão composta justamente por tudo aquilo que está para além desses limites linguísticos. Na proposição 6.44 Wittgenstein caracteriza o Místico como sendo ‘o que’ o mundo é, e não ‘como’ ele seja (TLP, 2001, p. 279). Já na proposição 6.522 o autor caracteriza o místico como o inefável, aquilo que se mostra (p. 281). Nesse contexto, a palavra mostrar não coincide com algo que possa ser expresso ou mostrado na linguagem, o significado do termo se relaciona mais com uma vivência mística, ou ainda, em termos kantianos, o que se mostra segundo Wittgenstein, é semelhante àquilo que para Kant é dado como um postulado da razão prática (STEGMULLER, 1977, p. 427).

Seguindo o pensamento de Brígido e Valle (2018, p. 101) “O místico se mostra, de maneira exponencial, por meio das ações do cotidiano e das artes.” Portanto, é dentro dessa esfera do

---

<sup>25</sup> A compreensão da noção do Místico no TLP exige antes a elucidação da intenção de Wittgenstein ao usar o termo, ou talvez, da compreensão daquilo ao qual o termo não se refere. Sobre isso, Dall’Agnol (2005, p. 69) afirma que “Não há nada no TLP que autorize qualquer forma de misticismo. Muito menos, teorias que defendam algo que é enigmático, misterioso, oculto, etc. [...] é fundamental, na utilização que faço do conceito de ‘místico’ uma desvinculação de qualquer corpo doutrinário ou sistema de crenças. Jamais usei o termo misticismo[...] Nenhum conjunto de dogmas místicos, seja lá de que espécie for, é defendido no *Tractatus*.”

Místico que se encontram todos os elementos que estão além dos limites da linguagem. Tanto os discursos éticos, religiosos e metafísicos são pertencentes ao Místico, e desse Místico nada se pode dizer, mas apenas mostrar. Stegmuller (1977, p. 427), afirma que “para o linguismo transcendental de Wittgenstein, aquilo que se acha para além dos limites do experimentável coincide com o que não pode ser descrito numa linguagem dotada de significado.” Nesse sentido as proposições metafísicas não expressam nada que seja demonstrável, mas apenas são construções linguísticas absurdas, o que faz com que os limites do experimentável e do não experimentável sejam os mesmos limites daquilo que é significativo ou absurdo (idem).

A partir disso, Fanm (1992, p. 53), discorre de forma clara e elucidativa sobre maneiras de exprimir o indizível:

O inexprimível, o que é realmente importante, não pode ser dito (por meio das ciências naturais), mas somente mostra-se (através da música, da arte, da literatura, da religião, e outros). Existem muitas maneiras de mostrar o inexprimível. [...] O místico pode ser mostrado. (FANM, 1992, p. 53)

Dentro de toda essa perspectiva desenrola-se também o projeto filosófico de Wittgenstein que diz respeito à metafísica. De acordo com Pinto (1998, p. 247), “assim como na ética, não pode haver proposições na metafísica. Isso, não no sentido de que a metafísica seja impossível, mas transcendental.” No *Tractatus* isso se mostra quando na proposição 6.53 Wittgenstein afirma que “[...] sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições.”

Antes, nas proposições 6.5, 6.51, 6.52 e 6.521 o autor trata de clarificar a ideia de que em relação aos temas metafísicos não é possível formular proposições sem que os limites da linguagem sejam ultrapassados; ao afirmar que não é possível haver uma resposta sem que haja uma pergunta Wittgenstein reforça que todas as dúvidas metafísicas são contrassensos, não é possível que haja proposições metafísicas que contenham em si conteúdos descritivos, haja vista que as proposições metafísicas tentam descrever o que existe em sentido absoluto, a essência do mundo e as condições de possibilidade dos fatos, mas sabe-se que, segundo a filosofia do TLP, somente é possível que haja uma descrição dos fatos, por meio da linguagem (PINTO, 1998, p. 246).

Em suma, em relação ao tema da metafísica, segundo Pinto (p. 248) “[...] não podemos formular respostas às questões metafísicas, como também não podemos sequer formular tais questões. Uma questão só pode ser formulada quando está presente o conteúdo descritivo correspondente.” Em consonância com este pensamento, Stegmuller (1977, p. 428), reafirma a ideia de que “Sobre os enigmas da vida e da realidade não podem ser formuladas proposições com

sentido”, em decorrência disso, a proposição 7 do TLP encerra a obra afirmando o silêncio como consequência da impossibilidade de formulação de proposições em relação àquilo que está para além dos fatos.

Tomando como base a proposição 7 do TLP, que fala sobre ‘o que não se pode falar’, percebe-se que a proposição é também um contrassenso que faz com que a filosofia esteja sempre atrelada há uma linguagem repleta de contrassensos e, a experiência daquilo que são conteúdos do místico, torna-se propriedade do inexprimível. Nesse sentido a crítica da linguagem de Wittgenstein reforça a ideia de que nem a questão nem a resposta sobre o sentido da vida podem ser formuladas linguisticamente (PINTO, 1998, p. 251). Ao tocar este tipo de questão, a linguagem esbarra em seu limite, intransponível que impossibilita que uma imagem se ajuste a esse problema, torna-se assim impossível a figuração do infigurável por meio da linguagem. (BRÍGIDO, VALLE, 2018, p. 102). Diante de tal impasse que constitui a ausência de representação para questões dessa natureza, a melhor escolha é a própria conclusão da obra de Wittgenstein, a via do silêncio: “7 Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” (TLP, 2001, p. 281).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem, em sua natureza, sempre encontra e esbarra em limites. Diferentes pensadores refletiram sobre essa questão que, ao longo do tempo, vem se tornando cada vez mais atual e necessária. Os limites do conhecimento, os possíveis limites da liberdade humana, os limiares entre a vida e a morte, são ainda propostas de reflexão que não carregam consigo uma resposta imutável e, da mesma forma, os limites da linguagem e da construção de enunciados com sentido ainda são discutidos dentro da filosofia. Como já visto, é nesse cenário que Wittgenstein expõe suas ideias a respeito do tema no *Tractatus*, e estas ideias impactam toda a filosofia posterior à sua existência.

Em uma leitura menos minuciosa da obra é difícil encontrar e perceber quais as fontes e os autores que serviram de base para que Wittgenstein elaborasse suas proposições tractatianas, porém é sabido que a análise da obra do “primeiro” Wittgenstein exige antes uma reflexão sobre os filósofos que fizeram com que o autor desenvolvesse suas ideias e por isso, compreender os conceitos e os temas primordiais da filosofia de Frege e Russell, principalmente, é de antemão uma tarefa necessária para o melhor entendimento dos objetivos e conclusões do *Tractatus*. A base disso está no fato de que Frege e Russell são os únicos filósofos os quais Wittgenstein faz uma menção em referência à questão de deles ter extraído bases para a construção de sua filosofia.

Posteriormente, construída e entendida essa base que sustenta o pensamento de Wittgenstein na elaboração de sua obra, torna-se possível e mais clarificada a análise de sua obra e a percepção de como seus conceitos impactam a filosofia. A ideia de que mundo e linguagem compartilham de uma mesma estrutura, de que a linguagem só tem sentido se o termo encontra no mundo o seu correspondente e a noção de que a lógica preenche esse mesmo mundo são conceitos chave para uma compreensão do *Tractatus*. Entretanto, a crítica da linguagem utilizada por Wittgenstein como método de sua produção filosófica desemboca em conclusões que dissolvem problemas e questões que até então eram considerados primordiais para a filosofia.

Dessa forma, ao afirmar que somente as proposições das ciências naturais seriam proposições dotadas de sentido, Wittgenstein adjetiva as proposições metafísicas, éticas e religiosas como absurdos e contrassensos. Dentro dessa perspectiva, o limite é estabelecido e a linguagem, encontra no mundo o seu limite, e o mundo, segundo o próprio Wittgenstein, é a totalidade dos fatos e não das coisas. Sendo assim, aquilo que está para além desse limite é postulado como pertencente à esfera do Místico. No Místico repousam as respostas para os problemas primordiais da vida que, no entanto, não podem ser respondidos a partir de uma linguagem científica, já que estão além dos limites da linguagem humana.

Sendo assim, infere-se que daquilo que está para além do limite, nada pode ser dito. A metáfora do olho e do campo de visão exemplifica bem essa questão, o homem em sua limitação apenas enxerga aquilo que está diante dos olhos, mas os olhos em si, não podem ser vistos. Da mesma forma ocorre na linguagem que se depara diante dos fatos do mundo e constrói enunciados correspondentes a eles, mas sobre si mesmo e suas estruturas nada pode dizer. Tal afirmação torna até mesmo o *Tractatus* um grande contrassenso e isso é dito pelo próprio Wittgenstein, que entende a obra como uma escada, que após conduzir o leitor a uma visão mais panorâmica e correta do mundo, pode ser jogado fora da mesma forma que ao chegar-se ao ponto alto ao qual conduz uma escada, dela não se faz mais uso.

Portanto, empreitar-se na compreensão e análise das proposições do *Tractatus* é tarefa semelhante à subida de uma escada, que conduz o leitor a um desvelamento das ilusões das pseudoproposições até então tidas como questões primordiais dentro da filosofia. Em suma, pode-se inferir que a partir de uma leitura tractatiana, a filosofia tem como método mais correto o nada dizer além daquilo que pode ser dito, o nada dizer que esteja para além dos limites das proposições da ciência natural.

A proposta é intrigante, pois coloca o ser humano em uma posição de silêncio e contemplação do Místico ao invés da construção de enunciados sem sentido frente às questões que

até então, e ainda hoje, são consideradas primordiais para sua existência, mas que sequer existem dentro da proposta do *Tractatus*. Diante disso a impressão aparente é a de que não se produz e nem se ensina filosofia, mas, mesmo diante dessa possível insatisfação causada no leitor, o método mais assertivo, segundo Wittgenstein, é a via do silêncio para aquilo que está além do limite da linguagem. Assim, a proposição final do *Tractatus* torna-se nada mais que uma inferência lógica exata sobre aquilo de que se pode falar na linguagem com sentido.

## REFERÊNCIAS

BORTOLO, V. BRÍGIDO, E. **Wittgenstein: a ética e a constituição do gênio**. Curitiba: CRV, 2018. 236 p.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, s.p. (Biblioteca do pensamento moderno)

CHILD, Willian. **Wittgenstein: introdução**. Tradução de Roberto Hofmeister. Porto Alegre: Penso, 2013. 286 p.

COSTA, Claudio. **Filosofia da Linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. 63 p. Coleção Passo-a-Passo.

DALL'AGNOL, Darlei. **Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. 3. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC; São Leopoldo: Unisinos, 2005. 224 p.

FANM, K. T. **El concepto de filosofía em Wittgenstein**. Madrid: Tecnos, 1992. s.p.

FREGE, Gottlob. **Os fundamentos da aritmética**. In: \_\_\_\_\_. Pensadores XXXVI. Tradução de Luis Henrique dos Santos. Edição de Victor Civita. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 201-291. (Coleção Os pensadores)

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Tradução de Helena Martins. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 398 p.

GRAYLING, A. C. Wittgenstein. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 1996. 157 p. (Coleção mestres do pensar)

JUNIOR, L. P.; MARTÍNEZ, H. L.; VALLE, B. (Orgs.). **WITTGENSTEIN: perspectivas**. (2. ed.) Curitiba: CRV, 2020. 174 p.

JUNIOR, Léo Peruzzo. **Realidade, linguagem e metaética em Wittgenstein**. Curitiba: Pucpress, 2018. 288 p.

JUNIOR, L. P.; VALLE, B. (Orgs.). **Filosofia da Linguagem**. Curitiba: Pucpress, 2016. 272 p.

MORENO, Arley R. **Wittgenstein: os labirintos da linguagem, ensaio introdutório.** Campinas: Editora da Unicamp, 2000. 128 p. (Coleção Logos)

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.** 3ed. São Paulo: Loyola, 2006. 427 p.

PENHA, Joao da. **Como ler Wittgenstein.** São Paulo: Paulus, 2013. 117 p. (Coleção Como ler filosofia)

PINTO, Paulo Roberto Margutti. **Iniciação ao silêncio: análise do Tractatus de Wittgenstein.** São Paulo: Loyola, 1998. 366 p. (Coleção Filosofia)

STEGMULLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea: Introdução crítica.** Tradução de Hauptstromungem der Gegenwartsphilosophie. São Paulo: Edusp, 1977. 554 p.

VON ZUBEN, A. M. **Exposição e interpretação da filosofia teórica do Tractatus Logico-Philosophicus.** VON ZUBEN, A. M. A Transcendentalidade da ética no Tractatus de Wittgenstein: A partir de sua Conferência sobre ética e do Principia Ethica de G. Moore. Joinville: Bildung, 2021 (no prelo).

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus.** Tradução, Apresentação e Ensaio Introdutório de Luis Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: USP, 2001. 294 p.

*Recebido em: 29 set. 2021*  
*Aprovado em: 10 nov. 2021*



## **HOMENAGEM AO PROFESSOR ANTÔNIO JOAQUIM SEVERINO POR OCASIÃO DE SEUS 80 ANOS (03/10/2021)**

Marcos Antônio Lorieri<sup>1</sup>

Ele é homenageado pela pessoa que é e por sua importante obra no campo da Filosofia da Educação, como mestre, como pesquisador e como autor.

O Professor Doutor Antônio Joaquim Severino nasceu em Carmo do Rio Claro, Minas Gerais, no dia 03 de outubro de 1941. Formou-se em Filosofia em 1962 pela *Université Catholique de Louvain* (UCL), na Bélgica, mestrado em Filosofia pela mesma instituição em 1964 e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) em 1972. Atualmente é professor na Universidade Nove de Julho (UNINOVE), em São Paulo, atuando na pós-graduação em Educação, e docente colaborador na Universidade de São Paulo (USP), da qual é Professor Titular aposentado de Filosofia da Educação, na Faculdade de Educação. Foi professor em diversas universidades brasileiras: PUC/SP, de 1966 a 1986, da qual foi inclusive Vice-Reitor Acadêmico e Presidente do Centro de Pós-Graduação *Stricto Sensu*; Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP), de 1972 a 1975; Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC Campinas), de 1975 a 1981; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), de 1975 a 1986; USP, de 1986 a 2009, entre outras. Coordena três projetos de pesquisa: “A Filosofia da Educação na formação dos profissionais da Educação: estudo a partir de propostas curriculares e de debates teóricos”, “A Filosofia da Educação na América Latina: Cone Sul - Argentina, Chile, Paraguai e Uruguai” e “A literatura latino-americana de Filosofia da Educação: construção de uma bibliografia comentada”, esta última desde 2003.

É a referência mais importante no âmbito das investigações em Filosofia da Educação no Brasil e em ações voltadas à consolidação da área com objetivos claros de estudos. Dentre suas ações nesta área destacam-se sua atuação na constituição do Grupo de Trabalho em Filosofia da Educação da ANPEd, a criação e manutenção do Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia da

---

<sup>1</sup> Doutor e mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2474684049522416>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6631-2574>.

Educação (NEPEFE), na Faculdade de Educação da USP e a criação do Grupo de Pesquisa e Estudos em Filosofia da Educação (GRUPEFE) no PPGE da UNINOVE.

Sua vasta obra no campo da Filosofia da Educação constitui-se em referência obrigatória para outros estudiosos e pesquisadores, bem como para professores da disciplina Filosofia da Educação em cursos superiores de formação de educadores e para estudantes pesquisadores nos cursos de pós-graduação em educação.

Os números desta vasta obra impressionam, como se pode verificar em seu Currículo Lattes: **73 artigos** publicados, sendo o primeiro em 1975. (Ver listagem no anexo).

**92 Capítulos de livros** publicados. (Ver listagem no anexo).

**17 Livros** publicados/organizados (Vide lista a seguir):

1. SEVERINO, A. J.; MARCONDES, O. M. (Org.). **Filosofia da Educação na América Latina: aproximações, diálogos e perspectivas**. 1. ed. São Paulo: Cartago Editorial, 2019. v. 1. 244p.
2. SEVERINO, A. J.. **Filosofia na formação profissional**. 1. ed. São Paulo: Cartago Editorial, 2017. v. 1. 146.
3. SEVERINO, A. J.. **Metodologia do trabalho científico**. 24. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2016. v. 1. 317p. (mais de um milhão de exemplares vendidos).
4. SEVERINO, A. J.; LORIERI, M. A. (Org.); GALLO, S. D. O. (Org.). **O papel formativo da filosofia**. 1. ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2015. v. 1. 280p.
5. SEVERINO, A. J.. **Filosofia no ensino médio**. 1. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2014. v. 1. 336p.
6. SEVERINO, A. J.; SEVERINO, E. S. **Ensinar e aprender com pesquisa no ensino médio**. 1. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2012. v. 1. 144p.
7. SEVERINO, A. J.. **Filosofia na formação universitária**. 1. ed. São Paulo: Arte-Livro Editora, 2011. v. 1. 70p.
8. LORIERI, M. A. (Org.) ; ALMEIDA, C. R. S. DE (Org.) ; SEVERINO, A. J. (Org.). **Perspectivas da Filosofia da Educação**. 1. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2011. v. 1. 288p.
9. SEVERINO, A. J.. **Como ler um texto de filosofia**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2008. v. 1. 76p.
10. SEVERINO, A. J.. **Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2007. v. 1. 212p.
11. SEVERINO, A. J.. **Educação, sujeito e história**. 1. ed. São Paulo: Olho d'Água, 2002. v. 1. 171p.
12. SEVERINO, A. J.. **Métodos de Estudo Para o 2o. Grau**. 5. ed. SAO PAULO: AUTORES ASSOCIADOS/CORTEZ, 1999. 00072p.

13. SEVERINO, A. J.. **A filosofia contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
14. SEVERINO, A. J.. **Educação, Ideologia e Contra-Ideologia** 3. reimpr. 3. ed. SAO PAULO: Editora Pedagógica Universitária, 1999. 106p.
15. SEVERINO, A. J.. **Filosofia da Educação: construindo a cidadania**. 3. ed. São Paulo: FTD, 1998. 152p.
16. SEVERINO, A. J.. **A filosofia no Brasil: catálogo sistemático de profissionais, cursos, publicações e entidades da área da Filosofia no Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro: ANPOF, 1990. v. 1. 492p.
17. SEVERINO, A. J.. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. SAO PAULO: SARAIVA, 1974. 00167p.

**150 trabalhos** apresentados em Congressos.

**174 participações** em bancas de mestrado.

**136 participações** em bancas de doutorado.

**176 participações** em eventos.

**Orientações mestrado:** 3 em andamento;

: 78 concluídas (as de Marcos, Cleide, Ofélia fazem parte).

**Orientações doutorado:** 5 em andamento;

: 35 concluídas.

Recebeu as seguintes **homenagens**:

- Sócio Honorário da Sociedade de Filosofia da Educação de Língua Portuguesa (SOFELP), 2016 em 2016, na cidade de Vila Real, em Portugal.
- Homenageado por ocasião dos 30 anos do curso de Pós-graduação em Educação – Universidade Metodista de Piracicaba, 2002.
- Homenageado por contribuição à educação – Centro de Ensino Superior de São Carlos, 2001.
- Atribuição de nome ao Centro Acadêmico de Pedagogia – Centro de Ensino Superior de São Carlos, 2001.

Foi homenageado, ainda, pela Sociedade Brasileira de Filosofia da Educação (SOFIE) quando completou 75 anos por ocasião do seu 3º Congresso. Além disso, o livro resultante deste

congresso foi publicado em sua homenagem (Editora Cortez) e tem como título: *Filosofia da educação como práxis humana: Homenagem a Antônio Joaquim Severino* (Editora Cortez, 2016).

Transcrevo aqui um pequeno trecho da Introdução deste livro escrito pelos organizadores (Cláudio Almir Dalbosco, Pedro Pagni, Sílvio Gallo):

Este livro dedicado a Antônio Joaquim Severino retrata algumas das faces do pensamento e da personalidade desse intelectual, professor e amigo, que se constituiu referência para muitos dos autores que aqui lhe prestam essa homenagem. Os motivos que nos levaram a homenageá-lo foram os de reconhecer publicamente o papel exercido por Severino em vários campos do saber e, em especial, de destacar o seu protagonismo na constituição da Filosofia da Educação no Brasil nas últimas décadas. Nesse campo, influenciou, de modo decisivo, a discussão acerca de sua identidade como área de pesquisa e disciplina acadêmica, assim como se colocou como um interlocutor dileto de uma geração que concorreu para o desenvolvimento dessa área de interface da Educação com a Filosofia. Mais do que o papel circunscrito aos contemporâneos de sua geração, estendeu sua intercessão às gerações mais recentes de pesquisadores, papel que continua a exercer até os dias de hoje, contribuindo para a sua formação, sempre com uma admirável postura aberta, generosa, que merece destaque tanto quanto a sua influência nas tentativas de circunscrever a identidade da Filosofia da Educação entre os finais dos anos 1990 e meados de 2000.

Quem tiver interesse em saber mais informações sobre a produção do Prof. Severino, pode ler meu texto *A busca pela identidade da filosofia da educação no pensamento de Antônio Joaquim Severino*, que consta do capítulo 7 do livro publicado em sua homenagem. Aqui neste texto acrescento publicações posteriores a 1975. Deste capítulo retiro alguns trechos com falas dele ou com resumos de suas falas.

Ele declara, em texto de 2004, que, desde o início de suas atividades na área de Filosofia da Educação, que remontam à década de 1970, perseguiu a “sua nunca interrompida ambição de abordar a questão da identidade da Filosofia da Educação” (2004, p. 9). Esta identidade configura-se nas investigações relativas a um rol de temáticas que pode ser assim resumido: a primeira delas que, nas suas palavras, precede as demais, é a do *desvendamento do sentido da educação no contexto do sentido da existência humana*. Trata-se fundamentalmente de *uma abordagem antropológica, pois a significação da educação está atrelada à significação da existência humana*. Juntamente com ela *há um pano de fundo que não pode ser esquecido e que é por ele sempre lembrado: a da historicidade da educação como referência básica, imbricada na historicidade da condição humana*. A partir daí, desdobra-se e amplia-se, a pesquisa da área, em outros campos temáticos quais sejam: o campo **epistemológico**; o campo **axiológico**; o campo **ontológico**.

Estes, por sua vez, incluem temáticas indicadas por Severino em diversos momentos e que, a seguir, são apontadas.

Primeiro as do **âmbito ontológico**: a educação e a existência histórica do homem; a educação no processo de humanização; a educação e a liberdade da pessoa humana. Ressalva, ele, tratar-se de um âmbito antropológico, mas numa “perspectivação ontológica na medida em que se discutem as relações da educação com as condições existenciais do homem como ser histórico” (1993, p. 24). Cabe à Filosofia da Educação, a construção de uma imagem do homem como sujeito fundamental envolvido na educação, ou do ser que se deseja educar. “A Filosofia da Educação constitui-se como uma antropologia filosófica, entendida como tentativa de construção de uma visão integrada do ser humano” (2004, p. 31).

Em segundo lugar as do **âmbito axiológico** que envolve a investigação relativa aos valores e fins não só da prática educativa, mas também o seu trato nesta prática. Devem estar aí presentes os temas da ética, da política e da estética. Nas suas palavras: “Caberia então à Filosofia da Educação explicitar os valores, principalmente os valores éticos e políticos que possam ‘nortear’ a prática educacional. (...). Sua questão central, dessa perspectiva axiológica, é aquela dos fins da educação, a questão do educar para quê” (2004, p. 29).

Em terceiro lugar as do âmbito **epistemológico**, nas quais se inserem os estudos relativos ao estatuto da filosofia da educação, à pesquisa em educação (“construção e discussão dos paradigmas epistemológicos aptos a fundamentar a abordagem e o conhecimento de nossa realidade educacional” - 1993, p. 20), à transmissão e apropriação do conhecimento; à sistematização do conhecimento em educação; à linguagem em educação; à interdisciplinaridade; à ideologia. No tocante à ideologia e à ideologia e educação, seu livro *Educação, Ideologia e contra-ideologia* é referência obrigatória para os educadores. Severino tem uma promessa de publicar nova edição revista. Que esta promessa seja cumprida para o bem da educação.

Este é um quadro amplo que tem sido construído (e continua) ao longo destes mais de cinquenta anos, como se pode verificar nas amostras do histórico de sua produção anteriormente indicado.

A produção acadêmica de Severino indica o que julgo serem eixos temáticos que devem merecer a atenção dos pesquisadores da área, bem como dos professores-pesquisadores que oferecem a disciplina Filosofia da Educação nos cursos de formação de educadores. Penso na disciplina Filosofia da Educação porque é, especialmente através dela, que “vocações” para a pesquisa na área podem surgir.

Fica o convite para que os interessados na área (tanto na pesquisa, como no ensino) pensem nos caminhos trilhados por este pensador brasileiro e os tomem como possíveis indicadores de

novos caminhos tendo a certeza de que esta é uma área de pesquisa e ensino fundamentais para uma proposta de educação que se queira realmente formativa de seres humanos com os quais valha a pena conviver. Penso que a resposta afirmativa a este convite seja a melhor forma de homenagear estes tantos anos de produção acadêmica do Professor Severino.

Além deste convite, fica aqui, também, o agradecimento de todos nós os envolvidos com a Filosofia da Educação (e com a Educação de modo geral) por toda a importante contribuição deste pensador brasileiro e ser humano admirado por todos os que tiveram e continuam a ter o privilégio de conviver com ele.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DALBOSCO, Cláudio Almir; PAGNI, Pedro; GALLO, Sílvio. **Filosofia da educação como práxis humana: Homenagem a Antônio Joaquim Severino**. São Paulo: Cortez Editora, 2016.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Educação, Ideologia e contra-ideologia**. São Paulo: EPU, 1986.

\_\_\_\_\_. Proposta de um universo temático para a investigação em Filosofia da Educação: as implicações da historicidade. **Perspectiva**, Florianópolis, UFSC, ano 11, n. 19, p. 13-27, jan/jun., 1993.

\_\_\_\_\_. **Educação, Sujeito e história**. São Paulo. Olho d'Água, 2001. (Não foi citado no texto, mas é fundamental para a compreensão do pensamento de Severino)

## ANEXOS

### Capítulos de livros publicados

1. SEVERINO, A. J.. Enraizamento, interculturalidade e emancipação: perspectiva decolonizante da Filosofia da Educação na América Latina. In: CARVALHO, José S. F. de. (Org.). Pensar a educação em um mundo problemático: o olhar da filosofia. 1ed.São Paulo: Intermeios, 2021, v. 1, p. 1-15.
2. SEVERINO, A. J.. Pensamento decolonizante, prática intercultural e emancipação: novas perspectivas para a Filosofia da Educação no contexto latino-americano. In: CARVALHO, A. B. de; BROCANELLI, C.R.; SANTOS, G. de S. (Org.). Pensamento latino-americano e educação: por uma ética situada. 1ed.São Paulo: Cultura Acadêmica, 2020, v. 1, p. 19-32.
3. SEVERINO, A. J.. Reconhecimento ao intelectual José Carlos Libâneo.. In: SUANNO, M. U. R.; CHAVES, S. M.; ROSA, S. V. L. (Org.). Educação como prática social, Didática, Formação de Professores: contribuições de José Carlos Libâneo. 1ed.Goiânia: Espaço Acadêmico, 2020, v. 1, p. 48-66.
4. SEVERINO, A. J.. A educação em busca da vida excelente na polis: o compromisso atuante do pensamento de Ildeu Moreira Coelho. In: GALLO, S.; PEIXOTO, A. J.; FURTADO, R. M. M.; CORBINIANO, S. (Org.). O pensar filosófico, a cultura e a formação humana: homenagem a Ildeu Moreira Coelho. 1ed.Campinas: Mercado de Letras, 2020, v. 1, p. 63-92.
5. SEVERINO, A. J.. Filosofia e escola: valiosa parceria. In: GALLO, S.; MENDONÇA, S. (Org.). A escola: problema filosófico. 1ed.São Paulo: Parábola Editorial, 2020, v. 1, p. 53-70.
6. SEVERINO, A. J.. A exigência da interdisciplinaridade na construção do conhecimento e a prática social. In: MARTINS DE SÁ, Jeanete L. (Org.). Serviço Social e interdisciplinaridade. 1ed.São Paulo: Cortez Editora, 2019, v. 1, p. 13-36.
7. SEVERINO, A. J.. Desafios para a Filosofia da Educação na América Latina. In: SEVERINO, A. J., MARCONDES, O. M. (Org.). Filosofia da Educação na América Latina: aproximações, diálogos e perspectivas. 1ed.São Paulo: Cartago Editorial, 2019, v.1 p. 15-31.
8. SEVERINO, A. J.; ROMAO, N. P. Posições decolonizantes no pensamento filosófico-educacional no Brasil. In: SEVERINO, A. J., MARCONDES, O. M. (Org.). Filosofia da Educação na América Latina: aproximações, diálogos e perspectivas. 1ed.São Paulo: Cartago Editorial, 2019, v. 1, p. 202-236.
9. SEVERINO, A. J.. Ética na pesquisa: falsificação de dados. In: MAINARDES, Jefferson (Org.). (Org.). Ética e pesquisa em Educação: subsídios. 1ed.Rio de Janeiro: ANPED, 2019, v. 1, p. 105-109.
10. SEVERINO, A. J.. O compromisso da educação com os direitos humanos. In: NUNES, C. A. R.; POLLI, J. R. (Org.). Educação e direitos humanos: uma perspectiva crítica. 1ed.Jundiaí-SP: Edições Brasil; Editora Fibra; Editora Brasília, 2019, v. 1, p. 43-73.
11. SEVERINO, A. J.. A abordagem científica da prática educativa: dilemas e possibilidades. In: MRECH, Leny M. (Org.). A construção do pesquisador. 1ed.Curitiba: CRV, 2019, v. 1, p. 35-48.
12. SEVERINO, A. J.. Alceu de Amoroso Lima: o humanismo cristão e a educação. In: Teresa Cristina Rego. (Org.). Educadores brasileiros: ideias e ações de nomes que marcaram a educação nacional. 1ed.Curitiba: Editora CRV, 2018, v. 1, p. 77-87.
13. SEVERINO, A. J.. Por uma aproximação filosófica da LDR/1996: a difícil construção da cidadania. In: Brzezinski, Iria (Org.). (Org.). LDB/1996 vinte anos depois: projetos educacionais em disputa. 1ed.São Paulo: Cortez Editora, 2018, v. 1, p. 47-69.

14. SEVERINO, A. J.. Bruno Pucci: a educação na luta contra a barbárie. In: ZUIN, A.A.S; COSTA, B C.G; GOMES, L.R; LASTORIA, L. A. C. N. (Org.). Teoria Crítica, formação cultural e educação. Homenagem a Bruno Bucci. 1ed.Piracicaba: Editora Unimep, 2018, v. 1, p. 107-124.
15. SEVERINO, A. J.. Dermeval Saviani: um intelectual compromissado com a formação de quadros para a educação brasileira. In: COUTINHO, L.C.S.; SILVA, R.H.; LOMBARDI, J. C.; JACOMELI, M.R.M. (Org.). História e historiografia da educação: debates e contribuições. 1ed.Uberlândia: Navegando Publicações, 2018, v. 0, p. 267-277.
16. SEVERINO, A. J.. Amizade, disputa e interlocução: a constituição do pensamento filosófico-educacional no Brasil. In: CENCI, A. V.; DALOSCO, C. A.; MÜHL, E. H. (Orgs.). (Org.). Sobre filosofia e educação: racionalidade, amizade e formação. 1ed.Passo Fundo-RS: Editora da Univ Passo Fundo, 2018, v. 1, p. 71-90.
17. SEVERINO, A. J.. A função docente à luz da Filosofia da Educação. In: RECH, Hildemar; ROQUE, Joaquim I. B.; SILVA, Pedro R. S. da. (Org.). Poder, violência, ideologia e filosofia da Educação. 1ed.Fortaleza: Nova Civilização, 2017, v. 1, p. 111-134
18. SEVERINO, A. J.. A filosofia da educação na formação do educador. In: SIQUELI, Sonia A.; SANFELICE, José L.; ALMEIDA, Luana C.. (Org.). Fundamentos da educação: compreensões e contribuições. 1ed.Uberlândia-MG: Navegando Publicações, 2017, v. 1, p. 15-34.
19. SEVERINO, A. J.. O personalismo e a educação: construção da pessoa na comunidade. In: BORGES, B. G., SILVA, S. P. da. (Org.). Filosofia da Educação e formação de professores: contribuições da filosofia para pensar a educação. 1ed.Jundiaí: Paco Editorial, 2017, v. 1, p. 167-184
20. SEVERINO, A. J.. A filosofia da educação na formação do educador. In: SIQUELI, S. A.; SANFELICE, J. L.; ALMEIDA, L. C. (Org.). A filosofia da educação na formação do educador. 1ed.Uberlândia: Navegando Publicações, 2017, v. 1, p. 15-34.
21. SEVERINO, A. J.. A pesquisa em Filosofia da Educação: campos temáticos, paradigmas filosóficos e círculos hermenêuticos. In: BANNELL, R. I.; GOMES L. R.; GALLO, S.; PAGNI, P. A. (Orgs.). (Org.). Filosofia da Educação: entre a formação de educadores e a qualificação profissional. 1ed.São Paulo: Cortez Editora, 2017, v. 1, p. 179-192.
22. SEVERINO, A. J.. Trajetos da pos-graduação em educação no Brasil: um testemunho pessoal. In: BAPTISTA, A.M.H.; HUMMES, J.M.: DAL BELLO, M. P.; D'AMBROSIO, U. (Org.). Tempo-Memória na educação: reflexões. 1ed.São Paulo: BT Acadêmica, 2016, v. 1, p. 89-106.
23. OLIVEIRA, L.; SEVERINO, A. J. A intervenção profissional dos professores de Educação Física ingressantes na carreira. In: SANCHEZ NETO, Luis; FREIRE, Elisabete dos S.; KERR, Tiemi O.; VENÂNCIO, Luci (Orgs.). (Org.). Educação Física escolar e perspectivas de intervenção. 1ed.São Paulo: CRV, 2016, v. 1, p. 43-56.
24. SEVERINO, A. J.. A pesquisa como princípio pedagógico no Ensino Superior. In: BORGES, Maria Célia; AQUINO, Orlando Fernandez. (Org.). (Org.). A Formação de Professores para a Educação Básica: discussões teóricas e práticas. 1ed.Uberlândia: EDUFU, 2015, v. 1, p. 11-22.
25. SEVERINO, A. J.. A razão de ser da presença da Filosofia no ensino superior. In: BATTESTIN, Claudia; DUTRA, Jorge da C. (Org.). Diálogos entre filosofia e educação. 1ed.Rio Grande-RS: Editora da FURG, 2015, v. 1, p. 35-48.
26. SEVERINO, A. J.. A filosofia da educação e a educabilidade humana. In: Henning, Leoni M. P. (Org.). Filosofia e educação: caminhos cruzados. 1ed.Curitiba: Appris, 2015, v. 1, p. 21-33.
27. SEVERINO, A. J.. A Filosofia da Educação e os desafios da educação no contexto historicossocial latino-americano da atualidade. In: DIAZ GENIS, Andrea; GARAY, Gerardo.

- (Org.). *Filosofia de la Educación: tradición y actualidad*. 1ed. Curitiba: Appris, 2015, v. 1, p. 105-114.
28. SEVERINO, A. J.. *Trajetos da pos-graduação em educação no Brasil: um testemunho pessoal*. *Tempo-Memória na Educação: reflexões*. 1ed. São Paulo: BT Acadêmica, 2015, v. 1, p. 89-106.
29. SEVERINO, A. J.. *A Filosofia da Educação sob a inspiração da SOFELP*. In: SEVERINO, A. J. LORIERI, M. A. GALLO, S. (Org.). *O papel formativo da Filosofia*. 1ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2015, v. 1, p. 219-229.
30. SEVERINO, A. J.. *Pesquisa e construção do conhecimento: os desafios da Pós-Graduação na encruzilhada dos caminhos*. In: CASTRO, Magali de; CARVALHO, Carlos H. (Org.). *Qual conhecimento, qual educação?* 1ed. Belo Horizonte-MG: BT Acadêmica, 2014, v. 1, p. 35-52.
31. SEVERINO, A. J.. *A construção do conhecimento como via de aprendizagem filosófica no ensino médio*. In: PAGOTTO-EUSÉBIO, M. S.; ALMEIDA, R. de (Orgs). (Org.). *O que é isto, a Filosofia [na escola]?* 1ed. São Paulo: Képos, 2014, v. 1, p. 101-116.
32. SEVERINO, A. J.. *Visão antropológica e sociobiocêntrica do meio ambiente: uma aproximação filosófica*. In: CASTELLANO, E. G.; ROSSI, A.; CRESTANA, S. (Edts). (Org.). *Princípios gerais do Direito Ambiental*. 1ed. Brasília:DF: Embrapa, 2014, v. 1, p. 59-68.
33. SEVERINO, A. J.. *A filosofia da educação como hermenêutica da contemporaneidade*. In: Mühl, Eldon H.; GOMES, Luiz R.; ZUIN, Antonio A. S. (Org.). *Teoria Crítica, Filosofia e Educação. Homenagem a Pedro L. Goergen*. 1ed. Passo Fundo-RS; Maringá-PR: Editora da UPF; Editora da UEMA, 2014, v. 1, p. 167-183.
34. SEVERINO, A. J.. *Os embates da cidadania: ensaio de uma abordagem filosófica da LDB/1996*. In: BRZEZINSKI, Iria (Org.). (Org.). *LDB/1996 contemporânea: contradições, tensões, compromissos*. 1ed. São Paulo: Cortez Editora, 2014, v. 1, p. 24-49.
35. SEVERINO, A. J.. *O desafio da formação docente frente à dialética entre identidade e alteridade no processo educativo*. In: ALMEIDA, Cleide R. S. de; DIAS, Elaine T. D. M. (Org.). *Educação, conhecimento e informação*. 1ed. Jundiaí-SP: Paco e Littera Editorial, 2014, v. 1, p. 9-29.
36. SEVERINO, A. J.. *Dor e culpa e a diversidade cultural*. In: KEIM, E.J.; GAKRAN, N.; COSTA, C. O. de; SANTOS, R. F. dos. (Org.). *Educação na diversidade étnica*. 1ed. Curitiba: CRV, 2014, v. 1, p. 23-30.
37. SEVERINO, A. J.. *Φιλοσοφία της παιδείας σήμερα [Philosophie de l'éducation aujourd'hui]*. In: Θεοδοροπούλου, Ελενα. (Org.). *Φιλοσοφία της παιδείας: όψεις της πράξης [Philosophie de l'éducation. Asp.....]* 1ed. Atenas: Πεδίο, 2014, v. 1, p. 13-20.
38. SEVERINO, A. J.. *Filosofia da Educação ou Filosofia e Educação*. In: PAGOTTO-EUZEBIO, Marcos S.; ALMEIDA, Rogerio de. (Org.). *Filosofia da Educação Interfaces*. 1ed. São Paulo: Kepos, 2014, v. 1, p. 23-30.
39. SEVERINO, A. J.. *Incompletude e fragmentação curricular: o desafio da construção de um currículo interdisciplinar para a formação de professores*. In: BAPTISTA, Anna M. H.; FUSARO, Marcia. (Org.). *Educação, interdisciplinaridade e linguagens*. 1ed. São Paulo: BT Acadêmica, 2013, v. 1, p. 11-35.
40. SEVERINO, A. J.. *Recolhimento em si e abertura ao outro: contribuição do personalismo para a educação da pessoa*. In: RAMPAZZO, Lino e DIAS, Mário J. (Org.). *Pessoa, comunidade e instituições na obra de E. Mounier e P. Ricoeur*. 1ed. Campinas: Alínea, 2013, v. 1, p. 31-43.
41. SEVERINO, A. J.. *Pós-graduação e pesquisa: o processo de sistematização do conhecimento*. In: SILVA, Alex Sander da; SILVA, Ilton Benoni da; ORTIGARA, Vidalcir.. (Org.). *Educação, pesquisa e produção do conhecimento: abordagens contemporâneas*. 1ed. Criciúma-SC: Editora UNESC, 2013, v. 1, p. 39-60.

42. SEVERINO, A. J.. O desafio da formação docente frente à dialética entre identidade e alteridade no processo educativo. In: ALMEIDA, Cleide R. S. de; DIAS, Elaine T. D. M. (Org.). Educação, conhecimento e informação. 1ed.Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2013, v. 1, p. 07-29.
43. BAUER, C.; SEVERINO, A. J.. Eccos: Revista Científica. In: CIRINO, Sérgio D.; SANTOS, Catarina de A.; SANTOS, Gildenir C.; TORNAGHI, Alberto J. C. (Org.). Diretório Brasileiro de periódicos em educação do FEPAE. 1ed.Campinas/Rio de Janeiro: FE/UNICAMP/ANPED, 2013, v. 1, p. 28-29.
44. SEVERINO, A. J. Interculturalidade, educação e encontro de pessoas e povos. In: CARVALHO, Adalberto D. de. (Org.). Interculturalidade, educação e encontro de pessoas e povos. 1ed.Porto-PT: Edições Afrontamento, 2013, v. 1, p. 33-44.
45. SEVERINO, A. J.. Caminhos e inspirações para a pesquisa em Filosofia da Educação: campos temáticos, paradigmas filosóficos e círculos hermenêuticos.. In: ROMÃO, José E.; MAFRA, Jason F.; ROGGERO, Rosemary (Orgs.). (Org.). Pesquisa em educação: trajetórias, rupturas e perspectivas. 1ed.Brasília: Liber Livro, 2012, v. 1, p. 240-255.
46. SEVERINO, A. J.. Filosofia, política e educação. Educação e democracia: diálogos. 1ed.Cuiabá-MT: EdUFMT, 2012, v. 1, p. 13-30.
47. SEVERINO, A. J.. Formação e atuação dos professores: dos seus fundamentos éticos. In: SEVERINO, F. E. S. (Org.). Ética e formação de professores: política, responsabilidade e autoridade em questão. 1ed.São Paulo: Cortez Editora, 2011, v. 1, p. 130-148.
48. SEVERINO, A. J.. Filosofia da Educação: o desafio de pensar a educação nos países e comunidades lusófonas.. In: SEVERINO, Antonio J.; LORIERI, Marcos A. e ALMEIDA, Cleide R. S. de. (Org.). Perspectivas da Filosofia da Educação. 1ed.São Paulo: Cortez Editora, 2011, v. 1, p. 23-45.
49. SEVERINO, A. J.. A avaliação do PNPQ 2005-2010 e a política de pós-graduação no Brasil. In: FERREIRA, Naura S. C. (Org.). Políticas públicas e gestão da educação: polêmicas, fundamentos e análises. 2ed.Brasília: Liber Livro, 2011, v. 1, p. 49-72.
50. SEVERINO, A. J.. Formação de professores e a prática docente: os desafios contemporâneos. In: PINHO, Sheila Z. de.. (Org.). Formação de educadores: dilemas contemporâneos. 1ed.São Paulo: Editora UNESP, 2011, v. 1, p. 3-14.
51. SEVERINO, A. J.. Construção do conhecimento: desafio para a graduação e para a pós-graduação. In: OLIVEIRA NETO, Pedro F. de; SAMPAIO, M. Lúcia P.; BESSA, J. Cezinaldo R. (Org.). Ensino, pesquisa e formação de professores de Língua Portuguesa e de Literatura.. Natal: Edições UERN, 2011, v. 1, p. 19-34.
52. SEVERINO, A. J.. Implicações epistemológicas da investigação educacional: desafio teórico para o pesquisador. In: SILVA, N.M.A; RAUSCH, R.B. (Org.). Pesquisa em educação: pressupostos epistemológicos e dinâmicas de investigação. 1ed.Blumenau: Edifurb, 2011, v. 1, p. 17-37.
53. SEVERINO, A. J.. Solidão e solidariedade num mundo fracturado: educar na diversidade cultural. In: CARVALHO, Adalberto D. de. (Org.). Solidão, educação e condição humana. Porto-PT: Afrontamento, 2011, v. 1, p. 35-41.
54. SEVERINO, A. J.. A pesquisa sobre a docência universitária no desenvolvimento profissional. In: PEREIRA, M. Elisabete; CELANI, Gabriele; GRASSI-KASSISSE, Dora (Orgs.). (Org.). Inovações curriculares: experiências no ensino superior. 1ed.Campinas: FE Unicamp, 2011, v. 1, p. 23-36.
55. SEVERINO, A. J.. Política e educação no discurso filosófico brasileiro da atualidade. In: CARVALHO, A. D. de (org.). (Org.). Contemporaneidade educativa e interpelação filosófica. 1ed.Porto: Edições Afrontamento, 2010, v. 1, p. 41-54.
56. SEVERINO, A. J.. Filosofia da Educação: a constituição de seu campo investigativo. In: HENNINNG, Leoni M. P. (Org.). (Org.). Pesquisa, ensino e extensão no campo filosófico-

- educacional: possibilidades presentes no contexto universitário. 1ed.Londrina: Eduel, 2010, v. 1, p. 67-83.
57. SEVERINO, A. J.. A Filosofia e a ética na educação. In: OLIVEIRA, Avelino da R.; GHIGGI, Gumercindo; OLIVEIRA, Neiva. (Orgs.). (Org.). Caleidoscópio: temas de educação e filosofia. 1ed.Pelotas-RS: Editora da UFPEL, 2010, v. 1, p. 15-30.
58. SEVERINO, A. J.. Interdisciplinaridade transdisciplinar e complexidade: implicações epistemológicas para a teoria e a prática da educação. In: ALMEDIA, Cleide; PETRAGLIA, Isabel (Orgs.). (Org.). Estudos de complexidade. 1ed.São Paulo: Xamã, 2010, v. 4, p. 51-62.
59. SEVERINO, A. J.. Ensino e aprendizagem na universidade: a pesquisa como princípio pedagógico da formação geral. In: PEREIRA, Elisabete M. de A. (Org.). Universidade e currículo: perspectivas de educação geral. 1ed.Campinas: Mercado de Letras, 2010, v. 1, p. 117-134.
60. SEVERINO, A. J.. Bacon: a ciência como conhecimento e domínio da natureza. In: CARVALHO, Isabel C. de M.; GRÜN, Mauro; TRAJBER, Rachel. (Org.). Pensar o ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental. 1ed.Brasília: MEC/SECAD/UNESCO, 2009, v. 1, p. 51-63.
61. SEVERINO, A. J.. Educação e humanização: os compromissos ético-políticos de um projeto educacional emancipador. In: HENZ, Celso; ROSSATO, Ricardo; BARCELOS, Valdo (orgs.). (Org.). Educação humanizadora e os desafios da diversidade. 1ed.Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009, v. 1, p. 73-88.
62. SEVERINO, A. J.. A filosofia na formação do adolescente no ensino médio. In: SCHMIDT, M. Auxiliadora; GARCIA, Tânia M. F. B; HORN, Geraldo B. (Org.). Diálogos e perspectivas de investigação. 1ed.Ijuí: Editora Unijui, 2009, v. 1, p. 165-178.
63. SEVERINO, A. J.. Ensino e pesquisa na docência universitária: caminhos para a integração. In: PIMENTA, Selma G. e ALMEIDA, M. Isabel. (orgs.). (Org.). Pedagogia Universitária. 1ed.São Paulo: EDUSP, 2009, v. 1, p. 129-146.
64. SEVERINO, A. J.. Desafios atuais do ensino da Filosofia. In: TRENTIN, René; GOTO, Roberto. (Orgs.). A filosofia e seu ensino.. 1ed.Campinas: Loyola, 2009, v. 1, p. 17-34.
65. SEVERINO, A. J.. Celso de Rui Beisiegel: a produção sociológica como sustentação crítica da política educacional. In: BARROS, Gilda N. M. de (Org.). Celso de Rui Beisiegel professor, administrador e pesquisador. 1ed.São Paulo: EDUSP, 2009, v. 1, p. 97-103.
66. SEVERINO, A. J.. Montoro, Andrea Franco. In: PAVAN, Antonio. (Org.). Enciclopedia della persona nel XX secolo.. 1ed.Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 2008, v. 1, p. 696-698.
67. SEVERINO, A. J.; FRIGOTTO, G. Fundamentos ético-políticos da educação no Brasil de hoje. In: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio e Laboratório de Trabalho e Educação Profissional em Saúde. (Org.). Debates e síntese do Seminário Fundamentos da Educação Escolar do Brasil contemporâneo. 1ed.Rio de Janeiro: Fiocruz/EPSJV, 2007, v. 1, p. 137-158.
68. SEVERINO, A. J.. A avaliação no PNPG 2005-2010 e a política de pós-graduação no Brasil. In: FERREIRA, Naura S.C. (org.). (Org.). Políticas públicas e gestão da educação: polêmicas, fundamentos e análise. 1ed.Brasília: Liber Livro, 2007, v. 1, p. 51-74.
69. SEVERINO, A. J.. Crítica à infelicidade na escola: o lugar de Rubem Alves na filosofia da educação. In: Antônio Vidal Nunes. (Org.). O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia. 1ed.São Paulo: Paulus, 2007, v. 1, p. 113-134.
70. SEVERINO, A. J.. Educação e emancipação. In: Adalberto Dias de Carvalho. (Org.). Dicionário de Filosofia da Educação. 1ed.Porto-PT: Porto Editora, 2007, v. 1, p. 108-112.
71. SEVERINO, A. J.. Fundamentos ético-políticos da educação no Brasil de hoje. In: França Lima, Júlio C. & Neves, Lúcia M. W. (Org.). Fundamentos da educação escolar no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006, v.1, p. 289-320.

72. SEVERINO, A. J.. A filosofia na formação universitária. In: Maamari, Adriana M.; Barros, A. Tadeu C. de; Weber, J. Fernandes. (Org.). Filosofia na Universidade. IJUI: Editora Unijui, 2006, v.1, p. 91-106.
73. SEVERINO, A. J.. O público e o privado como categoria de análise em educação. In: José Claudinei Lombardi; Mara Regina Jacomeli; Tânia Mara da Silva. (Org.). O público e o privado na história da educação brasileira: concepções e práticas educativas. 1ed.Campinas: Autores Associados, 2005, v., p. 31-40.
74. SEVERINO, A. J.. Educação, sujeito e historicidade. In: KUIAVA, Evaldo A, PAVIANI, Jayme (Orgs). (Org.). Educação, ética e epistemologia. 1ed.Caxias do Sul-RS: EDUCS, 2005, v. 1, p. 27-55.
75. SEVERINO, A. J.. A compreensão filosófica do educar e a construção da filosofia da educação. In: Rocha, Dorothy. (Org.). Filosofia da Educação: diferentes abordagens. 1ed.Campinas: Papirus, 2004, v., p. 09-36.
76. SEVERINO, A. J.. O ensino de filosofia: entre a estrutura e o evento. In: Gallo, S.; Danelo, M.; Cornelli, G. (Org.). Ensino de Filosofia. Ijuí-RS: Editora Unijui, 2004, v., p. 101-112.
77. SEVERINO, A. J.. A avaliação na pós-graduação: propondo mudanças para consolidar conquistas. In: BARBOSA, Raquel L. L.. (Org.). Trajetórias e perspectivas da formação de educadores. São Paulo: Editora UNESP, 2004, v., p. 225-230.
78. SEVERINO, A. J.. O desvelamento da pessoa encarnada: a contribuição da fenomenologia personalista de Emanuel Mounier. In: Peixoto, Adão J. (Org.). Concepções sobre fenomenologia. Goiânia-GO: Editora UFG, 2003, v., p. 139-160.
79. SEVERINO, A. J.. Educação e despersonalização na realidade brasileira. In: Morais, J. F. Regis de. (Org.). Sociedade: o espelho partido. 1ed.Campinas-SP: Edicamp, 2003, v., p. 23-38.
80. SEVERINO, A. J.. A filosofia na formação do jovem e a ressignificação de sua experiência existencial. In: Walter Kohan. (Org.). Ensino de Filosofia: perspectivas. 1ed.Belo Horizonte: Autêntica, 2002, v., p. 183-194.
81. SEVERINO, A. J.. Pós-graduação e pesquisa: o processo de produção e de sistematização do conhecimento no campo educacional. In: Lucídio Bianchetti; Ana Maria Netto Machado. (Org.). A bússola do escrever: desafios e estratégias na orientação de teses e dissertações. 1ed.São Paulo / Florianópolis: Cortez Editora / Editora da UFSC, 2002, v., p. 67-88.
82. SEVERINO, A. J.. Consolidação dos cursos de pós-graduação em educação: condições epistemológicas, políticas e institucionais. In: Antônio J. Severino; Ivani Catarina Arantes Fazenda. (Org.). Conhecimento, pesquisa e educação. Campinas: Papirus, 2001, v., p. 00051-65.
83. SEVERINO, A. J.. A importância do ler e do escrever no ensino superior. In: Sérgio Castanho; Maria Eugênia Castanho. (Org.). Temas e textos em Metodologia do Ensino Superior. Campinas: Papirus, 2001, v., p. 71-79.
84. SEVERINO, A. J.. A Filosofia da Educação no Brasil: esboço de uma trajetória. In: Paulo Ghiraldelli Jr. (Org.). O que é Filosofia da Educação? 1ed.Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2000, v., p. 267-328.
85. SEVERINO, A. J.. A pós-graduação, o conhecimento e a formação do professor. In: M. Aparecido V. Bicudo; Celestino Alves da Silva Jr.. (Org.). Formação do educador e avaliação educacional. São Paulo: Editora Unesp, 2000, v. 2, p. 187-196.
86. SEVERINO, A. J.. A nova LDB e a política de formação de professores: um passo à frente e dois atrás.... In: Naura S.C. Ferreira; Márcia Angela da S. Aguiar. (Org.). Gestão da Educação: impasses, perspectivas e compromissos. São Paulo: Cortez Editora, 2000, v., p. 177-192.
87. SEVERINO, A. J.. O conhecimento pedagógico e a interdisciplinaridade: o saber como intencionalização da prática. In: Ivani Catarina Arantes Fazenda. (Org.). Didática e interdisciplinaridade. Campinas: Papirus, 1998, v. , p. 31-44.
88. SEVERINO, A. J.. A política perversa da privatização do ensino. In: CEDI. (Org.). Educação no Brasil: 1987-1988. 1ed.São Paulo: CEDI, 1990, v., p. 234-237.

89. SEVERINO, A. J.. Subsídios Para Uma Reflexão Sobre Novos Caminhos da Interdisciplinaridade. In: Sá, Jeanette L. M. de. (Org.). *SERVICO SOCIAL E INTER DISCIPLINARIDADE*. 1ed.SAO PAULO: CORTEZ EDITORA, 1989, v., p. 11-21.
90. SEVERINO, A. J.. A filosofia e a política da educação universitária no Brasil. In: Masetto, Marcos T.; Cappelletti, Isabel F. (Org.). *Ensino superior: reflexões e experiências*. 1ed.São Paulo: EDUC, 1987, v., p. 121-145.
91. SEVERINO, A. J.. Pensando Em Rumos da Filosofia Brasileira. In: Ladusans, Stanislav. (Org.). *RUMOS DA FILOSOFIA ATUAL NO BRASIL*. SAO PAULO: LOYOLA, 1978, v., p. 0075-0098.
92. SEVERINO, A. J.. Educação e Despersonalização Na Realidade Social Brasileira. In: Morais, João Fco Regis de. (Org.). *CONSTRUCAO SOCIAL DA ENFERMIDADE*. 1ed.SAO PAULO: CORTEZ & MORAIS, 1978, v., p. 0099-0108.

### **Artigos completos publicados em periódicos**

1. SEVERINO, A. J.. A escola como espaço-tempo do projeto educacional: perspectiva do futuro desafiador. *EDUCATIVA (UCG)*, v. 24, p. 1-17, 2021.
2. SEVERINO, A. J.; GOMES, M. T. Por um projeto insurgente e resistente de decolonialidade da universidade latino-americana. *REVISTA LUSÓFONA DE EDUCAÇÃO*, v. 48, p. 99-116, 2020.
3. SEVERINO, ANTÔNIO JOAQUIM. Pesquisa educacional: da consistência epistemológica ao compromisso ético. *REVISTA IBERO-AMERICANA DE ESTUDOS EM EDUCAÇÃO*, v. 14, p. 901-916, 2019.
4. PEREIRA, D. W.; SEVERINO, A. J. Fundamentação teórica na graduação de professores de Educação Física. *DIALOGIA*, v. 32, p. 321-332, 2019.
5. SEVERINO, A. J.. Paulo Freire: etnoconhecimento, interculturalidade e emancipação na teoria e na prática educativas. *REVISTA DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO*, v. 44, p. 53-66, 2019.
6. SEVERINO, A. J.. O desafio epistemológico do processo pedagógico. *Flecha do Tempo*, v. 1, p. 04-22, 2019.
7. SEVERINO, A. J.. Ciência e filosofia no projeto interdisciplinar da formação humana: a contribuição de Hilton Japiassu. *SABERES INTERDISCIPLINARES*, v. 22, p. 7-16, 2018.
8. SOARES, MARISA; SEVERINO, ANTONIO JOAQUIM. A prática da pesquisa no ensino superior: conhecimento pertencente na formação humana. *AVALIAÇÃO: REVISTA DA AVALIAÇÃO DA EDUCAÇÃO SUPERIOR*, v. 23, p. 372-390, 2018.
9. SEVERINO, A. J.. Da formação humana no mundo contemporâneo: contribuições do Personalismo de Emmanuel Mounier. *Dialogando. Revista Interdisciplinar de Filosofia e Teologia*, v. 3, p. 1-14, 2018.
10. SEVERINO, A. J.; TAVEIRA, A. D.; ROMAO, N. P. Ontologia, epistemologia e axiologia na pedagogia do oprimido.. *EDUCACAO EM PERSPECTIVA (ONLINE)*, v. 9, p. 358-572, 2018.

11. BRAGA, L. F.; SEVERINO, A. J. Breves reflexões sobre o Personalismo em Emmanuel Mounier. TEMAS EM EDUCACAO, v. 26, p. 86-96, 2017.
12. SEVERINO, A. J.. Implicações éticas da construção do conhecimento: desafios para a prática da docência e da investigação científica. REVISTA DO NESEF: FILOSOFIA E ENSINO, v. 6, p. 59-70, 2017.
13. SEVERINO, A. J.; GALLO, S. D. O.; LORIERI, M. A. Contribuições formativas da filosofia: apresentação. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, v. 16, p. 104-106, 2016.
14. SEVERINO, A. J.. A Filosofia da Educação como hermenêutica da contemporaneidade. Filosofia e Educação, v. 8, p. 7-26, 2016.
15. SEVERINO, A. J.. Docência e pesquisa: o PIBIC e o PIBID como estratégias pedagógicas. Intersaberes (Facinter), v. 11, p. 236-246, 2016.
16. SEVERINO, A. J.. A construção do campo científico da educação em debate: contribuições da Filosofia da Educação latino-americana. Itinerários de Filosofia da Educação, v. 13, p. 39-48, 2015.
17. SEVERINO, A. J.. Do estatuto epistemológico da Filosofia da Educação: o embate entre reflexão e criação de conceitos. Educação em Foco (Juiz de Fora), v. 20, p. 15-38, 2015.
18. SEVERINO, A. J.. Ética e pesquisa: autonomia e heteronomia na prática científica. Cadernos de Pesquisa (Fundação Carlos Chagas. Impresso), v. 45, p. 776-792, 2015.
19. SEVERINO, A. J.. Ética e pesquisa: autonomia e heteronomia na prática científica. Cadernos de Pesquisa (Fundação Carlos Chagas), v. 45, p. 776-792, 2015.
20. SEVERINO, A. J.. Dimensão ética da investigação científica. Práxis Educativa (Impresso), v. 9, p. 199-208, 2014.
21. SEVERINO, A. J.. Educação escolar: obra social e política mediada pelo projeto educacional e pela organização do trabalho educativo. Revista APASE (São Paulo), v. XIII, p. 19-29, 2014.
22. SEVERINO, A. J.. A contribuição da filosofia para a formação dos estudantes do Ensino Médico. Direcional Educador (Impresso), v. X, p. 29-31, 2014.
23. SEVERINO, A. J.. Um balanço (provisório...) da Filosofia da Educação na América Latina. IXTLI Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación, v. 1, p. 155-174, 2014.
24. SEVERINO, A. J.; SOARES, M. . Projetos pedagógicos a partir de uma perspectiva transdisciplinar de aprendizagem. Quaestio: Revista de Estudos de Educação, v. 16, p. 269-281, 2014.
25. SEVERINO, A. J.. Ciência, técnica e filosofia: refletindo sobre o ideário filosófico do Manifesto dos Pioneiros. Cadernos de Pós-Graduação, v. 13, p. 13-21, 2014.
26. SEVERINO, A. J.; BAUER, C. . Educação, juventude e contestação social. Eccos Revista Científica (Impresso) JCR, v. 32, p. 11-14, 2013.

27. SEVERINO, A. J.. Da docência no ensino superior: condições e exigências. *Comunicações (UNIMEP) JCR*, v. 20, p. 56-69, 2013.
28. SEVERINO, A. J.. A Filosofia da Educação na RBep: o debate filosófico nos últimos 15 anos. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos (Impresso)*, v. 234, p. 519-536, 2012.
29. SEVERINO, A. J.. Formação docente: desafio para as licenciaturas. *Espaço Plural (Marechal Cândido Rondon. Online)*, v. 13, p. 24-34, 2012.
30. SEVERINO, A. J.. Pos-Graduação, pesquisa e formação: desafios da contemporaneidade. *Espaço Pedagógico*, v. 19, p. 233-246, 2012.
31. SEVERINO, A. J.. Do ensino da filosofia: estratégias interdisciplinares. *Educação em Revista*, v. 12, p. 81-96, 2011.
32. SEVERINO, A. J.. Do ensino da filosofia: estratégias interdisciplinares. *Educação em Revista (UNESP. Marília)*, v. 12, p. 81-96, 2011.
33. SEVERINO, A. J.. A filosofia na formação universitária. *Páginas de Filosofia (São Bernardo do Campo)*, v. 2, p. 31-45, 2010.
34. SEVERINO, A. J.. Formação política do adolescente no Ensino Médio: a contribuição da Filosofia. *Pro-Posições (UNICAMP. Impresso)*, v. 21, p. 57-74, 2010.
35. SEVERINO, A. J.. Formação política do adolescente no Ensino Médio: a contribuição da Filosofia. *Pró-Posições (UNICAMP. Online)*, v. 21, p. 57-74, 2010.
36. SEVERINO, A. J.. Desafios da formação humana no mundo contemporâneo. *Revista de Educação PUC-Campinas*, v. 29, p. 153-164, 2010.
37. SEVERINO, A. J.. Questões epistemológicas da pesquisa educacional. *Revista de Educação Pública (UFMT)*, v. 41, p. 479-496, 2010.
38. SEVERINO, A. J.. Educação e inclusão. *Revista de Educação Pública (UFMT)*, v. 17, p. 227-235, 2009.
39. SEVERINO, A. J.. Pós-Graduação e pesquisa: o processo de produção e sistematização do conhecimento. *Revista Diálogo Educacional (PUCPR. Impresso)*, v. 9, p. 13-27, 2009.
40. SEVERINO, A. J.. Expansão do ensino superior: contextos, desafios, possibilidades. *Avaliação (UNICAMP)*, v. 14, p. 253-266, 2009.
41. SEVERINO, A. J.. A pós-graduação em educação no Brasil: caminhos percorridos e horizontes a explorar. *Educação & Linguagem*, v. 12, p. 273-293, 2009.

42. SEVERINO, A. J.. Humanismo, personalismo e os desafios sociais da educação contemporânea. *Revista de Educação Pública (UFMT)*, v. 18, p. 155-163, 2009.
43. SEVERINO, A. J.. Impactos do pensamento pós-formal: balanço de uma década. *Eccos. Revista Científica JCR*, v. 10, p. 31-43, 2008.
44. SEVERINO, A. J.. Questões epistemológicas da pesquisa sobre a prática docente. *Educação & Linguagem*, v. 14, p. 34-45, 2006.
45. SEVERINO, A. J.. O Mestrado Profissional: mais um equívoco da política nacional de Pós-Graduação. *Revista de Educação (Campinas)*, v. 21, p. 9-16, 2006.
46. SEVERINO, A. J.. Em busca do sentido da formação humana: tarefa da Filosofia da Educação. *Educação e Pesquisa (USP. Impresso)*, v. 32, p. 619-634, 2006.
47. SEVERINO, A. J.. Educação e ética no processo de construção da cidadania.. *Educação e Cidadania*, v. 5, p. 29-41, 2006.
48. SEVERINO, A. J.. Conhecimento, subjetividade e ideologia. *Educação e Subjetividade*, São Paulo., v. 1, n.1, p. 37-62, 2005.
49. SEVERINO, A. J.. Pedagogia: o encontro entre o sujeito, o objeto e a cultura. *Presente! (Centro de Estudos e Assessoria Pedagógica)*, Salvador-BA, v. 13, n.50, p. 35-36, 2005.
50. SEVERINO, A. J.. A pós-graduação em Filosofia da Educação: lembranças e reflexões para comemorar os 30 anos do Programa da Unimep. *Comunicações*, Piracicaba, p. 105-112, 2004.
51. SEVERINO, A. J.. A docência no ensino superior: construindo e compartilhando o conhecimento. *Claretiano (Batatais)*, Batatais-SP, n.4, p. 7-16, 2004.
52. SEVERINO, A. J.. A produção do conhecimento na universidade: ensino, pesquisa e extensão. *Educação & Linguagem*, São Bernardo do Campo, SP, v. 7, n.10, p. 15-41, 2004.
53. SEVERINO, A. J.. La filosofía de la educación en Brasil: círculos hermenêuticos. *Espacios en Blanco. Serie Indagaciones*, Tandil-Argentina, v. 14, p. 23-43, 2004.
54. SEVERINO, A. J.. A formação e a prática do professor em face da crise atual dos paradigmas educacionais. *Ciência & Opinião*, v. 2/4, p. 15-31, 2004.
55. SEVERINO, A. J.. Educação e universidade: conhecimento e construção da cidadania. *Interface. Comunicação, Saúde e Educação JCR*, Botucatu, v. 6, n.10, p. 117-124, 2002.

56. SEVERINO, A. J.. Competência técnica e sensibilidade ético-política: o desafio na formação dos professores. *Cadernos Fedep Sp*, São Paulo, v. 1, n.1, p. 10-12, 2002.
57. SEVERINO, A. J.. A pesquisa em educação: a abordagem crítico-dialética e suas implicações na formação do educador. *Contrapontos (UNIVALI)*, Itajaí-SC, v. 1, n.1, p. 11-22, 2001.
58. SEVERINO, A. J.. Educação, trabalho e cidadania: a educação brasileira e o desafio da formação humana no atual cenário histórico. *São Paulo em Perspectiva (Impresso)*, São Paulo, SP, v. 14, n.02, p. 65-71, 2001. Citações: 12
59. SEVERINO, A. J.. A contribuição da Teoria Crítica para a formação do indivíduo como sujeito. *Psicologia e Sociedade*, São Paulo, SP, v. 13, n.2, p. 160-165, 2001.
60. SEVERINO, A. J.. O diálogo como estratégia do reconhecimento: superando a dominação na relação pedagógica. *Revista de Educação AEC*, São Paulo, v. 29, n.114, p. 85-92, 2000.
61. SEVERINO, A. J.. A cidadania como inclusão social: tarefa da educação. *Revista da APG*, São Paulo, v. 9, n.21, p. 11-22, 2000.
62. SEVERINO, A. J.. A Formação do Especialista Em Educação. *VEREDAS - SAO PAULO*, n.102/103, p. 292-300, 1985.
63. SEVERINO, A. J.. Educação: Uma Proposta Para A Constituinte. *EDUCACAO BRASILEIRA - BRASILIA*, v. 7, n.14, p. 107-118, 1985.
64. SEVERINO, A. J.. Lugar e Importância de Uma Metodologia de Estudo Frente Aos Desafios do Ensino Superior. *TRADUCAO & COMUNICACAO - SAO PAULO*, n.5, p. 115-124, 1984.
65. SEVERINO, A. J.. A Problemática Educacional Brasileira e A Questão Didática do Ensino Superior.. *EDUCACAO E SOCIEDADE - CAMPINAS*, v. 4, n.13, p. 73-82, 1982.
66. SEVERINO, A. J.. O Espaço Político da Educação Universitária.. *CADERNOS PUC/SP*, n.3, p. 104-120, 1980.
67. SEVERINO, A. J.. O Papel da Filosofia No Brasil: Compromissos e Desafios.. *REFLEXAO - CAMPINAS.*, v. 5, n.17, p. 5-12, 1980.
68. SEVERINO, A. J.. Quem Educa O Educador? Educação e Sociedade, Campinas-SP, n.3, p. 133-136, 1979.
69. SEVERINO, A. J.. A Situação da Filosofia Social Na Sistemática Filosófica.. *REFLEXAO - CAMPINAS.*, v. 4, n.14, p. 91-96, 1979.

70. SEVERINO, A. J.. As Ciências Humanas No Contexto Socio-Cultural Brasileiro. MARCO - SAO PAULO, n.1, p. 83-89, 1979.

71. SEVERINO, A. J.. A Crise da Educação Brasileira e As Exigências da Formação do Professor. LEOPOLSIANUM - SANTOS, v. 5, n.13, p. 7-13, 1978.

72. SEVERINO, A. J.. A Função do Educador No Mundo Contemporâneo: Equacionamento e Validade. TEXTOS - DOURADOS, v. 1, n.1, p. 26-36, 1975.

73. SEVERINO, A. J.. A Questão da Autenticidade da Filosofia Brasileira. REFLEXAO - CAMPINAS, n.1, p. 0-0, 1975.

**Observação:** a listagem da produção filosófica/científica de Severino foi retirada do seu currículo Lattes em 04 de outubro de 2021.

São Paulo, 07 de outubro de 2021 (LIPEFH/UNINOVE).

*Recebido em: 07 out. 2021*  
*Aprovado em: 07 out. 2021*