

Coleção
PEQUENOS ENSAIOS
sobre
GRANDES FILÓSOFOS

Maria Simone Marinho Nogueira
Reginaldo Oliveira Silva (org.)

PEQUENOS ENSAIOS SOBRE GRANDES FILÓSOFOS





Universidade Estadual da Paraíba

Prof. Antonio Guedes Rangel Junior | Reitor

Prof. Flávio Romero Guimarães | Vice-Reitor



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Luciano do Nascimento Silva | Diretor

Antonio Roberto Faustino da Costa | Diretor-Adjunto

Conselho Editorial

Presidente

Luciano do Nascimento Silva

Conselho Científico

Alberto Soares Melo

Cidoval Morais de Sousa

Hermes Magalhães Tavares

José Esteban Castro

José Etham de Lucena Barbosa

José Tavares de Sousa

Marcionila Fernandes

Olival Freire Jr

Roberto Mauro Cortez Motta

Design Gráfico

Erick Ferreira Cabral

Jefferson Ricardo Lima Araujo Nunes

Leonardo Ramos Araujo

Comercialização e Distribuição

Danielle Correia Gomes

Divulgação

Zoraide Barbosa de Oliveira Pereira

Revisão Linguística

Elizete Amaral de Medeiros

Normalização Técnica

Jane Pompilo dos Santos



Editora filiada a **ABEU**

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Rua Baraúnas, 351 - Bairro Universitário - Campina Grande-PB | CEP 58429-500

Fone/Fax: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br> - email: eduepb@uepb.edu.br

Maria Simone Marinho Nogueira
Reginaldo Oliveira Silva
(Organizadores)

PEQUENOS ENSAIOS SOBRE
GRANDES FILÓSOFOS



Campina Grande-PB

2017

Copyright © EDUEPB

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

Coleção Pequenos Ensaios Sobre Grandes Filósofos

Conselho Científico

José Arlindo de Aguiar Filho | UEPB
Maria Simone Marinho Nogueira | UEPB
Reginaldo Oliveira Silva | UEPB

Conselho Editorial

Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá | Universidade de Coimbra
Antônio Vieira da Silva Filho | UNILAB
Claudia D'Amico | Universidad de Buenos Aires
Francisco Vitor Filho Macedo Pereira | UNILAB
Giovanni da Silva Queiroz | UFPB
João Emiliano Fortaleza de Aquino | UECE
José Francisco Preto Meirinhos | Universidade do Porto
Marcos Roberto Nunes Costa | UFPE
Nilo César Batista da Silva | UFS
Patrick de Oliveira Almeida | UFCA

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL – UEPB

P424 Pequenos ensaios sobre grandes filósofos./Maria Simone Marinho Nogueira, Reginaldo Oliveira Silva (organizadores). – Campina Grande: EDUEPB, 2016.
206 p.

ISBN 978-85-7879-401-9

ISBN EBOOK 978-85-7879-402-6

1. Filosofia. 2. Virtudes. 3. Direito moral. 4. Ética. 5. História da filosofia. I. Nogueira, Maria Simone Marinho. II. Silva, Reginaldo Oliveira. II. Título.

21. ed. **CDD 100**

A filosofia é o sistema dos conhecimentos filosóficos por conceito ou os conhecimentos racionais por conceitos. Este é o conceito dessa ciência **na escola**. Mas, segundo seu conceito **no mundo**, ela é **a ciência dos fins últimos da razão humana**. Esse alto conceito confere **dig-nidade** à filosofia, isto é, um **valor** absoluto. Na verdade, somente ela possui efetivamente um valor **intrínseco** e só ela confere valor a todos os outros conhecimentos. Na acepção que a palavra tem na escola, a filosofia trata somente da **habilidade**; em relação, porém ao seu conceito no mundo, ela trata, ao contrário, da **utilidade**. O primeiro ponto de vista, ela é uma **doutrina da habilidade**; do segundo, uma **doutrina da sabedoria**, legisladora da razão, e o filósofo, em tal medida, não é um **técnico da razão**, mas um **legislador**.

Immanuel Kant

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
<i>Reginaldo Oliveira Silva</i>	
FILOSOFIA E MÍSTICA - ENTRE O QUE NÃO SE DIZ QUANDO SE FALA E O QUE SE DIZ QUANDO SE CALA ...	11
<i>Maria Simone Marinho Nogueira</i>	
A ÉTICA DE KANT ENTRE DIACRONIA E SINCRONIA NA HISTÓRIA DA MORAL.....	27
<i>Reginaldo Oliveira Silva</i>	
DIREITO E PARADOXO - ANOTAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO NIETZSCHIANO	47
<i>José Arlindo de Aguiar Filho</i>	
LINGUAGEM, PENSAMENTO E POESIA - HEIDEGGER LEITOR DE HÖLDERLIN E RILKE.....	67
<i>Thalles Azevedo de Araujo</i>	
O HOMEM E AS VIRTUDES - A IDEIA DE ASSEMELHAÇÃO COM O DIVINO EM PLOTINO.....	99
<i>Tadeu Júnior de Lima Nascimento</i>	
A JUSTIÇA EM TOMÁS DE AQUINO - A VALORIZAÇÃO DO OUTRO E DO BEM COMUM.....	113
<i>Jacson Gonçalves de Oliveira</i>	

UMA PROPOSTA DE DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO A PARTIR DA FILOSOFIA MEDIEVAL - MARGUERITE PORETE E A MÍSTICA FEMININA.....	127
--	-----

Amanda Oliveira da Silva Pontes

OS GRAUS DA ALMA EM <i>O ESPELHO</i> DE MARGUERITE PORETE. O ANIQUILAMENTO COMO CAMINHO PARA UNIÃO COM AMOR	141
---	-----

Valkíria Oliveira de Melo

SENTIMENTO MORAL E INTERESSE NA MORAL EM IMMANUEL KANT.....	159
---	-----

Felipe Rodrigues Simões

A ANGÚSTIA NA CONCEPÇÃO KIERKEGAARDIANA DA EXISTÊNCIA DO INDIVÍDUO.....	189
---	-----

Tales Macedo da Silva

SOBRE OS AUTORES	203
------------------------	-----

APRESENTAÇÃO

Em sendo uma das mais grandiosas inventividades humanas, a filosofia nos concerne e constitui o nosso sentido de humanidade. Concerne e constitui a nós que a ela nos dedicamos; concerne e constitui a todos, quando das questões do cotidiano surgem as perguntas essenciais. Considerada na sua história e nos seus diferentes sistemas e pensadores, o percurso da filosofia, dos gregos até os dias atuais, repousa nas idas e vindas em defesa de um discurso a princípio estranho ou pouco crível, cuja riqueza não somente dá o que pensar como também pode despertar interesses diversos, tanto acadêmicos quanto de ocupação do tempo livre.

Nessa linha, falar de pesquisa filosófica sugere falar tanto do sentido diacrônico da história da filosofia, os seus diferentes sistemas e escolas, as suas diferentes épocas e pensadores, como o sincrônico, respeitando as rupturas de uma história linear, a exemplo de Descartes, ao inaugurar a fase moderna do pensamento. Como cada fase elabora a sua ética, a sua estética, a sua teoria do conhecimento, ou seja, porque cada época sedimenta esses temas segundo uma concepção condizente com as ideias veiculadas, teremos, conseqüentemente, no jogo da diacronia e da sincronia, repercussões na ética, na estética, no conhecimento, tornando mais ricas as perspectivas de pesquisas voltadas para as reviravoltas do pensamento.

É neste sentido que a pesquisa em filosofia se constitui de um amplo leque de possibilidades, seja quando se observa o seu passado seja quando apenas interessa olhar para o presente, um leque inesgotável de temas e problemas a investigar, problematizar e refletir. Foi nesta perspectiva que surgiu o **I Seminário de pesquisa em filosofia na graduação**, realizado na Universidade Estadual da Paraíba, ao final de 2015, o qual agregou professores e alunos envolvidos com pesquisas no âmbito da Iniciação Científica e nos exercícios monográficos. Do evento surgiram os textos que ora apresentamos, depois de uma seleção criteriosa, a fim de dar a ver e ler um panorama do potencial da pesquisa em filosofia na graduação. Pequenos ensaios que traduzem, em que pese a brevidade de alguns, um início de abordagem do pensamento de grandes filósofos.

Reginaldo Oliveira Silva

FILOSOFIA E MÍSTICA - ENTRE O QUE NÃO SE DIZ QUANDO SE FALA E O QUE SE DIZ QUANDO SE CALA

Maria Simone Marinho Nogueira

SER E PENSAR COMO CAMINHO PARA O NOSSO MODO DE PENSAR FILOSÓFICO

A Filosofia se manifesta sob diversos e, às vezes, estranhos aspectos. Ao buscar uma explicação racional para aqueles que Aristóteles, em sua *Metafísica* (Λ 6, 1071^b, 26) chama de teólogos (θεολόγοι), os físicos (φυσικοί) enveredaram pela busca de uma *arché* (ἀρχή) que desse conta da diversidade existente sem deixar de manter a ideia de uma unidade, que deve ser o pressuposto de toda e qualquer multiplicidade.

Dentre aqueles que a historiografia resolveu designar como pré-socráticos, encontramos Parmênides cujos fragmentos atestam a sua importância, dentre outras coisas, para o que Aristóteles, posteriormente chamará de “princípio de não contradição”, a saber, que algo não pode ser e não ser sob o mesmo aspecto. Sobre este princípio, mas ainda sem o batismo aristotélico, Parmênides nos esclarece:

Forçoso é que **o que se pode dizer e pensar seja; pois lhe é dado ser, e não ao que nada é.** Isto te ordeno que ponderes, pois é este o

primeiro caminho de investigação, do qual eu te afasto, logo, pois, daquele, em que vagueiam os mortais que nada sabem, gente bicéfala; é que a incapacidade lhe dirige no peito o pensamento errante, e são levados simultaneamente surdos e cegos, aturdidos, em hordas sem discernimento, **que julgam que ser e não ser são e não são a mesma coisa**; e que o caminho que todos eles seguem é reversível¹(grifo nosso).

O pensador de Eleia estabelece, portanto, que o caminho da “gente bicéfala” deve ser afastado dos homens de discernimento, ou seja, daqueles que entendem que ser e pensar são o mesmo. Parmênides prepara, assim, o caminho para os três princípios aristotélicos que moldaram o nosso modo filosófico de pensar e de fazer ciência: 1. O Princípio de Identidade “Ser e pensar são o mesmo” (Parmênides) ou $A = A$ (Aristóteles); 2. O Princípio de não contradição “que julgam que ser e não ser são e não são a mesma coisa” (Parmênides, supra) ou “É impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença, ao mesmo tempo, ao mesmo sujeito e sob o mesmo aspecto”². 3. O Princípio do terceiro excluído: “E não é possível também que haja um intermediário entre os enunciados contraditórios, mas é preciso necessariamente ou afirmar ou negar qualquer predicado de um sujeito”³.

Ora, o que tanto Parmênides quanto Aristóteles estabelecem diz respeito à fundamentação de uma ontologia

-
- 1 PARMÊNIDES, Fr. 6, Simplicio in Phys. 86, p.27-8; 117, p.4-13. In: KIRK, G. S et al. **Os filósofos pré-socráticos**. Tradução de Carlos A. L. Fonseca. 4. ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994, p.257, grifo nosso.
 - 2 ARISTÓTELES. **Métaphysique**. Traduction par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1991. Livro Γ 3, 1005^b, 15-20, p.121-122, [nossa tradução].
 - 3 Idem, Livro Γ 7, 1011^b, 25, p.151, [nossa tradução].

(Parmênides) e de uma metafísica (Aristóteles), ambas pautadas na defesa de um modo de pensar claro, distinto e que não carregue consigo contradições, como, por exemplo, o pensamento dos teólogos (os poetas) que os antecederam. Afinal, como afirma Vernant:

É através da elaboração de uma forma de racionalidade e de um tipo de discurso até então desconhecidos que a prática da filosofia e a figura do filósofo emergem e adquirem seu próprio estatuto; [...] inaugurando uma tradição intelectual original que, a despeito de todas as suas transformações por ela sofridas, nunca cessou de se enraizar em suas origens⁴.

Esta “tradição intelectual original” prossegue em outros períodos da História da Filosofia. Na Idade Média, por exemplo, Tomás de Aquino foi, possivelmente, seu maior representante. Mas, a título de ilustração, fiquemos com Anselmo e com o que Kant chamou de Argumento Ontológico. O argumento encontra-se no **Proslógio** e, logo no Capítulo II, depois de estabelecidas algumas condições, Anselmo arremata:

Mas “o ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior. Se, portanto, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existisse somente na inteligência,

4 VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Estudos de psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.375-376.

este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade⁵.

Apesar de algumas críticas que recebeu o argumento de Anselmo, quando olhamos para toda a cadeia de raciocínios apresentada, sobretudo nos primeiros capítulos do **Proslógio**, fica-nos claro que se trata de um argumento expresso dentro de um plano lógico-racional, enquadrando-se, assim, no caminho aberto por Parmênides.

Ainda no que diz respeito à clareza de raciocínio, encontramos na Modernidade, talvez seu maior representante, Descartes. Como não lembrar as regras fundamentais do **Discurso do método**, principalmente da primeira delas, qual seja: “[...] o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, [...] de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito [...]”⁶.

Enfim, pensamos que a galeria de autores apresentada, ainda que de forma breve e, portanto, sem maiores discussões, seja suficiente para mostrar que a imagem de tais filósofos tem – dentro dos seus devidos contextos e apesar das suas diferenças – a mesma moldura: a moldura da razão. Natural, por exemplo, nos primeiros filósofos gregos que necessitavam se contrapor ao pensamento

5 ANSELMO. **Proslógio**. Trad. A. Ricci e R. A. Nunes, 4. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988, p.102. (Coleção Os Pensadores).

6 DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.78.

mitológico para bem fundamentar as suas ideias. Natural, talvez, aos pósteros, que encontraram uma trilha já aberta no difícil caminho de ser e de pensar. Natural, portanto, ao homem enquanto ser pensante. Logo, do nosso ponto de vista, não há nada de errado com essa forma de fazer filosofia, exceto a arrogância de se pensar ser esta a única forma aceitável de fazê-la.

E aqui ousamos sair desta forma de raciocinar e convidamo-vos a refletir como “não ser e não-pensar”, mais do que caminhos para o nada na mística medieval, podem ser lidos à luz do nosso modo de estar no mundo como seres pensantes e amantes, quiçá, como transgressores do ser e do pensar, dependendo do contexto em que estão inseridos e, conseqüentemente, do que isso pode representar. Mas já que estamos supostamente na contramão da História Filosofia, resolvemos nos inverter também e, assim, começaremos nossas reflexões/provações não por um pensador medieval, mas contemporâneo: Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

FILOSOFIA, LINGUAGEM E MÍSTICA: WITTGENSTEIN (UM PEQUENO DESVIO)

É preciso esclarecer que Wittgenstein será tomado aqui apenas como pretexto, ou seja, não temos nenhuma intenção de fazer um estudo sistemático sobre o pensamento do filósofo austríaco. Interessa-nos tão somente mostrar algumas das suas considerações sobre a linguagem, sobretudo aquelas que apontam o caminho para a mística, no sentido de fazer uma intermediação entre a primeira e a terceira parte do meu texto. Dito isso, em um passo de **O livro azul**, depois de falar sobre as nossas experiências pessoais que, por vezes, são vagas e estão

em constante fluxo, Wittgenstein assevera que nossa linguagem parece não ter sido feita para descrevê-las e que somos tentados a pensar que a linguagem comum é muito grosseira e que filosoficamente precisamos de uma linguagem mais sutil⁷.

Este problema da linguagem já se mostra como aporético na sua primeira grande obra, aliás, a única publicada em vida, seu **Tractatus logico-philosophicus**. Assim, depois de afirmar na proposição 5.6 que os limites da linguagem são os limites do nosso mundo, o pensador em apreço assevera, já quase encerrando seu livro, na proposição 6.53:

O método correto em filosofia seria propriamente: nada dizer a não ser o que pode ser dito, isto é, proposições das ciências naturais — algo, portanto, que nada tem a haver (*sic*) com a filosofia; e sempre que alguém quisesse dizer algo a respeito da metafísica, demonstrar-lhe que não conferiu denotação a certos signos de suas proposições. Para outrem esse método não seria satisfatório — ele não teria o sentimento de que lhe estaríamos ensinando filosofia — mas seria o único método estritamente correto⁸.

Não deixa de ser curiosa (ou mesmo perturbadora) a ideia de que a filosofia deve se calar justamente no que ela parece ter mais a dizer do que os outros saberes, ou seja, nas proposições metafísicas. No entanto, este calar, neste momento para Wittgenstein parece ser o único método

7 Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro azul**. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1992. p.45.

8 WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução de José Artur Giannotti. São Paulo: EDUSP, 1968, p.129.

estritamente correto. E o que pensar, então, das proposições 6.522 e 7, do **Tractatus**, respectivamente, “Existe com certeza o indizível. Isto se mostra, é o que é místico”, “O que não se pode falar, deve-se calar”. Tais proposições (6.522, 6.53 e 7) e outras ideias que aparecem no **Tractatus** fizeram com que o filósofo austríaco fosse interpretado, muitas vezes, como aquele pensador a quem só importava a lógica, a matemática e as ciências naturais, isto é, o que fosse da ordem da metafísica, da religião, da ética, da mística, quer dizer, tudo que “fugisse” do plano do “normal” da racionalidade estaria fora do modo filosófico de pensar, ou seja, sobre essas coisas, deveríamos nos calar.

Ora, nos parece haver outra leitura possível para o calar do **Tractatus**. Retomamos mais algumas proposições. A de número 6.52 afirma: “Sentimos que, mesmo que todas as possíveis questões científicas fossem respondidas, nossos problemas vitais não teriam sido tocados. Sem dúvida, não cabe mais pergunta alguma, e esta é precisamente a resposta”⁹. Tal assertiva diz o contrário da interpretação mais corrente do **Tractatus**, pois parece que as coisas mais importantes da vida, isto é, nossos problemas mais vitais, nem de perto são respondidos apenas com a lógica ou mesmo com respostas científicas, o que indica que a filosofia não deve se limitar ao positivismo lógico do círculo de Viena, por mais que o **Tractatus** tenha sido importante para este círculo e por mais que Wittgenstein tenha mostrado com muita agudeza os problemas (ou mesmo os pseudoproblemas) entre a linguagem e a filosofia. Para terminar nosso pequeno desvio, voltamo-nos para a proposição 6.54:

9 WITTGENSTEIN, op. cit., 1968, p.128.

Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas — por elas — tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela.) Deve-se vencer essas proposições para ver o mundo corretamente¹⁰.

Wittgenstein apresenta suas proposições como absurdas, mas, mesmo assim, como necessárias para se chegar a um determinado lugar, neste caso, para se *ver* o mundo corretamente. O pensador mantém-se na esfera do que pode ser dito (os fatos) e do que não pode ser dito, mas existe e enquanto tal pode ser mostrado, como afirma a proposição 6.522¹¹ já citada. Como tão bem explica Margutti Pinto: “A atitude de descrever, pela linguagem, as condições de possibilidade da própria linguagem revela-se um fracasso no âmbito do dizer [...], mas aponta decididamente para a possibilidade do sucesso no âmbito

10 Idem, p.129.

11 “Existe com certeza o indizível. Isto se mostra, é o que é místico”. Esta pode ser reforçada pelas proposições 6.41, 6.42 e 6.421: “6.41 O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e acontece como acontece: Nele não há valor — e se houvesse, o valor não teria valor. Se houver um valor que tenha valor, então deve permanecer fora de todos os acontecimentos e do ser-peculiar, pois todos os acontecimentos e o ser-peculiar são acidentais. O que o faz não-acidental não pode estar no mundo, pois, no caso contrário, isto seria de novo acidental. Deve estar fora do mundo. 6.42 Por isso não pode haver proposições da ética. Proposições não podem exprimir nada além. 6.421 É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental. (Ética e estética são um só)”. WITTGENSTEIN, op. cit., 1968, p.124-125.

do mostrar”¹². É como se, depois de lermos o **Tractatus**, se realmente o entendemos, não precisássemos mais dele para ler o que realmente importa no mundo: porque o que realmente importa no mundo não são os fatos que podem ser descritos com proposições claras, mas os valores que ultrapassam os limites da nossa linguagem e se colocam no horizonte significativo da nossa existência¹³.

Pensamos que assim é preciso concordar com Chauviré quando afirma que “O **Tractatus** termina, pois, não numa condenação positivista da metafísica, mas numa reivindicação do direito ao silêncio em filosofia. Direito de calar sobre as questões que são as mais

12 PINTO, Paulo Roberto Margutti. **Iniciação ao silêncio**. Uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Loyola, 1998, p.279.

13 É o próprio Wittgenstein que afirma no final da sua Conferência sobre Ética, quando comenta expressões éticas e religiosas ou mesmo a ideia de valor absoluto: “Em outras palavras, vejo agora que estas expressões carentes de sentido não careciam de sentido por não ter ainda encontrado as expressões corretas, mas sua falta de sentido constituía sua própria essência. Isto porque a única coisa que eu pretendia com elas era, precisamente, ir além do mundo, o que é o mesmo que ir além da linguagem significativa. Toda minha tendência – e creio que a de todos aqueles que tentaram alguma vez escrever ou falar de Ética ou Religião – é correr contra os limites da linguagem. Esta corrida contra as paredes de nossa jaula é perfeita e absolutamente desesperançada. A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o absolutamente bom, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria”. WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferência sobre ética. In: DALLAGNOL, Darlei. Ética e linguagem: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. 2. ed. Tradução de Darlei Dall’Agnol. Florianópolis: São Leopoldo: Editoras UFSC e UNISINOS, 1995, p.220-221.

importantes para a nossa vida”¹⁴. O calar, portanto, do filósofo austríaco não é um desprezo ou uma indiferença às questões metafísicas, éticas, místicas, enfim, às questões que, segundo ele próprio, ele respeita profundamente. O calar do **Tractatus** é uma atitude, atitude daquele que conseguiu escalar para além das proposições factuais e por isso é capaz de enxergar o mundo com outros olhos. É a atitude daquele que não precisa mais da escada (ela pode servir para outros), para ver o mundo corretamente e vê-lo corretamente significa, dentre outras coisas, ter a consciência de que realmente há coisas sobre as quais não se pode falar, mas com certeza se pode mostrar: isso é o místico: “Existe com certeza o indizível. Isto se mostra, é o que é místico” (Proposição, 6.522).

DIZER O INDIZÍVEL: MARGUERITE E ECKHART¹⁵

Como afirma Michelazzo:

A palavra mística é parte integrante da tradição do pensamento ocidental, da própria História da Filosofia e da Teologia – mas como *mot maudit*, como palavra maldita. Por parte dos

14 CHAUVIRÉ, Christiane. **Wittgenstein**. Tradução de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p.53.

15 Esta parte do texto retoma os passos dos itens 3 e 4 do meu artigo “Negação e aniquilação em Marguerite Porete e Mestre Eckhart”. In: *Princípios*: Revista de Filosofia, Natal, v.22, n.37, jan. –abr., 2015, p.11-29. periodicos.ufrn.br/principios Também algumas ideias expostas no meu texto. “Espelho da literatura, reflexo do sagrado – reflexões filosóficas sobre a mística de Marguerite Porete”. In: **II Seminário de Estudos Medievais da Paraíba - Sábias, Guerreiras e místicas**: Homenagem aos 600 anos de Joana D’arc – ANAIS / Luciana Eleonora de F. Calado Deplagne, Fabrício Possebom (Organizadores). - João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2012, p.127-135.

teólogos, o relacionamento com os místicos é, no melhor das vezes, de certa tolerância, pois, afinal, habitam o templo do mesmo Deus. Do lado da filosofia, porém, nada há que tolerar, pois pertencem a fraternidades distintas: a da ciência e a da religião¹⁶.

Ora, mas o que dizem os místicos para que suas palavras sejam consideradas “malditas” tanto pela teologia quanto pela filosofia? A resposta está não somente no que eles dizem/escrevem, mas também no *como* eles dizem/escrevem. Lembro, inicialmente, que as obras de Marguerite e de Eckhart foram oficialmente consideradas heréticas pelos teólogos da época (15 artigos de **O espelho** de Marguerite e 28 proposições eckhartianas). Marguerite fica presa por um ano e meio, sofre dois processos e, diante do seu silêncio, **é julgada como herética recidiva, relapsa e impenitente e condenada à morte na fogueira da inquisição, juntamente com o seu livro que também é queimado**. Eckhart, apesar de procurar explicar-se à comissão que julgaria os seus escritos, teve 17 artigos julgados como heréticos e 11 suspeitos de heresia. Condenação que aconteceu no ano seguinte ao da sua morte. Na introdução do documento condenatório podemos ler:

Com dor comunicamos que, neste tempo, alguém das terras alemãs, Eckhart de nome, doutor e professor de Sagrada Escritura, da Ordem dos Pregadores, quis saber mais do que era necessário, em dissonância com a sensatez

16 MICHELAZZO, José Carlos. Mística, heresia e metafísica. In: **Caminhos da mística**. TEIXEIRA, Faustino (Org.). São Paulo: Paulinas, 2012, p. 261-280, p.262.

e com as diretrizes da fé, porque afastou seu ouvido da verdade e voltou-se às fabulações¹⁷.

No mesmo direcionamento, podemos ler uma parte da condenação de Marguerite numa crônica da época:

Na segunda-feira seguinte ardeu naquele lugar [a Praça de Grève] uma beguina clériga chamada Marguerite Porete que havia transpassado e transcendido as divinas escrituras e havia errado nos artigos de fé, e do sacramento do altar havia dito palavras contrárias e prejudiciais e havia sido condenada por isso pelos mestres em teologia¹⁸.

Segundo os documentos condenatórios, tanto Marguerite quanto Eckhart ousaram saber mais do que era necessário e, com isto, haviam transgredido os artigos ou as diretrizes da fé, se colocando, portanto, em dissonância com as Sagradas Escrituras, ou seja, conforme reitera a condenação de Eckhart, esqueceram-se da verdade (entenda-se dos dogmas) e voltaram-se às fabulações. Quer isto significar, do ponto de vista da teologia, a transgressão do que está estabelecido e aceito como verdadeiro pela igreja enquanto instituição. Por isso, Marguerite em seu texto faz uma diferença entre o que ela chama “Santa Igreja, a Pequena” (entendida enquanto instituição religiosa) e “Santa Igreja, a Grande” (entendida como a força espiritual composta pelas almas aniquiladas). Para ela, é

17 BOFF, Leonardo. **Introdução ao Livro da Divina Consolação e outros textos seletos** (Mestre Eckhart). Petrópolis: Vozes, 1994, p.9-49, p.27.

18 CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca. **La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media**. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999, p.224.

esta última (a Grande) que sustenta e mantém aquela (a Pequena). Assim, chega mesmo a afirmar ao ter consciência da difícil compreensão do seu livro: “(...) Teólogos e outros clérigos,/ Aqui não tereis o entendimento/ Ainda que tenhais as ideias claras/ Se não procederdes humildemente;/ E que Amor e Fé conjuntamente/ Vos façam suplantar a Razão,/ Pois são as damas da mansão”¹⁹.

Comparemos o sentido do suplantar a razão de Marguerite com a seguinte passagem de Mestre Eckhart: “O homem não deve se contentar com um Deus pensado, pois quando o pensamento passa, passa também Deus. Deve-se antes possuir um Deus essencial que de muito ultrapassa os pensamentos dos homens e a todas as criaturas. Este Deus não passa”²⁰. Ora, do ponto de vista da Filosofia, suplantar a razão, como escreve a mística francesa ou ultrapassar os pensamentos dos homens, como escreve o místico alemão, significa, como afirmou a teologia, voltar-se às fabulações e isto para a Filosofia tem o sentido de uma transgressão, posto que fere as normas de um discurso pautado na razão, pautado, portanto, em argumentos claros, precisos, concatenados dentro de uma lógica que, por sua vez, não consegue ultrapassar a barreira que separa o humano do divino.

Podemos dizer que Marguerite em **O espelho das almas simples** nos diz, de alguma forma, quando reflete sobre o ato de escrever ou sobre a ação de dizer o indizível que pensar que a linguagem ordinária, limitada, horizontal, árida na sua expressão, seca na sua construção,

19 PORETE, Marguerite. **O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor**. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2008.

20 MESTRE ECKHART. **Conversações espirituais**. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1994, p.99-145, p.107.

consegue dar conta do indizível, do incontido, do infinito é mais ou menos pensar que podemos encerrar o mar em nosso olho, ou carregar o mundo na ponta de um junco, ou iluminar o sol com uma lanterna ou uma tocha²¹. Para ela, dizer o indizível só é possível quando permanecemos no puro nada, ou seja, quando as almas estão completamente aniquiladas. Neste aniquilamento, não há intermediários, não há imagens, não há formas, não há limites, não há propriedade, nós não nos pertencemos. As almas aniquiladas são uma com a deidade, ou melhor, elas são nada no uno. Neste sentido, como escreve Marguerite: “Ela não retém mais nada em si, no seu próprio nada, pois isso lhe basta, (...) ela está despojada de todas as coisas, pois está sem ser, lá onde estava antes de ser”²².

Lá onde estava antes de ser significa também, para Mestre Eckhart, pensar sem imagens, ou melhor, não pensar. O místico alemão reconhece que só somos capazes de pensar por imagens, por isso, em um dos seus Sermões, o 57, afirma que todo exercício para fora se cumpre por alguma mediação. Assim, no que diz respeito ao fundo da alma, criatura alguma pode lá chegar, porque somente Deus ali pode entrar. Quando a alma se despoja de absolutamente tudo, tornando-se um puro nada, aí sim, Deus se deixa entrar. Escreve Eckhart no Sermão 69: “Se a alma estivesse totalmente despida e despojada de todos os intermediários, [também] Deus estaria despojado e despedido para ela e Deus se entregaria totalmente a ela”²³.

21 Cf. PORETE, op. cit., 2008, p.163.

22 PORETE, op. cit., 2008, p.225.

23 MESTRE ECKHART. **Sermão 69**. Tradução de Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008, p.54-59.

O despojamento apontado pelos dois místicos reflete-se tanto na forma quanto no conteúdo dos seus textos. Deste modo, despojar-se de tudo é como abrir um espaço vazio na alma, sem intermediários, para que Deus ali se coloque: nem mais nem menos. Neste sentido, vazio e plenitude não são contraditórios, são a mesma coisa, pois, como nos diz Eckhart, estar vazio de toda criatura é estar cheio de Deus. Na mesma direção, diz Marguerite que não tem nenhum entendimento, pois pensar de nada lhe vale, nem obra nem eloquência. De qualquer modo, mesmo no nada querer, no nada fazer, no nada dizer, ambos dizem o indizível e o dizem, também, à maneira de um despojamento, ou seja, em Marguerite, a escrita vem em seu socorro: ao escrever ela se esvazia e ao se esvaziar, desnuda igualmente a sua linguagem permitindo que o indizível ali faça a sua morada. Com Eckhart **não é diferente: ao** se perguntar como se deve falar se o homem se esvaziou a si mesmo, responde fazendo uma referência a Dionísio, “Fala do modo mais belo de Deus aquele que diante da plenitude da riqueza interior de Deus puder mais profundamente calar-se”²⁴.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, podemos dizer que o aniquilamento, o despojamento e o esvaziamento são termos utilizados por Marguerite e Eckhart para falar da melhor forma possível sobre o inefável. Também é uma forma de falar sobre o homem que tenta falar acerca de Deus, já que com esses termos, ambos procuram ultrapassar o limite da linguagem ordinária, baseada no princípio de não contradição.

24 MESTRE ECKHART, *op. cit.*, 1994, p.139.

Logo, afirmamos que o homem diferencia-se dos outros animais não só por sua capacidade de pensar, como também, por sua capacidade de amar e, assim, o homem, diferentemente dos outros animais, é ser-amante e ser-pensante, muito embora, na maioria das vezes, sobretudo em se tratando de Filosofia, raramente lembremos do ser-amante, o que não acontece quando se aborda a mística. Acrescentamos, agora, uma outra diferença que, da mesma forma, é poucas vezes lembrada pela filosofia: o homem como ser que cala. Explicamos: sempre que paramos para pensar o homem, o pensamos como uma criatura que fala, ou seja, dificilmente o caracterizamos como um ser que cala. O que distingue o homem dos outros animais não é só a fala, é, também, a sua capacidade de calar. Naturalmente, não se trata de um simples emudecer, mas de um calar essencial e necessário: essencial porque diz respeito ao ser-homem, necessário porque do seu vigor brotam todos os discursos. Deste modo, o homem não é só o único – de entre todos os animais – capaz de falar, mas é o único, também, capaz de calar, na medida em que consegue dar ao seu silêncio um sentido. Logo, o horizonte significativo da nossa existência pode ser percebido sob o signo do silêncio e este não expressa somente um emudecimento, mas a possibilidade e a plenitude de todos os discursos e de todos os sentidos que se queiram dizer o indizível.

A ÉTICA DE KANT ENTRE DIACRONIA E SINCRONIA NA HISTÓRIA DA MORAL

Reginaldo Oliveira Silva

A história da filosofia pode ser pensada e estudada segundo um fio condutor que reúne e dá sentido e continuidade às suas diferentes épocas ou tendo em conta o jogo de continuidade e descontinuidade. Numa perspectiva, a historiografia se confunde com a história do pensamento, e lega à filosofia a divisão clássica em antiguidade, medievo, modernidade e contemporaneidade, cada uma com suas respectivas escolas e filósofos de destaque, as quais, embora diferentes, estariam unidas por um elo de ligação, um conceito ou uma ideia que se mantém incólume, apesar do avanço. Segundo o pressuposto unitário, a história da filosofia seria o progresso do pensamento ao encontro da sua essência, a liberdade, cujo desfecho coincide com a consciência-de-si, com o pensamento que pensa a si mesmo, com a subjetividade absoluta. Consolidada na filosofia de Hegel, em **Lições sobre história da filosofia e Lições de filosofia da história**, esta maneira de pensar já se encontra em Kant, como antecessor mais próximo, para quem a filosofia e os feitos humanos têm uma história e se regem por um fio condutor a ser descoberto e investigado.

Essa compreensão estaria presente na **Crítica da razão pura**, quando Kant situa a proposta da filosofia crítica no âmbito da “História da razão pura”, um avanço em relação a “infância da filosofia”²⁵, os primeiros manejos da inteligência no campo da metafísica. Semelhante concepção também será defendida em **Manual dos cursos de lógica geral** num “breve esboço de uma história da filosofia”, onde o filósofo afirma ser o século das Luzes “a época da crítica”²⁶, maneira como será entendido o avanço que até então se fez no domínio da razão pura, cuja empreitada consistiria, desta vez em **Prolegômenos**, numa “reforma total” ou “renascimento da metafísica”²⁷. Também aqui, apesar de sem a referência direta a um fio condutor imanente, haveria uma compreensão de linearidade, cujo apelo tem em vista posicionar a filosofia crítica em face da história do pensamento, como desdobramento e maturidade inevitável da razão pura.

A compreensão da história do pensamento, com a qual corre em paralelo a história humana, como um progresso contínuo a realizar um *telos*, repercute em diferentes áreas como a arte, o direito, a literatura e a ética. Existiria, portanto, uma história da arte, do direito e da literatura, por fim, uma história da ética, para as quais teriam peso semelhante os mesmos princípios do progresso e de um fio condutor imanente. Em relação à ética, **História Universal de um ponto de vista cosmopolita**,

25 KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução Fernando Costa Mattos, São Paulo: Vozes, 2012, p.612.

26 KANT, I. **Manual dos cursos de lógica geral**. Tradução Fausto Castilho. Uberlândia: Edufu, p.69.

27 KANT, I. **Prolegômenos**. Tradução António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959, p.25.

primeiro esboço de uma metafísica da história, escrito por Kant depois das suas três grandes críticas, parece sugerir uma possibilidade de compreensão do que seria pensar a moralidade segundo um fio condutor imanente. A moralidade, nos termos elaborados por Kant, seria aquilo para o qual tenderiam todos os esforços humanos, suas contendas individuais e coletivas, o desfecho grandioso da “insociável sociabilidade”, própria dos negócios humanos.

O ponto de partida do filósofo consiste em compreender que, das formas mais rudes, os homens avançam, em progresso contínuo, entre guerras e revoluções, a estágios mais elaborados, cuja situação no século XVIII reside nos ganhos obtidos com a Revolução Francesa e o estado democrático que dela se segue. No entanto, como se trata apenas de um momento, o que condiz com os costumes e o trato dos indivíduos uns com os outros, há mais a ser feito, pois o fim da humanidade seria a perfeita moralidade. O refinamento no âmbito dos costumes e as sutilezas das ciências designam apenas que foi superada a rudeza dos hábitos, ratificam o caminho trilhado pelo homem para o melhor, mas ainda está longe a perfeição da sua espécie. A história, segundo um fio condutor a priori, seria o conhecimento com qual do até então realizado poderia preparar e planejar a tarefa futura: a constituição da moralidade em sua plenitude, tarefa da qual os políticos, de posse de uma compreensão metafísica da história, poderiam fazer uso, no sentido de empreender ações visando essa perfeição.

Na segunda perspectiva logo acima indicada, o estudo da história humana e da história do pensamento muda de direção ao se considerar conceitos atualmente em uso quando se trata de refletir sobre o tempo histórico. São eles diacronia e sincronia, o que chega do passado ao presente e a apropriação do passado pelo presente. Em vez

de continuidade linear, o que revelam diacronia e sincronia é o jogo entre continuidade e descontinuidade, em que as épocas se sucederiam por meio de rupturas, sem que um fio condutor inconsciente as empurre para adiante. A diacronia designa a persistência de formas perenes consolidadas no passado, as quais constituem o presente, até que um corte seja feito, instaurando uma nova sincronia. Este corte interrompe a corrente linear da diacronia e impulsiona para o futuro, constituindo, assim, o avanço no tempo. O presente, portanto, ou abriga o que vem do passado, e faz deste a sua realidade, ou o interrompe, conduzindo-se para novas formas do pensamento, compreensíveis apenas sob o olhar para o passado e o que deste designa uma diferença e distinção em relação ao presente.

Diacronia e sincronia são, a princípio, aplicadas em **Curso de linguística geral**, onde Ferdinand de Saussure busca estabelecer as leis da evolução das línguas e defender duas ciências distintas da Linguística: a Linguística estática, que se ocupa do estado atual das línguas, ou seja, da sincronia, e a Linguística evolutiva, que estuda as fases de evolução das línguas²⁸. Também Hans Robert Jauss, em **História da literatura como provocação**, faz uso de sincronia e diacronia no propósito de renovar o interesse pela História da literatura, retirando a disciplina do universo metafísico herdado da concepção de História Universal de Hegel. Em vez de evolução de um conceito ou ideia, com o crítico literário tem-se a observância dos diferentes estados da literatura, cuja evolução se dá por meio de inovações no fazer literário, que quebram a corrente do que antes constituía um estilo predominante. Em

28 SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. Tradução Antônio Chelini. São Paulo: Cultrix, 2006, p.96.

Giorgio Agamben, ambos serviram para repensar o tempo humano, em **Infância e história**, constituído da contenda entre passado e futuro, entre os mortos e as crianças.

Embora diacronia e sincronia permitam revisar a história do pensamento, no mesmo sentido que foram revisadas a história da língua, da literatura e a humana, oferecendo uma alternativa (ou contraponto) às concepções de Kant e Hegel sobre o progresso da filosofia e da humanidade, interessa à presente reflexão problematizar a ética nos seus aspectos sincrônicos e diacrônicos, a fim de indagar sobre o lugar ocupado pela filosofia prática de Kant na história da moral. Porque na diacronia o presente consiste numa linearidade sistemática, a continuidade do que antes já reside e se perpetua, uma atualidade do passado que se mantém incólume, importa indagar a qual diacronia a ética de Kant se refere. Porque a sincronia abriga a possibilidade tanto de manter o passado, conservando-o, como pode, aproveitando-se do passado, também lançar-se no futuro, por meio de um corte sincrônico; importa questionar em que sentido a ética da autonomia se constitui como corte sincrônico, uma ruptura na maneira de pensar o agir humano, instaurando para a ética um novo horizonte de elaboração.

Essa mudança de direção na reflexão sobre a ética de Kant permitiria caracterizar a modernidade ética e, sobretudo, indagar o inaugural da forma como ele reintroduz a questão do fundamento da moral como tarefa necessária, a considerar a inteligência do seu tempo. Na mesma linha, permite lançar uma problematização sobre o projeto do filósofo, se realmente condiz com uma ruptura em relação às éticas anteriores; se, como certa vez o acusaram, tão somente se trata de uma veste nova sobre velho traje, conforme ele aponta no Prefácio à **Crítica da**

razão prática. A princípio, a ética de Kant se introduziria como ruptura, como descontinuidade, como corte sincrônico, determinando a ética do futuro. Em virtude da virada copernicana do conhecimento, ao elevar o sujeito a primeiro plano em relação ao objeto, e modificar a forma de pensar as investigações da natureza, bem como o que até então se compreendeu como metafísica, ele se vê compelido a reelaborar o fundamento da moralidade. A primeira revolução do pensamento conduz a uma segunda, desta vez pondo em questão as ações, não mais o conhecimento, numa guinada semelhante em direção ao sujeito moral.

É esse o sentido das leituras de Paulo Nodari, em **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**, e Jacobi Rogozinski, em **O dom da lei – Kant e o enigma da ética**, para os quais no campo da ética Kant também promove uma revolução copernicana, mas também o que dá a pensar a ética *kantiana* do ponto de vista da diacronia e da sincronia na história da moral. Perspectiva presente em Luc Ferry, em **Kant: uma leitura das três críticas e A revolução do amor**, ao situar o filósofo em face das éticas anteriores, das éticas heterônomas da antiguidade e da Idade Média. Consoante com o seu tempo, Kant teria se posicionado, no entender do pensador francês, na terceira fase da história da ética, ao introduzir uma maneira de pensar o agir humano na esteira do que ao homem é essencial: face à ordem cosmológica dos antigos e a ordem divina, surge a proposta de uma ética fundada na liberdade, na autonomia e na dignidade do homem. A diacronia da ética, cuja linearidade se dá com o apelo a um fundamento heterônimo determinante da vontade, vê-se constrangida pela inserção da liberdade e da autonomia como ponto de ruptura e descontinuidade.

Kant, atento aos resultados da transformação do conhecimento especulativo, põe, novamente, a pergunta pelo fundamento da moral. Primeiro, inaugurando uma nova ciência, a Metafísica dos costumes, derivada de subdivisões das ciências clássicas gregas e do avanço da divisão do trabalho na indústria, mas também dos rumos dados no seu século para as ciências da natureza e a matemática. Acredita o filósofo ser necessário para a moral uma investigação dos princípios supremos da moralidade, sem os quais apenas as motivações empíricas, suficientes quando se trata da antropologia prática, permaneceriam predominantes. Em seguida, engenhosamente, estende a novidade do seu projeto não tanto a uma necessidade de um sistema filosófico, sobretudo, diz ser a tarefa da filosofia prática a busca do fundamento para uma lei já existente e em uso no conhecimento popular ou senso comum moral.

Daí, ter sido importante à construção da sua ética, de início, na primeira seção da **Fundamentação da metafísica dos costumes**, pensar a lei moral ali onde ela primeiro aparece elaborada, no âmbito dos costumes, das relações comerciais e cotidianas, na consciência moral comum, suficiente em sabedoria para entender o que deve ser feito para o homem se tornar virtuoso. Por mais que o conhecimento popular seja feliz na elaboração da lei moral, o mesmo não se pode afirmar quando se trata de apresentar os fundamentos para as ações regidas por aquela lei, quando se pergunta pelos princípios absolutos do agir. A necessidade dialética que Kant observa nesses primeiros manejos da razão prática, que poderia conduzir a ilusões e enganos, a dialética natural da razão humana – conforme expressa ele, em **Prolegômenos**, a tendência natural à

metafísica²⁹ – traz à cena um apelo à razão filosófica, da qual a consciência comum reivindica as bases sólidas da moral, os seus princípios universais e absolutos.

No momento em que a razão filosófica surge como apelo de fundamento, o que explica a tarefa da Metafísica dos costumes, Kant parece romper com a diacronia da ética, até então fundamentada em bases heterônomas, parece deixar em aberto a fundamentação da moral, e consolida a empreitada especulativa que atribui a si. Ao sugerir que a proposta investigativa da **Fundamentação da metafísica dos costumes** não é de interesse exclusivo do filósofo nem da especulação metafísica, ele vai além do projeto arquitetônico iniciado na **Crítica da razão pura**, com a revolução copernicana. Neste que é o primeiro escrito importante de Kant sobre a ética não se trata, portanto, de completar o sistema da filosofia transcendental, antes de tudo, está em jogo uma mudança no modo de repensar o fundamento da ética. Nele, o filósofo indica que a ética carece de novo fundamento, conforme as regras do conhecimento e da crítica dele contemporâneas, tornadas evidentes no século das Luzes. As formas anteriores, até então preponderantes na justificativa do ético, não mais dão conta da pergunta pelo fundamento, do movimento que se segue da razão comum à necessidade de bases sólidas para o conhecimento moral.

Nesses inícios da edificação do projeto da filosofia prática, decisivo para a construção da modernidade ética, manifesta-se a ruptura com a diacrônica da história da moral, com a continuidade das éticas heterônomas, para as quais o cosmos e a vontade divina davam suporte especulativo. Em sendo este o sentido da “**Fundamentação**

29 KANT, I. **Prolegômenos**, p.141.

da metafísica dos costumes”, a hipótese de uma renovação e redirecionamento da pergunta pelo fundamento moral parece de todo plausível, uma vez que se inscreve no panorama de uma mudança quanto ao problema mais geral da moralidade. A **Fundamentação**, embora introdutória à **Crítica da razão prática** – estratégia comum em Kant, ao escrever para cada uma das três críticas uma propedêutica – seria muito mais um texto de ruptura, de descontinuidade na história da ética, não sem estabelecer o que designa esse corte: a vontade como fonte originária da lei moral, a liberdade como criadora da lei moral.

Em face do problema da dialética natural, tem início a empreitada kantiana no sentido de estabelecer um novo momento para a problemática da filosofia prática, e, neste aspecto, reside o caráter inaugural da ética moderna iniciada pelo filósofo alemão. O momento negativo, o deixar em aberto o fundamento, esse passo inicial, será seguido, portanto, pela busca do fundamento, o qual se faz por meio da analítica da moralidade, e pela rejeição de qualquer origem antropológica, teológica ou hiperfísica³⁰ (KANT, 2005a, p.45) para o agir. Se é preciso buscar um novo fundamento, a recusa de Kant impõe um corte sincrônico, e o caminho indicado sugere buscar, mediante a análise das representações que determinam a vontade, uma que coincida com a lei moral. Daí a distinção entre os imperativos hipotéticos, os quais ordenam ações eficazes na consecução de objetos de interesse da vontade, e a suposição da existência de um imperativo que de imediato ordene agir sem interesse, o qual será denominado imperativo categórico ou imperativo da moralidade.

30 KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**, p.45.

Como não se resolve aí, a fórmula inicial do imperativo não diz tudo sobre o novo fundamento. Do “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”, passando pela conversão da máxima em lei da natureza, até a fórmula “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”, vai se delineando o fundamento, o qual consiste na descoberta da vontade legisladora universal, síntese do subjetivo da primeira fórmula e do objetivo da segunda. A lei moral assim constituída não apenas revela uma nova maneira de pensar o ético, uma descontinuidade na história da moral, sobretudo ousa afirmar que o imperativo moral tem origem numa vontade que, embora se determine pela representação das leis, é ela mesma produtora da lei a qual obedece.

A análise dos imperativos hipotéticos, como representações de leis que determinam a vontade segundo as ações necessárias para atingir uma finalidade, e a suposição de que a vontade pode se determinar a si mesma, o que dá lugar ao imperativo da moral, **supõem** duas formas de submissão às leis. Nos imperativos hipotéticos, a vontade se vê às voltas com objetos a ela exteriores, dos quais as representações extraem o seu sentido e conteúdo. A heteronomia dos imperativos hipotéticos torna a vontade refém dos seus objetos, enquanto a possibilidade outra de a vontade se ver realmente livre não poderia ter num fora a sua determinação. A ética de Kant, portanto, abandona os mandamentos oriundos da autoridade dos objetos – recusa do utilitarismo ou pragmatismo – e busca sentar raízes na autonomia da vontade, uma vontade que ultrapassa os limites empíricos e se descobre como legisladora

universal, cujas representações, espera-se, possam ser válidas para todo e qualquer ser racional. A vontade legisladora coincide com a autonomia, no que esta se distingue da heteronomia, e, num só lance, são afastados o pragmatismo, a ordem cosmológica e a teológica do horizonte da fundamentação da ética.

Outro aspecto do que designaria o corte sincrônico da ética de Kant em face das fundamentações até então vigentes encontra-se na **Crítica da razão prática**, quando o filósofo se posiciona frente a uma das críticas a ele endereçadas e por ele pontuadas no Prefácio: a sua ética falta o objeto, uma clara definição do Bem Soberano. Em que pese o propósito de completar o sistema da razão pura e, por conseguinte, ser a segunda crítica a continuidade da primeira, também nela se trata de assegurar a existência do imperativo da moralidade em termos distintos das fundamentações que apostavam ou numa perspectiva cosmológica ou teológica. Como Kant constitui este objeto é que novamente conduz ao corte sincrônico com a diacronia da ética, de sentido heterônomo. A analítica se desdobra na atenção aos princípios da razão prática, os quais são divididos em princípio da felicidade ou do amor de si e princípios da moralidade, para cada um reservando-se um grau da faculdade de desejar, sendo esta inferior ou superior conforme o objeto que almeja.

A diferença entre esses dois princípios, e o grau de inferioridade ou superioridade da faculdade de desejar, reside na forma como ela lida com os seus objetos e os define. Os objetos da faculdade inferior de desejar estão dados e dependem da sensibilidade, são eles buscados em função do amor de si ou da felicidade, dos quais e para os quais se consolidam os imperativos hipotéticos. Sobre a faculdade superior de desejar, ou sobre o uso prático da

razão pura, o problema se apresenta de forma peculiar, o que indica não apenas uma mudança no conceito de causalidade, mas também ratifica que a razão pura pode ser prática, questão posta desde o início da segunda crítica. A faculdade superior de desejar não se determina por objetos exteriores, mas permanece a pergunta pelo tipo de objeto com ela condizente. E eis o ponto em que não somente se modifica o conceito de causalidade e instaura-se uma nova forma de pensar o objeto ético, sobretudo, por estes motivos, a ética de Kant promoveria um corte sincrónico na diacronia da história da moral.

Se na primeira crítica a causalidade viu-se em embarços quanto à aplicação ao *númeno*, **causa espanto** que Kant o aplique à moral na segunda crítica. É compreensível que na ordem dos fenômenos a relação de causa e efeito seja manejável, os eventos estariam ligados numa sequência que a experiência permitiria endossar ou ratificar o que antecipadamente deles se diz. Como a causalidade é uma categoria da experiência, ali onde a experiência não entra em auxílio, nos conceitos da razão, não poderia ser utilizada, sendo este um limite já indicado na terceira seção da *Fundamentação*, quando Kant se pergunta pelo que permitiria demonstrar a existência da lei moral e o apelo ao desinteresse. Ele afirma não poder contar com a experiência, e recorre à divisão do homem em ser empírico e inteligível, a sua pertença a dois mundos polarizados. Como pensante, o homem não somente se compreenderia como pertencente ao reino no qual se tornam possíveis os conceitos da razão, também assimilaria como defensável a lei moral. Explicação insuficiente que conduz Kant a cunhar um suposto reino dos fins junto ao reino inteligível como possibilidades de crença na razão, como ideias com as quais se poderia apostar na existência do imperativo moral.

Somente com uma inversão da aplicação da causalidade, o seu uso se tornaria convincente e manejável no âmbito do suprassensível e da moral. Este será o sentido da liberdade como o que sustenta todo o sistema da ética de Kant e como garantia da causalidade na realidade numênica. Se a princípio guarda um sentido negativo, tratando-se de afastar a natureza da determinação do sujeito, a indicar que não somente os estímulos naturais dizem do sujeito, logo adquire a liberdade uma conotação positiva. Este sentido negativo ainda não diz tudo da liberdade no plano moral, mas funciona como um passo inicial, a fim de abrir o caminho para pensar outra perspectiva para o humano. Na *Fundamentação*, mais uma vez na terceira seção, afastada a influência dos sentidos sobre a vontade, efeito de negação da liberdade, ela será positivada como origem da lei moral, do imperativo da moralidade. A prerrogativa da negação dar lugar à argumentação em defesa da existência da lei moral.

Já aí se vê a liberdade associada à causalidade, por meio da qual se entende a lei moral como seu produto, sendo a causalidade perfeitamente ajustável ao suprassensível, ao reino inteligível do qual deriva a moralidade. Neste sentido, a liberdade como causa da lei moral não diz respeito apenas ao aspecto da causalidade aplicada ao *númeno*, ela também responde à indagação sobre o objeto da lei moral, ausente na *Fundamentação*, mas consistindo num dos pontos cruciais da *Crítica da razão prática*. Como o objeto da ética, e em conformidade à tradição filosófica da ética, é o Bem, também aqui entra em jogo a mudança de perspectiva da aplicação da causalidade. Mais uma vez, Kant inverte a ordem das éticas heterônomas, e segue fiel à virada copernicana da ética, o que aqui se designa como corte sincrônico na diacronia da história da moral.

Como ele, da **Fundamentação à Crítica da razão prática**, estabelece o embate com a heteronomia dos objetos empíricos, a fim de dar lugar ao imperativo da moralidade e a autonomia, não seria diferente quanto ao Bem como objeto da ética.

Neste passo, Kant distingue na língua alemã duas palavras diferentes para o “bem”: *Wohl*, que designa os objetos empíricos, contingentes, e *Güte*, o bem desejado por “indicação da razão”³¹, o qual implica numa relação da vontade “determinada pela lei da razão”³². Enquanto *Wohl* refere-se à satisfação, ao agrado ou ao prazer dos sentidos, sendo objeto da sensação, *Güte* supõe uma determinação imediata da vontade por meio de uma lei prática *a priori*. O *Wohl*, o bem empírico, antecede a vontade e a determina de fora, o *Güte* não poderia se valer das mesmas prerrogativas, do contrário, consistiria numa contradição na ética da autonomia e no que se afirma da vontade legisladora. Inversamente às éticas anteriores, para as quais o Bem teria de ser primeiro dado, de modo que em seguida a lei moral seria constituída, a relação da vontade com o Bem resta invertida. Em Kant, dá-se uma contravenção desta ordem, ao postular ele que o “*conceito do bem [...] não deve ser determinado antes da lei moral [...] mas somente depois dessa lei e por ela*”³³. Mais adiante, completa: “*não é o conceito do bem como objeto o que determina e torna possível a lei moral [...] é a lei moral a que determina e torna possível o conceito do bem*”³⁴.

31 KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução Paulo Bezerra, São Paulo: Ícone, 2005, p.61.

32 KANT, I. **Crítica da razão prática**, p.61.

33 KANT, I. **Crítica da razão prática**, p.64.

34 KANT, I. **Crítica da razão prática**, p.64-65.

A recusa de uma fonte física ou hiperfísica para o imperativo categórico, a aposta na vontade legisladora e na liberdade como causalidade da lei moral, mas também a inversão do conceito de Bem como algo dado depois da lei moral permitem sustentar que a ética de Kant, ao colocar novamente a pergunta pelo fundamento da ética, rompe com as tradições éticas anteriores e estabelece uma nova sincronia para a moral. Como negação da diacronia das éticas cosmológica e teológica, em vez de continuidade, o filósofo propõe um corte sincrônico, doravante, dando o tom da reflexão sobre o agir moral para os tempos modernos. O que Kant propõe como fundamento estaria de acordo com a inteligência da sua época e com a acomodação da metafísica empreendida na *Crítica da razão pura*. Se a ordem do mundo muda de perspectiva, o ético teria de acompanhar o mesmo movimento.

Nesses termos, pode-se considerar plausível pensar a ética de Kant segundo diacronia e sincronia, continuidade e descontinuidade na história da moral, não fosse a ancoragem do fundamento no uso prático da razão pura, bem como o caminho que ele trilha a fim de dar sustentação à proposta: a divisão do homem em sensível e suprassensível. Assim, em que pese os argumentos em função do corte sincrônico, surge a pergunta sobre se, realmente, apenas esse aspecto definiria a ética fundada pelo filósofo setecentista como descontinuidade na história da moral; se Kant, ao suspender a diacronia da história da moral, ao final, não terminaria nela incorrendo; se apenas modificando o fundamento, o qual não mais conta nem com a natureza nem com a ordem divina, exteriores ao sujeito moral, mas ao ancorar noutra divisão, desta vez, interna ao homem, não estaria o filósofo se inserindo na diacronia que parece recusar; se, mesmo instituindo a liberdade

como terreno de onde se deve partir quando se trata da justificação das ações morais, ao afirmar o uso prático da razão pura e a influência que ela exerce sobre a vontade, não estaria ele erigindo uma nova forma da heteronomia.

Neste ponto, o corte sincrônico redundaria na continuidade das tradições anteriores, uma vez que a explicação do imperativo categórico, o qual ordena agir sem interesse, esbarra na dificuldade comum nos discursos sobre a ética, no entrave do homem empírico. Neste ponto, convém retornar à última seção da *Fundamentação*, quando Kant põe em questão o interesse pela lei moral. Como se viu, indicar uma face positiva da liberdade, consequência do seu aspecto negativo como negação das leis da natureza, não é o bastante, quando se trata de tornar convincente uma lei que ordena abrir mão do egoísmo, do querido Eu. É preciso demonstrar de onde poderia advir o estranho interesse, o que somente se faz pressupondo no homem uma dupla existência. Como ser sensível, o homem obedece aos ordenamentos dos sentidos, deixa-se seduzir pelos estímulos do mundo externo, para o qual a razão seria muito mais fonte de sofrimento do que propriamente prazer. Aqui, a lei moral não teria lugar nem motivo para obediência, muito mais eficazes seriam os imperativos hipotéticos, os quais ordenam ações em função da habilidade técnica e da prudência.

O imperativo categórico encontraria lugar no homem como inteligência, pertencente ao mundo inteligível, para o qual contam as ideias da razão e a possibilidade de pensar a liberdade como um dado do homem, apenas se ele se compreende como ser racional e habita o mundo inteligível. Diz Kant: “quando nos pensamos livres, nos transportamos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade justamente

com a sua consequência – a moralidade”³⁵. O homem como “ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível”³⁶. Assim, ao se compreender como ser racional e participante do mundo inteligível, embora também tenha consciência de estar submetido aos sentidos e aos seus estímulos, somente aí, ao homem interessa e se faz aceitável o imperativo moral. Sobre este aspecto, lê-se no texto kantiano: “posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na ideia de liberdade contém a lei desse mundo, e, portanto, à autonomia da vontade”³⁷. E sentencia: “e assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível”³⁸.

Mais explicitamente colocada na *Crítica da razão prática*, a problemática que põe em questão o corte sincrônico da ética de Kant, quando dela se reporta às tradições anteriores, melhor se esclarece na finalidade de demonstrar que a razão pura, para além do uso especulativo, encontra emprego nas ações, diretamente exercendo influência sobre a vontade. Originado da *Crítica da razão pura*, onde Kant encontra saída para a metafísica somente recorrendo à ideia da liberdade, para a qual a lei moral, para fins de substituir o que a experiência não poderia

35 KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela, Lisboa: 70, 2005, p.103.

36 KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**, p.103.

37 KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**, p.104.

38 KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**, p.104.

auxiliar, emerge como realidade da liberdade, o problema da segunda crítica reporta ao exame da faculdade de desejar em geral, o que sugere novamente empreender o esforço analítico levado a cabo na *Fundamentação*. Não apenas Kant defende o uso prático da razão pura, sobretudo o faz situando o terreno do fundamento da moral no âmbito do suprassensível, não sem por meio da analítica afastar da determinação da vontade o que ele nomeia princípio da felicidade ou do amor próprio, as bases mais elementares da razão prática e da determinação da vontade, dominantes dos impulsos do homem empírico.

A separação entre vontade condicionada pelos objetos que a apetece da suposta vontade incondicionada estabelece a divisão que rege o texto e traça o caminho para o fundamento da moral. Das máximas subjetivas, passando pelas regras práticas, também subjetivas, à lei prática objetiva – os três princípios práticos atuantes na determinação da vontade –, a analítica tece a trama do reposicionamento do ético, com o qual, após despir a vontade da ambição à felicidade e ao prazer, por um lado, sugere um corte sincrônico, por outro, parece retomar a diacronia da ética, ao elevar a vontade a uma “ordem inteligível das coisas”³⁹, acessível tão somente ao ser racional, por mais que este ser também seja determinado pelos sentidos e venha a auferir a felicidade e o prazer.

O resultado do trabalho analítico, em torno dos princípios práticos, caminha para a defesa de uma faculdade superior de desejar, por meio da qual se pode continuar a defender a influência imediata da razão sobre a vontade, de maneira que a lei moral faça entrada no mundo como engenho da liberdade e da razão pura. Se do princípio da

39 KANT, I. *Crítica da razão prática*, p.44.

felicidade e do amor de si, e das máximas e regras práticas surgidas sob a sua tutela, retira-se a matéria da vontade, preservando tão somente a forma, a fim de encontrar uma forma superior da vontade, o que resta é a impossibilidade de na vontade patologicamente determinada assentar o fundamento da moral. Mais uma vez ratifica-se, por conseguinte, o lugar onde Kant acredita ser possível encontrar uma resposta para o que ele, na *Fundamentação*, inicia: a reelaboração do fundamento da moral. Desta maneira, em que pese a recusa inicial das éticas anteriores, ao que tudo indica a ética de Kant, ética da liberdade e da autonomia, no mesmo passo que inova na pergunta pelo fundamento da ética, dele afastando origens físicas ou hiperfísicas, cosmológicas ou divinas, parece aproximar-se da diacronia da história da moral.

Com a *Fundamentação* tem início o projeto de Kant de uma ética mais próxima do homem, e a considerar o que nela se desenvolve, pelo menos nas duas primeiras seções, um corte sincrônico parece defensável. O pressuposto da lei moral já inscrita na consciência moral comum conduziria à busca do fundamento, conseqüentemente, revela a insatisfação com as fundamentações anteriores. É o que se observa quando o filósofo procede com a sua analítica e, ao desvendar a fórmula do imperativo da moralidade, esforça-se por ancorá-lo na autonomia e na liberdade. Aqui, seguramente, pode-se defender como plausível a hipótese de que a filosofia prática de Kant exerce um corte sincrônico na história da moral, conferindo à ética uma maneira nova de ser pensada e compreendida.

No entanto, partir da divisão do homem em ser empírico e racional, baseando-se no antagonismo entre mundo sensível e mundo inteligível, com a qual Kant pretende dar sustentação ao imperativo categórico, ao que parece,

haveria um recuo em relação ao corte sincrônico e uma adesão à diacronia. Algo que estaria presente na segunda crítica, ao cindir a vontade que visa à felicidade da vontade que engendra para si uma forma específica de lei, a lei moral. Essa cisão do homem ou da faculdade de desejar e da razão prática em geral, em que pese o empreendimento no seu todo: retomar a questão do fundamento do princípio supremo da moralidade, parece indicar que Kant desenvolve uma ética para o homem racional e não para o homem empírico, embora na *Fundamentação* e na segunda crítica acene para a perspectiva de, uma vez chegado ao princípio supremo da moralidade, devolver ao homem empírico os seus resultados.

DIREITO E PARADOXO - ANOTAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO NIETZSCHIANO

José Arlindo de Aguiar Filho

O Direito vive sob o sinal da contradição

Francesco Carnelutti

Se a obediência é o resultado do instinto das
multidões, o motim é o de sua reflexão

Napoleão Bonaparte

A PERCEÇÃO HISTÓRICO-SOCIAL E A OBRA DE NIETZSCHE NO CONTEXTO EVOLUTIVO DA CIÊNCIA JURÍDICA

O direito não é um campo do saber cujas consequências práticas se distanciam de suas evoluções teóricas. Uma perspectiva diferente sobre o conceito de jurisdição pode afetar milhões de pessoas em suas mais mundanas atividades em poucos anos. Já uma teoria matemática realiza transformações profundas em nosso mais íntimo cotidiano, mas, apenas após alguns séculos, que a utilidade prática leva para alcançar a teoria pura. Entre um novo conceito de jurisdição e o teorema de Fermat existem diferentes intervalos para o impacto social causado pelo esforço acadêmico.

O breve hiato entre teoria e prática que observamos no direito, em comparação com outras disciplinas, pode explicar sua lentidão em absorver as ideias vanguardistas de outros campos correlatos. Um exemplo para essa separação é o distanciamento entre os próprios acadêmicos divididos em grupos dogmáticos e zetéticos, que por vezes se colocam em uma artificial e cega oposição entre si. Outro caso ilustrativo é o positivismo jurídico. Seu teórico principal escreveu os princípios do positivismo jurídico em 1930⁴⁰, quando o positivismo já percorrera um século de estrada: o início do curso de filosofia positiva data de 1830⁴¹.

Quanto mais imediata e impactante a mudança social gerada pela evolução teórica em determinada ciência, menor a sua velocidade de absorção do pensamento de vanguarda. É uma questão de defesa. Neste artigo, pretendemos provocar esse movimento, aproximando o direito e sua compreensão do pensamento de Nietzsche.

Nietzsche não é exatamente a última palavra da filosofia contemporânea, não que a filosofia se importe muito com isso, e nem é um autor que precise de apresentação, mas cabe fazê-la na medida em que determina elementos de direção para este artigo. Aqui teremos que recortar uma fração do pensamento de Nietzsche e ligá-la a um viés específico da filosofia do direito. No caso, apresentaremos uma comparação entre o aforismo 21 da Gaia

40 Trata-se de Hans Kelsen e sua “Teoria pura do direito” de 1933. KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**: introdução à problemática científica do direito. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

41 COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Ciência⁴², que explora uma contradição essencial entre o **princípio** na moral e **motivo** que o justifica, e no direito sobre a norma posta e sua relação contraditória com os princípios que a legitimam.

A localização histórica e filosófica da obra de Nietzsche ajuda a colocar a dimensão de como sua reflexão explicita o movimento de uma transformação das concepções morais, e, por conseguinte jurídicas, no mundo contemporâneo. Pensador de um mundo que se desprende dos ideais modernos e iluministas calcados na racionalidade e fé na ciência nascente, o filósofo estrutura suas ideias em consonância com o romantismo alemão e a filosofia da vida, raízes prolíficas do pensamento contemporâneo. O contexto cultural de “ressaca” em que a Europa vivia após a revolução francesa tem duas consequências que merecem atenção neste estudo. São elas: a recepção social do liberalismo em sua peculiar aplicação e a evolução no mundo jurídico da escola da exegese em positivismo jurídico.

Em primeiro lugar, o aspecto liberal se originou e imprimiu na dimensão da vivência econômica. O passo para o liberalismo sucede à formação dos Estados-nação e à sua respectiva justificação no absolutismo monárquico. O interesse em centralizar o poder em um indivíduo atende à necessidade de proteção para classe burguesa que buscava estabelecer-se no fim da inóspita e legalmente fragmentada Idade Média. Após o estabelecimento da classe burguesa a centralização passou a atrapalhar sua ascensão social. O obstáculo da igreja, diminuído através

42 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

do estabelecimento do estado aristocrático foi substituído pelo obstáculo do sangue. O capital enfraquecera o poder eclesiástico, mas ainda não podia estabelecer sua força frente à nobreza, principalmente quando aquela entra em associação com a igreja. Nasce a necessidade de afrouxar a concentração de poder do absolutismo, o segundo passo da ascensão da classe burguesa na modernidade: o liberalismo. Entre a concentração do poder do absolutismo e a flexibilização do liberalismo há uma dinâmica em que o primeiro é passo necessário para a implantação do segundo. O ponto culminante dessa trajetória do capital em direção ao poder é a revolução francesa.

O *Laissez faire* almejado pela burguesia é justificado em princípios que remontam a Adam Smith (Riqueza das Nações – 1776), ele reduz o *status* da figura do nobre, do homem superior. A liberdade é associada à igualdade. Mas o princípio da igualdade da revolução esconde em suas entrelinhas a dupla condição – igualdade de sangue, desigualdade de bolsos. Os nomes perdem valor frente às posses.

Apoiado no liberalismo e seu princípio de igualdade, o espírito moderno se acerca da ciência como novo paradigma de construção para o futuro sonhado pela Era das Luzes. A enciclopédia e o posterior positivismo são consequências desse encantamento. Um encantamento que reflete anseios longamente desejados e que agora aparecem à mão do homem moderno. A decepção posterior surgiria nas consequências dolorosas da industrialização desumana e urbanização desorganizada, que devolveriam ao sofrimento real a população que revolucionara os palácios para acabar nas fábricas.

A desilusão da revolução industrial, filha da revolução científica e dos ideais liberais defendidos pela revolução

francesa, gerou a revolta contra a razão, a apoteose da emoção que se espalhou sob o nome de romantismo pela Europa. Nietzsche é um filho dessa negação dos castelos metafísicos de uma razão absoluta.

O outro aspecto, mais pragmático e em certa medida análogo à trajetória de desenvolvimento do poder, está ligado aos desdobramentos práticos que a revolução francesa infligiu ao ordenamento jurídico francês. Enquanto os princípios de igualdade e liberdade (fraternidade nunca, nem naquela época, nem hoje, saiu do papel) da revolução atingiam os anseios da burguesia e se materializavam na ordem econômica capitalista em desenvolvimento, a estrutura política se reorganizou em outro paradigma. Após um período de terror e caos político, sobe ao poder um novo imperador, sem sangue nobre, Napoleão Bonaparte.

O general Bonaparte foi responsável por uma transformação no mundo jurídico que redirecionou a função das leis redimensionando o princípio da legalidade. A legalidade tornou-se um princípio de controle do Poder Judiciário. A divisão de poderes anunciada em Montesquieu e “implantada” com a revolução foi dinamitada legalmente por um ditador mais ambicioso e astuto que os Luíses do *Ancien Régime*. Seu instrumento: o código civil.

O código agigantado e minucioso, qual um monarca absoluto, se propõe a controlar o judiciário, reduzido à “boca da lei”, sem liberdade nem igualdade com as outras esferas do estado, o judiciário foi vítima de uma tirania da exegese. O ordenamento jurídico passa a gravitar em torno da legislação como única e concentrada fonte do direito, a era do código total. A justificativa teórica da escola da exegese baseia a desnecessidade de qualquer interpretação na necessidade urgente da segurança

jurídica (argumento retórico usado desde sempre e ainda hoje) e na formulação da lei em bases racionais universais em paralelo aos princípios iluministas. Vale lembrar que a crítica destes princípios, materializada no romantismo, não deixa de atingir seu reflexo jurídico. A escola da exegese é ao mesmo tempo a fonte e o inimigo do positivismo posterior.

O positivismo pode ser percebido como uma reação à centralidade excessiva do poder do legislador (Napoleão) no pensamento da escola da exegese. O absolutismo político corresponde à exegese no âmbito jurídico, como o liberalismo corresponde ao positivismo. Neste, a lei posta é o centro do ordenamento e sua força normativa deriva da norma fundamental que comanda obediência à constituição. A derivação da força coercitiva está na hierarquia formal (racional) entre a legislação e a constituição, o juiz, por indução, retira da legislação a moldura em que a decisão está limitada, mas não determinada. Entre o controle do judiciário da escola da exegese e antes da repercussão do positivismo na transformação das concepções de direito está localizado o pensamento de Nietzsche.

Entre a escola da exegese e o positivismo, existe um caminho a percorrer que envolve um desenvolvimento e ao mesmo tempo uma negação dos princípios que sustentam a compreensão estrutural do ordenamento jurídico. A exegese ao mesmo tempo que invoca o universalismo racional como fundamento natural de uma legislação soberana no centro do ordenamento, nega a autonomia judiciária, e assim a teoria da divisão de poderes racionalmente estabelecida por Montesquieu. A liberdade do *Laissez faire* será limitada e determinada por um legislador absoluto em nome de uma igualdade de sangue, em busca da segurança de um código que aprisionou a atividade

judiciária. O liberalismo está fundado em uma base de proibições fixas, um código forte que mostra os limites dentro dos quais (e limites convenientes para a burguesia no período) a liberdade pode acontecer. Enfim, o código total é a moldura para o desenvolvimento do liberalismo econômico. A tensão entre o princípio de liberdade e o da igualdade está na raiz da escola da exegese e nela observamos características reconstruídas no positivismo e sua “teoria da moldura”.

Os princípios de igualdade e liberdade se moldam à necessidade social de justificação do funcionamento do ordenamento jurídico de cada época. Com o enfraquecimento do regime napoleônico, e com o avanço e relativa acomodação às consequências da revolução francesa, a burguesia já não precisava de um código tão tirânico. As leis poderiam ser melhor utilizadas socialmente (e de fato é uma necessidade conhecida num mundo dinâmico e complexo) se os casos particulares pudessem ser resolvidos em razão de suas particularidades, muitas vezes ignoradas pelo legislador absoluto. Enfim, o judiciário, antes arbitrário e gerador de atraso pela insegurança jurídica do *Ancien Régime*, agora parecia útil para combater o engessamento do excesso de segurança jurídica do código napoleônico. O processo de transformação social que o capitalismo burguês moldou na França dava seu segundo passo no ordenamento jurídico, o primeiro foi o código total, o segundo o abrandamento representado pelo positivismo.

Neste artigo, queremos analisar como é possível articular a tensão entre os princípios que moldam a compreensão dessa transformação social, e de sua contrapartida jurídica a partir das escolas hermenêuticas da exegese e positivista. A hipótese que defendemos é que podemos articular essa

dualidade e seus pontos paradoxais de modo semelhante ao modo como Nietzsche articula os princípios de egoísmo (desenvolvimento – liberdade) e altruísmo (igualdade – segurança), e como a moral e a política se separam e revelam a sua percepção da natureza do direito a partir dos dois momentos históricos, exegese e positivismo.

DUALIDADE E CONTRADIÇÃO A PARTIR DA GAIA CIÊNCIA: NIETZSCHE ENTRE DIREITO E MORAL

A dualidade está presente no pensamento de Nietzsche em sua polarização da ação humana em impulsos dionísios e apolíneos. Entre o caos e ordem, entre a lei do caos e a lei da ordem. Esta dualidade, que abordaremos em mais detalhe na terceira parte do texto, se manifesta em diversos exemplos desde estruturas abrangentes da realidade até na diversidade de percepções particulares.

Na *Gaia Ciência*, no aforismo 21, Nietzsche trabalha uma dualidade paradoxal que envolve a raiz da moral: a oposição e complemento que existe entre o egoísmo e o altruísmo. O homem altruísta é considerado virtuoso por se encaixar num conjunto de princípios estabelecidos por uma sociedade egoísta. A determinação do comportamento com vistas a vantagens pessoais em detrimento do sofrimento alheio é uma atitude moralmente condenável, egoísta. Uma conduta que visa à vantagem coletiva em detrimento do sofrimento pessoal próprio é moralmente valorizada, altruísta. Esses são os princípios de uma moralidade comum e ditam como devemos nos comportar, em relação ao paradigma do “bem”. Seremos bons se formos altruístas, maus se egoístas.

Sem entrar no mérito da questão sobre se a moral é natural, aprendida ou algo entre os dois, podemos dizer

que a determinação do que é considerado bom por uma população em determinado momento está de acordo com a utilidade que essas virtudes encontram para a coletividade. Imagine a diferença entre ser um bom Viking, um bom hindu ou um bom empresário do petróleo. Os Vikings, os hindus e os empresários do petróleo serão os definidores das condutas que melhor se adequam ao seu código moral. Não é necessário, para esta reflexão, se perguntar se algum deles é baseado em algo universal, ou se há um algo universal em que se baseia a moral. A questão é em que tipo de sociedade o altruísmo pode ser considerado uma virtude. A resposta intrigante de Nietzsche: apenas numa sociedade egoísta.

Uma sociedade que pudesse se vangloriar por seguir princípios altruístas suportaria danos e renunciaria a vantagens em benefício alheio, de outros povos, por exemplo. Uma sociedade assim dificilmente geraria indivíduos altruístas. Pois os egoístas prosperariam frente à leniência coletiva e dominariam a estrutura do tecido social em benefício próprio, individual, que mesmo danoso para a coletividade, seria suportado por um povo altruísta. Já a situação inversa parece ser mais comum: um povo de princípios coletivos egoístas pode exigir do indivíduo o altruísmo. Apenas uma sociedade que não se importa em causar danos ao indivíduo para assim obter dele benefícios valoriza o altruísmo. Só o egoísta pode desejar que seu vizinho seja altruísta, para dele tirar vantagens.

Em uma analogia com o mundo jurídico, podemos pensar nos princípios que estão positivados na legislação como os preceitos altruístas que o Estado busca impor ao cidadão, enquanto os motivos que levam o Estado a determinar tais exigências serão sempre egoístas. Dizer que a lei busca estabelecer uma estrutura estatal funcional que

propaga o bem para o cidadão é querer achar que o Estado procura fazer mal a si mesmo. O Estado cresce contra o cidadão, não a seu favor. A lei é um limite ao homem, um limite necessário por sermos miseravelmente humanos, mas não podemos identificá-la com princípios morais que nada mais são que sua legitimação num plano individual.

Nietzsche encontra-se como que ao lado de Hobbes, Maquiavel ou Trasímaco, um pensador do que o mundo é, e não do ideal que deveria ser. Ao divisar entre a estrutura que move o direito no âmbito de seus princípios próprios, o pensador afasta a confusão idealista que o confunde com proposições morais. Assim identificamos a posição de Nietzsche entre a escola da exegese e o positivismo com uma analogia ao papel desempenhado por Hobbes apontado por Bobbio:

Se quisermos encontrar uma teoria completa e coerente do positivismo jurídico, devemos remontar à doutrina política de Thomas Hobbes, cuja característica fundamental me parece ser, na verdade, a reviravolta radical do jusnaturalismo clássico. Segundo Hobbes, efetivamente não existe outro critério do justo e do injusto fora da lei positiva, quer dizer, fora do comando do soberano. Para Hobbes, é verdade que é justo o que é comandado, somente pelo fato de ser comandado; é injusto o que é proibido, somente pelo fato de ser proibido⁴³.

O **princípio** envolve a individualidade: o homem deve ser bom e agir corretamente por altruísmo. A virtude o enobrece e é vinculada ao direito natural, o homem bom

43 BOBBIO, Norberto. **Teoria da norma jurídica**. 3. ed. Bauru: EDIPRO, 2005. p.59.

é justo. O virtuoso ordena sua ação para ser bom, não para ser feliz, e o bem é o bem da sociedade. Aí está o **motivo**, o homem deve ser bom para o melhor funcionamento da sociedade, independentemente do sofrimento do indivíduo. A sociedade deve ser egoísta para exigir o altruísmo do indivíduo. O princípio é moral, o motivo é político, o princípio envolve o direito natural, o motivo o direito posto, o motivo dita a norma, o princípio a legitima.

A consciência de que os motivos não são pauta para a decisão judicial, afinal as esferas são distintas, estabelece a própria possibilidade de compreensão positivista do direito. Se os motivos são estabelecidos politicamente, previamente mesmo ao estabelecimento de qualquer norma jurídica, em um contexto social supralegal e imediato, o legislador dará direção ao texto legal de modo a fazer cumprir tal motivação. O modo como a legislação melhor se presta a tal tarefa é estabelecer princípios aceitos pelo tecido social, amplamente ignorante dos motivos de estabelecimento destes princípios. Daí os belos nomes e virtuosos modelos de direitos humanos, igualdade, liberdade, fraternidade, dignidade da pessoa humana e afins. São o disfarce apolíneo, para gerar a verdadeira segurança jurídica (aceitação por parte dos altruístas forçados criados pela lei) que permite à sociedade (e seus manipuladores) realizar suas dionísíacas motivações egoístas.

Retirada e omitida qualquer reflexão sobre a motivação de uma lei, estamos dando o passo positivista que legitima a separação entre a moral e a política, e jogamos o direito definitivamente no segundo lado. Deixemos a moral de lado, ela não tem nada que ver com a lei, e seria péssimo para a sociedade que o homem comum, incluídos advogados e juízes, percebesse como a lei tem sim uma

moral: uma moral egoísta, perversa. E pior, que para ser lei, precisa ter esse caráter.

Talvez a reação a uma tal descoberta se assemelhe a de Alf Ross:

Visto que a ideia formal de igualdade ou justiça como estrela polar para a orientação político-social carece de todo significado, é possível postular a favor de qualquer postulado material em nome da justiça. Isto explica porque todas as guerras e conflitos sociais, como foi dito anteriormente, foram travados em nome da exaltada ideia de justiça. E é demasiado esperar que isso mude no futuro. Apelar para a justiça é usar uma arma demasiadamente eficiente e conveniente do ponto de vista ideológico, para que alimentemos a esperança de que os estadistas, os políticos e os agitadores, mesmo quando percebam a verdade, ousem pactuar o desarmamento nesse ponto. Ademais, a maioria deles são, provavelmente, vítimas da ilusão. É muito fácil crer nas ilusões que excitam as emoções pelo estímulo das glândulas supra-renais.⁴⁴

Mas Nietzsche permite espaço para a uma superação, uma transvaloração dos valores a partir de um princípio de liberdade essencial. A crítica nietzschiana à moralidade pseudoaltruísta do cristianismo no plano social permite ao indivíduo evoluir em direção à liberdade de autodeterminar seus valores. A moralidade deixa de ser uma ferramenta de opressão, dentre cujos operadores está o direito da escola da exegese, e se torna uma ferramenta de libertação do indivíduo. A autonomia crescente da

44 ROSS, Alf. **Direito e justiça**. Bauru: Edipro, 2003. p.320-321.

decisão judicial se assemelha a essa libertação e evolução do indivíduo frente à regulação egoísta da sociedade. A decisão individual deixa de ser construída pela lei e passa a construir a lei, a lógica da determinação egoísta do coletivo para a obediência altruísta se inverte: o indivíduo na figura da decisão particular passa a gerar jurisprudencialmente a motivação que forma o princípio legal.

Na percepção de que o mais libertador princípio legal só nasce do caos da vida particular e não das manipuláveis estruturas racionais da “ciência jurídica”, podemos entender como Nietzsche tem a nos ensinar sobre o direito. A sociedade não se faz limitando homens com suas leis, ela se faz através dos homens que autonomamente se apropriam de si mesmos e criam o que virá a ser a lei. A verdade libertadora nesse caso é a que permite superar as ilusões infantis de um judiciário fundado nos valores morais de liberdade, igualdade e justiça. Livre desse preconceito, o cidadão e o próprio jurista podem se posicionar com maior autonomia e assumir seu papel como única fonte do direito na medida em que exerce a substância que o forma: a força.⁴⁵

Novamente a ligação com Hobbes e Trasímaco em sua percepção da relação do direito com a força. “A doutrina de Hobbes tem um significado ideológico bem preciso, que não cabe discutir aqui: ela é a justificação teórica mais consequente do poder absoluto”⁴⁶.

45 A ideia está presente em outra forma na ótima tese de Rodrigo Fernandes: “Porém, dentro do pensamento nietzschiano, [...] a instância criadora e legitimadora do direito é a vontade de poder” (FERNANDES, 2005, p.137).

46 BOBBIO, Norberto. **Teoria da norma jurídica**. 3. ed. Bauru: EDIPRO, 2005. p.61.

As contradições entre o princípio altruísta e a motivação social egoísta não podem ser superadas no âmbito jurídico. A vida social não pode ser esgotada numa racionalização legal. Nietzsche parece mostrar também que o único solo capaz de dar sentido ao mundo jurídico não está na teoria positivista, nem em “ciências jurídicas” ou teorias metafísicas, como parte da vida a dimensão jurídica engloba o caos que propriamente define o humano. Só na prática do cotidiano, na lide com o caso particular, individual, podemos tratar de lei. Códigos e teorias totalizantes são expressões da trágica tentativa do homem ser mais do que é, e geram ferramentas de opressão, correntes disfarçadas de guirlandas perfumadas. “Oprimir as multidões e dar a mais ampla liberdade aos indivíduos será a norma dos governos que me sucederem. O egoísmo é o único móvel atual. Pereci por haver tentado fazer bem às multidões, sacrificando-lhes o indivíduo.”⁴⁷

CONCEITOS BÁSICOS DO PENSAMENTO NIETZSCHIANO E A ANALOGIA JURÍDICA: CONCLUSÕES E DESTINAMENTOS

Uma forma de prosseguir em solo mais firme é trazer conceitos básicos do pensamento de Nietzsche em auxílio da interpretação e correlação que fazemos entre o parágrafo 21 e a estrutura do ordenamento jurídico. A dicotomia entre princípio e motivo, egoísmo e altruísmo, direito e moral reflete um dualismo presente na obra nietzschiana: o dualismo entre o apolíneo e o dionisíaco.

47 BONAPARTE, Napoleão. **Máximas e pensamentos**. Seleção e prefácio de Honoré de Balzac. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995. p.97.

“O fim do direito é a paz, o meio de que se serve para consegui-lo é a luta.”⁴⁸. O célebre início de “A luta pelo direito” traz o paradoxo do dualismo que existe entre a razão de ser do direito e sua natureza oposta a esta mesma razão. No cerne de qualquer estrutura paradoxal, está a dicotomia entre contrários que se negam e ao mesmo tempo se exigem. Para Nietzsche, essa dualidade não está apenas no direito, nem no conhecimento, nem mesmo no homem, mas na própria natureza, na própria dinâmica da realidade. O real se manifesta através de ordem e de caos.

Apolo representa na mitologia grega o deus da beleza, da ordem, da razão. A associação desejada por Nietzsche é com a dimensão racional, categorizada e ordenada da realidade. No campo teórico, este plano foi descrito e desenvolvido pelo pensamento socrático\platônico. A compreensão do mundo pelo pensamento racional não pode esgotar a riqueza de facetas da realidade⁴⁹. A filosofia da vida, o romantismo, o próprio esgotamento do racionalismo e do idealismo levam Nietzsche a postular a necessidade de resgate da dimensão dionisíaca da realidade. Dionísio é o deus do vinho, do caos, da embriaguez e da emoção.

A primeira observação a fazer é em analogia com as tentativas totalizantes da ciência e particularmente da ciência jurídica. Qualquer pretensão de formalismo e ordenamento será sempre um viés insuficiente da percepção da realidade. Dobrar-se a essa mutilação é diminuir a vida que habita a natureza humana e tornar-se um ser

48 IHERING, Rudolf von. **A luta pelo direito**. São Paulo: Martin Claret, 2005. p.27.

49 Nem do direito! “O direito não é uma simples ideia, é uma força viva.” (IHERING, 2005, p.27).

desprezível, uma ovelha, um macaco em comparação a um homem. Em sua obra um conceito busca destruir esse movimento castrador da civilização ocidental para retomar a força criativa da dimensão caótica que habita a natureza do homem.

Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado, mas que fizestes para superá-lo?

Todos os seres, até agora criaram algo acima de si mesmos; e vós quereis ser a baixa-mar dessa grande maré cheia e retrogradar ao animal, em vez de superar o homem?

Que é o macaco para o homem? Um motivo de riso ou de dolorosa vergonha. E é justamente isso que o homem deverá ser para o super-homem: um motivo de riso ou de dolorosa vergonha⁵⁰.

A problemática passa agora para a dificuldade de como dimensionar o dionisíaco no fenômeno jurídico. Ou ainda, já que essa dimensão não pode ser extirpada, reconhecer onde ela se esconde, ou melhor, onde o “jurista” a esconde no ordenamento, e como ela se manifesta em disfarces apolíneos.

Boa parte dos operadores do direito sabe que os caminhos da lei são apenas uma das vias para a trajetória do fenômeno jurídico.⁵¹ Da formação de um diploma legal

50 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998a. p.29.

51 Uma bela metáfora com o xadrez, de ROSS (2003, p.34) demonstra, entre outras coisas, como o conjunto de regras de um jogo é muito

até sua aplicação, existem diversas etapas e estruturas que fogem ao mero trâmite processual de uma proposta. Poucos são os advogados de sucesso que apenas conhecem, mesmo que em perfeição de detalhes, os códigos e leis. A codificação é o aceitável disfarce apolíneo que o motor dionisíaco da essência do direito usa para ser aceito, é uma forma de legitimação do poder. A raiz do direito e uma de suas funções mais básicas é essa: legitimar, tornar aceitável, quebrar a resistência dos vencidos frente ao poder, à força. “Eu digo que a justiça nada mais é que vontade do mais forte.”⁵²

A força, o poder, que estão na raiz bruta do que o direito se tornou é a fonte dionisíaca do próprio movimento da vida. Para Nietzsche, a vida busca não a mera permanência, não a adaptação ao meio, não a sobrevivência. A vida pulsa pelo poder, pela vontade de poder, o dionisíaco impele para a dominação, para a adaptação do meio ao homem, impele para a autodeterminação. Em analogia com o desenvolvimento civilizatório, podemos dizer que o estado tende para a soberania. Aqui mais um reflexo do paradoxo: o estado tende para a soberania, o indivíduo tende para a autodeterminação, a mesma raiz gera dois seres incompatíveis (ao menos na maioria dos casos), um ordenamento jurídico e um super-homem.

O resgate da dimensão dionisíaca e eventual superação da dicotomia são apontados no conceito de super-homem. O destino evolutivo do homem, e não apenas biologicamente como na teoria darwiniana, mas

pouco daquilo que constitui o próprio jogo. Conhecer as regras do xadrez com perfeição é muito pouco para fazer de alguém um bom enxadrista.

52 PLATÃO. **Complete Works**. Indianapolis: Hackett, 1997. p.983, 338c.

na perspectiva total, ética, epistemológica e metafísica do homem, é seu desenvolvimento em super-homem. A decadência da sociedade burguesa pós-revolução industrial, o engessamento e exagero do idealismo e a caduque dos valores cristãos exigem uma resposta do homem que está sendo por estes fatores destruído. E a resposta está na própria natureza e ligação do homem com seu destino, de ser além de si mesmo e tornar-se quem ele é. O super-homem é senhor e pastor de si e de seus próprios valores. Sua natureza é dominar seu mundo e materializar seu poder sobre ele e consequentemente sobre si mesmo.

Olhai-os, os bons e os justos! A quem odeiam mais que todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso; - mas esse é o criador.

Olhai-os, os crentes de todas as fés! A quem odeiam mais que todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso; - mas esse é o criador⁵³.

As relações entre direito e poder, e seus paradoxos abrem aqui uma nova e também paradoxal perspectiva: a relação entre direito e liberdade. O direito é uma manifestação do poder que para ser mais poder precisa encobrir esse traço de sua natureza sob o manto da legitimidade⁵⁴.

53 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998a. p.39.

54 Muitas vezes esse passo se esconde involuntariamente da memória de um povo, um artifício retórico de resultado pragmático marcante na constituição do fenômeno jurídico: “Mais freqüentemente, o direito nega ou « esquece » o registro amoral da força da qual ele provém genealogicamente.” BENOIT, Blaise. A justiça como problema.

O direito é poder que se nega como pura expressão do poder para assim, se tornar mais poder ainda. Ele é força, força que se estrutura no controle “legítimo” da força... E o direito é uma criação humana, uma lei posta pela cultura. É um produto da liberdade do homem frente à natureza para estabelecer a si mesmo e seu modo de organização. O direito é poder, e também, e portanto, é liberdade. A criação de nosso próprio modo de existir e sua organização positivada em leis é uma das maiores expressões da liberdade humana. Mas a liberdade é sempre nossa, de cada um. E se as regras que o direito prescreve buscam limitar a ação humana então elas se opõem ao seu próprio ponto de origem. A liberdade é fundamento do direito e seu limite também. Não podemos limitar a liberdade, ela é o fundamento do humano, o direito apenas pode tentar estruturar um sistema de organização social, mas por definição jamais estará completo, nem poderá ser fechado. Refletindo a natureza do seu criador, o direito é fundado sem fundamento, é pura liberdade de um sujeito esvaziado. A contemporaneidade de Nietzsche em sua radical defesa do tornar-se quem se é pode explicar as insuficiências das eternamente claudicantes teorias sobre fontes, limites e natureza do fenômeno jurídico.

A vitória sobre as ruínas de cristianismo, de burguesia e de idealismo envolvem uma superação sobre o ego construído por nossa cultura decadente. A destruição do ego é o passo niilista que precisa ser dado para alcançar a renovação, o retorno do ciclo vital da espécie humana. O homem, o último homem, precisa morrer para dar lugar

Cadernos Nietzsche, n. 26, 2010. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/58-a-justi%C3%A7a-como-problema>> Acesso 06.05.2015.

ao super-homem. O passo mais radical e também próximo ao fenômeno jurídico é a transvaloração de todos os valores. O reconhecimento de sua origem culturalmente construída e possibilidade de renovação criativa. O bem e o mal são nossos. São decisões e responsabilidade de cada indivíduo, como o direito é de cada sociedade. E o modo como uma decisão toma forma, o modo como a liberdade sempre radical da natureza humana se manifesta não pode ser esgotado em códigos e teorias. O nada essencial que perpassa a raiz da liberdade se faz notar na insuficiência de qualquer determinação de legitimidade. A única análise razoável de estruturas jurídicas é o pragmatismo de suas finalidades, de seus destinamentos. Aqui Nietzsche tangencia reflexões de ordem bastante diversas de sua abrangência filosófica. O pragmatismo jurídico é um reflexo do espírito da humanidade que está reconhecendo a duras penas a inviabilidade da ilusão moderna e a necessidade de assumir a responsabilidade sobre si mesma e sobre o que quer para si mesma. O homem não nasce homem, ele se faz. O Estado não nasceu de seu ordenamento, o Estado se faz a partir do poder que se manifesta, dentre outras formas, através de seu ordenamento.

LINGUAGEM, PENSAMENTO E POESIA - HEIDEGGER LEITOR DE HÖLDERLIN E RILKE

Thalles Azevedo de Araujo

A questão heideggeriana central sobre a linguagem está situada numa base ontológica: “como se essencialmente a linguagem como linguagem?”⁵⁵ A questão não tem como fim adentrar na atividade linguística do homem, mas conduzi-nos até um habitar na linguagem: somente assim é possível alcançar o âmbito no qual pode ou não acontecer que, a partir desse âmbito, a linguagem nos confie o seu modo de ser. A experiência da linguagem exige uma escuta atenta à *saga* (*Sage*), que remete à atividade de quem se coloca diante de si mesmo e *abre* um âmbito onde se faz possível escutar. Em *Sein und Zeit*, diz respeito à esfera da compreensão do ser própria do *Dasein* que, como ser-no-mundo, escuta porque *compreende*.⁵⁶ Heidegger, em sua obra *Unterwegs zur Sprache*, assinalará tal atitude como uma recíproca pertença de homem e linguagem, o que resulta, portanto, no abandono da explicação metafísica da linguagem como instrumento de designação. A linguagem é a possibilidade para a fala dos

55 HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

56 Cf. _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

mortais, nunca na forma de um fundamento, mas na de um interlocutor: a linguagem é *experienciada* não como vivência (*Erlebnis*) subjetiva, mas no diálogo (*Gespräch*) com o homem a partir da comum-pertença. Nas conferências reunidas sob o título *Das Wesen der Sprache* (1957/58), Heidegger indica uma experiência com a linguagem; um *fazer* não-produzido, mas que guarde o sentido de um receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos com ele; fazer uma experiência com a linguagem implica deixar-se tocar propriamente pela linguagem. A possibilidade de tal experiência é situada na vizinhança de poesia e pensamento. O texto a seguir buscará aclarar o entretecimento da vizinhança de linguagem, pensamento e poesia com o habitar dos mortais.

O ENTRETECIMENTO DA LINGUAGEM COMO *SAGE*, A POBREZA DO *HOMO HUMANUS* E O NOMEAR PROJETANTE DA POESIA DE HÖLDERLIN

Na sua obra madura, tomando como fio condutor algo explicitado ainda nos anos 20, Heidegger abrange a linguagem como o âmbito de sentido superlativo para a questão do ser: com efeito, o mistério da linguagem em que toda meditação deve se concentrar segue sendo o fenômeno mais questionável e mais digno de ser pensado, sobretudo quando se pode compreender que a linguagem não é uma obra do homem: a linguagem fala.⁵⁷ No entanto, há mudanças básicas no modo pelo qual Heidegger interpreta a linguagem em relação ao período de *Sein und Zeit*. Na obra de 1927, a linguagem foi pensada a partir da

57 Cf. _____. *Phänomenologie und Theologie*. In: **Wegmarken**, GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

diferença ontológica: a duplicidade *ser-ente* era aplicada ao âmbito da linguagem para que esta pudesse ser abarcada por meio da duplicidade *linguagem (Sprache)-fala (Rede)*. Na ontologia fundamental, a linguagem era compreendida como constituição existencial da abertura do *Dasein* e não como um fenômeno preponderante na indagação pelo sentido do ser. Após a *Kehre*, a compreensão da linguagem surge vinculada ao *Ereignis*, acontecimento apropriador que atua na mostraçãõ da saga. A linguagem é tida como *voz* ou *dizer* do ser, e, na medida em que o acontecimento apropriador é experienciado como *o que consente (das Gewährende)*, isto é, como doação que garante que algo seja, será ele próprio a conceder aos mortais a morada em sua essência, capacitando-nos a ser os falantes que somos. De igual modo, o poder-ouvir a saga silenciosa da linguagem, o já pertencer obediente a ela, típico de nossa essência, advém do *Ereignis*: o próprio da linguagem repousa em provir do acontecimento apropriador, ou seja, em que a fala humana provém do dizer.⁵⁸ O genuíno en-caminhamento (*Be-wägung*) da linguagem é aquilo que ela mesma realiza a partir da *dicção* do *Ereignis* até a verbalização sonora na palavra do homem. A *dicção não é um entre tantos modos de ser do Ereignis*; é seu modo mais próprio. O homem é, então, remetido ao *uso (Brauch)* do *Ereignis*; pois este necessita do homem para a tarefa de trazer a dicção silenciosa, sem voz, à sonância da fala humana. Assim, decorre que o dizer dos mortais é um *responder (Antworten)*; toda palavra sonora é já resposta, um dizer que corresponde, um dizer ouvinte. Visto no âmago de sua essência, o *Ereignis* é *dizente*.

58 Cf. _____. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. *Op. cit.*, p.253.

O *dizer* (*Sagen*), não obstante, atinge um nível de profundidade maior do que a palavra humana, já que, em suma, refere-se à palavra do ser. Este dizer é um acontecimento radical do ser, no qual a palavra do ser torna-se acessível ao homem no momento em que este acolhe sua dicção. Heidegger nota que, para uma consideração genuína da linguagem, é preciso tomá-la a partir da escuta. A linguagem era entendida como *expressão*, comunicação linguística, porém, agora, a *escuta* passa a ocupar um lugar de rasgo ontológico. A linguagem *fala*.⁵⁹ Chega-se à questão da *escuta*: se a linguagem fala, o homem só pode falar quando escuta a linguagem tanto no sentido da percepção acústica como no da obediência e pertença. Numa análise bem longe da ideia de linguagem como *expressão*, *manifestação particular do espírito*, Heidegger ensaia a possibilidade de passar de uma noção ôntica da linguagem – composta nos ditames da metafísica – para uma noção ontológica que brote de um pensar livre dos grilhões lógicos, gramaticais e metodológicos. Assim, cabe ressaltar, o homem não diz a palavra na linguagem, como se depreende da ideia metafísica da linguagem, senão que, mais originariamente, é a linguagem que *diz* a palavra no e a partir do homem. Esta compreensão do homem como o lugar genuíno para a manifestação da linguagem é levada a cabo por Heidegger em sua obra tardia. Fazer uma experiência com a linguagem significa: deixarmos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando. Uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nosso *Dasein*.⁶⁰ Fazer

59 *Idem*, p.17: “Die Sprache spricht.”

60 Cf. *Idem*, p.149.

uma experiência com a linguagem é achar seu sentido mais necessário, situar-se destituído de instrumentos de domínio, de um sistema teórico em que se faça patente uma explicação unívoca da linguagem; é estar solícito, aberto para uma harmonização.

Temos dois aspectos a levar em conta em tal consideração da linguagem como âmbito geral, no qual a palavra se articula como elemento fulcral em sua *individualidade* e *originalidade* criadora de sentido. A *palavra* fala com mais propriedade. O falar dos mortais deve antes ser uma correspondência. Assim, se é a palavra aquilo que mais propriamente fala, uma meditação genuína sobre a linguagem tem de atender ao seu dizer. A articulação da fala humana “pode ser o modo (*das Melos*) em que o falar da linguagem, a consonância do quieto da diferença, apropriada os mortais pelo chamado da diferença.”⁶¹ Isto é o que se apresenta *na* linguagem e *como* linguagem. O homem fala enquanto responde e corresponde à palavra. Mas responder sustenta-se na escuta, e ouvir (*Hören*) é reservar-se num pertencimento pelo qual a escuta se apropria pela consonância do quieto. Em que consiste esta *consonância do quieto* e este *mundo sem voz*, ainda que não sem palavras, pelos quais a linguagem dos mortais penetra em sua essência? Não consistem numa atividade humana, e, todavia, em seu seio o homem sucede como ser que fala e escuta. O seu dizer é um deixar-que-lhe-digam, e assim nunca fala o homem, senão a linguagem, mas a linguagem só por ela necessitar do homem para si. Ora, o caminho do homem até à consonância do quieto é o caminho que conduz à palavra, uma via que não é aquilo que realiza o homem, mas apoia-se naquele movimento no qual a

61 *Idem*, p.29.

linguagem, como a *Sage*, como o *mostrador* no falar do homem, chega à palavra comunicada.⁶²

Fazer uma experiência com a linguagem é vê-la como atividade originária que possui suas raízes no *impronunciado*, termo que indica a fonte elementar de onde surge a linguagem. Desta fonte elementar, o homem desfruta na medida em que pertence ao *dizer*. “A essência da linguagem é a *saga enquanto o mostrante*”⁶³, mostrar um para o outro alguma coisa e confiar-se mutuamente ao que se mostra. Assim, não se pode deixar de apontar que o falar, portanto, a linguagem, deve ser compreendido a partir de um dizer que solicita um poder-ouvir. Falar é antes uma escuta. Não falamos simplesmente a linguagem. Falamos a partir da linguagem. A *saga (die Sage)* aparece como um elemento decisivo na análise da linguagem após a *Kehre*. O homem *corresponde* à linguagem quando escuta o *dizer do ser*, o qual se manifesta num certo silêncio. Este espaço criado em correspondência com o ser é o que propicia a manifestação do ser à escuta do homem. O ser brota do silêncio e se dá em silêncio, é o homem que depois lhe põe nome e lhe outorga palavra. De tal modo, é possível considerar o silêncio como o espaço originário de residência do ser, ou seja, o espaço a partir de onde o ser *se dá* e é. Se a partir de um plano ontológico o ser, em seu dar-se, possui a inclinação para ocultar-se, a partir de um plano linguístico, poderíamos afirmar, usando esta analogia, que o ser, em seu dizer-se, se diz em silêncio e jamais como designação de um conceito. Neste sentido, mediante a escuta, o

62 Cf. PÖGGELER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução de Jorge Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p.264.

63 HEIDEGGER, M. **Unterwegs zur Sprache**, GA 12. *Op. cit.*, p.242.

ser passa a se manifestar na linguagem no modo do *dizer*.
É o que se lê no seguinte diálogo:

P – [...] Desde há muito que só com reservas uso o termo *linguagem* [*Sprache*] quando quero pensar a sua essência.

J – Mas o senhor tem outra melhor?

P – Penso ter encontrado, mas queria preservá-la para não ser usada como termo corrente e ser falsificada como designação de um conceito.

J – Que palavra o senhor emprega?

P – A palavra *saga* [*die Sage*]. Indica e significa o dizer, o dito e o que deve ser dito.

J – O que significa dizer?

P – Presumivelmente, o mesmo que mostrar, no sentido de deixar aparecer e brilhar, mas nos movimentos de acenar.

J – A saga não é, portanto, um termo que diga a fala e a linguagem humana...

P – e sim aquilo que está a ser [*Wesende*] com que nos acena a palavra japonesa *Koto ba*. O que se diz na e pela saga.

P – [...] Visualizando a essência da saga, do dizer, é que o pensamento começa a trilhar o caminho que nos retira de uma representação meramente metafísica e nos devolve o cuidado com os acenos da mensagem de quem somos andarilhos.⁶⁴

Neste trecho de *Aus einem Gespräch von der Sprache*, nota-se o esforço de Heidegger para trazer à tona *espaços*

64 *Idem*, p.136-137.

que avistem aquilo que está a ser pensado: a essência da linguagem. Heidegger indica a palavra *Sage* no intuito de situar uma palavra que reúna em si mesma tudo aquilo que pode ser experienciado na essência da linguagem. *Sage* é o mesmo que mostrar, no sentido de deixar aparecer e brilhar, mas nos movimentos de acenar. A proximidade com as coisas jamais teria lugar no ínterim de um enunciado unilateral, mas sim no acolhimento da pluralidade de sentidos que se descerra na manifestação das mesmas, na medida em que o aproximar ocorre pelo mostrar enquanto *deixar-aparecer*. Outro dos aspectos fundamentais do referido texto diz respeito ao momento em que Heidegger afirma que *Sage* não é um termo que designa a fala e a linguagem humanas, não é pois apreendida como manifestação fonética de um conteúdo semântico, mas como um modo de fazer-aparecer. É isto que Gadamer atesta: “o que há de propriamente misterioso na linguagem é o fato de ela deixar ver, de modo que algo se apresenta.”⁶⁵ Assim, fica claro que a palavra *Sage* não se refere ao dizer dos homens, já que está vinculada ao dizer do próprio ser. O dizer dos mortais é essencialmente resposta. Portanto, pensar a linguagem é juntamente pensar acerca do dizer poético. Para Heidegger, o conhecimento científico sobre a linguagem, com vistas a torná-la em simples instrumento de informação, diverge fundamentalmente da experiência que fazemos com a linguagem: “fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que este algo nos atropela, nos vem ao encontro, chegue até nós, nos avassala e transforma.”⁶⁶

65 GADAMER, H-G. **Hermeneutik im Rückblick**. Gesammelte Werke. Band 10. Tübingen: Mohr, 1995, p.80.

66 HEIDEGGER, M. **Unterwegs zur Sprache**, GA 12. *Op. cit.*, p. 149.

Esta abordagem contesta a ideia fulcral da história do Ocidente, desde o *Crátilo* de Platão: as palavras correspondem à natureza do nomeado ou são convenções do homem? Isto sublinha na filosofia grega o germe da noção metafísica da linguagem, patente na questão pelo nível de adequação da palavra ao seu referente externo, o que revela que o problema não é linguístico, mas epistemológico. Ora, o *Crátilo* trata da validade da linguagem para se obter o conhecimento da realidade. Desde o início torna-se evidente que o tema principal versa sobre a *justeza* ou *exatidão* dos nomes. É este o problema em torno do qual gira o argumento matriz do *Crátilo*: o de determinar em virtude de que poder conseguem os nomes representar, *exibir*, as coisas. Põem-se à partida duas possibilidades: a) subjetivamente: ou esse poder existe inteiramente nos falantes que precisam entender um ao outro, como uma *convenção* e um *acordo*, de modo que o nome que alguém puser a uma coisa, esse será o nome correto⁶⁷; aqui, nenhum nome pertence por natureza a nenhuma coisa, mas é estabelecido pela lei – pelo *nomos*, *uso* ou *costume* (*ethos*) –, e também pelo costume daqueles que o usam, chamando as coisas (tese convencionalista de Hermógenes); b) objetivamente: ou existe nos próprios nomes, à medida que se ajustam às coisas, convertendo o nome na imagem da realidade ideal. Tendo as coisas uma natureza própria, resulta que “devem ser nomeadas como lhes pertence por natureza serem nomeadas e por meio do que devem sê-lo”⁶⁸ (naturalismo de Crátilo).

67 Cf. PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Maria Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p.44 (384d).

68 *Idem*, p.48 (387d).

Heidegger vê a linguagem como *constituição e apropriação* de mundo. Em *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, pode-se ler, pois, que a linguagem não é uma ferramenta que o homem possui entre outras, mas é o que oferece ao homem a mais originária possibilidade de estar em meio ao aberto do ser. Só onde há linguagem há mundo.⁶⁹ A linguagem advém como *aquilo* que reside na abertura do ser; aliás, é através da linguagem que tal abertura é possível. Este entretecimento de palavra e mundo diz respeito à *identidade* do dizer (*Sagen*) com o mostrar (*Zeigen*), em cujo âmbito está a essência da linguagem. Este mostrar precede o signo, e, por sua parte, *funda* as possibilidades de toda referência humana. É a experiência na qual aparecem (*erscheinen*) os entes não despojados de seu *mistério* (*Geheimnis*) pelo pensamento calculador da técnica. Heidegger situa a essência da linguagem na *saga*, não no sentido da enunciação de qualquer mensagem, mas no da capacidade indicativa da própria linguagem, enquanto a mostra que confere e garante todo mostrar. O mostrar é um *deixar mostrar-se* (*Sichzeigenlassen*) do que vem ou não vem à emergência e à aparência no dizer que mostra e indica. Enquanto mostra, a linguagem fala à medida que abrange toda a *região do que se apresenta* e, a partir daí, deixa que algo se apresente ao aparecer ou desaparecer na abertura do ser. A *saga*, sempre quando a escutamos, é o que nos põe a caminho do falar da linguagem.

A palavra poética nomeia pela primeira vez os entes e, assim, coloca-os em manifesto. Nomeia-os naquilo que lhes é mais próprio e inaugura-os. Isto não quer afirmar

69 Cf. HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. p.37-38.

que a palavra poética designe os entes com o nome adequado à sua essência. O nomear poético consiste em deixar aparecer os entes e, ainda, deixar aberto o espaço para o seu livre acontecer. É assim que a análise heideggeriana confronta a teoria essencialista em torno do *poder* (*dynamis*) do nome – *Crátilo* (435d) – e da linguagem como ferramenta para a sinalização (*bezeichnen*) do mundo. Tais vertentes condizem em sua abordagem do fenômeno linguístico, pois são inaptas para acolher o sentido ontológico da palavra que vai mais além de seu uso como utensílio de denotação ou meio de fruição estética. A poesia é o fundamento da história, não uma simples manifestação cultural, menos ainda a *expressão da alma de uma cultura*. É experiência fundadora porque reside no *trazer-a-emergir* dos entes através de sua palavra. Hölderlin fala do *nomear projetante* da poesia no hino *Am Quell der Donau*, tal como em *Germanien*, onde o nomear parte do nomear dos deuses passando para o nomear da natureza, isto é, do sagrado:

VI – Ó!, Bebe brisas matinais,
Até que te abras,
E nomeia o que tens diante os olhos,
Não mais deve permanecer segredo
O que está por pronunciar
Após estar encoberto há muito tempo;
É que aos mortais fica bem o pudor
E assim é sábio falar a maior parte do tempo
Também dos deuses.
Mas onde se tornou mais abundante que fontes cristalinas
O ouro, e ficou séria a ira no céu,
Entre o dia e a noite tem de

Um dia aparecer uma verdade.
Transcreve-a três vezes,
Mas inexpressa também, como está,
Inocente, tem de continuar.
VII – Nomeia, ó filha, tu, da Terra sagrada!
Enfim, a mãe. Rumorejam as águas junto à
rocha
E as tempestades na floresta, e ao nome dela
Ecoa de um tempo remoto a divindade do
passado.
Como é diferente! e precisamente brilha e fala
O futuro, também alegre, das distâncias.
Mas no centro do tempo
Vive tranquilo com a sagrada
Terra virgem o éter,
E com prazer, para recordação, são eles,
Os não necessitados,
Recebidos hospitaleiramente pelos não
necessitados
Nos teus dias de festa,
Germânia, onde tu és sacerdotisa
E dás conselhos, indefesa, a toda a volta,
Aos reis e aos povos.⁷⁰

Com isso, pode-se frisar que a leitura de poetas como Hölderlin, Rilke e Stefan George busca tematizar a vizinhança entre poesia e pensamento. Como nota Pöggeler, o nomear a que se refere o poema *Germanien*, enfatiza o nomeado na sua essência, mostra este nomeado por aquilo que ele é. Hölderlin não poetifica somente *sobre* o rio, mas

70 _____ . Hölderlin Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, GA 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. p. 12-13.

o seu nomear traz o rio até à sua essência, ao instituir a verdade primordial. Os poemas sobre os rios de Hölderlin não são alegorias; eles não sobrepõem a um sensível já conhecido um significado não-sensível. Ora, o rio não é já antecipadamente conhecido com segurança como a água quimicamente analisável, o fluxo de água geograficamente descritível ou o portador de valores estéticos, como devem ser fixados para a publicidade turística. O rio é experienciado como rio quando Hölderlin o poetifica, e dentro desta experiência poético-histórica da essência do rio, é que tem lugar – como a abstração disso – a análise química, a descrição geográfica, os valores estéticos.⁷¹ O nomear enquanto um dizer poético-histórico mostra a verdade originária (ἀλήθεια), aquilo que para a metafísica permanece um estado das coisas inconspicuo (*unscheinbaren Sachverhalt*).

Esta perspectiva nos interpela a experienciar o não-dito na vizinhança de pensamento e o dizer da poesia como a tarefa que temos enquanto mortais nesta época indigente. Para tanto, Heidegger recorre a Hölderlin: “e o que permanece é instaurado pelos poetas.”⁷² Nisto reside sua tese pautada na concessão à poesia de um caráter inaugural no seio da copertença de ser e linguagem. A essência da poesia é a instauração do ser pela palavra; copertença que sobrevém em *Brief über den Humanismus*: “a linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser, mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiães desta

71 Cf. PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. *Op. cit.*, p. 221.

72 HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. *Op. cit.*, p. 41.

habitação.”⁷³ Quanto a este ponto, Heidegger observa que o homem, em sua *ek-sistência*, tenha já sempre um mundo, e, em seu âmbito, encontra-se familiarizado com uma estrutura de significados. Com isso, dir-se-ia que o homem está sempre na linguagem. Isto implica que o ser-no-mundo pertence à uma totalidade que é já necessária desde sua própria origem enquanto *articulação* significativa da manifestação do ser *no* e *a partir* do pensar: a guarda que os pensadores e os poetas exercem é o consumir a manifestação do ser, à medida que a levam à linguagem e nela a conservam. Não é por ele irradiar um efeito ou por ser aplicado que o pensar se transforma em ação. O pensar age enquanto exerce como pensar.⁷⁴ Decerto a condução do não-dito ao dito é obra do pensador ou do poeta que sempre se dá, pois, sob a condição de uma impulsão do ser para o seu vir à tona. O pensador ou o poeta ajuda com a sua palavra o ser a aparecer, mas ele não o *faz* aparecer. Tudo depende de uma escuta atenta de onde brota a palavra que, por seu turno, reclama silêncio, um retraimento (*Verhaltenheit*), um pudor (*Scheu*), tonalidades sem as quais não haveria proibidade do dizer. Só o pensamento-palavra, se está atento à copertença do dizer do ser, atinge a *pobreza*, renuncia aos efeitos da manipulação da linguagem pela *Information*.

Este pensar originário não pode ser medido pela produção de um efeito cuja realidade é avaliada segundo a utilidade que oferece, pois seu agir advém enquanto exerce como pensar. Sua ação não desagua na ideia de que todo pensar deve primeiro querer, deve primeiro pôr o ser

73 _____ . Brief über den »Humanismus«. In: **Wegmarken**, GA 9. *Op. cit.*, p. 313.

74 Cf. *Idem*, p.313.

como objeto, mas sim na tarefa de liberar a linguagem e o pensamento dos grilhões lógico-gramaticais, deixando transparecer com isso um espaço mais originário à manifestação do ser. Uma experiência genuína da essência de tal pensar, que implica sua própria realização, exige que nos desprendamos da acepção técnica do pensar e do uso metafísico da linguagem, cujos primórdios remontam até Platão e Aristóteles. Neles, segundo Heidegger, não é mais o ser que origina a condição de possibilidade do dizer e do pensar, mas o princípio de identidade e da razão suficiente, bem como as regras da gramática que determinam *o que é* o ser, concebido como causa e fundamento do ente. Assim, mediante a **Überwindung** da ideia de homem como *subiectum* e da lógica própria ao processo de objetivação total na história da metafísica, Heidegger busca mostrar que não se deve mais interpretar a verdade do ser no entremeio das categorias da metafísica e que a crítica aos valores tradicionais da cultura ocidental têm como intuito a *ressignificação* da noção de homem, levando-o para a vizinhança da verdade do ser:

Ao dizer assim a verdade do ser, o pensar entregou-se àquilo que é mais essencial do que todos os valores e do que qualquer ente. O pensar não supera a metafísica por se colocar acima dela, ultrapassá-la e em algum lugar sobressumi-la, e sim enquanto recua para a proximidade do mais próximo. A descida é bem mais difícil e perigosa, particularmente ali, onde o homem se perdeu na subjetividade. A descida conduz à pobreza [*Armut*] da ek-sistência do *homo humanus*.⁷⁵

75 *Idem*, p.352.

Essa pobreza do *homo humanus* seria um elemento que perfaz a *ressignificação* da essência do homem e se define pelo abandono do domínio do *homo animalis* da metafísica em direção à proximidade do ser, na qual o homem deixa de avistar a si próprio como *subiectum* que representa. Desperto para a sua contextura situacional de estar-lançado no mundo que ele mesmo abre e projeta, o homem pode superar a representação metafísica de *animal rationale* através da sua resposta às possibilidades regaladas pelo pôr-se em manifesto do ser. Na descida, pelas suas respostas-projeto, o homem se exime do papel de senhor do ente como a subjetividade criadora para se tornar o *pastor do ser* com a pobreza da sua condição finita e a dignidade de ser evocado à verdade e constituído o *vizinho do ser*. O pensar é um agir quando traz a verdade do ser à linguagem. Para tal, o pensar não busca apoio no ente, mas na verdade do ser. A palavra *apoio*, *Halt*, deriva de *Hut*, proteção: o ser é a proteção que guarda o homem na sua essência ek-sistente, de tal modo, para a sua verdade, que ela instala a ek-sistência na linguagem. É por isso que a linguagem é a casa do ser e a habitação do ser humano.⁷⁶ Pensar de um modo originário a raiz e o fundamento do agir seria ceder ao movimento do próprio pensamento que responde à interpelação do ser. O poder nivelador das efetuações sob a égide da consciência subjetiva do *homo animalis*, que durante séculos chamaram *animal racional*, e que a técnica transformou na sua mais extrema metamorfose: *o animal que calcula*, ou *que trabalha*, *a besta de trabalho*, é suprimida logo na raiz, porque aquilo que se nos dirige como voz do ser institui o nosso

76 Cf. *Idem*, p.361.

corresponder e a nossa disposição defronte àquilo que é *elementar*.

A via de descida às nossas condições elementares é uma volta face ao que a tradição metafísica descobriu: o homem prometeico do século XIX, assaz perpassado da certeza de si. O *subiectum* cartesiano encerra e assume a finitude de uma vontade do conhecimento, porém infinita no seu princípio. O homem cunhado pela *Gestalt* da era da técnica, cedendo à *vontade de vontade*, é impelido a explorar o seu próprio solo, repartir-se em setores objetiváveis e a liberar as energias do átomo. E depois, com vista ao autoestabelecimento da vida, ele deve constantemente assegurar-se a si mesmo. A ilimitada *vontade de vontade* está atrelada com a redução da humanidade ao estatuto de animal trabalhador, contendo em si mesma a explosão de uma violência que poderia aniquilar tudo no nada. Em *Grundbegriffe*, Heidegger nota que:

Da essência do vivente faz parte permanecer impelido e coagido para o próprio impulso [*Drang*]. Certamente, o *vivente* que conhecemos como plantas e animais parece achar e conter sempre neste impulso a sua forma fixa, ao passo que o homem pode propriamente elevar e converter em medida diretriz e *princípio de progresso* o vivente e o seu impulsionar-se. Se apenas repararmos naquilo de que precisamos, ficamos imersos na compulsão da intranquilidade da mera vida. Tal vivente desperta a aparência daquilo que é movido e daquilo que se move e, por isso, é livre.⁷⁷

77 HEIDEGGER, M. **Grundbegriffe**, GA 51. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, p.04.

Impelida ao impulso pela vida, a *besta de trabalho* é entregue à vertiginosa rotação dos seus produtos a fim de se descarnar e alienar-se a si mesma, no nada aniquilador. Com isso, toda a metafísica é antropocêntrica: transfere as propriedades e as faculdades do homem para um *subiectum* absoluto. O homem haure-se nesta tautologia, de uma emancipação total. Ele só está liberto no bojo da esfera da compulsão – onde haverá espaço para calcular –, o que não condiz à liberdade genuína, pois aqui se afigura uma escravatura sob o jugo do sempre *vantajoso* que tudo patenteia como matéria-prima. Sujeita pelo ciclo inacabável da produção e consumo, a humanidade está em declínio para a condição do *rebanho* referida por Nietzsche. Na sociedade consumista, trazida à ribalta pelo *animal laborans*, nota Arendt, a única decisão ativa exigida do homem é largar sua singularidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas singularmente, e aquiescer num tipo (*Typus*) funcional de conduta *entorpecida*, o que pode vir a “terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu.”⁷⁸ O homem libertou-se de toda a relação a um outro diferente dele, quer fosse Deus, a natureza ou o ser. Tornou-se, ele próprio, o puro meio, o único objeto. Então, regressar ao elementar do homem é reencontrar o que o torna possível aquém dos atributos ou dos poderes da subjetividade e da interioridade, o a partir do quê ele é. Nos termos de Haar, ser no seu elemento é ser si-mesmo. O elemento do homem, o seu solo abissal, é o *ser*, estranho meio que não o contém, mas que o transporta e o exporta. Regressar ao elementar é regressar à situação fundamental do homem com o ser,

78 ARENDT, H. **A condição humana**. 10. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.336.

com o seu ser. Esta situação – em que o homem é *lançado* no tempo, no mundo, e sobre uma terra da qual desposa a facticidade, numa época incontornável para ele da história – não é de mestria, domínio e centralidade, mas de *acolhimento do outro*, de descentramento.⁷⁹

A abordagem heideggeriana do modo de ser da linguagem, nos anos 50, é, a nosso ver, compatível com o indicado ainda em *Sein und Zeit*: o fenómeno da linguagem tem sua raiz na constituição existencial da abertura do *Dasein*. Por isso, é na lida do *Dasein* com a linguagem que vem à tona o lugar propício à copertença de homem e ser. Não se trata, porém, só de uma determinada analogia entre tais relações: homem-linguagem e homem-ser, já que o ser não é outra coisa senão o seu pôr-se em manifesto na linguagem ou, em igual sentido, o ser se deixa vislumbra no vir à tona da linguagem. Na sua essência, a linguagem não é exteriorização de um organismo ou expressão de um ser vivo. Com isso, ela não pode ser pensada em harmonia com a sua essência, nem a partir do seu valor de signo, e talvez nem mesmo a partir do seu valor de significação.⁸⁰ Portanto, a linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser.

O que Heidegger tenciona é mostrar a linguagem na simplicidade de sua propriedade e em sua copertença com o ser. Enquanto pensamos de modo apropriado a expressão *trazer à linguagem* que foi destinada à linguagem, enquanto conservamos isto que pensamos como o que no futuro deve ser pensado, na atenção do nosso dizer, então

79 Cf. HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução de Ana Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.94.

80 Cf. HEIDEGGER, M. Brief über den »Humanismus«. In: **Wegmarken**, GA 9. *Op. cit.*, p.326.

trouxemos à linguagem algo essencial do próprio ser.⁸¹ É neste âmbito que surge a importância da linguagem poética. O homem, através da poesia, torna-se o guardião da linguagem e, simultaneamente, o emissário para que o não-dito venha à emergência. Heidegger recorre especialmente ao poeta Hölderlin para buscar traçar a essência da poesia. Assim, faz-se relevante estes versos do poeta alemão:

Muito experimentou o homem.
Muitos celestes nomeou,
Desde que somos um diálogo
E podemos ouvir uns aos outros.⁸²

Tal como o ser do homem funda-se na fala, a linguagem acontece, antes, no diálogo, onde situa-se a essência da fala e onde esta engendra seu traço mais originário. O que de outro modo entendemos por *linguagem*, ou seja, um repertório de palavras e de regras de sintaxes, é só o primeiro plano da linguagem. A tese de que a linguagem obtém sua propriedade como diálogo, indica-nos dois aspectos: a) o diálogo é a forma pela qual se dá a ligação primordial do homem à comunidade por meio da fala e do poder-ouvir, que não é uma consequência de falarmos uns com os outros, senão a condição básica para tal: o poder-falar e o poder-ouvir são igualmente originários porque se necessitam reciprocamente; b) a linguagem desenrola-se sob a forma de um diálogo relativamente à manifestação do ser e desde que nós, respondendo a tal repto, tragamos

81 Cf. *Idem*, p.362.

82 HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. *Op. cit.*, p.38.

à linguagem o ente enquanto tal: o ser se mostra na *Sage* e o homem co-responde pela escuta atenta. O diálogo e sua *unidade* (poder-falar/poder-ouvir) são portadores do homem. A unidade do diálogo reside em que cada vez se torna patente na palavra essencial o *um* e o *mesmo* em razão do qual se determina o ser-em-conjunto: somos um e propriamente *nós* mesmos. Os poetas doam este um e mesmo, o *permanente*; pois assentam a existência sobre o seu *fundamento*. O genuíno habitar do homem, a sua existência como acontecimento histórico possui o seu fundo permanente no diálogo da poesia, porque ele mesmo é poético, é sempre um a ser fundado historicamente. Conclui-se daí que a linguagem enquanto diálogo é a estrutura essencial do *Dasein* histórico. A poesia enquanto diálogo mais genuíno é a origem da linguagem, com a qual, sendo o seu bem mais perigoso, o homem se arrisca em direção ao ser como tal, aí resiste ou sucumbe e, na repetição do falatório, se envaidece e estiola.⁸³

A linguagem, enquanto *fundo* poético da verdade do mundo, entretece o movimento *concreto* da recíproca pertença de homem e ser – aliança imbricada numa escuta silenciosa que o homem assume ao acolher à palavra a essencial indizibilidade do ser. Como sabia Hölderlin, o homem só é à medida que habita. Na casa da linguagem, homem e ser acham sua morada. *Habitar poeticamente* esta terra significa estar na presença dos deuses e ser tocado pela essência próxima das coisas, como também a tarefa de receber os divinos e suportar a transitoriedade da quotidianidade, como se lê no poema de Hölderlin *Wie wenn am Feiertage*:

83 Cf. _____. Hölderlin Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, GA 39. *Op. cit.*, p.76.

Nós devemos, porém, estar sob as tempestades de Deus,

Ó poetas!, permanecer de cabeça descoberta,
agarrar o raio do Pai com a própria mão,
e oferecer ao povo, envolta
na canção, a dádiva celestial.

Porque só nós somos de um coração puro
como as crianças, e nossas mãos, são
inocentes.⁸⁴

Ao poeta se lhe entrega a capacidade de instaurar, através de sua palavra e nomear, as coisas para vislumbrar o ser do ente, o jogo, a beleza e o encanto das palavras, mas, ao mesmo tempo, ele abrange a **transigência dessa realidade, sua temporalidade, além da incompreensão do homem que o obriga a ser testemunha do mal uso do dom da linguagem à medida que esta é convertida em dissimulação da realidade. A linguagem é dada ao poeta como dom, vocação, desencobrimento ou percepção da realidade, e por isso mesmo deve permanecer de pé e com a cabeça descoberta sob as tempestades divinas: “os poetas são os mortais que, cantando com seriedade o Deus do Vinho, sentem os vestígios dos deuses foragidos, permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem [Wende].”⁸⁵**

84 _____ . Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, GA 4. *Op. cit.*, p.50.

85 _____ . Wozu Dichter? In: **Holzwege**, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p.272.

O POETA NO TEMPO DA NOITE DO MUNDO: O ABERTO EM RILKE

Em *Wozu Dichter?* (1946), ensaio voltado para Rilke, quando se refere aos poetas em tempo indigente, Heidegger relaciona a falta do fundo como aquilo que fundamenta o mundo (*Abgrund*) que implica, pois, na ausência dos deuses e da determinação da essência das coisas. Visto que a missão singular do poeta é dizer poeticamente a essência do habitar, isto torna-se encoberto à medida que calculamos o tempo a partir do ente como *reserva*, ou seja, o tempo permanece indigente, não só porque Deus está morto, mas também porque os mortais já não reconhecem nem dominam a sua própria mortalidade. O segredo da dor permanece velado. O amor não se aprendeu.⁸⁶ A ausência de Deus, o afastamento da finitude e a indiferença frente à dor e ao amor podem ser vistos como referência à voracidade calculante que marca a era da técnica. Para superar isto, os poetas devem expressar o não-dito através de um pensar lúcido, tanto para guiar o diálogo de poesia e pensamento à via determinada pela história do ser como para considerar a esfera do habitar genuíno sobre a terra em relação à verdadeira essência das coisas descobertas pelo poeta. A tarefa parece simples, porém Heidegger atenta que, através da representação ordenadora, o homem põe o mundo diante de si como a objetualidade na sua totalidade e põe-se a si diante do mundo. Com isso, o homem coloca a natureza à sua beira e levanta o mundo de tal maneira que este o enfrenta. Este colocar à beira, este elaborar (*Her-stellen*), devemos

86 Cf. *Idem*, p.274.

compreendê-lo na sua essência lata e múltiplice.⁸⁷ O que significa afirmar que Rilke, porque pensa o homem como aquele que se põe *diante* do mundo e o situa perante si como objeto elaborável, retira o homem *deste* mundo e, portanto, do aberto. O que, de fato, diverge da concepção de Heidegger, para quem o *mundano* (*Weltische*) é o próprio aberto, a totalidade do que não se contrapõe, sendo o homem, na condição de ser-no-mundo, o agente dessa abertura. A consciência humana, segundo Rilke, opõe-se a seus objetos – a natureza, o espaço, o céu –, forçando-os assim à representação e deles dispondo; nisto, atesta Heidegger, caberá ao próprio homem converter o aberto em objeto para deslocá-lo para si mesmo e impor toda esta e-laboração, o que se traduz no modo de uma imposição propositada da objetivação. Isto decorre quando a natureza passa a ser vista como um grande fundo de reserva (*Bestand*); os entes simples *subsistências*, no sentido de *estoques* (e não mais substâncias); a técnica um desencobrimento provocador e o homem o animal trabalhador (*homo-faber*), material clínico:

A terra e a atmosfera tornam-se matéria-prima. O homem torna-se material humano que é colocado ao serviço dos objetivos propostos. A instalação incondicionada do impor-se incondicional da elaboração propositada do mundo vai-se configurando necessariamente nos moldes do mando humano, num processo que surge da essência encoberta da técnica.⁸⁸

87 Cf. *Idem*, p.287-288.

88 *Idem*, p.289.

Tal modo de habitar, para Heidegger, sobrevém como característico de nossa época, porque a vida habitual do homem hodierno consiste na vulgaridade da imposição no ambiente desprotegido dos negócios e das *trocas*. O homem que se quer a si próprio conta sempre com as coisas e com os homens, enquanto algo que tem o caráter único de objeto. Esta objetivação que resulta do forçar dominador e do caráter de mando da vontade, fixados na *Gestell*, reside no principal entrave que o jogo poético da linguagem como manifestação do ser enfrenta para vir à luz, e que também defronta a fala (*Rede*) para situar-se enquanto constituição da abertura do *Dasein*. Heidegger repara que a poesia, através da *poetização* de sua essência pode atingir uma experiência inversa na lida com o real, isto é, “um olhar sobre a totalidade íntegra do ente é susceptível de observar, a partir da invasão do progresso técnico, de que lado poderia surgir uma superação da técnica, portadora de mais originalidade.”⁸⁹ Poder-se-ia recorrer ao *passo de volta* como *recordação* (*Andenken*) que, na febre da metafísica produtivista que reifica o homem para endeusar os produtos, renuncia à reação em cadeia do lucro e propõe sobretudo o *ser-com-os-outros* e com as coisas dadas livremente e portadoras de mundo (inobjetiváveis) e, com isso, traz os vestígios do sagrado ao homem sem-deuses na noite do mundo. O *passo de volta* é tido por Heidegger como um risco, mas como algo inevitável se não se quer cair num perigo ainda mais profundo: a firmeza de que a produção técnica *dispõe* o mundo em ordem. O império técnico não só situa todos os entes como algo elaborável no processo de produção, bem como distribui os produtos da produção através do

89 *Idem*, p.290.

mercado.⁹⁰ É no ciclo da elaboração que se impõe a ordem que esmaga as diferenças e a humanidade do homem na bitola da uni-formidade da produção, no valor calculado de um mercado e, assim, dissipa-se de antemão o âmbito da possível origem de um acolhimento da diferença a partir do ser. O homem se acha exposto ao perigo pertinaz de se tornar matéria bruta em função da objetivação pela técnica.

O homem está desprotegido ante o perigo, e esta falta de proteção é oriunda da mesma essência da ameaça, repousa na sua relação com o ser. Através do seu querer-se a si mesmo, o homem está, num sentido essencial, ameaçado, isto é, carente de proteção, “contudo, devido a esse seu modo essencial de querer, ele está igualmente desprotegido.”⁹¹ A desproteção aflui na vontade do homem de querer-se a si mesmo, mas esta vontade incessável não apenas situa o homem *fora de toda proteção*, como também a imposição da objetivação do mundo ab-roga a possibilidade de proteção. À medida que o homem tem suas mãos atadas ao arranjo técnico do mundo como objeto, ele tapa voluntária e completamente o caminho para o aberto, o qual já se encontrava, de todas as formas, impedido. No âmago dessa desproteção, a objetivação do mundo perfila-se como representação calculadora e o homem que se impõe é aquele que veste o uniforme de funcionário da técnica: “ele não só fica fora e diante do aberto, como também se afasta expressamente da ‘conexão pura’ através da objetivação do mundo.”⁹² O homem, quando se distancia da *conexão pura*, está em *despedida contra* o aberto. É

90 Cf. *Idem*, p.292.

91 *Idem*, p.293.

92 *Idem*, p.294.

por tal motivo que Heidegger não deixa de notar que a técnica serve como a ordenação – situada no mero querer do homem, no sentido do impor-se propositado contra tudo – do nosso ser desprotegido sobre o fundamento da aversão que reina em toda a objetividade contra a conexão pura, que, por seu turno, atrai a si, enquanto centro inaudito do ente, todas as forças puras. A produção técnica é, em suma, a organização da despedida do acolhimento da *diferença* a partir do ser.

Todavia, Heidegger ainda observa que para lobrigar o perigo e para o mostrar têm de existir aqueles mortais que chegam primeiro ao abismo do indigente e da sua indigência, estes seriam os mais arriscados, arriscar-se-iam ainda mais do que o ser humano que se impõe. Ora, nossa condição de *os mais mortais dos mortais*, coloca-nos na situação dos que arriscam, por vezes, mais do que o risco do ser, mais *do que a própria vida*, como sugere a poesia de Rilke:

...Só que nós,
mais ainda que a planta ou o animal,
vamos *com* o risco, queremos-lo, e por vezes
também
arriscamos mais (e não por interesse próprio),
do que a própria vida, arriscamos por um
sopro mais...⁹³

Quanto a isto, Heidegger lança uma pergunta no sentido de saber se haveria, contudo, um aumento deste querer arriscar-se para além do incondicionado do impor-se propositado. Sua resposta é negativa, já que entendemos que

93 *Idem*, p.296.

aqueles que são mais arriscados sobretudo “[...] só poderão ter um querer maior se o seu querer, na sua essência, for outro. Então, querer e querer não seriam o mesmo. Estes, que a partir da essência do querer têm um querer maior, conservam uma maior conformidade face à vontade enquanto ser do ente.”⁹⁴ Os que mais arriscam correspondem antes ao ser que se mostra como vontade, ou seja, querem mais do que qualquer imposição, porque são volitivos. Compreendemos, portanto, que o *risco arriscado do impor-se*, que é o que quer mais que todo impor-se propositado, não cria uma segurança no aberto. Para Heidegger, neste contexto, *criar* significa haurir da fonte: absorver o que brota, e trazer o recebido. O risco mais arriscado do querer volitivo nada produz, mas recebe e dá o recebido, ou seja, traz, na medida em que faz desabrochar, o recebido em sua plenitude.

Heidegger aponta a exigência de uma viragem que remeta nossa essência, cujo caráter apenas reside em querer-se e impor-se, junto com seus objetos, para o âmbito mais íntimo do espaço do coração, onde tudo pertence ao invisível e ao interior da consciência. Isto significa que: “o interior da consciência não-utilizadora mantém-se como sendo o espaço interior, no qual toda e qualquer coisa, para nós, transcende o numérico do cálculo, podendo, liberta de tal limitação, fluir para a totalidade ilimitada do aberto.”⁹⁵ Esta inversão em direção ao aberto, que envolve risco, precisa ocorrer no âmbito onde se dá o desamparo: onde se determina sua essência, determina-se também sua reversão. É assim que Heidegger entreverá em Rilke uma confrontação com a *res cogitans* cartesiana: a *lógica do*

94 *Idem*, p.297.

95 *Idem*, p.306.

coração de Pascal, o espaço capaz de acolher em si o outro do interior da consciência. O reverso do desamparo é traduzido pela frase *o espaço interior do coração*, suscitada por Heidegger a partir do último verso da Elegia IX de Rilke: *uma incomensurável existência brota-me do coração*.⁹⁶ Neste espaço interior do coração – que lembra a figura jüngeriana do *Desterrado*, liberta do imperativo matemático –, o homem é livre, já que se acha fora da relação com os objetos que o rodeia e que só o protege aparentemente. Mas como pode tal interiorização da objetualidade já imanente da consciência realizar-se no mais íntimo do coração, posto que se relaciona com o interior e o invisível? O espaço imanente do interior do coração é uma inversão da consciência e, com efeito, permite um adentramento no círculo do aberto; é aquele *onde* por meio do qual todas as coisas se desatam de seu caráter estritamente pragmático como antagonista da *consciência produtivista*. É por esta razão que, não obstante, Heidegger indagará: quem de entre os mortais seria capaz de provocar essa inversão através da recordação? Ou melhor: quem entre os mortais são os que mais se arriscam? Os que arriscam mais são os poetas, mas, para Heidegger, estes poetas são os mais dizentes da espécie de cantores, “cujo canto vira o nosso desamparo para o aberto. Estes poetas cantam o são [*Heile*] no insão [*Unheile*], pois invertem a despedida contra o aberto e re-cordam na totalidade sã e salva o que há de in-cúria”⁹⁷; o seu cantar está despido de toda imposição propositada, não solicita algo que seria elaborável. A inversão re-cordante, assim, já antecipadamente superou

96 Cf. RILKE, Rainer M. *Poemas, As Elegias de Duíno e Sonetos a Orfeu*. 5. ed. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Edições ASA, 2003. p.192.

97 HEIDEGGER, M. Wozu Dichter? In: *Holzwege*, GA 5. *Op. cit.*, p.318.

o afastamento contra o aberto nesta época de penúria; ela supera, no espaço interior mundano do coração, qualquer objetualidade. Este é o risco mais arriscado a partir da essência do homem, à medida que este possui a linguagem e é o dizente.

Se o homem da técnica é designado de aquele que quer, os mais arriscados seriam os mais querentes, desde o momento em que querem de um modo que se distingue da imposição propositada da objetivação do mundo. O seu querer não quer nada disso, pois se o seu querer permanecesse só como imposição, eles não quereriam nada. Correspondem antes à vontade que, sendo o *risco*, atrai a si todas as forças puras, enquanto *conexão completa* do aberto (rilkeano) – este, sem qualquer afinidade com o aberto tal como assinalado por Heidegger, é identificado com o ser como vontade universal.⁹⁸ O querer dos que arriscam mais é o volitivo dos mais dizentes, que se situam decididos e já não fechados, em despedida, contra a vontade, segundo a qual o ser quer o ente. A essência voluntariosa dos que arriscam mais, que dizem de modo mais dizente, é constituída pelos poetas. Assim, o aberto é mantido *na e pela* própria linguagem. E os que arriscam mais são guarnecidos de uma linguagem desprovida do carácter de imposição; é a linguagem como o cantar. Como vimos, os que cantam e arriscam mais são os poetas, e ao seu cantar instaura-se o espaço interior do mundo a si mesmo. A linguagem, como cantar poético, instaura tal espaço e o traz ao seu ser mais próprio. O canto do poeta não obedece aos ditames da técnica moderna, diz o

98 Cf. RICHARDSON, W. J. **Heidegger: Through Phenomenology to Thought**. Fourth Edition. Preface by Martin Heidegger. New York: Fordham University Press, 2003, p.392.

não-dito. Estes que se arriscam demoram no vestígio dos deuses foragidos, re-cordando a dimensão e o fulgor do sagrado no mundo. Face ao destino da noite do mundo, a poesia de Rilke é, pois, uma inversão da despedida do aberto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Heidegger aborda a linguagem por um viés ontológico, buscando alcançar sua essência através da experiência de seu próprio *deixar-aparecer* como *Sage*. O en-caminhamento (*Be-wägung*) da linguagem é aquilo que ela mesma realiza a partir da *dicção* do *Ereignis* até a verbalização sonora na palavra do homem. Assim, temos o abandono da elucidação metafísica mediante a qual a linguagem é instrumento na posse de um sujeito cognoscente. A linguagem, enquanto *fundo* poético da verdade do mundo, enreda o movimento *concreto* da recíproca pertença de homem e ser. Todavia, jamais se trata aqui de uma descrição e caracterização dos diversos domínios da conduta do homem, qual ente dado entre outros entes. Trata-se mais propriamente do projeto poético de seu ser, edificado de acordo com as suas possibilidades e limites supremos.⁹⁹ O projeto é poético, e as *possibilidades* andam juntas com seus *limites*, tal como convém ao ser mortal que é o homem. Ressaltamos ainda que o processo de objetivação é o traço mais extremo de nossa época. Em *Wozu Dichter?*, Heidegger diz que, na objetivação do mundo, o homem que se quer a si próprio, conta sempre com as coisas e com os homens, enquanto algo

99 Cf. HEIDEGGER, M. **Einführung in die Metaphysik**, GA 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p.164.

que possui o caráter de objeto. Feita assim as contas, tudo se torna mercadoria, sofrendo continuamente um câmbio num âmbito de ordens que não param de se alterar. O homem que se impõe vive das apostas do seu querer. Vive essencialmente arriscando o seu ser, no âmbito da vibração do dinheiro e do valer dos valores.¹⁰⁰ Essa objetivação que resulta do forçar dominador e do caráter de mando da vontade, fixados na técnica moderna (*Gestell*), reside no principal obstáculo que o projeto poético da linguagem, visto como o deixar-habitar do homem, o deixar-aparecer das coisas como coisas, enfrenta para vir à tona.

100 Cf. _____. Wozu Dichter? In: **Holzwege**, GA 5. *Op. cit.*, p.313-314.

O HOMEM E AS VIRTUDES - A IDEIA DE ASSEMELHAÇÃO COM O DIVINO EM PLOTINO

Tadeu Júnior de Lima Nascimento

Conceituar o que seja o homem parece ser uma investigação primordial ao longo da história do pensamento humano. Uma questão emblemática e de interesse não só do conhecimento tido como estritamente filosófico, mas também do político, religioso etc. Tal questão será retomada por diversos filósofos, dentre eles, Plotino (204 ou 205-270 d.C.), talvez a maior figura do Neoplatonismo. Dito isto, este artigo pretende, de forma sucinta, expor o pensamento do filósofo egípcio no que diz respeito à antropologia e à ética, refletindo, naturalmente, sobre o homem, as virtudes e as relações destas com a ideia de assemelhar-se ao divino, herdada por Plotino da filosofia de Platão. Para fazê-lo, utilizaremos como base dois escritos plotinianos intitulados *Sobre o que é o vivente e o que é o homem* e *Sobre as virtudes*, além, é claro, de outros tratados também de suas *Enéadas* que complementam e trazem explicações sobre as hipóteses: Uno, Intelecto e Alma – fundamentais para melhor compreensão do pensamento desse autor –, bem como comentadores que reforçam a importância e vivacidade dessa problemática antropológica/ética abordada por ele.

INTRODUÇÃO

Estamos conscientes de que o que expomos equivale apenas a uma estrela anã perante a galáxia que é a filosofia de Plotino¹⁰¹, o *velho sábio grego*¹⁰². Todavia, deixamos claro desde o princípio que não era nossa intenção tentar fazer um estudo aprofundado do pensamento de Plotino. Arriscar fazê-lo seria imensamente difícil, consegui-lo quase impossível, pois não se pode contemplar o universo inteiro utilizando uma luneta. Propomo-nos a introduzir a filosofia plotiniana a partir dos dois primeiros tratados

101 Entre os anos de 204 e 205 d.C., na cidade de Licópolis no Egito, nasceu Plotino. Provavelmente pertencia a uma família com boas condições financeiras devido à educação helênica que teve. Aos 28 anos de idade, decepcionado com os filósofos de sua cidade por não satisfazerem suas pretensões filosóficas, Plotino viaja para Alexandria e se torna aluno do filósofo Amônio Saccas. Após 11 anos de discipulado e com a morte de Amônio, Plotino então com 39 anos de idade e desejoso de ter contato com a filosofia oriental dos persas e hindus, integrou-se à comitiva do imperador Gordiano em sua expedição contra os persas. Após o fracasso da empreitada e a morte do imperador, Plotino sobrevive com dificuldades e se refugia em Antioquia. Aos 40 anos decidiu ir a Roma onde se instalou definitivamente e fundou uma escola de filosofia aos moldes da que estudara em Alexandria. Passa cerca de 10 anos apenas lecionando e, por volta de seus 50 anos, começa a escrever alguns tratados. Cinquenta e quatro foram os tratados escritos por Plotino até sua morte em 270 d.C., quando tinha sessenta e seis anos de idade. Porfirio que ficara responsável pela correção e organização de seus textos tratou em dividi-los em seis partes cada uma com nove tratados, dando-lhes o nome de *Enéadas* (nove em grego é *ennéa*).

102 *Expressão muito utilizada por Ullmann que explica*: “No mundo islâmico medieval, o nome de Plotino, embora se lhe conhecessem as obras, ficou encoberto pelo anonimato. Os árabes a ele se referiam, denominando-o o velho homem ou sábio grego”. ULLMANN. *Reinholdo Aloysio. Plotino e os gnósticos*. In. BOMBASSARO. *Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme (Org). Filosofia, lógica e existência — Caxias do sul: EDUCS, p. 375. n. 66, 1997.*

da primeira *Enéada*, de caráter amplamente ético. Neste artigo, contextualizamos Plotino, explicando um pouco de sua história de vida, suas influências filosóficas e a composição de sua obra.

O objetivo central era antropológico e ético, ou seja, saber o que é o homem e como este poderia se tornar semelhante ao divino através das virtudes, utilizando respectivamente os tratados I 1 [53] e I 2 [19] das *Enéadas* de Plotino. Contudo, entendemos ser necessário partir do “sistema metafísico” para conseguirmos voltar a ele, pois os pontos de partida e de chegada coincidem. Sobre tal necessidade concordamos com Jan Ter Reegen:

É na 1ª *Enéada* que se encontra o que pode ser caracterizado como as linhas fundamentais de uma ética plotiniana, que, porém, não pode ser considerada independentemente de sua metafísica: a ética está enraizada nesta metafísica e, se Plotino dela trata de forma mais indireta do que direta, isto ocorre em razão de a metafísica ser para ele uma ética, como também se constata em Platão, a grande inspiração de Plotino.¹⁰³

Em prol desse objetivo, o estudo de dois “movimentos” são então necessários: a processão e o retorno. Sendo assim, o primeiro capítulo é dedicado ao estudo da tríade metafísica plotiniana, as três hipóstases: Uno, Intellecto e Alma, esta última, sinônima, em instância maior, do verdadeiro homem.

103 REEGEN, Jan ter. A Ética em Plotino. AQUINO, J. E. F.; FRAGOSO, E. A. R.; SOARES, M. C. (org.). *Ética e metafísica*. Fortaleza: Ed.UECE, p. 13, 2007, Coleção *Argentum Nostru*.

AS TRÊS HIPÓSTASES: PRESSUPOSTOS DA FILOSOFIA PLOTINIANA

O uno

Embora ciente e seguidor da tradição filosófica já existente acerca do Uno (inclusive a provável “doutrina não escrita de Platão”) como chama atenção Marcus Reis Pinheiro¹⁰⁴, Plotino monta sua filosofia hipostática de forma distinta das teorias anteriores que envolviam alguma de suas hipóstases. Distinta não por ser radicalmente diferente das anteriores, mas sim por guiar-se por um viés inovador. Ao falar do Uno Plotino faz questão de explicar que tal nome serve apenas como nomenclatura aproximativa ou “didática” para identificar algo que “é também verdadeiramente inefável”¹⁰⁵, como fica claro nessa passagem: “Na verdade, nenhum nome pode ser atribuído adequadamente a ele; no entanto, como é preciso nomeá-lo, pode ser chamado de “Uno”, mas não no sentido em que esse termo tem quando é atribuído a qualquer outra coisa. Por isso, ele escapa ao nosso conhecimento.”¹⁰⁶

O Uno ou Uno-Bem não aparece como um bem qualquer, mas como o Bem, o arquétipo platônico supremo, anterior a tudo, assim como nos diz Plotino: “O princípio

104 PINHEIRO, Marcus Reis. *Plotino, Exegeta de Platão e Parmênides. Anais de Filosofia Clássica*, v.1, n.2, p.70-82, p.71, 2007.

105 *Enéada* V 3 [49] 13 (SOMMERMAN, Américo. PLOTINO. **Tratados das Enéadas**. Tradução, apresentação, notas e ensaio final de Américo Sommerman—São Paulo: Polar Editorial, 2000).

106 *Enéada* VI 9 [9] 5 (A. Sommerman).

é o fim de todas as coisas”¹⁰⁷. O Uno é simples¹⁰⁸, onipresente, é princípio imutável e originador de tudo, cuja simplicidade e autossuficiência demonstram estar além de qualquer noção de alteridade, posto que seja um “além do ser ou Sobre-Ser”¹⁰⁹.

Essas atribuições feitas ao Uno parecem ofuscar mais ainda sua natureza ao invés de revelá-la. Como o próprio Plotino nos esclarece: “Não é possível conhecê-lo ou falar a respeito dele”¹¹⁰. Motivo pelo qual um dos “instrumentos” filosóficos históricos para lidar com um princípio absoluto seja a via da negação. O próprio nome Uno é uma negação, ou seja, indica algo que não é múltiplo. Dizer o que o Uno não é surge como caminho menos espinhoso para a mínima apreensão daquele, caminho este já antes trilhado até mesmo por Platão em seu *Parmênides*. Entretanto, não é a única via utilizada pelo pensador licopolitano, como bem esclarece Nogueira, Plotino também “descreve” o Uno através da via da analogia e da transcendência.¹¹¹

107 *Enéada* III 8 [30] 7 (BARACAT JÚNIOR, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino Introdução, tradução e notas**. 2006. 700f. Tese (Doutorado em linguística) — Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006. Disponível em: <http://pensamentosnomadas.files.wordpress.com/2012/11/plotmo-enc3a9adas-1-2-3-portuguc3aas.pdf>.)

108 Obviamente essa é a característica principal para sua compreensão. No entanto não deve ser confundida com a noção matemática ou geométrica de unicidade.

109 *Enéada* V 4 [7] 1 (A. Sommerman).¹⁰*Enéada* V 4 [7] 1 (A. Sommerman).

110 Consideramos importante lembrar a importância que a via da negação teve (ou tem) para a especulação metafísica e sua grande influência nas argumentações cristãs, especialmente na teologia negativa de Pseudo-Dionísio (o Areopagita), Nicolau de Cusa e outros.

111 NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Uma aproximação entre Plotino e Dionísio. In: COSTA, Marcos Roberto N.; DE BONI, Luis A.

O Uno é inefável, indescritível, eterno, absoluto, além de todas as coisas, inclusive do ser. Ao mesmo tempo em que são todas as coisas não é nenhuma delas. Esse primeiro princípio ultrapassa completamente nosso entendimento e o pouco que conseguimos falar dele, de forma falha, é apenas pela linguagem apofática. O Uno não olha para nada, pois se olhasse para algo, mesmo que fosse para si mesmo, haveria um outro, uma certa dualidade. Pode-se dizer que no Uno não há nem mesmo o olhar. Ele é perfeito, não busca nada, não necessita de coisa alguma, e o primeiro ato “gerador” (na processão) não passa de um transbordamento de sua perfeição.

Chega a ser comum na filosofia entendermos perfeição como autossuficiência. O Uno, nos diz Plotino, é aquilo totalmente autossuficiente e esse atributo ajuda a entendê-lo um pouco: “Com efeito, essa auto-suficiência é a essência de sua unidade. É necessário que haja uma realidade que seja entre todas a mais independente, a mais auto-suficiente, a mais desprovida de necessidade”¹¹².

O intelecto

O primeiro ato “gerador” do Uno advém de um transbordamento de sua perfeição. A primeira hipóstase não dá origem a segunda para suprir algo ou por tender a pluralidade, mas devido a certa superabundância de perfeição se é que algo pode ser mais ou menos perfeito ou, mesmo sendo ápeiron (de modo literal: sem beiras), possa transbordar¹¹³. Citemos Plotino:

A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade. Coleção: Filosofia - 172. Porto alegre, RS: EDIPUCRS, p.67-80, 2004.

112 *Enéada* VI 9 [9] 6. (A. Sommerman).

113 Cf. NOGUEIRA, *op. cit.*, n. 29.

[...] nada possuindo e nada buscando em sua perfeição, o Uno transbordou e sua superabundância produziu algo diverso dele mesmo. O que foi produzido voltou-se de novo para sua origem e, contemplando-a e sendo por ela preenchido, tornou-se *o Intelecto*. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno deu origem ao Ser; o ato de ter contemplado o Uno deu origem *ao Intelecto*. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno a fim de contemplá-lo tornou-o simultaneamente Ser e *Intelecto*.¹¹⁴

Nesta clássica passagem das *Enéadas*, Plotino esclarece que aquilo a que o Uno dá origem não é necessariamente o Intelecto, mas algo “diverso dele mesmo”, um outro. Nasce então a alteridade no que o licopolitano chama de “Matéria inteligível”, uma potência indefinida da multiplicidade que só se torna Intelecto quando volta seu olhar para o Uno e o contempla, recebendo deste seu calor. Não utilizamos do substantivo calor por acaso. Ele remete a uma metáfora plotiniana muito conhecida entre os comentadores desse pensador, em que o fogo é utilizado para explicar como o Uno origina todas as coisas sem perder de si nada. Eis a metáfora:

Em todas as coisas há um ato que se dá no interior da essência e um ato que sai da essência. O primeiro ato é a coisa em si mesma, em sua identidade; o segundo ato é uma inevitável exteriorização do primeiro, uma emanção (processão)¹¹⁵ distinta da própria coisa. Assim,

114 *Enéada* V 2 [11] 1. (A. Sommerman). Tomamos a liberdade de substituir *Inteligência* por *Intelecto* para corroborar com a tradução do termo *nous* que optamos em nosso trabalho.

115 Parêntese nosso.

no fogo há o calor que pertence à sua natureza essencial e o calor que sai imediatamente dela. O fogo, permanecendo imutavelmente fogo, exerce o ato que é natural à sua essência.¹¹⁶

Plotino nos ensinou que algo perfeito tende a transbordar, por isso do Uno surge um tipo de “matéria inteligível” que ao voltar seu olhar para aquele se torna *nous*, o Intelecto. A partir daí vemos a importância da contemplação como chave para entender a filosofia do licolopolitano. Ao contemplar o seu anterior, o Intelecto estabelece o início da alteridade. Essa segunda hipóstase corresponde ao Uno-muitos de Parmênides, ao mundo inteligível platônico onde residem as ideias ou as formas perfeitas de Aristóteles. No Intelecto há pensamento puro, noético, é o próprio ser.

A alma

Plotino dá continuidade a teoria de como se originam as hipóstases ao descrever a processão que “gera” a Alma, ou seja, mantém a distinção entre a atividade das realidades essenciais em si próprias e uma que procede delas que é alteridade, é relação sujeito-objeto. Há certa “necessidade” no Intelecto em dar seguimento a cadeia hipostática iniciada pelo Uno. Ao contemplar o Uno, o Intelecto se autoconstitui Ser, Pensamento e Vida¹¹⁷. Como já foi dito acima, é nesse momento (atemporal)

116 *Enéada* V 4 [7] 2 (A. Sommerman).

117 REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Filosofia pagã antiga**, v. I Giovanni Reale. Dario Antiseri; [tradução Ivo Stomiolo]. - São Paulo: Paulus, 2003, p.360.

que a matéria inteligível advinda do transbordamento do sumo-Bem¹¹⁸ se torna verdadeiramente *nous*.

Todavia, além de contemplar seu antecessor, o Intelecto volta seu olhar para si próprio e se vê enquanto pluralidade de formas (*eidós*) perfeitas. Esse estágio de perfeição ou plenitude faz com que a segunda hipóstase origine algo diferente dela mesma. Mais uma vez surge um tipo de matéria indeterminada que não se assemelha completamente a anterior¹¹⁹; pelo Intelecto possuir o pensamento puro e já perceber sua alteridade de modo mais “maduro”, seguro. A substância¹²⁰ que na primeira instância da processão advém do *nous*, embora ainda indefinida, tem “propriedades” mais desenvolvidas (não sinonimizando superioridade).

Na *Enéada* V 2 (*Sobre a origem e a ordem dos seres que vêm depois do Primeiro*) que já citamos anteriormente, Plotino explica a processão dos princípios de maneira bastante sucinta e assim escreve sobre a origem da alma:

Desse modo, tornando-se semelhante ao Uno por contemplá-lo, repetiu o ato do Uno e emitiu um grande poder. Esse segundo transbordamento, o da essência do Intelecto, é a Alma, que veio assim à existência, mas o Intelecto permaneceu inalterado. A Alma surgiu como uma ideia e um ato do Intelecto imóvel — que

118 Uno.

119 Presente entre o Uno e o Intelecto.

120 Palavra usada na forma corriqueira, sem ligação direta com a complexidade desse termo na filosofia antiga, em especial a aristotélica e a do próprio Plotino.

também proveio de uma origem [Uno] que permaneceu imóvel e inalterada — [...].¹²¹

Ainda a contemplação a partir do segundo princípio se dá de duas formas: contemplado o anterior e a si mesmo. Quando o Intelecto se vê, atinge também um nível de perfeição e continua o movimento processional de forma semelhante a do Uno “gerando” a Alma universal, última hipóstase metafísica da tríade supracitada. Na alma Suprema (ou universal), há uma espécie de processão interna que faz surgir a alma do mundo, e todas as almas particulares que animam os corpos até o último grau que seriam as plantas. A matéria se configura como um *não-Ser*, algo demasiadamente afastado do Uno.

A ANTROPOLOGIA PLOTINIANA NA *ENÉADA* I 1 [53]

No segundo capítulo, entramos diretamente no tema de nosso trabalho ao esmiuçar o tratado I 1 [53] intitulado *Sobre o que é o vivente e o que é o homem*. Plotino parte da definição de vivente (ou animal) presente no *Fedro* que diz ser aquele a união entre alma e corpo. Ora, o homem pode ser definido como a junção de uma “alma humana” num “corpo humano”? Nada nos impede de dizer que esse composto é um homem, porém nosso filósofo vai além. Platão havia introduzido a ideia de que a alma tem três partes: racional, irracional e apetitiva. Aristóteles também atribui três “níveis” à alma: intelectual, sensitivo e vegetativo. Plotino, por sua vez, uniu ambas as teorias para identificar o “homem verdadeiro” como a parte mais elevada da alma, aquela que não sente as afecções do mundo

121 *Enéada* V 2 [11] 1(A. Sommerman).

sensível, a racional/intelectiva. “Nós somos a alma”, mas não outra que não a superior:

Quem investigou essas questões, nós ou a alma? Nós, mas pela alma; mas como “pela alma”? Investigamos porque a possuímos? Não, porque somos alma. Então, ela se moverá? Devemos atribuir a ela esse tipo de movimento, que não é o de corpos, mas a sua vida. E a intelecção é nossa porque a alma também é intelectiva; e a intelecção é vida mais forte, tanto quando a alma entende, como quando o intelecto age em nós: pois ele também é uma parte de nós e a ele ascendemos¹²².

Três palavras merecem uma atenção especial nesse trecho por sua relação peculiar: nós, alma e Intelecto. A ligação entre esses termos é fundamental para o término do tratado. Plotino olha para toda a argumentação anterior que fez nesta obra e surpreendentemente pergunta pelo sujeito da reflexão, pela *res cogitans*¹²³. Mais uma vez é ratificado que nós somos a alma e diante disso poderíamos dizer que o “nós” aqui corresponde à alma essencial (racional ou intelectiva). Não vemos maiores problemas em afirmar tal coisa, entretanto, árdua é a caminhada do exegeta (nesse caso nós) que procura filosofar a partir de uma magnífica filosofia.

122 *Enéada* I 1 [53] 13 (Barcat Júnior).

123 Expressão de René Descartes que indica a substância pensante. Aqui utilizada como analogia exemplificativa, não como idênticas, salva-guardada assim a inexistência de anacronismo.

VIRTUDES E A SEMELHANÇA COM DEUS A PARTIR DA *ENÉADA* I 2 [19]

Estabelecida a natureza do homem, partimos para o terceiro capítulo buscando compreender como — enquanto seres terrestres, sensíveis — conseguimos atingir esse divino que há em nós. Como nos afastar do cosmo físico mesmo estando nele? Com o intuito de responder tal questão prosseguimos em nossa exegese, agora no tratado subsequente ao I 1 [53]¹²⁴: o tratado *sobre as virtudes* (I 2 [19]).

Platão afirmara que para fugir dos males desse mundo devemos nos tornar semelhantes a deus na prática da virtude. Plotino se dispõe a explicar quem é esse deus e como se dá essa assemelhação. O primeiro passo para tal foi a distinção entre virtudes cardeais cívicas (inferiores) e intelectivas (superiores). Apesar de terem os mesmos nomes (justiça, temperança, coragem e sabedoria), elas se relacionam com âmbitos diferentes. As primeiras “disciplinam” o vivente, põe limites à alma que se relaciona ao corpo. As segundas são fruto da contemplação do Intelecto onde as virtudes existem como paradigmas perfeitos, são “ações intelectivas”. Precisamos dos dois tipos de virtudes no caminho de purificação e conversão, só depois desses nos assemelhamos ao divino, ao Intelecto e por consequência ao Uno. Na verdade, nos diz Maurício Pagotto Marsola: “[...] o meio de purificar o intelecto é o próprio intelecto [...] a purificação é o processo que

124 Na ordem estabelecida por Porfírio nas *Enéadas*.

assemelha progressivamente nosso intelecto ao Intelecto divino”.¹²⁵

As virtudes, em especial a prudência, justiça, fortaleza e temperança, são um dos instrumentos para a construção de uma ética segundo Plotino. O retorno para si mesmo, o “despojar-se de tudo”, a experiência mística nos leva ao mais puro estágio intelectual de um homem, ao encontro e semelhança com esse deus (o Intelecto) e com seu “superior” (o Uno), pois nossa alma racional:

Ao se aproximar d'ele (do Intelecto), torna-se semelhante ao que está além do Ser. Aquele que se vê nesse estado torna-se semelhante ao Supremo; sai de si, passa da imagem ao seu arquétipo, e chega ao fim de sua jornada. Todavia, mesmo quando decai de tal contemplação, pode despertar de novo tal virtude meditando na ordem e na beleza interior; e, mediante essas virtudes, recupera a leveza, torna a alcançar a Inteligência (Intelecto) e a Sabedoria, e, mediante a Sabedoria, o supremo Bem. Está é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: ser livre em relação às coisas deste mundo; viver sem se deleitar nas coisas terrenas; fugir, na solidão, ao solitário.¹²⁶

125 MARSOLA, Maurício Pagotto. *Plotino e a escolha de Héracles. Paixões, virtude e purificação*. HYPNOS, São Paulo, ano 14, n. 20, p. 61-74, p. 69, 1º sem. 2008.

126 *Enéada* VI 9 [9] 11 (A. Sommerman).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessas poucas laudas, pode-se perceber o caminho que seguimos na construção desta escrita. Além de resumirmos o itinerário que seguimos, chamamos a atenção para a questão da alteridade na filosofia de Plotino, tema que hoje estamos tratando no âmbito do mestrado. Nosso filósofo não fala como alguém que deduziu sua teoria de proposições, mas que sentiu algo que não pode ser transmitido para o outro, o máximo que se pode fazer é apontar o caminho do misticismo. Esse é talvez o grande mistério dessa filosofia. Plotino não quer ser deus sozinho. Existem movimentos religiosos que unem as pessoas em cultos para que elas possam ascender as suas divindades, o licopolitano inverte a lógica, ensina (e quer) que cada um pela sua própria interiorização chegue a deus, o que nos leva a uma conclusão de tom fraternal: se as almas retornam, já num primeiro momento serão todas a Alma universal, a hipóstase, ou seja, todas serão uma só. Em essência, todos somos um só. Como uma teoria dessas pode ser solipsista? Egocêntrica? A jornada é individual, mas o fim é comum.

Traço forte da profunda influência que a filosofia grega exerce em Plotino, ao explicar a ideia platônica de assemelhação com o divino, tal filósofo põe a evolução da alma através das virtudes e de um autoconhecimento, uma mística. Ao fazer isso, não só esclarece o que Platão teria deixado “oculto”, como estrutura um pensamento que é considerado uma das últimas grandes teorias da tradição grega.

A JUSTIÇA EM TOMÁS DE AQUINO - A VALORIZAÇÃO DO OUTRO E DO BEM COMUM

Jacson Gonçalves de Oliveira

Em relação ao tema da justiça tomasiana, podemos dizer que foi gerado diante da necessidade de formular um conceito de justiça que valorizasse o outro e o bem comum, entendendo que a posição de Tomás de Aquino se vale de ideias aristotélicas, cristãs e de sua originalidade. Diante disso, esse artigo expõe o conceito de justiça do já citado filósofo e a influência de Aristóteles no que se refere ao tema e a atualidade do mesmo. Para atingir esses objetivos, o método usado foi uma pesquisa bibliográfica de caráter exploratório, com uma preocupação especial centrada na *Suma Teológica*, obra-prima do pensador medieval. Além disso, vários artigos sobre o tema foram consultados para a ampliação da visão filosófica em relação ao objeto de estudo. Para melhorar a compreensão se fez necessário uma atenção à biografia de Tomás de Aquino como um elemento enriquecedor do texto.

A justiça proposta por Tomás de Aquino tem fundamentalmente um viés ético-moral. Ser justo não é apenas uma questão legal, uma preocupação com a legalidade, mas o ato de justiça é uma preocupação acima de tudo com o outro. Isso significa que a prática do justo ordena as

ações para com o próximo, norteia os atos, possibilitando o exercício da virtude. Esse ordenamento dos gestos para com o outro acontece de duas formas: considerando o ser humano individualmente e em comunidade. Podemos observar esse princípio em dois conceitos fundamentais na filosofia de Aquino: a justiça distributiva e comutativa. Em relação à primeira, esta se aplica à regulação na distribuição dos bens comuns de modo proporcional, já a justiça comutativa regula as relações mútuas entre as pessoas privadas.

A valorização do bem comum é tão importante para o pensador medieval que ele chega ao ponto de evidenciar dois tipos de injustiça. A primeira maneira é a ilegal, a qual contraria a justiça legal; a segunda refere-se à falta de equidade para com o outro. A primeira maneira de injustiça tem como objeto a não importância pelo bem comum. Essa tendência a valorizar o bem comum é apresentada no conceito de justiça visto na *Suma Teológica*, onde se afirma que “justiça é uma constante e perpétua vontade de dar a cada um seu direito”. Esmiunçando o conceito citado encontramos em primeiro lugar a natureza da vontade que motiva as ações justas, uma vontade constata e perpétua. Isso significa que o ato de justiça é uma disposição habitual perene, ou seja, alguém não pode ser considerado justo por causa apenas de uma única ação de justiça praticada. Mas na visão de Tomás de Aquino, a prática do que é justo deve ser constante, de modo diário. Além disso, encontramos o direito, que é o objeto da justiça e, neste sentido, Aquino defende que o direito é a disponibilização do que é devido a alguém. A relação entre direito e justiça é tão íntima no pensamento de Tomás que a palavra direito é usada no sentido de *jus*, pois na língua usada por Aquino, a latina, direito e justiça estão vinculados.

Cabe lembrar aqui que o Doutor Angélico acreditava na sociabilidade natural do ser humano, ideia essa defendida também por Aristóteles. Esse posicionamento de que o homem é um ser social, foi criado por Deus dessa forma, está associado à necessidade de uma ajuda mútua entre os homens pela via da discussão, sendo o diálogo um elemento natural da humanidade. Isso pode ser percebido na *Suma*, quando seu escritor menciona uma palavra significativa: “conselho” (*consilium*). Esta ação moral está próxima da prudência, é parte integrante dela. É um erro pensar que a prudência deve ser praticada de forma solitária. Faz-se necessário buscar o conselho, conferenciar com outros.

O que foi afirmado acima serviu para reforçar a valorização dedicada ao coletivo pelo pensador aqui estudado. Explicando melhor a questão do direito, que é parte integrante do conceito de justiça, Aquino nos propõe o direito positivo, que é a lei jurídica. Esta é feita pelos homens que são sociáveis por natureza, constituem as leis jurídicas para dissuadir os homens da maldade. Sendo que Tomás define lei da seguinte forma na *Suma*: “Deve dizer-se que a lei é certa regra e medida dos atos, segundo a qual é alguém inclinado a agir ou é afastado da ação...”¹²⁷.

A lei humana é promulgada e instituída pela coletividade ou pelo responsável pela comunidade objetivando o bem comum. Agostinho de Hipona colocava o Estado e suas leis como uma necessidade historicamente estabelecida que foi motivada pelo pecado original e pela corrupção que ele trouxe para a natureza do ser humano. De modo contrário, Aquino defende, seguindo Aristóteles,

127 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, Vol. VI, p.38.

que o Estado é uma necessidade natural do homem. Esse aspecto natural de determinado tipo de lei é significativo para a nossa pesquisa, pois a lei positiva deve ser derivada da lei natural que pode ser entendida como a expressão das exigências objetivas da natureza do ser humano. Dizendo de outro modo, a lei natural não advém de fatores culturais ou convencionais, mas da condição psicológico-moral do ser humano.

Outro aspecto que devemos levar em consideração sobre a lei jurídica é sua finalidade. Sabendo da existência de pessoas propensas ao vício e obstinadas que dificilmente serão convencidas que estão errando, faz-se necessário que sofram coerção da lei. Isso fará com que por meio dessa obrigação legal evitem o mal, fazendo isso de modo habitual, evitarão os vícios voluntariamente. A coerção feita pela lei positiva objetiva tornar possível a convivência harmoniosa e pacífica entre as pessoas, embora para Tomás de Aquino exista em relação à lei uma função pedagógica. A lei pressupõe seres humanos imperfeitos. E como ela não condena todos os vícios, mas apenas aqueles que prejudicam os outros e ameaçam a conservação da comunidade, como furtos e homicídios, do mesmo modo não se precisam ordenar todas as ações virtuosas, mas apenas aquelas necessárias ao bem comum.

A dimensão virtuosa da justiça também deve ser mencionada quando Aquino diz que o ato justo disponibiliza o que é devido a alguém, ou seja, o direito. Fica clara a preocupação com o outro e com o coletivo. Assim afirmamos que a justiça está dentro de uma ética concreta de virtudes. o Doutor Angélico concebe a virtude humana como um hábito que aperfeiçoa o ser humano para agir bem. Diante disso, o ato justo é uma virtude, pois ordena o homem a agir bem em benefício da coletividade, sendo

que o ordenamento com o fim ao bem é feito de modo racional. Praticar a justiça tem como motivação a vontade, que está ligada ao apetite racional, por isso que Aquino afirma que a justiça é a mais excelente das virtudes, pelo fato de ela ser a mais próxima da razão. Para reforçar esse posicionamento, vejamos o que Tomás de Aquino nos fala na *Suma Teológica*: “A virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio homem. É o que, sem dúvida, convém á justiça”¹²⁸.

Na citação acima, o filósofo medieval afirma que a virtude promove um aperfeiçoamento moral no homem, e que esse aperfeiçoamento confunde-se com a justiça. A justiça, levando em consideração o pensamento de Tomás, pode ser considerada uma virtude geral, a qual as ações das outras virtudes encontram-se sob sua ordem, que ordena o ser humano ao bem comum. Assim, podemos dizer que a justiça movimenta e governa as outras virtudes.

É preciso lembrar que Aquino elenca três virtudes morais: a justiça, a temperança e a fortaleza. Associada a essas virtudes morais temos a prudência que com as outras citadas formam as virtudes cardeais, centro das quais gira a vida moral. Essa vida moral, ou a tarefa moral do ser humano, não é a eliminação das paixões, mas sim a moderação delas, conduzindo-as ao bem e fazendo com que sejam atuadas do modo correto. O bem mencionado anteriormente se relaciona de modo íntimo com a justiça, pois a prática do justo em uma ótica de virtude significa o aperfeiçoamento da vontade no que se refere à tendência ao bem para os outros. Esse exercício virtuoso leva em

128 TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Vol. VI. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.60,

consideração dois momentos: quando é feito sob o império de um preceito e quando o exercício virtuoso é feito de modo habitual, tornando-se uma segunda natureza. Aqui, mais uma vez, a questão do hábito se apresenta como necessária para boas ações e como essencial à formação de uma personalidade virtuosa.

Podemos considerar também nesse momento a prática do vício da injustiça. Para o Doutor Angélico, o injusto acontece de duas maneiras: a primeira, ilegal, a qual se contrapõe à justiça legal, e a segunda diz respeito à falta de equidade para com o outro. O primeiro modo de injustiça tem como objeto o desprezo pelo bem comum. A injustiça é tratada como pecado mortal levando em consideração que a lei serve para realizar e promover a igualdade entre os membros da sociedade. Além dessa dimensão jurídica, a prática da injustiça no pensamento de Aquino tem um viés teológico-cristão. A injustiça é tratada como pecado mortal, pois ela se opõe à lei de Deus e por isso é pecado mortal. Esse princípio pode ser visto na *Suma Teológica*, questão 59, artigo quatro: “E assim, a injustiça, que consiste sempre em um dano causado a outrem, constitui, por seu gênero, pecado mortal”¹²⁹.

Além de ser pecado mortal, a injustiça acontece quando as ações injustas são por intenção e escolha livre, indicando dizer que o injusto é o que tem o hábito da injustiça. Diante disso, podemos afirmar que um ato injusto feito sem intenção e de modo não habitual, não pode significar que alguém é injusto, pois cometeu tal ato sem intenção. Aquino assim se posiciona em relação a esse assunto na *Suma Teológica*: “Por isso, se alguém comete uma injustiça, sem visá-la intencionalmente, por

129 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, p.83.

ignorância, por exemplo, sem pensar fazer algo de injusto, não comete formal e propriamente injustiça...”¹³⁰.

No caso acima citado, a injustiça cometida é acidental, não existindo a intenção, nem a disposição habitual para fazê-lo. O ato injusto é de fato acontecido quando o praticante o realiza por livre escolha, tornando a ação injusta um hábito. Isso significa que assim a prática, o exercício da justiça torna a personalidade do homem justa, criando no mesmo uma disposição para o justo, de modo semelhante são aqueles que o hábito da injustiça torna suas personalidades propensas ao injusto. Não existe determinismo na visão de Tomás de Aquino, mas sim uma livre escolha que pode levar ao justo ou ao injusto.

Quando se fala em livre escolha, faz-se necessário lembrar que escolha é conduzida pela razão. A prática da justiça tem sua sede na vontade, ou apetite racional, por isso se afirma que a justiça é a virtude mais próxima do racional. Sendo os seres humanos possuidores de razão, estes têm as faculdades intelectuais necessárias para exercitar o justo. As virtudes intelectuais melhoram a inteligência prática capacitando-a para o bem agir, mas não garantindo a retidão moral. As virtudes intelectuais são: intelecto, ciência, sabedoria, sindérese e a prudência. Esta última se encaixa na prática da justiça, pois a prudência diz respeito ao domínio prático, não bastando conhecer o que é reto, sendo necessário saber aplicá-lo às situações concretas. Sendo que ser justo é uma situação verdadeira e concreta de benefício ao bem coletivo.

Diante do que foi exposto acima, é necessário refletir um pouco sobre a condição racional do homem. A potência intelectual é que diferencia o ser humano dos animais,

130 *Idem.*

sendo que as faculdades racionais são duas, a inteligência e a vontade. Por meio dessas duas faculdades, o ser humano conhece de modo intelectual, entendendo a essência de todas as coisas materiais e desejando o bem conhecido e escolhido de modo livre. No conceito de justiça apresentado nessa pesquisa, vemos que ela é uma vontade, logo entendemos que ser justo não deve ser devido a obrigações legais, mas por que o apelo ao justo é um desejo racional existente no ser humano que objetiva o bem do outro. Por isso, afirmamos que o ser humano tem as condições necessárias para exercer a justiça, apesar de esse exercício ser feito pela força da lei para alguns.

A força da lei é aplicada por uma figura significativa e importante no posicionamento de Tomás de Aquino em relação à justiça, o juiz. O mesmo é uma autoridade pública que exerce o poder de decisão e representação em relação à comunidade. O juiz representa e personifica a justiça e deve promover a igualdade entre os membros da sociedade. Essa autoridade por meio da lei estabelece a justiça comutativa e distributiva para promover o equilíbrio nas relações públicas e particulares. Com essa ideia de equilíbrio, podemos afirmar que a autoridade judicial é mediadora e condutora da realização da justiça. Apesar de o ser humano dispor das qualidades intelectivas para realização do justo, faz-se necessária a ação do juiz para estabelecer a igualdade e o equilíbrio nas relações públicas e particulares.

Esse equilíbrio que acaba de ser mencionado é possível pela ação do juiz, mas também pela força da lei. Com isso, faz-se necessário afirmar que a concreta realização do direito depende da lei, ou seja, a consubstanciação do direito no meio social acontece devido ao conjunto de leis. No pensamento de Aquino, podemos observar a lei

positiva, esta é estabelecida pelas convenções sociais e tem a finalidade de conduzir o ser humano à virtude, ordenando suas ações em direção ao bem comum. Explicando melhor, as promulgações de leis objetivam tornar o ambiente social pacífico o suficiente para o surgimento e o cultivo das virtudes.

Diante do que afirmamos acima, deve-se entender que a lei não proibirá todos os vícios, nem tudo o que contrarie uma determinada virtude, mas apenas os vícios que prejudiquem o conjunto social. Mais uma vez fica evidente a preocupação de Tomás de Aquino com o bem comum e isso fica ainda mais evidente quando o pensador afirma que uma das finalidades da lei é ordenar determinada conduta. O indivíduo, quando sofre coação de determinada sanção legal, será conduzido a ordenar-se ao bem comum, existindo a possibilidade de este habituar-se à virtude. Podemos identificar com isso uma dimensão educativa das sanções legais, contribuindo para o desenvolvimento das virtudes no indivíduo, possibilitando o surgimento de um bom cidadão.

Para que a lei tenha esse efeito benéfico de fazer surgir bons cidadãos, ela, dentre outras coisas, deve ser promulgada. A lei positiva, que é estabelecida por convenções sociais, deve ser promulgada para que tenha a maior publicidade possível e para que se torne acessível a todos os membros da sociedade. Esse conhecimento público das leis servirá para a condução do bem coletivo. O bem comum não significa a soma dos bens individuais daqueles que vivem em sociedade, mas é algo que supera e está acima dessa soma. Levando em consideração esse princípio, o chefe da comunidade civil tem a responsabilidade de dedicar-se a promover e conservar a ordem, objetivando ordenar a união social. Esse ordenamento

promovido pelo chefe da comunidade civil deve obedecer a três objetivos: a paz, a vida virtuosa dos membros da comunidade e a atribuição do necessário para o desenvolvimento social.

Para aprofundar a discussão sobre o tema proposto, faz-se necessário lançar uma pergunta que gerou intenso debate: “O que é melhor para uma comunidade civil, estar sob um regime de leis ou de homens?” Acompanhando a posição de Platão e Aristóteles, Tomás de Aquino responde que é mais conveniente viver sob o regime de leis. O pensador em estudo nos propõe que a lei escrita deve estar intimamente em concordância com a lei natural, ou seja, a concretização da lei natural, significando dizer que as sentenças devem ser proferidas segundo a reta-razão. O legislador deve levar em consideração, no que se refere às suas decisões a reta-razão, além da lei natural também a orientação das condutas para o bem comum. Quando esses princípios são observados, os benefícios ao bem coletivo são evidentes.

Essa dedicação ao legal em Tomás de Aquino abre espaço para certas situações que fogem do domínio da lei. Tendo uma postura realista, o pensador medieval nos diz que o legislador não tem condições de prever todos os casos que acontecerão no futuro, podendo apenas alcançar os mais comuns. O legislador e a comunidade podem se deparar com uma situação econômica nova e, neste caso, não se deve dar preferência à lei omissa ou defasada, mas procurar o bem comum. Nessa situação, a necessidade supera a lei, possibilitando a desobediência dela, independente da permissão do líder da comunidade ou do legislador.

Fica evidente uma preocupação de Tomás de Aquino com o ser humano acima da questão legal, isso é visto

quando o pensador medieval abre espaço para o descumprimento da lei em certas situações. Não existe um legalismo exagerado, mas certo jusnaturalismo que é algo significativo no pensamento de Tomás. Diante disso, podemos mencionar a lei natural, esta não é estabelecida por convenções humanas, mas existe de modo independente e é entendida de modo racional-material. Nesse tipo de lei, devemos levar em consideração a experiência e o racional como elementos essenciais para o seu entendimento. Além de a lei natural ser entendida por meio da razão, deve ser também o fundamento da lei humana e social. A lei positiva é uma ordem coercitiva que se origina do direito natural e este possibilita as decisões humanas, de modo que o poder político é do direito natural.

Por isso, afirmamos que o filósofo medieval em estudo declara que todo direito humano, possibilitando leis realmente justas, se origina da lei natural. Esta é considerada como um princípio geral, uma coerção superior, que deve ser concretizada por intermédio da lei positiva justa. Para Tomás de Aquino, o direito se origina na natureza e razão natural. A lei que rege a comunidade é uma interpretação do direito natural. Diante disso, devemos reafirmar a importância dada por Aquino ao direito e à lei natural como princípios importantes para o bem da comunidade. Outro aspecto significativo da lei natural é que ela deve ser entendida como uma participação da lei eterna no ser racional. Por causa disso, a lei natural dedica-se às ações humanas no sentido moral, esse tipo de lei é conhecido pelo homem de modo progressivo.

É significativo mencionar a dimensão universal da lei natural. Sendo esta essencialmente natural, pode ser entendida como enunciados universais da razão prática, adaptando-se à natureza e ao modo como ela atua. Em

primeiro lugar, encontramos a sindérese, que se estabelece nos princípios universais que conduzem o homem a fazer o bem e evitar o mal e dessa regra se deduzem as demais.

Ainda em relação à lei, devemos reafirmar que ela deve conduzir e ordenar o homem ao bem comum e isso deve ser entendido como a felicidade de todos. Faz-se necessário afirmar que a promoção da felicidade de todos é a missão da lei. Alguém conduzido pela boa vontade pode aconselhar um indivíduo para que este seja virtuoso e busque o bem coletivo, mas apenas a lei tem o poder coercitivo para levar determinada pessoa para a virtude. Apesar desse poder exterior coercitivo da lei, Tomás de Aquino nos propõe, como já foi explicado, a lei natural e esta pode ser identificada na capacidade de o homem discernir entre o bem e o mal, que é uma impressão da luz divina no homem.

Essa participação natural do ser humano na lei divina e eterna, segundo certos princípios comuns, que não são de ordem de determinações particulares das coisas individuais, está contida na lei eterna. Diante disso, é necessário afirmar que a lei eterna é a razão dos outros tipos de lei, sendo também a origem das outras leis. Os princípios legais humanos são justos quando estes derivam da lei eterna, por isso a lei humana não deve aprovar atos que a lei eterna reprovava.

Para finalizar, é fundamental tratarmos da relação moral e direito. Levando em consideração o egoísmo, a vontade precisa de uma virtude especial que ajude a superá-lo, e essa virtude é a justiça quando se preocupa com o outro. A concretização da justiça acontece por meio do direito, quando o direito se concretiza, este garante efetivamente o cumprimento de sua missão que é a presença do justo na ordem social. O direito tem como máxima

maior estabelecer a justiça, ou seja, a convivência entre os seres humanos para favorecer a concretização de sua missão, que é o bem comum. Para a realização do bem coletivo, além do direito, temos a moral que pode ajudar o homem no bom convívio social. Por isso, o bem comum se realiza levando-se em consideração o direito, a justiça e a moral, sendo que estes três elementos estão intimamente ligados.

UMA PROPOSTA DE DIÁLOGO INTER- RELIGIOSO A PARTIR DA FILOSOFIA MIDIEVAL - MARGUERITE PORETE E A MÍSTICA FEMININA

Amanda Oliveira da Silva Pontes

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO OU O DIÁLOGO COM O DIFERENTE: CATARINA DE SIENA E MARGUERITE PORETE

O tema do *diálogo inter-religioso* ou a temática sobre o respeito à liberdade de culto e crença é assunto recorrente nos meios de comunicação e no nosso cotidiano de modo geral. Entretanto, isso não é algo novo no mundo Ocidental. O período da história conhecido como Idade Média já apresentava – graças ao encontro de cristãos, muçulmanos, judeus e outros grupos religiosos *dissidentes* – em solo europeu a problemática que envolve este tema. Religiosos e leigos assistem à necessidade de se discutir a diversidade e a intolerância religiosa que muitas vezes está intimamente relacionada à questão de “raça”, cor da pele e/ou classe social.

Nossa pesquisa no PIBIC/CNPq foi resultado da proposta/projeto apresentada ao programa de pós-graduação e pesquisa da Universidade Estadual da Paraíba no ano de 2012/2013 e teve por objetivo fomentar o diálogo entre a Universidade e a sociedade em geral, aproximando aquela

da comunidade *não acadêmica* em vista da necessidade de se discutir a problemática da intolerância religiosa a partir de um período entendido como obscuro e intolerante levando, portanto, ao segundo objetivo desta pesquisa que é a tentativa de desmistificar a ideia de *Idade das Trevas*¹³¹ que se mostra pejorativamente quando falamos do período medieval, associado por vezes a uma época de completa intolerância, fogueiras inquisitoriais, pensamentos obscuros, dogma e fé *versus* razão e esclarecimento.

A partir de nomes como Nicolau de Cusa (1401 – 1464), Averróis (1126 – 1198), Tomás de Aquino (1225 – 1274) e mesmo a mística medieval, sobretudo a mística feminina, é possível encontrarmos elementos para se formular uma proposta de diálogo inter-religioso. Na pesquisa que ora apresentamos foram destacados dois nomes femininos dentro da mística medieval, Marguerite Porete (ca.1250 – 1310) e Catarina de Siena (1347-1378).

Catarina de Siena foi considerada santa pela Igreja e Marguerite Porete considerada herege e condenada por esse crime pela Inquisição¹³². Sobre Catarina de Siena é importante dizer que ela é uma voz “ouvida” pela Igreja uma vez que esteve vinculada à vida Eclesial¹³³, sendo até mesmo posteriormente declarada como Doutora da Igreja,

131 PERNOUD, Régine. **Luz sobre a Idade Média**. Trad. António Manuel de Almeida. Lisboa: Publicações Europa-América, 1981. Também da mesma autora, **As Mulheres no Tempo das Catedrais**. Trad. Miguel Rodrigues. Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa. Gradiva, 1984.

132 ALMEIDA, Rute Salviano. **Uma voz feminina calada pela inquisição**. – São Paulo: Hagnos, 2011.

133 Embora Catarina não tenha inicialmente ingressado em um convento e vivido como freira, ela assumiu um estilo de vida religioso nos moldes dos dominicanos, conhecidos também como a Ordem dos

já no século XX, pelo Papa Paulo VI. Catarina exortava tanto clérigos e nobres quanto leigos e o povo simples. Ela assumiu uma postura ativa socialmente, ajudando os pobres e necessitados e conforme as tensões sociais e políticas em Siena cresciam, Catarina passava a desempenhar também um papel no campo político.

Catarina escrevia cartas exortando e por vezes repreendendo as autoridades religiosas e políticas, demonstrando, portanto, sua inclinação à promoção de uma *cultura de paz*. A partir das leituras das suas *Missivas*¹³⁴, podemos encontrar uma mulher ensinando e aconselhando lideranças políticas e religiosas, chamando-as à reflexão sobre suas posturas e atitudes enquanto representantes do povo, sobretudo um chamado ao amor, à compaixão e ao desprendimento, neste sentido, acenando para uma *cultura de paz* e para o diálogo e atenção com o diferente.

Sobre a mística francesa, Marguerite de Hainaut, também chamada de Marguerite Porete, nascida em 1250, podemos dizer que pertencia a um movimento composto por mulheres leigas chamado de *movimento beguinal*¹³⁵.

Pregadores, depois egressa na Ordem Terceira de São Domingos e lá aprende a ler e escrever.

134 CATARINA DE SIENA. **Cartas completas**. Trad. João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005 e **O Diálogo**. Trad. de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 1984.

135 Sobre a origem do nome *Beguina* é ainda um ponto de discórdia entre os estudiosos do movimento. Enquanto alguns deles determinam que a origem do nome *Beguina* tenha vindo do apoio que Lambert, o Gago ou em francês Lambert de le Bègue, dispensou ao nascente movimento, outros, por sua vez, sinalizam que por expressar um caráter *liberal* ou herético, o movimento apresentava características semelhantes ao movimento dos Albigenses e eram com eles confundidos. Cf. SCHWARTZ, Sílvia. *A BÉGUINE E AL-SHAYKH: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabī*.

Sua única obra intitulada *Le Mirouer des simples ames simples et anienties et qui seulement demeurent em vouloir et desir d'amour*¹³⁶ (doravante citada apenas como, *O espelho das almas simples*) foi escrita por volta de 1290. Porete

2005. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. www.ufjf.br/ppcir/files/2009/05/tesesilvia.pdf Acesso em 10 out. 2013. E Cf. SALÉ, Claudia. *La mystique féminine dans la région Rhéno-flamande (XII et XIII e siècle*. In: Parcs d'Étude et de Réflexion La Belle Idée, 2013. Disponível em: www.parclabelleidee.fr/monographies.php Acesso em: 25 out. 2015. Inicialmente, as beguinas ficavam a cargo dos Dominicanos, no entanto, a partir do momento em que o *movimento beguinal* se expande, cresce e se desenvolve, ramificando-se e originando novos modos de pensar, de crer e *ser* no mundo, ele vai desestruturando e fragmentando o controle da Igreja e das Ordens encarregadas por controlá-las. As mulheres beguinas eram livres para deixar essas comunidades em qualquer tempo, inclusive muitas delas eram uma espécie de *beguina errante* ou viajante (TROCH, Lieve. *Mística feminina na Idade Média – historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais*. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/article/view-File/16324/9352> Acesso em: 10 de set. 2014), pois não se firmavam numa beguinaria específica. Suas práticas estavam centradas em ajudar os enfermos, os pobres, os idosos etc. Dedicavam-se à piedade e às obras de caridade, levavam uma vida modesta, prometiam obediência e castidade, mas não como voto ofertado à Igreja. Elas viviam sob a direção de uma Mestra, e neste sentido não estavam sob a autoridade do Clero. As beguinas eram caracterizadas, dentre outros aspectos, por levar uma vida de extrema mendicância, por fazerem elas próprias interpretações a respeito dos textos bíblicos e por defender fortemente a liberdade de estar no mundo e de se reconhecer livres das *coisas mundo*.

- 136 PORETE, Marguerite. **O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução e notas de Silvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes. 2008. (série clássicos da espiritualidade). No original, PORETE, Marguerite. **Le Mirouer des Simples Ames**. Margarete PoreteSpeculum animarum, edição de Romana Guarnieri e Paul Verdeyen, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX, Turnhout, Brepols,1986.

expressa nesta obra, com estilo literário profano, em forma de diálogo e de canção, de poesia e prosa, a experiência do encontro imediato do seu *Eu* com o Divino. Neste livro, a pensadora francesa descreve o caminho que a Alma (que representa o ser humano) percorre em direção e em busca de um encontro com a Dama Amor, que é Deus, a fim de unir-se a Ele. A Alma, através de um processo de despojamento, chamado por Marguerite Porete de *aniquilamento*, abandona todas as seguranças e mediações para se encontrar com Deus.

Seu grande tema é, portanto, o aniquilamento como condição para se chegar à liberdade plena em Deus e por Deus, à divinização, a uma experiência mística com a Deidade. Nesse processo de aniquilamento, a Alma padece de várias mortes até chegar a Deus: morte para o pecado, para a natureza, para o espírito. A Alma vai sendo aniquilada por Amor, vai despojando-se das seguranças, do temor, do entendimento, do pecado, da natureza, até que se torna a imagem ou o espelho de Deus. A obra de Porete está apoiada na tradição do neoplatonismo cristão com referência a Agostinho, na tradição da mística renana, no que diz respeito a uma postura *especulativa* e também com influência da teologia negativa de Pseudo-Dionísio, o Areopagita¹³⁷.

Nesse sentido, Marguerite Porete se coloca entre aqueles que consideram a busca do mistério pelo caminho da interioridade, pois relata sua experiência mística pessoal e neste sentido vê a possibilidade do conhecimento *não racionalizado* de si e de Deus, este conhecimento é adquirido não a partir do esforço da razão, mas através do

137 PSEUDO-DIONÍSIO. **A teologia mística**. Trad. de Marco Lucchesi. Niterói: Clube de Literatura Cromos, 1994, p.145-162.

*entendimento sutil*¹³⁸ da Alma. Porete insiste no aniquilamento como solução para se chegar à perfeição em Deus, renunciando aos sentidos, à vontade, à razão, em busca da união com a Deidade, na livre vida aniquilada. Como dissemos, Marguerite Porete foi condenada por cometer heresia e queimada viva em 1310 na França.

Nossas duas filósofas, dentro do campo da espiritualidade, expõem suas críticas à Igreja e seu autoritarismo, e propõe a partir do pensamento especulativo um caminho para se chegar ao diálogo e alcançar a *paz na fé*.

Em se tratando de textos de caráter religioso, é preciso compreender a relação entre dogma e mística¹³⁹ no âmbito de nossa pesquisa. Consideramos que o dogma é uma verdade estabelecida pela fé em vista de uma explicação ou de uma justificativa para a fé em Deus, o que é mais comumente visto nos escritos de Catarina de Siena. A mística, por sua vez, é a tentativa de uma formulação razoável da experiência do mistério revelado, proposta apresentada por Marguerite de Hainaut. Neste sentido, ela não propõe uma explicação ou uma justificativa, mas um caminho possível da união entre o humano e o divino. A mística de Marguerite, de modo geral, relativiza aquilo que dizemos

138 A Alma poretiana, assim como para toda a tradição medieval, é uma substância espiritual de caráter animado, isto é, detém uma função animadora, é tripartida em memória, intelecto e vontade (aí também encontramos a influência do filósofo Agostinho no pensamento de Marguerite Porete). Para Porete, a *alma simples*, aquela que foi aniquilada, enxerga com os olhos do *intelecto* e do amor. Esses são os dois olhos da alma aniquilada, com estes olhos a alma é capaz de saber, perceber e compreender através da *sutileza do interior do Espírito*. Cf. PORETE, Capítulos 15, 23 e 43.

139 VANNINI, Marco. **Introdução à Mística**. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

acerca de Deus, mostrando-nos a necessidade de humildade, ao mesmo tempo em que nos mostra os limites da razão e, com eles, os limites dos dogmas estabelecidos. Nesse sentido, Marguerite, uma mulher que ousou falar de Deus utilizando a língua vernácula, logo utilizando a língua do povo, (contra a tradição da igreja) mostra-nos o caminho que é preciso percorrer para encontrar com Deus, sem mediações, mas pela própria Vontade de Deus na Alma aniquilada. Ela, em forma de poesia, explicita que podemos captar a Verdade de Deus, a partir do processo de aniquilar-se, mas ao mesmo tempo mostra-nos a impossibilidade de expressarmos totalmente em palavras essa experiência com a Deidade, portanto, mostra-nos os limites dessa tarefa.

Assumimos aqui que o pensamento de Catarina de Siena, uma vez sendo uma *voz crítica* dentro da Igreja institucionalizada, *ortodoxa*, por assim dizer, possui uma visão muito mais *fixa e definida* de Deus. Ao contrário de Marguerite que fala do ponto de vista do campo *laico*, leigo e não institucionalizado, tendo, portanto, uma visão de Deus mais *livre* e desprendida dos dogmas da Igreja, mais voltada à relação imediata entre o Homem e Deus, entre a Alma e a Divindade.

Podemos dizer que a religiosidade de Marguerite é muito mais livre do que a de Catarina. Ambas são cristãs, ambas acreditam em Deus, mas enquanto Catarina não se desvencilha de uma “imagem determinada de Deus”, Marguerite ultrapassa esta imagem, não só por meio de sua linguagem negativa (*via negationis*) como, também, através da sua ideia de aniquilamento da alma. Nesta direção, podemos afirmar que no pensamento de

Catarina de Siena a possibilidade do diálogo com o diferente está mais presente, posto que suas *Missivas* dirigiam-se a pessoas de classes completamente diferentes, ou seja, com a mesma intensidade com que aconselhava um Papa, por exemplo, exortava também uma pessoa do povo. Por sua vez, no pensamento de Marguerite Porete consideramos haver mais espaço para se pensar o diálogo inter-religioso, embora a expressão não apareça nenhuma vez no seu texto. Marguerite experiencia um deus vivido mais do que pensado e esse ato acena para o diálogo inter-religioso, uma vez que o maior empecilho para o diálogo entre as diferentes religiões está, exatamente, na eleição do deus de cada uma como uma “imagem absoluta” da qual não se consegue abrir mão. Ora, Marguerite nos ensina a pensar sem imagens, pois, para ela, é no fundo da alma, ou seja, no puro nada que encontramos a deidade. Logo, se “deus” (sua imagem) pode diferenciar e, muitas vezes, separar diversas religiões que não querem abrir mão de suas representações; a “deidade”, por sua vez, por ser imagem sem imagem de deus, tende a acolher e, portanto, a pressupor um diálogo possível entre as diferentes religiões, já que cada uma, apesar das diferentes representações de Deus, tem em comum a unidade da Deidade que presumivelmente abarca todas as religiões.¹⁴⁰

140 NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. É possível o diálogo inter-religioso ou o diálogo com o diferente? Algumas reflexões a partir da Filosofia Medieval. **Relatório Final do Projeto de Iniciação Científica UEPB/CNPq COTA 2012-2013**, agosto de 2013, p.16 [Texto cedido pela autora]. Pode-se ver também da mesma estudiosa, “A escrita feminina medieval: mística, paixão e transgressão”. In: **Mirabilia Journal**, n.17, 2013, p.153-173.

A pluralidade de experiências místicas (já que o caminho proposto por Marguerite não é o único apresentado ao longo da história da humanidade) é considerada uma perigosa ameaça para a Igreja (e seus dogmas) que tenciona unificar a fé em torno de si. Essa pluralidade de discursos põe em xeque a Verdade de validade universal definida pela Igreja e abre o espaço para o outro. Por isso, muitos discursos místicos acabam sofrendo acusações da instituição Igreja e terminam sendo julgados como heréticos. Nesse contexto, Marguerite Porete, contando sua experiência com Deus sob a influência da teologia negativa e, em língua vernácula (fora, portanto, da língua do clero), critica a igreja de sua época, chamando-a de “Santa Igreja, a Pequena” e a alguns que dela fazem parte, denominando-os de bestas e asnos. Ela, ao submeter a razão ao domínio da Dama Amor, critica os religiosos e clérigos que confiam na razão e na verdade de seus discursos. Eles, para Marguerite, devem estar subordinados hierarquicamente à “Santa Igreja, a Grande”, da qual fazem parte as almas aniquiladas, ou seja, aquelas que venceram as suas vontades, os seus querereres, os seus desejos e as suas razões limitadas. Assim, Marguerite Porete coloca em movimento o dogma e a mística, procurando aprofundar o diálogo em torno deles. Ora, a mística dinamiza o discurso em relação ao dogma na medida em que considera a experiência como processo para se chegar a Deus, não havendo, portanto, necessidade de mediações ou de recorrermos a elas.

A mística, embora esteja tanto no campo da religiosidade quanto no campo da filosofia, portanto, no campo do conhecimento, é rejeitada duplamente por estes. Não há reconhecimento do papel da mística dentro destes âmbitos

da vivência humana. Como sinalizará Ceci Baptista¹⁴¹, a mística não encontra espaço nem reconhecimento na religião ou na filosofia e aí a dificuldade em encontrar trabalhos ou pesquisas sobre a mística, menos ainda sobre a mística medieval e a mística feminina, sobretudo sua relação com a vida em comunidade e seu reflexo na sociedade.

Muito embora o estudo de Ceci Baptista Mariani (2009) tenha nos chamado atenção para a área do saber da mística, mais especificamente da mística feminina, a maior parte da literatura sobre o tema do diálogo inter-religioso ou do diálogo com o diferente não destaca, como gostaríamos, a mística e tampouco a mística feminina. Podemos, apenas para ilustrar, citar três das mais recentes publicações a que tivemos acesso sobre o tema: B. Springer e A. Fidora (Hrsg). *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur – Eine Idee um ihre ästhetische Gestaltung*, 2009; A. Queiruga. *O diálogo das religiões*, 2012; J. André. *Multiculturalidade, identidades e mestiçagem – O diálogo intercultural nas ideias, na política, nas artes e na religião*, 2012. Este fato, por sua vez, nos levou a investigar como a mística, de uma maneira geral, é vista na história

141 MARIANI, Ceci Baptista. **Marguerite Porete, teóloga do século XIII: Experiência mística e teologia dogmática em *O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete***. 2008. 219 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2008. E ainda, “Marguerite Porete: a alma entre aniquilamento e nobreza”. In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, edição 385, 19 de dezembro de 2011, 57. Ou ainda, “Mística e Teologia: Desafios contemporâneos e contribuições”. In: **Atualidade teológica**. Ano XIII, n. 33, setembro a dezembro de 2009, p.260-380.

da filosofia, ou seja, procuramos entender porque uma instância tão importante para o diálogo com o diferente não aparece em destaque na literatura sobre o tema e chegamos ao resultado que se segue através do apanhado histórico-filosófico que fizemos.¹⁴²

Ora, a mística é um campo no qual podemos sem dúvida encontrar espaço para o diálogo inter-religioso, pois sendo constituída e fundamentada na capacidade humana de *buscar conhecer* e por isso mesmo não sabe ou conhece, mas busca esse conhecimento, manifesta a possibilidade de considerar o desconhecido e reverenciá-lo. Este ainda “não-conhecido” é o intervalo de que as religiões necessitam para fomentar o diálogo entre elas já que não se pode dogmatizar aquilo sobre o qual pouco ou nada se sabe e, neste sentido, o dogma, a norma e a doutrina dão lugar a fé, a reflexão e a compreensão entre as religiões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como toda pesquisa, esta também começou com uma problemática e uma hipótese para tentar responder às questões levantadas. Diante da necessidade de se pensar o diálogo inter-religioso, de apresentarmos uma visão mais ampla da filosofia medieval, sobretudo da mística medieval, com especial atenção à mística feminina, recorremos ao pensamento de Marguerite Porete e Catarina de Siena, uma *herege* e uma santa, respectivamente, e atentamos para seus discursos, distintos e peculiares, embora discursando sobre o mesmo Deus (cristão, bíblico etc.), apresentando uma visão diferente sobre este.

142 NOGUEIRA, *op. cit.*, 2013, p.5.

Nestas filósofas medievais, encontramos elementos que, não especificamente ou explicitamente, tratam da temática do diálogo inter-religioso, pois nos mostram uma abertura ao outro, mais ainda, apresentam-nos um desejo pela paz e um acesso para o acolhimento.

Catarina de Siena escreveu acerca da necessidade de uma reforma no Clero e de uma mudança na postura autoritária de alguns líderes religiosos e políticos. Ela tinha voz para realizar este feito, era ouvida e sua inteligência e articulação foram objeto de admiração no mundo cuja valorização da masculinidade era dominante.

Por termos nos dedicado em nossa pesquisa mais especificamente a Marguerite Porete¹⁴³ e seu livro, detivemo-nos muito sobre a problemática do diálogo inter-religioso a partir dela. Neste sentido, a conclusão de nosso trabalho nos mostrou que sem parecer forçado, podemos dizer que a mística poretiana realiza uma abertura para o diálogo, ao mostrar que aquilo que foi tomado como certo e inquestionável – como a supremacia da razão sobre a experiência sensível e o afeto, e a linguagem ordinária como aquela que dá sentido as coisas – sempre pode ser vista sobre outro prisma, colocando, por isso, no centro das discussões a ideia de tolerância e de respeito às diversas maneiras de conhecer. Marguerite Porete deu o seu exemplo, não concordava plenamente

143 Como já dissemos, nosso Projeto de Iniciação Científica foi realizado sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Maria Simone Marinho Nogueira e contou com os resultados de nossa pesquisa e das pesquisas de outra orientanda da referida professora. Enquanto o trabalho desta orientanda estava focado no pensamento de Catarina de Siena, o nosso se debruçava nos escritos de Marguerite Porete. Por esta razão, falamos neste trabalho muito mais sobre Marguerite Porete do que sobre Catarina de Siena.

com alguns dogmas da Igreja, entenda-se a institucionalizada (a pequena), como por exemplo, o modo como esta supunha compreender Deus. Nossa pensadora desejou conhecer Deus mais de perto e assim o fez, sem, contudo, ter a pretensão de “destruir” os dogmas clericais. Sua mística fez melhor: colocou-os em movimento, em discussão, exigindo uma reflexão sobre os meios de alcançar a perfeição, sem que seja inexoravelmente necessário recorrer aos martírios do corpo e da alma, por exemplo.

Para falar no âmbito da filosofia, a mística poretiana dentro do movimento do seu *silenciar*, próprio da mística, e de seu total despojamento do mundo e de sua vontade, apresenta-nos que as ciências, tomemos aqui como maneiras de conhecer o mundo e as coisas, devem também humildemente acolher aquilo que a mensagem de Dama Amor diz, sem que polarizem apenas uma das capacidades de se conhecer presentes no homem, possibilitando um contato amistoso entre afeto e intelecto.

Neste sentido, a mística dinamiza o discurso em relação ao dogma na medida em que considera a experiência como processo para se chegar a Deus. Portanto, não há necessidade de mediações ou de recorrermos a elas, pois, para Marguerite Porete, os meios apresentados se mostram mais como empecilhos do que como alternativas para se alcançar o divino. A mística poretiana, de modo geral, relativiza aquilo que dizemos acerca de Deus, mostra-nos a necessidade de humildade e ao mesmo tempo inspira-nos em direção a Ele. Para tanto, Marguerite Porete admite seus próprios limites e finitude, assim como os da sua linguagem, a fim de poder acolher em si os mistérios divinos, sendo possível dizer o indizível através de canções e do mais profundo silenciar.

Sempre que paramos para pensar o homem (caracterizá-lo), o pensamos como uma criatura que fala, ou seja, dificilmente o caracterizamos como um ser que cala. O que distingue o homem dos outros animais não é só a fala, é, também, a sua capacidade de calar. Naturalmente, não se trata de um simples emudecer, mas de um calar essencial e necessário: essencial porque diz respeito ao ser-homem, necessário porque do seu vigor brotam todos os discursos. Deste modo, o homem não é só o único – de entre todos os animais – capaz de falar, mas é o único, também, capaz de calar, na medida em que consegue dar ao seu silêncio um sentido. Logo, a presença divina pode, igualmente, ser percebida sob o signo do silêncio e este não expressa somente um emudecimento, mas a possibilidade e a plenitude de todos os discursos e de todos os sentidos que se queiram dizer o indizível.¹⁴⁴

O *silenciar* é a arte do “sistema” místico. Ele é a pausa para que se possa ouvir, como também é uma expressão linguística da apresentação de Deus para o místico. Esta expressão dá sentido ao silêncio, como lemos na citação. Portanto, o silêncio não expressa apenas a ideia do nada-dizer, mas também uma possibilidade da abertura para uma infinidade e uma “plenitude de todos os discursos”.

144 NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Espelho da literatura, reflexo do sagrado – reflexões filosóficas sobre a mística de Marguerite Porète. In: **II Seminário de Estudos Medievais da Paraíba** - Sábias, Guerreiras e místicas: Homenagem aos 600 anos de Joana D’arc – ANAIS / Luciana Eleonora de F. Calado Deplagne, Fabrício Possebon (Organizadores). - João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2012, p.118, p.127-135.

OS GRAUS DA ALMA EM *O ESPELHO DE MARGUERITE PORETE*. O ANIQUILAMENTO COMO CAMINHO PARA UNIÃO COM AMOR

Valkíria Oliveira de Melo

Neste artigo, analisamos os graus da alma em *O Espelho* de Marguerite Porete, refletindo acerca do caminho que a alma/autora propõe para chegar a seu amado/Deus. Para isso, faz-se necessário compreendermos como se dá esse percurso da alma até seu amado; como cada grau influencia a alma a evoluir; como cada grau vai dando a compreensão de seu ser (da alma); como essa compreensão faz com que a alma nada mais queira e como esse nada querer a leva ao que ela mais quer(ia). Assim, este artigo, num primeiro momento, busca compreender como se desenvolve a espiritualidade feminina na época de Marguerite, para que possamos entender o contexto e as possíveis influências que a autora possa ter vivido. Num segundo momento, buscamos a compreensão dos principais conceitos de seu pensamento, tais como: “morte” do pecado, da natureza e da vontade, além do “nada” e da “liberdade”, para que possamos, num terceiro momento, refletir sobre os seis graus da alma. Sendo assim, a alma disposta a ultrapassar todos os graus, desde os primeiros até os mais complexos, irá conseguir, quando aniquilada, o que tanto almeja: a união com seu amado.

A ESPIRITUALIDADE FEMININA NO MEDIEVO E A POSSÍVEL INFLUÊNCIA NO PENSAMENTO DE MARGUERITE PORETE

As beguinas eram mulheres da Idade Média que buscavam uma nova maneira de viver sua espiritualidade, em muitos casos, já que os conventos estavam lotados, não podendo abrigar um surpreendente número de mulheres que resolveram entrar para uma ordem eclesiástica e, também, por seus preços serem muito elevados, sendo muitas dessas mulheres pobres, não tinham condições de pagar sua estadia no convento. Dentre esses conventos que não tinham mais capacidade de atender a procura dessas mulheres que queriam viver uma vida religiosa regular, estavam os dos cistercienses, premonstratenses, dominicanos e franciscanos. O movimento beguinal, como não estava ligado a nenhuma ordem religiosa, foi considerado um movimento leigo.

Nas comunidades onde as beguinas se reuniam, chamadas de beguinagens, elas cuidavam dos doentes, pobres e idosos, educando também as crianças etc., faziam promessa (e não voto) de pobreza, obediência e castidade. No entanto, apesar do voto de castidade, muitas mulheres que estavam inseridas nesse meio eram viúvas ou mesmo casadas. Também não tinham um santo fundador ou mesmo uma hierarquia rígida. As mulheres casadas podiam passar o dia na beguinaria e, à noite, voltar para suas casas e, a qualquer momento, poderiam deixar a promessa e a vida de beguina. Elas viviam do seu próprio trabalho: tecelagem, bordado, costura, aulas para crianças e como damas de companhias para idosas. O movimento dessas mulheres, como foi dito anteriormente, estava à margem da sociedade, por não seguir nenhuma ordem religiosa.

Por esse motivo, sofreu muitas perseguições por parte da Igreja, sendo reprovado pelo Concílio de Viena (1311) com o argumento de se deixarem levar por especulações loucas sobre a Trindade, a essência divina, dentre outros dogmas postos pela igreja.

Outro fator importante para a igreja não aceitar a propagação desse pensamento era que ele era contrário, muitas vezes, a determinadas ideias que a igreja pregava. Em oposição à igreja que fazia a todo custo que o homem fosse dependente dela, as beguinas pregavam uma vida livre de tudo que poderia afastá-las de Deus, como, por exemplo, a ideia da não necessidade de mediações para alcançar Deus. Uma das maiores representantes desse pensamento, de não mediação e de encontro com Deus, foi Marguerite Porete, que afirmava que os homens estavam levando a palha e deixando o grão, ou seja, estariam seguindo, sem reflexão nenhuma o que a igreja pregava, com todos os seus ritos que em nada aproximavam o homem de Deus, deixando de lado o que era mais importante: o seu encontro ou sua experiência com o Divino. Assim, os homens, mediados pela igreja, só encontravam outros homens, já aqueles ou aquelas que buscavam uma experiência mística, encontravam seu Amado.

O MODO DE VIDA BEGUINAL DE MARGUERITE PORETE

Sobre Marguerite Porete pouco se sabe, o que sabe sobre ela vem dos autos do processo inquisitório que a levou à morte em 1310. Provavelmente nasceu por volta de 1260, no Condado de Hainaut, pertencente à cidade de Valenciennes, na França, próximo a região da Bélgica. Pelo modo como escreve, provavelmente, Marguerite tenha

vindo da classe superior, ou mesmo da aristocracia de seu tempo e isso explica o conhecimento que ela tinha acerca da cultura teológica e literária. Não temos como comprovar que Marguerite tenha sido uma beguina, embora seu modo de vida se assemelhasse a elas, por isso, a única coisa que podemos afirmar é que ela, se não foi uma, seguiu o modo de vida das beguinas, segundo Sílvia Schwartz, já que levava uma vida de mendicância e errância¹⁴⁵.

Ao situarmos Marguerite Porete em seu contexto histórico, não podemos esquecer que ela viveu em meio a um Medievo tomado pelo fervor religioso. O século XIII foi marcado pela procura por uma vida apostólica e esse ápice da fé cristã deu-se porque as pessoas queriam viver sua religiosidade de forma intensa. Como já foi dito anteriormente, tudo indica que Marguerite tenha se encantado pelo estilo de vida das beguinas e o que sabemos da autora reforça a procura ardente de uma espiritualidade, a fim de colocar em prática os conhecimentos que tinham sobre o texto bíblico, não se contentando com a vida teórica, como era comum às mulheres da época.

Daí, compreendemos o porquê da procura incessante de ultrapassar o que era repassado pela igreja. O ardor que existia em Marguerite era da busca de algo que a tirasse, de alguma forma, desse mundo, para uma nova realidade em que a liberdade da Alma fosse a de se perder nos braços de seu Amado e nunca mais se achar. Podemos dizer que a experiência mística de Marguerite estava voltada à sua vontade de ser transladada (espiritualmente) e, por

145 Cf. SCHWARTZ, Sílvia. **A béguine e al-Shaykh**: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn' Arabi. 2005. 327 f. Tese (Doutorado) – Curso de Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005, p.30.

isso, sua entrega de corpo e alma na procura deste fim. Seu livro, *O Espelho*¹⁴⁶, traz justamente o relato da busca por essa experiência mística. A autora, através da personagem Alma, relata o caminho que trilha até chegar ao que tanto almeja: sua união com o Divino.

Marguerite viveu em meio a uma Idade Média não só tomada por um fervor religioso, como já afirmamos, mas, sobretudo, envolta ao ápice de uma espiritualidade feminina que não se satisfazia em ter seu Amado (Deus) através de mediações. Na época das beguinhas, embora as experiências místicas variassem, todas tinham o mesmo alvo e é nesse aspecto, além do modo como viviam, da busca pelo divino e de sua união mística com Ele, que Marguerite Porete se assemelha às demais mulheres que buscavam uma vida espiritual superior, seja no desapego à exterioridade e/ou às virtudes.

O PROCESSO PARA O ANIQUILAMENTO

O processo para o aniquilamento tem início quando a Alma tem sua primeira morte. É necessário, portanto, morrer as três mortes¹⁴⁷, a saber, a morte do pecado, a morte da natureza e a morte da vontade, antes de chegar à vida aniquilada, a qual não haverá mais vontade nessa

146 PORETE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples** e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2008. Doravante referenciado nas notas de rodapé pelo sobrenome de Marguerite, ano da edição e página citada. Era muito comum na época usar o termo “espelho” em alguns escritos que serviriam como livros de instrução religiosa, servindo também para instrução moral ou espiritual. No caso do livro de Marguerite, seria um espelho de instrução espiritual ou moral.

147 Mortes místicas.

Alma e, portanto, ela estará no caminho do aniquilamento. A primeira morte corresponde à morte do pecado, nesse primeiro passo, a Alma deixa para trás a vida errante que vivia antes de conhecer e seguir os mandamentos de Deus, ordenados por Ele em sua Lei. A Alma, nessa primeira morte, cumpre o que Deus ordena que ela cumpra. Sendo assim, ela segue os mandamentos Dele, não que seja da natureza dela seguir/cumprir, mas porque Ele assim o ordena, então, por exemplo, ela ama ao seu próximo, não porque ela queira, mas porque Deus assim a ordena que o ame. Nas palavras da Marguerite:

A primeira é a morte do pecado, assim como haveis ouvido, na qual a Alma deve morrer inteiramente de tal maneira que não permaneça nela nem cor, nem sabor, nem odor de coisa alguma do que Deus proíbe na Lei. Os que assim morrem são as pessoas que vivem a vida de graça, e lhes basta que se guardem de fazer o que Deus proíbe, e que possam fazer o que Deus ordena.¹⁴⁸

Nessa primeira morte, a Alma que principia no caminho do aniquilamento ainda não tem entendimento sobre os mandamentos de Deus, pois os segue por que assim Ele ordena. Essa primeira morte está no âmbito mais geral/comum das almas, ou seja, seria uma morte comum às almas que não negam a Deus e, por não negarem, seguem seus ensinamentos, mesmo sem os compreender verdadeiramente. Dessa forma, a morte do pecado está acessível àquelas almas que resolvem deixar a vida errante para viver uma vida regida pelos ensinamentos de seu Amado.

148 PORETE, 2008, p.113.

Por não serem agraciadas por Amor com seus conselhos, que Ele dá aos seus amados especiais (que só acontece na segunda morte), tais almas ainda estão presas às coisas materiais e, portanto, ainda estão presas às vontades mais supérfluas.

Na segunda morte, a morte da natureza ou do espírito, a Alma segue os conselhos que Deus dá aos seus amados especiais, indo além do que Ele ordena. Desprezam as riquezas, as delícias/prazeres e honras, buscando imitar a Cristo para agradar o seu Amado. É com a morte do espírito que a Alma abandona-se, não temendo mais nada, pois seu Amado não as teme. Conforme Marguerite, ela não teme a perda do que possui, nem a palavra das pessoas, nem a fraqueza do corpo, pois seu Amado não as teme e a Alma tomada por Ele também não as pode temer¹⁴⁹. Compreendemos, portanto, que em relação à primeira morte (do pecado), a Alma nesse segundo momento (morte da natureza), não segue somente os mandamentos de Deus porque assim Ele mandou, mas há uma compreensão deles e, por isso, tal Alma resolve deixar as riquezas, honras e prazeres de lado, para realmente imitar o modo de vida de Cristo. Sendo assim, a Alma agraciada por Deus, nessa segunda morte, compreende a mensagem de Cristo de se doar ao próximo, buscando as obras de Caridade a fim de agradar seu Amado.

A terceira e última morte, antes da Alma aniquilar-se, corresponde à morte da vontade. É quando a Alma não mais quer sua vontade, mas a de Deus nela, que ela liberta-se de todas as coisas para estar com Amor, é nesse liberar das coisas e, portanto, o nada querer, que a Alma está aniquilada. Segundo Sílvia Schwartz: “Se a alma

149 Cf. PORETE, 2008, p.189.

permanece com sua vontade, ela se volta para as coisas criadas e, conseqüentemente, sua habilidade e seu intelecto ficam limitados. O intelecto, gerado pela habilidade e controlado pela vontade, só fornece o conhecimento permitido pela vontade.”¹⁵⁰

Como bem ressalta Schwartz, quando a alma não tem a morte de sua vontade, ela fica presa às coisas a sua volta (sua própria vontade), pois ela é finita e só pode desejar e compreender as coisas finitas. E, como se sabe, para unir-se ao seu Amado, a Alma precisa deixar de lado a vontade que a move, visto que essa sempre estará ligada ao desejar e, por isso, ao querer da alma e ao predomínio dela. Como podemos ver em *O Espelho*, onde a criatura predomina (com sua vontade), o criador encontra-se distante. É por isso que a morte da vontade é importante para o encontro com o Fino Amor, pois a alma não se importará com o que Deus venha a fazer nela, mas que tão somente Ele sempre faça sua vontade, como observa Mariani: “A alma que não se dispõe a perder sua vontade não está preparada para falar ao Amor em sua câmara secreta. A bem-amada é aquela que não teme perda nem ganho, senão somente pelo bom prazer de Amor, pois de outro modo, ela encontraria seu próprio interesse e não o dele.”¹⁵¹

Desta maneira, ao deixar sua vontade, ela é liberada de todas as coisas, estando agora no nada e não querendo nada, pois se quisesse algo, mesmo que quisesse Amor,

150 *Op. cit.*, SCHWARTZ, 2005, p.255-256.

151 MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. **Marguerite Porete, teóloga do século XIII: Experiência mística e teologia dogmática em *O Espelho das Almas Simples*** de Marguerite Porete. 2008. 219 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - Puc-SP, São Paulo, 2008, p.156.

perdê-lo-ia para estar nele sem ela. A alma, morta para a vontade, nada mais quer, pois a vontade que predomina nela é a de Amor e, assim, para estar com seu Amado é necessário que ela se deixe unir-se a Ele. Sendo assim, o processo para o aniquilamento tem início com a primeira morte, correspondente ao primeiro grau, e vai seguindo pelo caminho de elevação da alma e desapego de si até a última morte (da vontade) abrindo caminho para o aniquilamento e ao grau mais elevado (sexto grau).

OS GRAUS DA ALMA

A Alma começa sua caminhada até Amor ouvindo as instruções do próprio Amor, que se tratando de estágio, seria o primeiro, o de que o amemos, e amemos ao nosso próximo como a si mesmo, que nas palavras de Amor está expresso da seguinte maneira: “que o amemos com todo o coração, com toda a nossa alma e com toda a nossa virtude; e que nos amemos como devemos, e a nossos próximos como a nós mesmos”¹⁵². Desse modo, é necessário que deixemos as coisas que não o agradam, o pecado, seguindo e honrando seus mandamentos, para que assim possamos nos amar, amar nossos próximos e amá-Lo de todo o coração, pois como se sabe, o amor é o mandamento que conduz para os demais.

Deve-se não somente dizer que o amamos, mas que os pensamentos e as atitudes estejam sempre e verdadeiramente Nele. E ainda o amemos com toda a nossa alma para que assim não nos desviemos de dizer a verdade, que ao fazermos suas obras não busquemos recompensas, mas somente para fazer sua vontade e que, de modo algum,

152 PORETE, 2008, p.33-34.

façamos, pensamos ou digamos ao nosso próximo o que não queríamos que nos fizessem, pensassem ou dissessem. Estes são os mandamentos que Amor dá aos principiantes na fé, recomendados para serem salvos, nenhum esforço ou caminho menor que esse os levará à graça. É nesse sentido que Amor recebe as Almas que decidem morrer para o pecado. Nesse primeiro grau, as Almas ficam responsáveis por seguir os ensinamentos de Deus ordenados por Ele em sua Lei. Como já falamos anteriormente, esse primeiro grau é o mais comum às almas, àquelas que estão dispostas a seguir os mandamentos de Amor, mas ainda encontram-se limitadas quanto à compreensão da verdadeira mensagem de Deus, aquela que Amor dá aos amados especiais.

No segundo grau, a Alma não só cumpre os mandamentos porque Deus assim a manda cumprir, mas ela é movida pelos conselhos que Deus dá a seus amados especiais, que vão além daquilo que Ele ordena e, dessa maneira, compreende-os, buscando, desse modo, imitar a vida de Cristo. Há, então, a mortificação da natureza (como já mostramos), quando as Almas devem abandonar as riquezas, as delícias/prazeres e as honras, para fazer o que agrada a Deus. Elas se abandonam não temendo nada que porventura possa lhe acontecer, “ela não teme a perda do que possui, nem a palavra das pessoas, nem a fraqueza do corpo, pois seu Amado não as teme e a Alma tomada por Ele também não as pode temer”¹⁵³. Elas não têm medo do que possa vir a acontecer porque compreenderam a mensagem de Cristo que se doou ao próximo sem pedir nada em troca e sem temer nada, pois Deus estaria

153 PORETE, 2008, p.189.

com ele em todos os momentos. Na compreensão de Sílvia Schwartz:

A verdadeira imitação de Cristo para Marguerite era o ato de abandonar a vontade humana à vontade de Deus. Cristo não deveria ser um modelo para as obras de flagelos, e a *imitatio Christis* não deveria ser entendida como uma fixação nas feridas sangrentas do Senhor em agonia, mas como uma teofania da verdadeira *Kenosis*, o esvaziamento da vontade pela aniquilação.¹⁵⁴

Como descreve Sílvia, Cristo deveria ser modelo para os homens quando sua mensagem fosse compreendida de forma certa, a de deixar a vontade da Alma para deixar-se conduzir pela vontade Divina. Marguerite defendia que não era necessário castigar o corpo para que a Alma fosse bem vista aos olhos de Deus. Para ela, a mortificação da natureza estava relacionada às coisas exteriores a Alma e que em nada acrescentava no caminho para seu Amado. Sendo assim, Porete nos apresenta uma nova visão da mensagem do Cristo, a de esvaziar a si mesmo, doando-se ao próximo, a fim de se aniquilar.

É com o pensamento de fazer ao outro o que gostaríamos que nos fizesse que Marguerite, no início de seu livro, mais especificamente no Capítulo 4, exalta as obras da Caridade, pensando ela estar agradando a Amor; mas vemos no decorrer do seu livro que Marguerite, em outro grau, deixa as obras da Caridade, estando ela com um olhar maduro, em relação a sua experiência mística. Ela admite que querer fazer as obras de Caridade para

154 SCHWARTZ, 2005, p.159.

agradar a Amor implicaria estar cheia de si (vontade), o que a atrapalharia no seu caminho até Ele. É com esse pensamento inicial que Marguerite declara: “a Caridade é uma mercadora tão sábia que ganha em todos os lugares, lá onde os outros perdem, e escapa das correntes às quais os outros se prendem, garantindo assim a multiplicação do que agrada ao Amor”.¹⁵⁵ A mística francesa refere-se ao terceiro grau da Alma, no qual deixou as riquezas e as honras para servir ao próximo, multiplicando as obras de Caridade. Nesse terceiro grau, ela acreditava que quanto mais se doasse ao próximo, fazendo obras de Caridade (e desse modo, destruindo sua vontade), estaria chegando mais perto de Amor. Percebendo que os trabalhos externos, as obras de Caridade, não diminuían sua vontade, mas, pelo contrário, só a aumentavam, a Alma resolve deixá-los de lado.

É no quarto grau que a Alma abandona os trabalhos externos. A Alma passa a viver uma vida de meditação, não podendo ser perturbada por qualquer coisa fora dela, e inebriada com o toque da pura delícia do Amor, ela não quer outra coisa que não seja o toque Dele: “não é surpreendente que tal Alma esteja enlevada, pois Gracioso Amor a torna completamente inebriada, tão inebriada que não a deixa compreender nada fora dele pela força com a qual a delícia”.¹⁵⁶ Como observamos, a alma nesse estado de meditação encontra-se envolta no conhecimento da verdade do seu Amado, possibilitando a contemplação interior que a faz de algum modo experimentar o conhecimento de Deus, que a deixa inebriada. Pelo fato de a Alma querer que seu Amado a toque, ela ainda está

155 PORETE, 2008, p.35.

156 PORETE, 2008, p.190.

cheia de vontade, e isso é arriscado, pois a alma pode ficar encantada e satisfeita a ponto de não querer mais nada a não ser aquilo que Amor lhe dá nesse grau e perder os estados posteriores, que são mais elevados.

Marguerite teme que as almas se limitem aos graus intermediários, e reconhece que os mais perigosos dentre eles é o quarto. Justifica-se, então, a Alma acreditar que não haveria outro grau além desse, pois inebriada com as delícias de Amor, não acreditava que Ele daria algo maior que isso a ela. Como sabemos, essa Alma enganou-se, pois ainda há dois graus mais elevados que este. Sobre esses graus anteriores para a ascensão ao quinto grau, onde não há mais vontade, expressa Ceci Mariani:

Nesse itinerário, os quatro primeiros passos ainda implicam em grande escravidão, escravidão do pecado, escravidão da natureza, escravidão da razão, escravidão do desejo. Nesses estágios, a alma embaraçada consigo mesma, vive contradições e constrangimentos. O quinto estado será para Marguerite um marco fundamental. Depois de morta para o pecado e morta para a natureza, a alma que se dispôs a empreender esse caminho, experimenta a morte para o espírito, porta de entrada para a vida de glória que será plena somente quando da união definitiva com o amado *Loïn-Près*¹⁵⁷.

Enquanto nos quatro primeiros graus a alma vive um conflito consigo mesma, com sua vontade, dependente do pecado e da natureza, no quinto grau, ela consegue, enfim, aniquilar sua vontade, quando reconhece sua

157 *Op. cit.*, MARIANI, 2008, p.145-146.

maldade e, com isso, seu nada. Agora, no quinto grau, ela está mais próxima do que nunca de unir-se ao seu Amado. No quinto estado/grau, a Alma encontra-se quase aniquilada, é com a morte da vontade que a Alma consegue desprender-se das coisas do mundo para então ter sua união mística com Amor, que se dá somente no sexto grau. A vontade, agora, que existe na Alma, é a vontade do ser de Deus. A Alma nesse grau encontra-se em constante queda, em um abismo que não tem fundo/fim, esse processo de cair vai levando a Alma à compreensão de seu ser, onde ela percebe/compreende, mesmo sem poder compreender, já que nesse estado ela não está mais ligada ao mundo nem às coisas exteriores a ela, inclusive a sua própria compreensão, de que ela é a maldade total, e, por compreender sua maldade, compreende também que não poderá compreendê-la por completo. No oposto a sua maldade total está a Bondade total/Deus, que ela compreende como Ele sendo e ela não sendo. Como observa Marguerite no Capítulo 117:

Sou a soma de todo o mal, pois contenho em minha própria natureza o que a maldade é, portanto, sou pura maldade. E Ele, que é a soma de todo o bem, contém em si, por sua própria natureza, toda a bondade. Portanto, Ele é todo bondade. Assim, sou a maldade total e Ele é a bondade total¹⁵⁸.

Compreendendo que é a pura maldade em contrapartida ao todo/bondade, a Alma agora compreende que é nada, momento importante para o aniquilamento, pois é com essa compreensão de sua maldade, que Deus lhe

158 PORETE, 2008, p.185.

dá tudo e que a alma encontra a mais perfeita liberdade. Essa liberdade a deixa livre de todas as coisas, inclusive de si mesma e, por isso, não tem nada que lhe impeça de, agora aniquilada, unir-se ao Todo Amor. A Alma ao ser levada ao sexto grau – e sua permanência nesse grau dura pouco e ela logo volta ao quinto – não pode falar nada a respeito do que ali viu, pois o momento que ela se vê glorificada, grau (sétimo) que Amor promete as Almas depois que estiverem com Ele na glória eterna, que ocorrerá quando a Alma deixar o corpo para viver perpetuamente com seu Amado, dura o instante de uma centelha. Amor opera essa demonstração tão rápido na Alma, a fim de que ela não possa ter a compreensão para falar qualquer coisa a respeito, que o que ela pode dizer, com certeza, é do aniquilamento que sofreu. É por esse estado máximo de aniquilação, que nem mesmo a Alma tem a compreensão do que lhe acontecerá, que ela pode transformar-se uma com Deus e refletir sua imagem. Segundo Sílvia Schwartz:

Quando a alma, criada para desejar a vontade divina, atinge a aniquilação, Deus se vê na alma como num espelho. Essa “clarificação”, que permite que Deus se veja na alma, representa o ápice da aniquilação e seu corolário. Seguindo-se à dissolução do sujeito humano, a “morte” mística figurada como aniquilação tem como seu reverso indissolúvel a vida simples e clarificada da alma nobre e gentil que, tendo se tornado o espelho sem mácula de Deus, agora repousa em paz¹⁵⁹.

Se a Alma pudesse se ver (sexto grau), o que não pode, nem a ela nem a seu Amado, mas Ele se vê nela,

159 *Op. cit.*, SCHWARTZ, 2005, p. 237.

refletiria no espelho a imagem de Deus. Essa imagem refletida no espelho não é senão a sua própria imagem, também unida a seu Amado e transformada nele: ela se torna a própria divindade, pois como não se pode distinguir, quando unido ao mar, o rio que deságua nele, tornando-se uno com ele, tampouco poderá distinguir a Alma do seu Amado no momento que ela se une a Ele. Como afirma Nogueira:

A alma não se vê porque ela própria tornou-se espelho cristalino e, como espelho, ela reflete Deus. No entanto, mesmo afirmando que Deus se vê por si nela, para ela, sem ela; Alma e Deus, na verdade, tornaram-se espelhos um do outro, posto que se a alma pudesse se ver, se veria como Deus, assim como Deus se vê nela. Ela e Deus tornaram-se um só: espelho cristalino e uno¹⁶⁰.

Como podemos perceber ao longo do texto de Marguerite, ela nos mostra a importância do olhar para si para que possamos compreender/sentir Deus, pois não precisamos sair de nós e procurar no mundo mediações que nos aproximem Dele, pois Amor já mora em nós. O que falta somos nós (Alma), despojados de nós mesmos, encontrarmo-nos com nosso Amado no mais íntimo de nós. Mesmo Deus estando tão perto de nós, pois Ele colocou em nossos corações a eternidade, ele encontra-se longe também (*Loin-Près*) por causa do pecado que o homem carrega dentro de si. É com esse pensamento que

160 NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. “Negação e aniquilação em Marguerite Porete e Mestre Eckhart”. In: *Princípios*: Revista de Filosofia, Natal, v. 22, n. 37, jan./abr. 2015, p.11-29, p.25.

Marguerite Porete resolve ensinar as Almas, que estão sobre o domínio da Razão, o caminho, os graus que deverão percorrer até chegar a seu Amado, pois somente com o deixar-se de si que Deus poderá ocupar seu lugar na Alma.

SENTIMENTO MORAL E INTERESSE NA MORAL EM IMMANUEL KANT

Felipe Rodrigues Simões

A analítica da moralidade, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*, dá a entender a existência de uma lei moral que se encontra em exercício na razão humana comum. Esta razão comum, levada sistematicamente a um patamar filosófico, revela um novo fundamento para a ética; fundamento que Kant busca fixar enquanto princípio supremo da moralidade. Mais além, a existência dessa lei, enquanto produzida pela razão, encontra solo a partir da hipótese de que a razão teórica, especulativa, também pode ser prática, determinando imediatamente a vontade com vistas ao agir humano. É nesse sentido, portanto, que um exame analítico da moralidade deve supor uma lei que não apenas ordene, mas também produza um sentimento de respeito, de modo a tornar a lei convincente para o sujeito e fazê-lo tomar interesse por ela.

Assim, na faculdade prática do sujeito, a razão representa *a priori* o seu objeto, não sendo o foco de Kant estabelecer conexões entre causas e efeitos da natureza, como na teoria do conhecimento, mas como a razão pura, em seu uso prático, determina imediatamente a vontade frente ao agir. Desse modo, se a fonte da ciência é

o sensível, a fonte do conhecimento moral deverá ser a própria razão que, por meio de uma lei apodítica, válida por si mesma, ordenará todo o agir prático. O sujeito do conhecimento, enquanto isso, possuirá *experiências*, o agente moral *ações*. As experiências serão formadas pelo recebimento dos dados dos sentidos, ao passo que as ações serão formadas por uma determinação ativa, consciente e racional, que, de dentro do homem, o projetará em relação aos demais. Isto porque o campo da natureza (*ser*) é o reino da necessidade, enquanto que o da moral (*dever ser*) é o reino da liberdade, onde a moral kantiana se estrutura.

Em seu terceiro capítulo da *Crítica da razão prática*, de 1788, “Dos impulsionadores da razão pura prática”, Kant trata da problemática do sentimento como motor da lei moral. Como veremos, a lei moral consiste na afirmação de uma vontade ilimitadamente boa, segundo a qual o imperativo categórico se torna possível. Antes, pode-se dizer que a ética kantiana tem como objetivo a determinação *a priori* da vontade, por meio de um princípio apodítico e autoevidente. Aqui, reside o fato de que o princípio prático deve apontar para a necessidade incondicionada de um mandamento moral que, com relação às máximas pessoais de cada um, age como critério universal e objetivo da ação. Nesse sentido, o horizonte ético kantiano é crítico, pois será um tribunal que, embora iniciado em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de 1785, adquire importância definitiva no texto de 1788. Reforçando a necessidade de uma “Metafísica dos Costumes”, o objetivo de Kant é o de fixar o limite e alcance do que ele chama de princípio prático supremo, observado na forma do imperativo categórico. Mais do que um simples silogismo, a noção de imperativo, tão cara à teoria moral de Kant, é resultado de uma elaboração

que ocorre no cerne da história da Filosofia, da teologia medieval e do utilitarismo moderno, a fim de oferecer um novo fundamento para a moral.

Luc Ferry aponta para alguns fatores históricos que situam diretamente o surgimento do problema ético em Kant, tais como a ruptura com os paradigmas cosmológicos e o fim da era medieval. Ferry nos mostra que a necessidade kantiana de uma nova investigação moral se dá de forma coerente. Kant, ao defrontar-se com a história da filosofia, percebe que o problema do fundamento supremo da moralidade, análogo ao problema do conhecimento tratado na primeira crítica, não fora resolvido pela larga tradição que o precedera. Mais ainda, o filósofo opunha-se radicalmente à ideia de uma moral utilitária trazida pelos modernos, esta pautada na noção do acúmulo de felicidade. Vejamos as linhas a seguir:

Para compreender corretamente seus motivos, é indispensável situá-la [a moral kantiana] em relação às três visões éticas às quais ela se opõe: a dos antigos [...] [que] costumava assumir a forma de um enraizamento da ética no cosmos ou, se preferirmos, de um “cosmológico-ético”; a das grandes religiões ou “teológico-ética”, mas também aquela dos utilitaristas, que pretendem reduzir a moral apenas à consideração dos “interesses” e que, assim, lhe conferem como única finalidade a busca da felicidade¹⁶¹.

Filósofo moderno, Kant coexiste numa época em que a ascensão da ciência choca-se diretamente com os interesses da filosofia. De um lado, o problema do

161 FERRY, Luc. **Kant**: uma leitura das três “Críticas”. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: Difel, 2009, p.74.

conhecimento é revisitado nas diversas teorias de cunho racionalista e/ou empirista, cujos objetivos são o de reconciliar os saberes da física com uma epistemologia filosófica que, a rigor, determine limites e princípios para a razão humana, guiando o sujeito em sua experiência com o mundo. Adotando posturas de ambos os lados, utiliza-se de tais formulações em sua *Crítica da Razão Pura*, de 1781. É aí onde o sujeito torna-se figura central e a subjetividade é tomada como novo paradigma. Podemos dizer que o sujeito assume o centro devido às novas noções que a ciência trouxe, como a ideia de um universo formado por matéria, que se regula através de choques de forças, a despeito do cosmos harmonioso dos gregos ou da gênese criacionista.

Por si, Ferry, lendo Kant, mostra esses paradigmas como incapazes de fundamentar uma ética. Mesmo Deus, paradigma teológico, deixa de ser prioridade e torna-se “ideia” desse homem que, outrora, o havia criado. É realizada, portanto, uma inversão, a partir da qual o universo passa a ser representado pelo horizonte racional subjetivo. Sendo assim,

[...] fica claro o sentido principal da ruptura com as cosmologias antigas. Resumamos uma última vez: se o mundo não é mais um cosmos harmonioso, e sim um campo de forças e de choques, então a ideia de que a moral consistira em tomá-lo como modelo de alguma maneira vai pelos ares¹⁶².

Nesse cenário, a problemática kantiana é levantada no sentido de urgir à necessidade de um novo fundamento

162 FERRY, Luc. **Kant**, p.77.

da moral. A despeito de seus predecessores, Kant cria ser possível postular um paradigma metafísico que não julgasse a ação pelos efeitos que dela se espera, como na “ética da felicidade”. Nesse sentido, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* surge na intenção de elaborar uma nova ciência, oriunda de um desmembramento da Ética, cuja parte racional é a “Metafísica dos Costumes”. Isso sugere que as formas de ajuizamento popular da moral, os costumes, procedem de um fundamento objetivo, metafísico, cujo princípio adequado encontra-se na razão. Tais formas populares, por estarem determinadas pela parte empírica, careceriam de uma fundamentação mais sólida, a qual a razão vulgar seria incapaz de criar. Em outras palavras, a forma pura da Ética encerrar-se-ia na “Metafísica dos Costumes”, ciência que investiga a *necessidade absoluta* da lei moral enquanto fio condutor dos costumes e dos princípios práticos. Vejamos as linhas a seguir:

Uma Metafísica dos Costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exacto julgamento¹⁶³.

Conforme se percebe, uma Metafísica dos costumes investiga aquilo que, do ponto de vista da lei, é moralmente bom. Ela investiga não somente os costumes e os

163 KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, p.16.

princípios práticos, mas também os fundamentos de uma Filosofia moral, que se segue ao longo do texto. Somente assim a transição do conhecimento vulgar da moral ao conhecimento filosófico seria possível, porquanto aquela fosse incapaz de criar qualquer princípio, mas somente ajuizar-se daquilo que na razão se insere como lei. Isto pode ser observado na primeira seção da *Fundamentação*, “Transição do conhecimento moral da razão para o conhecimento filosófico”, onde Kant inicia com o problema da boa vontade. Para ele, uma vontade moralmente boa, ou ilimitadamente boa, deve prescindir daquelas disposições naturais que permitem ao homem agir em nome da prudência e das inclinações do espírito. Nessa acepção, riqueza, caridade, presteza, discernimento, argúcia, dentre outras qualidades, embora tornem a vida agradável, se postas em mãos erradas, podem causar sérios danos, além de legitimar inúmeras injustiças. Tal posição inicial esboça de maneira muito clara para que lado se quer chegar: para falar de moralidade, jamais esta deve depender de móveis sensíveis, isto é, jamais deve servir aos interesses pessoais de cada homem. Isto se dá porque a prudência e as demais qualidades empiricamente condicionadas obedecem a uma ordem de coisas distinta da moralidade.

Pelo que o próprio nome sugere, “empiricamente condicionado” é a denominação atribuída a todo tipo de atitude que visa a um bem além da ação praticada. Quando se faz tal coisa esperando outra, tal ação é movida empiricamente, pois depende do efeito que se espera da ação. Embora sirva a certos bens que agradam à maioria, promovendo assim o bem-estar de certa parcela de necessitados, Kant entende que um tipo de atitude como essa põe o agrado do sujeito em primeiro lugar, a despeito do que a ação por si mesma representa. Sendo tarefa da

moralidade a de determinar a ação do agente, ela jamais poderia favorecer esta ou aquela classe de pessoas. Sua base se encontra na impessoalidade, ou no caráter objetivo de suas máximas. Dessa maneira, a moral kantiana parte da ideia de boa vontade, enquanto princípio da moralidade que vale por si mesmo, cuja representação, através da lei moral, coincide com o *dever*. A proposição, neste caso, é:

Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objecto da acção, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada¹⁶⁴.

O dever, cuja representação se expressa na lei moral, obriga o sujeito a agir de acordo com um mandamento que lhe é impessoal, pois, para que a ação seja possível em toda a espécie, isto é, seja moral, é necessário abstrair de todo o condicionante sensível, de todo amor de si. Reconhecendo a natureza dúplice do sujeito (inteligível e sensível), e partindo da análise do senso comum, Kant percebe que aquilo que a maioria toma como valor íntimo da bondade, para o conhecimento filosófico é somente um atrapalho. A filosofia moral, enquanto saber sistemático e necessário, deve opor-se ao contingente, embora não o anule. O homem, enquanto ser sensível e inteligível, deve saber reconhecer o seu dever.

O esforço inicial será, portanto, este: buscar ajuda na filosofia, para que a razão humana vulgar encontre alicerce

164 KANT, Immanuel. **Fundamentação**, p.30.

por meio de uma crítica adequada. Tal crítica acontece no horizonte legítimo da condição humana, onde a razão se apresenta não como meio de agrado ao apetite físico, mas como destino superior do homem, cuja particularidade lhe permite, a despeito dos animais, representar leis a si mesmo. Nos dizeres de Kant, “o homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever”¹⁶⁵, que ele resume sob o nome de felicidade. Essa felicidade, vista da forma negativa, se expressa como dever, sendo a representação deste dever a lei moral.

Ainda nesse sentido, Kant desdobra a questão na seção seguinte do livro, “Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes”, onde a problemática se define como saída do conhecimento popular rumo à Metafísica. Nesse ponto, a fundamentação partiu da razão vulgar apenas como início, mas agora precisa adentrar um âmbito ainda mais preciso. Embora uma descida à moral popular seja louvável, deve-se ascender até o campo das leis, para que, assim, a fundamentação seja coerente. Em primeiro lugar, o homem representa leis a si mesmo por meio de um uso mais sutil de sua razão. Antes, na *Crítica da Razão Pura*, Kant nos traz o problema do conhecimento que, apropriado pelas formas internas do entendimento e da razão, representa uma visão sistemática da natureza e dos fenômenos. As leis de causalidade, nesse caso, ocupam-se do modo como o sujeito conhece o mundo e o percebe, formando conceitos.

Para que a moral kantiana seja possível, portanto, jamais ela poderá obedecer ao âmbito do natural. A natureza diz respeito ao caráter científico dos sujeitos, seus limites cognoscíveis, um tipo de noção imparcial e

165 KANT, Immanuel. **Fundamentação**, p.37.

objetiva a respeito de sua mecânica de vida, mas nada tem a dizer sobre suas ações. Ao pautar a ação na natureza, ou será sacrificada a liberdade do homem, pois é um animal natural como os outros, ou a razão prática será posta a serviço dos sentidos, tornando-se empiricamente condicionada. Em todo caso, nenhuma das ações é livre; por conseguinte, não pode ser considerada moral. Recorramos ao texto de Kant mais uma vez:

Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da acção seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. Todas as prevenções serão poucas contra este desleixo ou mesmo esta vil maneira de pensar, que leva a buscar o princípio da conduta em motivos e leis empíricas; pois a razão humana é propensa a descansar das suas fadigas neste travesseiro e, no sonho de doces ilusões (que lhe fazem abraçar uma nuvem em vez de Juno), a pôr em lugar do filho legítimo da moralidade um bastardo composto de membros da mais variada proveniência que se parece com tudo o que nele se queira ver, só não se parece com a virtude aos olhos de quem um dia a tenha visto na sua verdadeira figura¹⁶⁶.

Dito de outra maneira, a ideia de uma moral fundada na boa vontade e no dever só se torna possível quando

166 KANT, Immanuel. **Fundamentação**, p.65.

o sujeito, centro dos fenômenos do mundo, é dotado da capacidade de representar a lei que dá a si mesmo, quer dizer, porque é livre. É esta liberdade que o permite legislar e determinar imediatamente a vontade, seja afirmando os instintos naturais ou determinando aquela, objetivamente, por meio da lei moral. Vale dizer que, para Kant, liberdade é nada menos que vontade submetida à lei moral. A vontade, para que seja ilimitadamente boa, deve valer por si mesma, sendo imediatamente determinada pela lei produzida na razão, no sentido de garantir seu caráter absoluto. Isso se comprova devido a necessidade do conceito de dever não ser empírico, resultando na representação de uma lei universal, sem levar em conta o efeito apetecido por essa ou aquela inclinação. No entanto, a representação deve ocorrer no interior do sujeito que, tão somente pelo querer (vontade), dá a si a lei que ele mesmo representa.

A respeito das leis, elas são representadas em acordo com a ideia de que o princípio supremo da moralidade deve valer segundo motivos *a priori*. Assim, procede que o princípio prático da vontade, deve tornar-se obrigante para esta, cujo mandamento, enquanto algo que obriga, porque um dever, é chamado de *imperativo*. Conforme Kant, “a representação de um princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo”¹⁶⁷. Vale salientar que a existência dos imperativos abriga a hipótese de que a razão está ainda sujeita à influência dos sentidos, devido à constituição própria dos homens e o fato de suas ações se encontrarem à mercê de certas condições subjetivas, de modo que a lei deve barrar

167 KANT, Immanuel. **Fundamentação**, p.48.

a influência da sensibilidade no cálculo das ações morais, para que estas sejam universalmente necessárias.

Estes imperativos são classificados segundo a categoria de *hipotéticos* ou *categórico*. Os *imperativos hipotéticos*, enquanto princípios práticos de caráter subjetivo, podem concordar ou não com a lei moral, devido à sua contingência. Isto é, o sujeito encara uma determinada ação como meio para um fim apetecido, consagrado às inclinações, que pode coincidir com a representação da lei moral à medida que o sujeito vê nela uma realização do seu desejo, sem, no entanto, encará-la como válida em si mesma, mas como um caminho para a consecução dos sentidos. É, portanto, uma regra prática, empiricamente condicionada, que pode estar ligada ao uso de uma habilidade para se alcançar uma finalidade.

O *imperativo categórico*, por seu turno, realiza aquilo que já está contido na ideia de boa vontade, de modo que uma ação orientada por esse conceito seria objetivamente necessária por si mesma, válida pelo que representa em si e para si. Nesse sentido, não há uma finalidade pela qual se deve lutar, mas somente um *fim em si mesmo*, de modo tal que o conteúdo que determina a vontade coincida, necessariamente, com a representação da lei. Em uma conhecida passagem, Kant o formula (o imperativo categórico), inicialmente, da seguinte maneira: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”¹⁶⁸.

O agente moral, assim, torna a máxima universalizável por meio do imperativo categórico, que testa a ação e a autoriza, porque possível a todo o gênero humano enquanto máxima que representa a lei. Kant nos diz que

168 KANT, Immanuel. **Fundamentação**, p.59.

isto só é dado à medida que o sujeito possui uma vontade legisladora universal, isto é, uma vontade submetida à lei moral, presente em todo ser racional como algo que concorda com a razão em seu uso prático. A vontade, assim, dá a si a lei que ela mesma cria, como algo preexistente em seu próprio fundamento, de modo que razão prática e vontade legisladora se tornam noções correlatas, ou termos que possuem certo grau de sinonímia, dentro da estruturação da analítica da moralidade. Por isso, podemos dizer que a vontade legisladora (ou aquela vontade que engendra a liberdade, porque submetida à lei) é nada menos que o querer, ou a própria razão prática a serviço de si mesma.

Desse modo, surgem as noções de *autonomia* e *heteronomia*, enquanto atribuições da vontade em seu uso geral. Devido à investigação que se faz em torno dos imperativos, suas consequências levam Kant a pensar numa classificação para o tipo de condução dada ao ato de determinar a faculdade do querer, seja mediata (imperativo hipotético) ou imediatamente (imperativo categórico). Deve-se lembrar que o sujeito, autor da lei que ele mesmo representa, é o único que pode deliberar a respeito de tal ou tal ação, seja por dever ou conforme ao dever. Por dever, entendemos a ação moral em seu sentido absoluto, enquanto expressão da boa vontade; conforme ao dever, aquilo que pode estar em conformidade com a lei moral, porém não de modo absoluto, mas contingente.

Precisamente por isso, o imperativo categórico, enquanto mandamento objetivo, encontra-se subjetivamente com o conceito de autonomia, sendo este o efeito mais imediato que a lei impõe sobre o querer. Podemos dizer que, em seu caráter formal, o imperativo categórico é a lei vista do lado de fora. A autonomia, porém, seria

resultado do reconhecimento deste princípio pelo sujeito, que interioriza a lei já contida em si mesmo, de modo que passa a tomá-la como fundamento do agir. o imperativo deve ordenar objetivamente; porém, ao entrar na esfera do sujeito, age subjetivamente em suas máximas, testando e operando diretamente nas ações práticas.

Somente a *autonomia* da vontade pode gerir a ação moral, ao passo em que é *heterônoma* toda ação em que a vontade é determinada por algo estranho a ela. Ação heterônoma, portanto, é ação sensível, do apetite, que depende de um interesse subjetivo. Ação moral é ação autônoma, objetiva, universal, desinteressada, determinada *a priori*. Com efeito,

quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objectos, o resultado é então sempre heteronomia. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objecto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela. Esta relação, quer assente na inclinação quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa porque quero qualquer outra coisa. Ao contrário, o imperativo moral, e portanto categórico, diz: devo agir desta ou daquela maneira, mesmo que não quisesse outra coisa¹⁶⁹.

169 KANT, Immanuel. **Fundamentação**, p.86.

Semelhante caminho se dá na *Crítica da Razão Prática*. Por seu turno, Kant indaga: “bastará a razão pura, somente por si, para determinação da vontade, ou pode ser, só como empiricamente condicionada, um fundamento da determinação da vontade?”¹⁷⁰. Para melhor responder, uma *crítica da razão prática em geral* é indicada, cuja necessidade reside no desejo de arrancar às paixões o direito exclusivo de determinar a vontade humana. O autor está ciente de que, assim como a razão, por si criadora, produz conceitos, também é ela mesma capaz de representar leis da ação. Antes, a experiência sensível encontrava-se com o entendimento, formando no objeto uma ideia baseada na observação. Agora, ela deverá determinar o agir, segundo motivos conhecidos *a priori*, situados no aquém do sujeito. O objetivo é o de reiterar as relações presentes entre as duas faculdades – *inteligível* e *sensível* – desta vez vislumbrando a determinação da vontade e sua interação direta com os desejos humanos. Se se acredita que a moral está presente em menor valor no homem, que decide o que é correto recorrendo a seu egoísmo, é mister admitir, aquém do sensível, um tipo superior de determinação da vontade, por meio da razão, que oferece à vontade uma lei apodítica, válida por si mesma e incontestável.

Segundo HÖFFE, “A nova fundamentação da Ética por Kant resulta de seu exame crítico da razão prática”¹⁷¹. Isto significa que o tipo de investigação moral empreendida pelo filósofo resulta da ideia de uma crítica nos

170 KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Paulo Barrera. São Paulo: Ícone, 2005, p.17.

171 HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.187-188.

moldes da primeira, sendo, desta vez, com vistas ao uso prático da razão, cuja tarefa é a de arrancar às mãos do empirismo o direito exclusivo de fundamentar a moral por meio da experiência. Nesse sentido, conforme Höffe, “a razão prática não é nenhuma outra que a razão teórica; só há uma razão, que é exercida ou prática ou teoricamente”, de modo que a “razão prática não é outra coisa que a faculdade de querer”¹⁷².

Isto não só torna claro que a razão pode ser prática, dentro do reino da liberdade, como também nos mostra que, ao contrário da *razão empiricamente limitada*, apenas ela, a razão pura prática, é *prática de modo incondicionado*, pois age de acordo com leis capazes de determinar toda a vontade em geral, sem, com isto, ser determinada por nada anterior, ao contrário daquela. A crítica, em geral, terá por obrigação tirar da razão empiricamente condicionada a pretensão de determinar, exclusivamente, a vontade; deve mostrar que os objetos, quando não condicionados empiricamente, seguem certas exigências e mandatos que ultrapassam a esfera empírica, conforme acontece no Prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lá, a Ética se desdobra em duas partes, num percurso onde a Metafísica é a ciência dos princípios racionais que motivam o agir, de modo incondicionado. Sendo assim, a razão não será tratada em relação a inclinações, paixões ou desejos, mas em relação à vontade e à lei moral – esta, um princípio puro prático.

Tais princípios práticos são proposições que determinam a vontade de modo condicionado (quando dependem das sensações e da experiência), ou incondicionado (enquanto *factum* da razão *em si* mesma). Kant

172 HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**, p.188.

chamará de *máximas* os princípios subjetivos e sua correlação à vontade individual. Os princípios objetivos, por sua vez, ou leis práticas, ou imperativos, valem para a vontade de todo ser natural, dotado de razão. São leis na medida em que não dependem do que o sujeito quer, mas sim daquilo que é universal e necessário a todos. Com efeito, os imperativos determinam a vontade por meio de leis universais e necessárias, ao passo em que as máximas, ao contrário das leis, reduzem-se ao querer do sujeito. Elas servem somente à causa eficiente da ação, ao caráter particular do desejar, ou, mais, à *vontade patologicamente afetada*.

Kant observará que, na esteira desta patologia, o sujeito confronta as leis práticas com suas máximas pessoais. Ele, o sujeito, reconhece as leis práticas, mas, ao colocar a faculdade inferior de desejar (ligada às sensações) como determinante, o mesmo confronta o aspecto universal daquelas. Por exemplo, ao praticar vingança contra seus inimigos, o sujeito não estará servindo ao que é necessário, mas ao próprio ímpeto pessoal, conforme os motivos que lhe aprouverem. Estes não poderiam ser mandamentos universais, pois dependem do desejo, que varia subjetivamente. Pelo contrário, os desejos estão sob leis da natureza, não determinadas pela razão. A este respeito, Kant nos diz: “No conhecimento da natureza, os princípios do que ocorre (por exemplo, o princípio da igualdade da ação e da reação na comunicação do movimento) são ao mesmo tempo leis da natureza, pois o uso da oração está ali determinado teoricamente e pela natureza do objeto.”¹⁷³

O conhecimento prático deve servir, portanto, a um diferente campo, distinto da selvageria dos sentidos

173 KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p.20.

corpóreos, que trate dos fundamentos da determinação objetiva da vontade. Acerca disto, ocupa-se a lei moral que, diferentemente das máximas subjetivas, é universalmente necessária. Enquanto as máximas se ocupam do sujeito e da faculdade de desejar, a lei é produto da razão, prescrevendo ações e mandamentos aos quais o sujeito *deve* obedecer. A lei, portanto, é um *imperativo categórico*, motivado por um dever puro, compulsivo, que tem natureza objetiva nas ações. Os *imperativos hipotéticos*, entretanto, embora objetivos, valem somente para a relação que o sujeito possui com o objeto desejado. Ambos os imperativos valem objetivamente, porém há diferença na finalidade. Ao passo em que a função do imperativo categórico é determinar a vontade universalmente, de modo necessário e irrestrito, o imperativo categórico determina de modo contingente e relativo, sendo o objeto da ação apenas um móbil pelo qual a vontade é usada – esta variando de acordo com a inclinação ou vantagem que se possa ter sobre o objeto. Vejamos o que Kant diz:

Os próprios imperativos, contudo, quando condicionados, isto é, quando não determinam a vontade exclusivamente como vontade, mas somente em vista de um efeito apetecido, ou seja, quando são imperativos hipotéticos, constituem, portanto, preceitos práticos, mas não leis. Devem essas últimas determinar suficientemente a vontade, mesmo antes que eu indague se tenho a faculdade necessária para um efeito apetecido ou sobre o que devo fazer para produzir esse efeito [...]¹⁷⁴.

174 KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p.20.

O autor visa obter leis puras por meio da abstração dos objetos dos sentidos, focando atenção numa *faculdade superior de desejar*, que deseje a lei moral em seus aspectos fundamentais. Deste processo, extrair-se-á a primeira forma de seu imperativo categórico, conforme já vimos. A preocupação será, portanto, a de determinar o objeto da razão prática, e de que modo a relação com este objeto encontra-se inserida em sua análise das ações. Se empiricamente condicionada, dirá que a ação humana depende da *possibilidade física* do objeto almejado, como fim da ação. Se conforme uma lei *a priori*, dirá a ação pautar-se numa *possibilidade moral*, independente da experiência sensível como fim, contudo dependente da razão pura prática. Isto nos conduz, precisamente, ao problema no qual iniciamos. Segundo Pimenta, “a vontade não se adequa, necessariamente, aos fins exigidos pela razão”¹⁷⁵. E diz mais:

Essa inadequação advém de um limite na racionalidade do sujeito, que é um ser dotado de sensibilidade. Nessa perspectiva, a sensibilidade é tomada *negativamente*, como referência que exige um esforço na fundamentação da moralidade. No entanto, a sensibilidade irrompe no edifício moral também de maneira *positiva*. Dado incontornável da finitude humana, ela deve ser problematizada para que se possa pensar a *efetivação* da ação moral na natureza¹⁷⁶.

175 PIMENTA, P. P. G. **Reflexão e moral em Kant**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p.81.

176 PIMENTA, P. P. G. **Reflexão e moral em Kant**, p.81.

Na citação acima, vemos que o autor encara o efeito produzido pela razão, em relação à sensação, como inadequado e negativo num primeiro momento. Essa inadequação é traço característico de um ser racional afetado por inclinações, humilhações, cujo influxo negativo da razão, sobre os sentidos, ocorre nos limites da estrita subjetividade. A subjetividade, nesse ponto, possui dois significados, ambos complementares ao exercício kantiano. De um lado, significa a escolha do sujeito por si próprio e, por outro, a impossibilidade em que o agente se encontra de transpor os limites da subjetividade humana. De fato, não há um único momento em que a ação do agente não engendre, simultaneamente, uma imagem da ação tal como ela deva ser. Nisto se encerra toda a forma do imperativo categórico, segundo o qual a ação, ao passo em que é escolhida e determinada pelo sujeito, também cria uma imagem universal de como essa ação deve ser reproduzida por todos os outros sujeitos.

Essa “escolha de si” expressa o caráter intransponível da subjetividade, pois não há escolha para o sujeito senão a que ele mesmo escolher. Por outro lado, enquanto natureza de todo sujeito, a determinação dessa ação não afetará somente a ele, mas a todos os outros sujeitos que se colocarem em iguais condições. Do ponto de vista kantiano, isto é chamando de *transcendental*. Tal aspecto transcendental, na ética kantiana, encerra o conceito básico de autonomia, a partir do qual a escolha é intransponível para o agente moral, uma vez que ele é livre. Essa liberdade, por conseguinte, é condicionada pelo caráter responsável de sua ação, pois, para que possa determinar a vontade de modo necessário, torna-se imprescindível que ele também garanta a ação como possível a todos os outros.

Isto significa dizer que o querer humano, ao agir livremente, pode, muitas vezes, constranger-se em relação à sensibilidade. Em Kant, sobretudo, a liberdade é nada menos do que a vontade submetida a leis morais, ou a saída da *faculdade inferior de desejar*, pertencente aos sentidos, rumo ao reino do suprassensível, *faculdade superior de desejar*. Para ele, a vontade patologicamente afetada, sensitiva, deve sujeitar-se aos mandamentos apodícticos da razão prática, deixando de ser subjetiva e tornando-se objetiva.

Este movimento gera um sentimento de privação e dor, produzido pela razão no momento em que há inadequação. Pelo fato da vontade nem sempre se adequar aos fins exigidos pela razão, resulta que há, na lei moral, uma isenção de tudo o que é útil, uma abstração dos objetos dos sentidos. A princípio, essa sensação é *negativa*, pois se trata de determinar a vontade em relação consigo mesma, sem qualquer relação imediata com o sentimento. Para a lei, não há lugar em qualquer sentimento que seja capaz de determiná-la, mas somente o juízo da razão, donde é removido o obstáculo dos sentidos e afastada a resistência das inclinações. É, precisamente, nesse ponto, onde o fundamento da humilhação, expresso na forma geral da lei, que obriga o sujeito a obedecer, irrompe de maneira *positiva*, efetivando a ação moral na natureza. O sentimento de privação converte-se em respeito pela moral, dado o momento em que o agente torna-se legislador.

O momento *positivo* é denominado por Kant de *sentimento moral*, que é nada menos que uma relação mediata da vontade com o sentimento. A mediação ocorre no seio da razão prática, que determina a vontade e produz um sentimento positivo, fruto da lei moral. Assim, esse sentimento não serve para julgar as ações, nem para

fundamentar a lei moral, mas somente para impulsionar a razão prática, enquanto motor da lei.

Resulta disso que, embora sofra por prescindir das inclinações naturais, o homem nega a natureza instintiva e se redescobre como pura racionalidade prática, revelando a si mesmo o que possui de mais necessário. Esta necessidade incondicionada transforma o sentimento de dor em sentimento de respeito, criando pela moral um interesse. Num primeiro momento, o agente obedecia à lei do imperativo, que constringia e obrigava ao dever. Agora, ele mesmo é legislador e regente da máxima que condiciona seu querer e ação. Nesse sentido, o conceito de *felicidade pessoal* dissolve-se na incondicionalidade da razão prática que, por si, inere ao conceito da atividade do sujeito, permitindo-nos pensar num tipo especial de *virtude*; esta enquanto *valor da pessoa e seu mérito de ser feliz*. Para Schneewind,

é fácil enxergar o lugar do respeito no retrato da autonomia pintado por Kant. O respeito fornece uma resposta à afirmação, tornada famosa por Hume, mas provavelmente conhecida por Kant por meio da obra do influente predecessor de Hume Francis Hutcheson, segundo a qual a razão não nos pode motivar. Ao contrário, replica Kant: a razão prática gera seu motivo próprio único. Sanções externas, do tipo que os teóricos da lei natural consideravam indispensáveis para dar à obrigação seu poder motivador, são desnecessárias, ao menos em princípio, porque todos temos dentro de nós mesmos um motivo adequado para aquiescer. O respeito também compensa as desigualdades naturais. Algumas pessoas são naturalmente amáveis, amigáveis e zelosas.

A natureza não foi tão generosa com outras. Se houvesse somente motivos naturais a nos mover para fazer o que a moralidade requer, então algumas pessoas, embora não seja falta delas mesmas, seriam incapazes de aquiescer à moralidade. A doutrina kantiana implica que ninguém precisa ser impedido pela mesquizez da natureza de alcançar o valor moral¹⁷⁷.

Na passagem acima, o autor explicita a facilidade com que o respeito é pintado na doutrina de Kant, equiparando *virtude* e *sentimento moral*. Ambos os termos expressam uma relação de respeito direto para com o fundamento da moral, de modo que ambos resultam do efeito produzido pela lei no sujeito. Em princípio, a virtude compensa as desigualdades naturais, pois constitui o valor íntimo do agente em sua luta pela efetivação moral da ação que, como já vimos, abstrai da natureza e afirma a liberdade. A liberdade, por colocar todos os agentes em condições iguais, não leva em consideração os talentos naturais e honrarias, mas a determinação universal e irrestrita da vontade, como dever absoluto para todos, de modo transcendental. Portanto, ser virtuoso é agir pelo imperativo moral, independente da consideração dos interesses naturais, por respeito à boa vontade.

Pode-se afirmar, inicialmente, que o respeito gera um sentimento passivo, moral, que conscientiza a existência da lei no nível do fenômeno. Este sentimento inicial, ao conscientizar o sujeito, é que permitiria pensar um interesse na lei moral, de modo que agora o sujeito torne-se agente, não mais submetido a um constrangimento negativo, mas

177 SCHNEEWIND, J. B. *Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant*. In.: Guyer, Paul (Org.). **KANT**. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009, p.396.

regente da lei positiva que ele mesmo cria, criando por ela um respeito. A ação moral, por ser tipicamente criadora, pois modela a ação de modo a se tornar lei universal, seria um hábito virtuoso, enraizado no respeito e na prática da lei moral, o qual se distingue da prática irrefletida do dever, fonte de sofrimento e privação. Dito de modo simples, há uma passagem sutil dos termos, onde o *sujeito* do dever converte-se em *agente* moral. O *sujeito se sujeita* ao dever, ao passo em que o *agente age* ao legislar.

Assim, conforme vimos na passagem, a novidade kantiana consiste justamente numa interiorização da ética por aspectos transcendentais, ligados à razão, a despeito da natureza. Nesse sentido, a *virtude* é caracterizada como um hábito moral ligado ao respeito, sentimento pelo qual o agente toma interesse pela lei. Tal sentimento, de um lado, é motivado pela obediência ao dever, de modo que a representação da lei ocorre de forma patológica, em prejuízo das inclinações. Adiante, a consciência desse sentimento impulsiona o agente a reconhecer a primazia do imperativo moral, tornando-o convincente para o sujeito e retirando a resistência sensível do caminho. Assim, uma vez removido o obstáculo dos sentidos corpóreos, resta somente um sentido, produzido pela razão, que mobiliza o sentimento a tornar-se moral. Deste modo, o sentimento moral é produzido pela razão, a fim de impulsionar a ação moral na natureza. Vejamos na *Crítica da Razão Prática*:

O efeito negativo sobre o sentimento (do desagrado) é, como todo o influxo sobre ele, e como todo o sentimento em geral, *patológico*. Mas o efeito da consciência da lei moral, consequentemente correlato com uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão pura prática, como

suprema legisladora, designamos certamente assim a esse sentimento de um ser racional afetado por inclinações, humilhações (desprezo intelectual), mas, em relação com o fundamento positivo da humilhação, com a lei, chama-se, ao mesmo tempo, respeito a essa lei; para essa lei, não há lugar em qualquer sentimento, a não ser no juízo da razão, quando a lei afasta do caminho a resistência, sendo então a remoção do obstáculo tida como igual a um impulso positivo da causalidade. Por isso, pode esse sentimento ser denominado agora também um sentimento de respeito para com a lei moral, embora por esses dois fundamentos em conjunto, ele possa ser denominado um *sentimento moral*. [...] Esse sentimento (sob a designação de sentimento moral) é, portanto, produzido somente pela razão. Não serve para julgar as ações nem para fundamentar a própria lei moral objetiva, mas apenas de motor para desta lei, em si mesma, erigir a máxima¹⁷⁸.

Além de necessário à determinação da vontade, o sentimento moral constitui o elemento impulsionador da razão pura prática em Kant. Segundo essa analítica, há um movimento de saída, do princípio da felicidade para o princípio da moralidade, onde a felicidade, porque associada aos dados dos sentidos, que determinam patologicamente a vontade, não constitui uma finalidade superior. A felicidade pertenceria a um campo de qualidades que não possui valor intrínseco absoluto, opondo-se, assim, ao novo fundamento da moral. Nesse sentido, os objetos da felicidade não são incondicionalmente bons.

178 KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**, p.75-77.

Ou seja, a boa vontade, porque ligada à moral, é o que garante a bondade ilimitada, conservando e regulando as qualidades naturais do homem, seus talentos e dons que, sem os princípios vinculados à lei, poderiam se tornar extremamente maus. Isto ocorre porque o fim da razão prática não é a conservação da felicidade, mas, sim, da liberdade e da responsabilidade moral, numa palavra, da autonomia. Portanto, a razão deve determinar a vontade em relação consigo mesma, porquanto a natureza em tudo cuida das inclinações. Assim, o sentimento moral conduz a um entendimento sutil e necessário da moralidade, ao passo em que a felicidade cuida da prudência e outras regras práticas, em geral empregadas no cotidiano de modo contingente. Essa variedade de regras, embora engendre um ou outro aspecto da lei, jamais garante sua total aplicabilidade, seja por fraqueza, ou por simplesmente agir por hipóteses, que afetam os sentidos e estimulam o prazer, sem qualquer conteúdo moral necessário.

Em alternativa, a *aspiração de felicidade*, em Kant, ocorre quando a boa vontade é o bem supremo, conforme o sentimento moral mobiliza o sujeito no nível do fenômeno, conscientizando-o da existência da lei. Este percurso se inicia quando o sujeito transcendental da moral kantiana prescinde dos objetos dos sentidos, tendo em vista a razão pura. A razão, em sua faculdade prática, propicia ao sujeito representar a si a própria lei, de modo que, ao abstrair dos objetos dos sentidos, conceba o mandamento universal do imperativo categórico. Nesse momento, surge do imperativo a noção de dever que, tendo em vista a ideia geral de humanidade, conecta-se de maneira sistemática a uma comunidade moral, chamada por Kant de *reino dos fins*, que abrange tanto os fins próprios do sujeito, quanto os fins coletivos de outrem,

indicando uma condição de realização da moralidade por meio da relação entre a vontade legisladora com as outras vontades, também estas legisladoras. É esta relação que constitui toda a *aspiração* de que Kant fala, caracterizada pela relação de respeito para com a lei universal.

Assim, fica claro o que se esconde por trás da palavra respeito. Ela não só expressa um sentimento produzido por um conceito, mas também uma forma de ajuizamento do princípio supremo da moral, sem, com isso, sofrer intervenção da sensibilidade. Pelo contrário, o sentimento moral, cuja observância encontra-se no respeito pela lei, condiz com uma determinação imediata da vontade pela lei; é a consciência da subordinação dos interesses corpóreos a um único interesse, ligado e produzido pela razão, em sacrifício do amor-próprio. Nesse sentido, o objeto do respeito é a lei moral, juntamente com o que se encontra representado como fim imediato dela, a saber: a humanidade. Com efeito, respeitar a lei é tomar interesse por tudo que dela decorre, seu fim imediato, aquilo que pode ser reportado a um princípio universal. Vejamos, mais uma vez, nas palavras de Kant:

Poderiam objectar-me que eu, por trás da palavra respeito, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido por influência; é, pelo contrário, um sentimento que se produz por si mesmo através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro género que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que

eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o efeito da lei sobre o sujeito e não a sua causa. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objecto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O objecto do respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela. uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação. // Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da rectidão, etc), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representamo-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o exemplo duma lei (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei¹⁷⁹.

179 KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, p.32.

A analítica da moralidade, portanto, dá conta do efeito da lei sobre o sujeito, atribuindo um novo fundamento à moral. É tarefa dela, investigar *a priori* o fundamento supremo da moralidade, dando conta de uma tarefa metafísica, cujo ponto de partida é a moral comum. Em seguida, ocorre o momento em que a lei moral pura retorna ao âmbito popular, dando conta de determinar as ações e produzir um sentimento pelo qual a lei seja interessante à razão comum. Nesse sentido, é ofertado ao conhecimento popular da moral um novo fundamento, que torne plausíveis os mandamentos da razão, como algo digno de interesse. A meta central consiste em situar o lugar do sentimento na consideração da lei moral que, embora se expresse inicialmente como dever, por conseguinte mostra-se como plena afirmação da liberdade dos sujeitos. Ao fazer ver a existência da lei moral, há a consciência de um reino dos fins, de um sentimento de autonomia que afirma a humanidade como liberdade sistemática, de modo que todos estejam interligados por um mesmo nexos. A partir daí, origina-se, em termos de ética, a consideração do respeito como fruto de uma determinação imediata da moral, de modo *a priori*. Esse fundamento, necessário ao exercício universal do que Kant chama de *boa vontade*, constitui o bem supremo e a dignidade com que as vontades legislam, a partir de uma comunidade que se reúne não apenas nos conceitos da razão, mas apresenta-se de modo efetivo no sentimento moral.

Assim, embora a razão não nos possa motivar, por outro lado, a mesma encontra-se capaz de produzir efeitos que a impulsiona. Para Kant, o efeito central da lei moral é visto como interesse. Este interesse, embora não determine ou produza conceitos *a priori*, é elemento cabal na

efetivação da ética proposta pelo filósofo. Tal interesse tornaria a lei convincente para o sujeito que, levado ao patamar de legislador universal, serviria de exemplo a todos os demais sujeitos que se pusessem em seu lugar. Assim, conforme a passagem acima nos mostra, respeitar a lei é, também, respeitar pessoas, pois é por meio da observância dos agentes que a forma universal de uma ação se expressa; ação da qual a lei moral emana como reflexo. Portanto, se é nutrido interesse pela moral, deve-se, antes de tudo, respeitá-la, reconhecê-la como algo no qual todas as vontades legislam, em prejuízo de um enraizamento vulgar na felicidade, cujo conceito indeterminado aponta para a transgressão dos deveres e a impossibilidade de uma moral universal, onde não há triunfo certo.

A ANGÚSTIA NA CONCEPÇÃO KIERKEGAARDIANA DA EXISTÊNCIA DO INDIVÍDUO

Tales Macedo da Silva

Este artigo visa oferecer uma reflexão sobre o conceito de angústia no pensamento de Sören Aabye Kierkegaard, tendo como principal referência a obra *O conceito de Angústia*. O objetivo da pesquisa é mostrar que este sentimento de angústia torna-se presente e se move na existência de cada indivíduo. Para tanto, serão dados a conhecer os caminhos existenciais percorridos pelo próprio Kierkegaard, e como tais caminhos foram pensados e refletidos na sua filosofia existencial. Também vislumbra-se, a partir de uma aproximação do seu projeto de vida, chegar à compreensão do conceito de angústia, sua construção e significados elaborados no decorrer da referida obra. A reflexão aqui proposta contempla o sentimento de angústia na existência do indivíduo, angústia como possibilidade de liberdade, perpassada pelo medo da escolha a ser feita. A angústia, finalmente, como o sentimento do possível entendido como condição de uma transcendência que se inspira na fé e é marcada por um encontro com o Absoluto.

ITINERÁRIO FILOSÓFICO DE SÖREN AABYE KIERKEGAARD

Em uma cidade da Dinamarca chamada Copenhague, no dia 5 de maio de 1813, nascia o menino Sören Aabye Kierkegaard. Sua família era de uma aldeia chamada Seading, localizada a Oeste de Jutlândia, seguidora fiel de Martin Lutero e de uma religião cujas características eram bastante enfatizadoras do pietismo e da melancolia. Sören foi batizado no dia 3 de junho, na Igreja do Espírito Santo, seguindo os preceitos religiosos da família. Seu pai, Michael Pedersen Kierkegaard, era comerciante e casado, pela segunda vez, com sua empregada doméstica. Neste segundo casamento, nasceram sete filhos, sendo Kierkegaard o mais novo.

O jovem Kierkegaard herdou de seu pai a melancolia e a angústia, devido à formação rigorosa e exageradamente escrupulosa quanto ao pecado: “o jovem Sören recebe desde cedo uma formação religiosa dominada por um pai severo, pelo temor do juízo, pela incerteza da salvação, pelo desdém do mundo e pelo escândalo do Cristo ensanguentado e martirizado”¹⁸⁰.

Em 8 de agosto de 1838, nos últimos momentos de Michael Kierkegaard, o próprio contou para o filho dois segredos. O primeiro era que, em sua juventude, tomado por uma fúria, tinha amaldiçoado a Deus por ter nascido naquela aldeia e naquela família. O outro era que Michael, quando a sua primeira mulher estava enferma, cometeu adultério.

180 LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p.31.

Decorrente da morte do pai, Kierkegaard decide continuar a conclusão do curso de teologia em 1841, com a tese “*O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*” – grande desejo do pai. Um ano antes, em 1840, noivara com Regina Olsen. Mas, no ano de 1841, decide romper o noivado. Depois dessa sua escolha, Kierkegaard partiu para Berlim. Chegando lá, começou a se aprofundar nas teorias filosóficas, estudando no curso de Schelling, pois esperava uma explicação da realidade que não encontrava em Hegel.

A filosofia de Kierkegaard foi influenciada pelo pensamento de Hegel¹⁸¹, mesmo não arcando em totalidade com sua filosofia. Depois que ele se aprofunda na filosofia do alemão, entra em oposição às suas ideias, principalmente ao axioma: “o que é racional é real, todo real é racional”, ou seja, tudo é pensando na ordem de um sistema. “Para Kierkegaard, o autoconhecimento só poderia ser alcançado no nível do subjetivo e não através da razão, o subjetivo deveria ser o mais importante para os indivíduos”¹⁸².

Kierkegaard começa uma busca pela autenticidade, onde formula três estádios. São eles: o estético, quando o homem vive para o aqui e agora e visa sempre ao prazer instantâneo; o ético, quando o homem passa a viver eticamente a vida pautada na seriedade ordenada por decisões consistentes e padrões morais; e o religioso, que é

181 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo alemão que viveu entre 1770 a 1831.

182 NETO, Esperidião Barbosa. **A repetição na psicanálise e na filosofia de Kierkegaard e suas repercussões clínicas**. 2014. 226 f. Tese (Doutorado) – Curso de Psicologia Clínica, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2014, p.103.

considerado o mais importante, pois é a busca do homem na vivência da Fé. Diante de tantas intuições na sua filosofia, é interessante abordar o conceito de angústia. Este sentimento, para o filósofo, é constituinte na natureza humana. Ele acontece quando o homem é posto diante de um precipício de possibilidades.

As obras de Kierkegaard se dividem em duas partes. Suas obras com seus principais pseudônimos, obras-primas de conteúdo filosófico/teológico: *Migalhas filosóficas* (1844) e *Pós-escrito conclusivo não científico as Migalhas filosóficas* (1846), de Johannes Climacus; *Temor e tremor* (1843), de Johannes de Silentio; *A repetição* (1843) e *Estádios no caminho da vida* (1845), de Constantin Constantius; *A alternativa* (1843), de Johannes, O sedutor; *Doença para a morte* (1849) e *A prática do cristianismo* (1850), de Anti-Climacus e *O conceito de Angústia* (1844), de Virgilius Haufniensis. E as obras edificantes, que ele assinava no seu próprio nome: *As obras do amor* (1847), *O instante* (1854-1855) e *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* (escrito em 1848 e publicado em 1859, ou seja, quatro anos após a morte de Kierkegaard).

No dia 2 de outubro de 1855, foi encontrado deitado na rua e levado para o hospital, onde passa um bom tempo e os médicos não descobriram a causa de sua fragilidade. Em 11 de novembro de 1855, Kierkegaard morre aos 42 anos lutando pela verdade e pelo cristianismo paradoxal¹⁸³.

183 De acordo com Jonas Roos, o termo cristianismo paradoxal para Kierkegaard designa “que a verdade eterna irrompe na história e na finitude. Neste entendimento, a verdade não é um conceito, mas uma pessoa, uma vida; a verdade cria corpo, é encarnação. Este é o sentido de Jesus Cristo, a rigor o único paradoxo do Cristianismo”. Disponível em: <http://www.ihu>.

O LUGAR EXISTENCIAL DA ANGÚSTIA

Em toda a vida do filósofo dinamarquês, observamos que um grande significado foi atribuído a este sentimento, abordado em momentos ápices de sua história, considerado por ele como grandes “terremotos” para a sua existência.

Para Kierkegaard, a angústia existe como inata ou intrínseca à existência humana. O exemplo que nos informa sobre essa experiência é a fase da primeira infância, na qual não se tem conhecimento sobre a realidade que é vivida. A criança só deseja brincar, divertir-se buscando o prazer, ela não conhece o que é certo ou errado. Neste caso, ela se encontra neste estado da inocência e só terá o conhecimento sobre sua existência quando passa pelo chamado salto qualitativo¹⁸⁴. Podemos observar isto no parágrafo quinto da obra *O conceito de angústia*: “A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade”¹⁸⁵.

Partindo ainda da inocência, verificamos que ela não é um empecilho ou não-qualidade para o indivíduo, mas sim é um estado que pode muito bem perdurar na existência do homem. Como foi observado, este estado é o primeiro que surge no indivíduo, e é necessário passar

unisinos.br/entrevistas/520059-tornar-se-cristao-o-nucleo-do-pensamento-de-kierkegaard-entrevista-especial-com-jonas-roos. Acesso em: 20 set. 2015.

184 Este salto qualitativo será abordado mais adiante.

185 KIERKEGAARD, Sören Aabye. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010, p.44.

por ele, em vista da evolução futura de um possível salto qualitativo. Como o próprio Kierkegaard diz, “a inocência não é, pois, como o imediato, algo que deva ser anulado, cuja destinação é ser anulado, algo que para falar propriamente não existe, e que só vem a existir pelo fato de ser anulado...”¹⁸⁶.

Sintetizando, a angústia, segundo Kierkegaard, caracteriza a existência humana e serve para revelar ao existente o seu ser, pois o que é dado não é o eu, mas somente a possibilidade do eu. É vertigem diante do que não é, mas poderá ser pelo uso de uma liberdade que não se experimentou e que não se conhece. A angústia é desejo do que se teme; temor do que se deseja.

Um fator muito importante é a forma como Adão surgiu no mundo, de acordo com a narrativa bíblica do Gênesis. Observamos claramente que Adão foi criado por Deus. E, nesta criação, Deus deu ao homem a liberdade e, portanto, as múltiplas possibilidades de se projetar a partir de suas escolhas. Desta forma, observamos que se o próprio Deus já nos criou livremente, nós já nascemos com inquietações em nossas decisões. A história do pecado de Adão e Eva que, ao serem criados, foram proibidos pelo seu criador de comer o fruto de uma árvore que estava no centro do paraíso, ilustra bem isso. Mesmo havendo a proibição de Deus, encontramos o homem livre em suas escolhas, pois Deus criou-o na sua liberdade. Daí emerge a presença da angústia em Adão.

A angústia se concretiza totalmente quando o indivíduo passa do estado da inocência para o estado da culpa. Para tanto é necessário passar pelo salto qualitativo. A partir daí, o indivíduo começa a ver a sua existência com

186 KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**, p.40.

outros olhos, pois aprendeu o que era certo e errado, agradável e ruim, lícito e ilícito.

Em um outro relato bíblico, observamos mais um exemplo de vivência da angústia. Trata-se da história de Abraão, ou, como o próprio Kierkegaard chama, do Cavaleiro da Fé, na qual Abraão é colocado pelo próprio Deus diante da escolha de matar ou não o seu único filho, Isaac. Ele poderia escolher entre não matar e assim não cumprir a vontade do Pai ou cumprir e, assim, perder o seu único filho para sempre, além de ser considerado um assassino perante a sociedade, ou seja, compreendido pela ética, o sacrifício de Isaac seria uma ação inaceitável. No entanto, Abraão está no estágio superior à ética, ou seja, no estágio religioso.

Neste contexto, encontramos ainda o paradoxo da ética. Abraão deve agir de acordo com as leis morais ou de acordo com a vontade de Deus? Como agir? Desta forma, encontramos um conflito ético no momento em que Deus pede para que se cometa um ato julgado imoral¹⁸⁷. Nesta situação, vemos que o sacerdote não pode ser auxiliado através de critérios racionais como as regras da ética, que são universais e gerais. De um lado, Abraão cumpre as ordens divinas, mas é julgado como criminoso e sua tentação é não ser considerado cumpridor do desejo de Deus e ter demonstrado o desejo pela finitude e não possuidor de fé. Caso mate o filho, perde o que mais ama e ninguém poderá entender sua ação.

Mas o pai de Isaac resolve seguir o desejo de Deus e leva-o para uma montanha, preparando tudo para oferecê-lo em sacrifício a Deus. Imaginemos como estava

187 Também é neste contexto que Kierkegaard desenvolve sua crítica à moralidade hegeliana e kantiana.

Abraão, diante de grandes decisões que iriam mudar a sua vida, mas seguindo a sua fé decide ofertar o seu único filho a Deus. É neste contexto que Kierkegaard vai chamar Abraão de Cavaleiro da Fé, pois ele, Abraão, entregou-se totalmente à vontade de Deus, chegando a dar em sacrifício o seu único filho, a quem ele mais amava. Kierkegaard observava nele um exemplo de um autêntico cristão.

A angústia, portanto, está relacionada com a própria liberdade do indivíduo, na qual se perpetua o pecado do próprio indivíduo.

No que foi abordado até aqui, utilizamos muitas vezes a palavra 'pecado'. Este termo é muito sistematizado na obra *O conceito da Angústia*, do autor Vigilius Haufniensis, pseudônimo que o próprio Kierkegaard adota na obra. A partir dela, observamos que a questão do pecado está envolvida com a própria definição do que é angústia. Para Kierkegaard, a angústia começa a partir do pecado. Desta forma geral, a pecaminosidade no gênero humano move-se em determinações qualitativas que, por assim dizer, tornam-se angústias.

Será que o primeiro pecado ou pecado original perpassa toda a nossa humanidade? O pecado original (pecado de Adão) é a mesma coisa que o pecado hereditário? Ora, é necessário pensar que o primeiro pecado é original não só porque foi o primeiro, mas também porque perpassa a humanidade. Importa notar, contudo, que não é especificamente o pecado de Adão que permanece nos indivíduos, mas sim o pecado hereditário que passa de geração em geração e vai advir para os seres humanos futuros.

Enfim, pode-se dizer que a angústia tem dois aspectos, duas formas de entendê-la. A angústia, na qual o

indivíduo põe o pecado, por meio do salto qualitativo¹⁸⁸, e a angústia que sobreveio e sobrevém com o pecado. Kierkegaard nomeia esses dois tipos de angústia como objetiva e subjetiva.

ANGÚSTIA OBJETIVA

Para entendermos melhor este tipo de angústia, vamos partir do autor Le Blanc, em sua obra *Kierkegaard*, na qual: “a angústia objetiva é do homem genérico colocado, pelo próprio fato da existência, diante da possibilidade de poder, em outras palavras, de sua liberdade; é angústia pela qual o pecado entrou no mundo”¹⁸⁹.

Portanto, ao vir ao mundo o pecado assume, para a criação, a importância de nela estabelecer uma qualidade não a partir dela mesma, mas como efeito da liberdade do indivíduo; é este efeito do pecado na existência humana que Kierkegaard designa com o termo angústia objetiva. Então, podemos caracterizar esta angústia como voltada para a natureza, ou seja, a *physis*.

ANGÚSTIA SUBJETIVA

Este tipo de angústia, é considerado para Kierkegaard a mais significativa e a mais importante para a nossa existência. Mas o interessante é sabermos que, neste tipo, o filósofo existencialista aborda a relação do pecado no indivíduo de hoje e no indivíduo posterior, sistematizando todas as possíveis formas da angústia na sua subjetividade.

188 Vemos a figura de Adão no ato livre de comer do fruto da árvore proibida por Deus.

189 LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*, p.82.

Na angústia subjetiva, o indivíduo coloca a hipótese de sua salvação e só quando a salvação for colocada como uma realidade é que essa angústia será superada. Como bem expressa Le Blanc, em sua obra já citada:

A angústia subjetiva aumenta com a espiritualidade e pode-se avaliar a que oprimiu Cristo, quando diz a Judas: “O que tens a fazer, faze-o logo”, como mais forte do que a que o traspassou quando pronunciou as palavras terríveis que angustiavam Lutero: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?”; não somente ela revela a humanidade de Cristo, mas ainda mostra como a existência é possibilidade e como a possibilidade é angústia.¹⁹⁰

A ANGÚSTIA NO INDIVÍDUO

Ao aceitar a superioridade da exterioridade sobre a subjetividade, sem possibilidade de escolha, estaríamos diante de um conceito e não de uma concepção do indivíduo. É por isso que antes de qualquer coisa é preciso ter a ideia do que é indivíduo para Kierkegaard.

O indivíduo kierkegaardiano se constitui a partir do processo de individualização. Ele não nasce pronto, mas, no transcorrer da existência, “torna-se o que é”¹⁹¹. E isto não por influência alheia, mas por decisão própria. O indivíduo kierkegaardiano, em tese, é o único, é o singular que sente a vida pulsar em si, durante seu existir. Nesse sentido, “a cada indivíduo na geração [...], basta o

190 LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**, p.83.

191 PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus e Mackenzie, 2009, p.104.

seu tormento”¹⁹². Etimologicamente, a categoria indivíduo expressa singularidade. É também desta forma que ele confere uma realidade ao indivíduo que busca a sua própria subjetividade.

Dado que o ser humano é um ser de escolhas, é preciso saber o que escolhe. Pois, uma decisão que não passa pelos meandros da subjetividade, não pode ser considerada uma grande escolha, e não faz parte do indivíduo. O indivíduo em Kierkegaard pressupõe, antes de qualquer coisa, o conhecimento do valor da subjetividade. É na subjetividade que, em primeiro lugar, acontece a decisão.

Neste fato de escolher, o indivíduo pode se tornar autêntico de acordo com o que ele optar por escolher. Na busca por uma verdadeira autenticidade, o indivíduo tem que saber o que escolher, tem que repensar as suas escolhas a serem realizadas. O indivíduo, segundo o dinamarquês, não é um ser distante da realidade, ao contrário, é aquele afundado na realidade, no mundo, em prol de suas escolhas. Ele não pode ser objetivado, como se fosse uma coisa a ser investigada. O indivíduo não é um conceito, mas uma realidade que sente a vida pulsar em si.

A partir dessas considerações, pode-se afirmar que o indivíduo ocupa um lugar de destaque na filosofia do filósofo. É através dele (do indivíduo) que surgem todos os sentimentos (angústia e desespero), os quais serão analisados por ele. No mundo contemporâneo, tornam-se explícitas as possibilidades de escolhas, como: em que se especializar? O que quero para o meu futuro? Com quem firmar parceria? Onde trabalhar? Tais perguntas fundamentais requerem escolhas decisivas a serem feitas provocando, assim, a angústia no indivíduo. Não se pode

192 KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**, p.9.

ter tudo. É preciso optar por coisas que vão ajudar no crescimento pessoal e também profissional.

A escolha, portanto, ocorre a partir da liberdade e esta liberdade, que é ofertada ao indivíduo, gera nele angústia. Mas esta angústia conduz para a existência autêntica. Assim, de acordo com a filosofia de Kierkegaard, entre angústia e liberdade, há uma profunda ligação, pois a liberdade é dada ao homem para decidir o que deseja escolher e neste fato de escolher é que se origina a angústia no indivíduo.

Para Kierkegaard, os cristãos são seres totalmente livres nas suas escolhas e isto pode ser visto nos antecedentes, Adão e Eva. Eles foram totalmente livres para comer do fruto, porque o fato de Deus ser o criador, não tirou a liberdade deles. Por esta razão, os cristãos livremente escolheram ser cristãos e, por causa desta liberdade, sofrem profundamente seus conflitos pessoais, pois terão que assumir as consequências de serem cristãos.

Para Kierkegaard é impossível falar de liberdade sem falar de angústia, pois ambas estão próximas, ou melhor, liberdade e angústia são a mesma coisa, estão intimamente ligadas entre si. Por isso, quando Kierkegaard vem abordar a angústia subjetiva, enfatiza que a angústia é a vertigem da liberdade.

Se a verdade é subjetiva, decorre daí uma liberdade ilimitada. Kierkegaard não só rejeitou o determinismo lógico de Hegel (tudo está logicamente predeterminado para acontecer) como também sustentou a importância suprema do indivíduo e das suas escolhas lógicas ou ilógicas. Qualquer forma de absoluto, que não seja a liberdade, será necessariamente restritiva da liberdade. Qualquer forma de absoluto, que não seja a liberdade, contraria a liberdade. Para Kierkegaard é mesmo impossível que a

liberdade possa ser provada filosoficamente, porque qualquer prova implicaria numa necessidade lógica, o que é o oposto de liberdade.

O pensamento fundamental de Kierkegaard, e que veio a se constituir em linha mestra do existencialismo, é a falta de um projeto básico para a existência do homem, venha de onde vier. Qualquer projeto para o homem representaria uma limitação à sua liberdade, e afirma que esta liberdade é, portanto, incompatível com a malha lógica em que, segundo Hegel, caem todos os fatos e também as ações humanas e, mais ainda, que a liberdade gera no homem profunda insegurança, medo e angústia.

Kierkegaard sentiu a necessidade de ampliar para a esfera da psicologia suas ideias a respeito da filosofia da liberdade. O resultado foi o conceito de angústia e o conceito de desespero. A liberdade presume possibilidades, e as possibilidades criam a angústia, seja porque estão escassas, ou, no outro extremo, porque existe um número muito grande de opções.

Esta angústia que Kierkegaard tenta conceitualizar é considerada para a sociedade uma loucura, pois como tentar conceitualizar algo que não se conhece ou não se sabe o verdadeiro significado. Por isso, as pessoas se apresentam com conceitos incompletos do que seria o sentimento da angústia. As sociedades de massa pensam que a angústia só é voltada à desolação e à dor. Mas, se a angústia se reduzisse a isto, seria um engano. Existe na angústia esta parte de sofrimento, desespero, dor, desolação, mas é a partir daí que o indivíduo cresce e constitui a sua existência, porque sem a angústia o homem não é o indivíduo de escolhas, de possibilidades.

Para Kierkegaard, como já foi anteriormente demonstrado, a angústia deve pertencer à vida, à existência do

indivíduo, “(...) por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado”¹⁹³. Esta citação é muito importante, pois nela contempla-se, talvez, um exagero, mas este exagero torna-se necessário.

Portanto, existem muitos indivíduos que não consideram a angústia como necessidade para a sua existência, mas muitos destes não conhecem o verdadeiro sentido da angústia, uma vez que já foram afetados pelo atravessamento da possibilidade da angústia. Para Kierkegaard esta angústia salva devido a sua relação com a fé. A angústia se torna indispensável para a vida do homem na sociedade. E é através das angústias vivenciadas, durante toda a vida, que a sua existência chegará a uma profunda e autêntica relação com Deus. Logo, a angústia penetra totalmente a alma, conduzindo-a para onde ela desejar.

193 KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**, p.168.

SOBRE OS AUTORES

MARIA SIMONE MARINHO

Doutora em Filosofia pela Universidade de Coimbra, Professora Efetiva de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba (atuando principalmente na Área de Filosofia Medieval), Professora Colaboradora da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, Líder do *Principium* – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval (UEPB/CNPq) e Pesquisadora do *Apophatiké* – Núcleo de Estudos Transdisciplinares em Mística (UFF/CNPq). O texto apresentado foi redigido para ser apresentado no I Seminário de Pesquisa na Graduação do Curso de Filosofia da UEPB e é fruto das suas pesquisas sobre a Mística.

REGINALDO OLIVEIRA SILVA

Professor Efetivo de Filosofia na Universidade Estadual da Paraíba, atuando nas áreas de Filosofia da arte e Estética, Ética e Filosofia Contemporânea. Possui Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, Mestrado em Filosofia e Doutorado em Letras pela Universidade Federal da Paraíba. O texto aqui publicado foi escrito para a Conferência de encerramento do I Seminário de Pesquisa na Graduação do Curso de filosofia da UEPB, resultado das pesquisas sobre a obra de Immanuel Kant.

JOSÉ ARLINDO DE AGUIAR FILHO

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco UFPE. Professor adjunto B da Universidade Estadual da Paraíba UEPB, onde também atua como chefe do Departamento de Filosofia.

THALLES AZEVEDO DE ARAUJO

Possui Licenciatura Plena em Filosofia pelo Instituto Salesiano de Filosofia (INSAF, 2005); Pós-Graduação em Bioética: Sociedade e Saúde pela UFPE (2007); Mestrado em Filosofia pela UFPE (2009) e Doutorado em Filosofia pela Universidade de Coimbra (2014). Atualmente é Professor Efetivo na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). É membro pesquisador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, da Sociedade Brasileira de Fenomenologia (SBF) e do GT Heidegger da ANPOF. O texto apresentado para publicação é parte de uma pesquisa realizada no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, sob a orientação do Prof. Alexandre Franco de Sá (UC).

TADEU JÚNIOR DE LIMA NASCIMENTO

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba e Mestre em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba. O presente texto resultou de pesquisa monográfica realizada sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB/Principium-CNPq).

JACSON GONÇALVES DE OLIVEIRA

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba e atualmente é professor na rede Estadual de Ensino do Estado da Paraíba. A origem do artigo publicado é uma pesquisa monográfica realizada e concluída no ano de 2014, sob a orientação da professora Dra. Maria Simone Marinho Nogueira.

AMANDA OLIVEIRA DA SILVA PONTES

Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba e Mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. Atualmente é professora Substituta do Departamento de Filosofia da UEBP. Este artigo é resultado de uma Pesquisa de Iniciação Científica já concluída e realizada nos anos de 2012 e 2013 no Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba (PIBIC/CNPq) sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria Simone Marinho Nogueira.

VALKÍRIA OLIVEIRA DE MELO

Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba, Membro do *Principium* – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval da UEPB, Professora de Filosofia e Sociologia do CMMS - Colégio Municipal Monsenhor Stanislaw. O presente artigo é o resultado da pesquisa monográfica realizada sob a orientação da Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira, concluída e apresentada em 2014.

FELIPE RODRIGUES SIMÕES

Graduado em Filosofia na Universidade Estadual da Paraíba e Mestrando em Filosofia pela UFRN. O presente artigo publicado é o resultado da participação como pesquisa de Iniciação Científica, realizada nos anos de 2015 e 2016, quando atuou como bolsista PIBIC, sob a orientação do Prof. Dr. Reginaldo Oliveira Silva.

TALES MACEDO DA SILVA

Bacharel em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. O presente artigo resulta de pesquisa monográfica realizada sob a orientação do Prof. Dr. Karl Heinz Effen.

Sobre o livro

Projeto Gráfico e Editoração | Jéfferson Ricardo Lima Araujo Nunes

Design da Capa | Erick Ferreira Cabral

Foto da Capa | Caspar David Friedrich

Normalização e Revisão | Elizete Amaral de Medeiros

Tipologias Utilizadas | Myriad Pro 14pt
Sabon Lt 12 pt

Impressão | Gráfica UEPB