

ISSN 2596-1196



ILLUMINARE
REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 1, n. 1, jan./jun., 2018



ILLUMINARE
REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA



Realização

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

Diretor

Dr. Elismar Alves dos Santos

Editor

Me. José Reinaldo F. Martins Filho

Conselho Editorial do IFITEG

Me. Anderson Clayton Santana	Dra. Isivone Pereira Chaves
Me. Carlos Augusto de Oliveira	Me. Jairo Silva de Lima
Dr. Claude Valentin Detienne	Dr. Joaquim Rocha Cavalcante
Me. Denis Borges Diniz	Esp. Marcelo Gabriel Veloso
Dra. Eliana Borges Fleury Curado	Dra. Maria Teresa L. da Fonseca
Dr. Elismar Alves dos Santos	Me. Mário Pires de Moraes Júnior
Me. Fernando Inácio Peixoto	Me. Paulo César de Oliveira
Me. Frederico Hozanan de Pádua	Me. Silvio Rogério Zurawski
Me. Hérbert Vieira Barros	Me. Waldir Souza Guimarães
Ma. Isabel Ortega Peralías	Me. Wanessa Damasceno

Conselho Editorial Nacional

Dra. Carla Milani Damião	Dr. José João Neves Barbosa Vicente
Dra. Carolina Teles Lemos	Dra. Nanci Moreira Branco
Dr. Clóvis Ecco	Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto
Dr. Daniel Rodrigues Ramos	Dr. Renato Moscateli
Dr. Fábio Ferreira de Almeida	Dr. Valmor da Silva
Dra. Helena Esser dos Reis	Dr. Wesley Carvalhaes

Conselho Editorial Internacional

Dr. César Carbullanca (Chile)	Dr. João Cacepe (Moçambique)
Dr. Enzo Pace (Itália)	Dr. Marià Corbí (Espanha)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA / Instituto de
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). v. 1, n. 1 (jan./jun.). –
Goiânia, Goiás, 2018. 170 p.

v. 1. n. 1 (jan./jun. – 2018)

Semestral

Disponível em: www.ifiteg.edu.br

ISSN 2596-1195

1. Pesquisa científica. 2. Filosofia. 3. Teologia. 4. Instituto de
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

SUMÁRIO / SUMMARY

Na dúvida, pense! Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho 8-13

ARTIGOS / ARTICLES

O método arqueológico de Michel Foucault e a recusa do fundamento antropológico / *The archaeological method of Michel Foucault and the refusal of the antropological foundation*

Denis Borges Diniz 16-30

Subjetividade e autobiografia em Rousseau, Goethe e Nietzsche / *Subjectivity and autobiography in Rousseau, Goethe and Nietzsche*

José Reinaldo F. Martins Filho 32-55

A banalidade do mal, o pensamento e o juízo em Hannah Arendt / *The banality of evil, to think and to judge in Hannah Arendt*

Pedro Alcântara 56-72

O batismo nas catequeses mistagógicas de Teodoro de Mopsuéstia / *The baptism in the mystagogical catechesis of Theodore of Mopsuestia*

Elismar Alves dos Santos 74-87

Mc 1,21-28: Jesus e os demônios, agonística simbólica e conflito social / *Mc 1,21-28: Jesus and the demons, symbolic agonistics and social conflict*

Mariosan de Sousa Marques 99-101

PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

Elementos fundamentais para a admissão do livre-arbítrio no homem segundo Tomás de Aquino / *Fundamental elements for the admission of free arbitration in man according*

Roger Clemente Melo 104-115

A compreensão do Rosto em Emmanuel Lévinas / <i>Understanding of the face in Emmanuel Levinas</i>	
Clésio Machado Pereira	116-127
Novidades filosófica e autobiográfica presentes em <i>Ecce Homo</i> / <i>Philosophical and autobiographical novelty on Ecce Homo</i>	
Marcos Vinicius de Oliveira Magi	128-138
O Reino de Deus dito em parábolas / <i>The Kingdom of God said in parables</i>	
Túlio de Oliveira Freitas	140-154
ENTREVISTA / INTERVIEW	158-163
SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES	166-170

NA DÚVIDA, PENSE!

EDITORIAL

Não nos iludamos! Todos nós, incluindo aqueles que, por assim dizer, são profissionais do pensar, todos somos, com muita frequência, pobres de pensamento; estamos todos facilmente ausentes de pensamento. A falta de pensamento é um hóspede inquietante que no mundo de hoje entra e sai de todas as partes. Talvez porque hoje em dia tomemos notícia de tudo pelo caminho mais rápido e econômico e duvidemos no mesmo instante, com a mesma rapidez (HEIDEGGER, Gelassenheit).

Imbuído de um espírito de profunda alegria e em sintonia com sua missão formativa, o Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) apresenta o primeiro número de *ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA*, um projeto que, tendo sido pensado há alguns anos, enfim veio a concretizar-se, com o intuito de marcar espaço no atual cenário da pesquisa, reflexão e discussão da Filosofia e da Teologia no Brasil. Trata-se do resultado de um esforço conjunto entre direção, corpo docente e discente do Instituto, sem os quais este trabalho não simplesmente estaria desvestido de sentido, mas jamais teria sido concretizado. Daí que minha primeira palavra, logo na abertura deste número inaugural, é de gratidão. Muito obrigado a todos os que contribuíram para que esta produção chegasse a termo: participando do processo de escolha do nome da revista, elaborando e submetendo um artigo de sua autoria, compartilhando o conhecimento adquirido ao longo das disciplinas oferecidas, fomentando a discussão conceitual e revisitando a história do IFITEG, favorecendo as condições materiais adequadas para a efetivação do trabalho, brindando-nos com uma leitura preciosa e atenta.

8

Nesta oportunidade, ainda gostaria de recordar a metáfora da *Oficina*, muito adequada, segundo me parece, para traduzir o dia a dia de nossas atividades no IFITEG. Longe do modelo do mercado e do lucro, damos-nos tempo ao que é essencial: o *pensar*. Nisso reside a vitalidade de nossa instituição, que, ao longo das últimas décadas, não mediu esforços e criatividade para continuar dando sua parcela de contribuição em prol de uma sociedade melhor, um mundo em que prevaleçam a justiça e o amor, termos que, ultrapassando os ditames estritamente conceituais, apresentam-se para nós como reflexos do que vem do alto, da transcendência que nos motiva a ir além de nós mesmos na construção do que a teologia investiga como o Reino de Deus. Em vista disso, “dar razões à nossa fé”, como admoestou o apóstolo Paulo, requer dispormo-nos a *caminho do pensamento*. Seja nas fileiras da Filosofia, seja na Teologia, tomar o *pensamento* como meta significa tratá-lo como *quem*, estabelecer com ele um processo de interlocução, reconhecer o que nos é desvelado a cada nova palavra lançada no jogo da reflexão. Requer, outrossim, abrimo-nos a uma compreensão integral do ser humano, que ponha em contato *razão e fé, criatividade e lógica*, e cuja completude está posta no infinito além de nós, como na imagem da “terceira margem do rio” – constantemente a se oferecer e a se furtar.

O nome dado à revista, portanto, aponta para duas realidades. A primeira diz respeito ao lema adotado pelo IFITEG – *Pensar a vida, iluminar caminhos*. Filosofia e Teologia, como as duas asas da águia, permanecem lado a lado no propósito de trazer à luz o que estava encoberto. Por outro lado, também temos presente a dimensão da *luz* – a qual recorridas vezes na história da humanidade indicou o impulso de um novo começo. Fiéis à nossa identidade, mantemo-nos abertos ao novo que aponta ao longe, como o sol nascente a cada novo dia. Se, porquanto, é verdade que só há duas maneiras de *meter-se com o pensamento*, quais sejam, enfrentá-lo diretamente – mirando-o nos olhos – ou alcançando-o como o efeito tangencial de uma disputa com aqueles que nos precederam nesse propósito, permanecemos abertos a ambas. Especialmente nesses tempos de *pensamento curto, de mediocridade intelectual, de superficialidade travestida de arrogância* faz-se urgente valermos-nos das armas que possuímos. Nesse sentido, o movimento de pensar a vida naturalmente deve

conduzir a iluminar os caminhos. Primeiramente os nossos próprios. Em seguida, todos quantos alcançarmos com a força de nossa *palavra/luz*, com vigor e rigor, honestidade e firmeza.

Em vista do que acabo de dizer, este número inaugural de *ILLUMINARE* é especialmente importante. Sua seção de abertura, dedicada à publicação de artigos de professores das áreas de Filosofia e Teologia, brinda-nos com cinco reflexões. Os primeiros trabalhos são da Filosofia, a começar pelo texto *O método arqueológico de Michel Foucault e a recusa do fundamento antropológico*, de autoria do professor Denis Borges Diniz, coordenador do nosso curso de Filosofia. Ao longo do texto são oferecidas interessantes pistas de interpretação do pensamento foucaultiano, bem como chaves de leitura para sua articulação com o contexto da filosofia contemporânea como um todo. O artigo seguinte, de minha autoria, tem como meta estabelecer uma breve comparação entre os discursos de Rousseau, Goethe e Nietzsche tomando a autobiografia como mote para se discutir as diferentes concepções de subjetividade desveladas por estes autores. Fechando a coletânea filosófica desta edição, temos o trabalho titulado *A banalidade do mal, o pensamento e o juízo em Hannah Arendt*, que sintetiza a contribuição oferecida pelo professor Pedro Alcântara à nossa disciplina de *Seminário de Filosofia Contemporânea*, oferecida no primeiro semestre de 2018, e em cuja consecução nos dedicamos à leitura de duas obras da pensadora alemã. Entre outras questões, é possível realçar o quanto a ausência do pensamento, como um dos principais sintomas da época atual, pôde levar a humanidade a situações de calamidade. Assim, em vista do presente contexto da política mundial, tal admoestação atinge-nos de cheio em nossa liberdade-responsabilidade.

Cumprindo o propósito de nossa revista, a segunda metade dos artigos que integram a seção de fluxo contínuo se ocupa da discussão teológica, evocando, nesta oportunidade, elementos presentes no cristianismo dos primeiros séculos, seja por meio da Patrística, seja em vista dos relatos oriundos da tradição escriturística, com ênfase para o cânon neotestamentário. O primeiro deles é de autoria do professor Elismar Alves dos Santos, diretor do IFITEG, com o título *O batismo nas catequeses mistagógicas de Teodoro de Mopsuéstia*. Além de nos remeter aos primórdios da fé cristã, o texto é capaz de,

simultaneamente, introduzir-nos na teologia do batismo e apresentar o método mistagógico como modelo a ser seguido pela *práxis* pastoral atual, o que, de modo algum, o limitaria a um olhar meramente formalista do assunto. Extrapolando os quase vinte séculos que nos separam de Teodoro de Mopsuéstia, o autor contribui significativamente para o avanço da discussão em diferentes áreas da teologia, da Liturgia à Patrologia, passando pela Teologia da Trindade, da Graça, entre outras. Por fim, concluímos nossa seção de artigos com a contribuição de Mariosan de Sousa Marques, professor de Exegese Bíblica no Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz, em Goiânia. Concentrando-se na perícopé extraída do capítulo 1 do Evangelho de Marcos, o autor desenvolve um paralelo entre as perspectivas da agonística simbólica e do conflito social como chaves incontornáveis para a compreensão da relação entre Jesus e o tema dos demônios – tema, aliás, constantemente evocado desde a literatura do Antigo Testamento. Apesar de se tratar de um assunto bastante denso, o texto nos chega com suavidade, fazendo-se acessível também aos debutantes do estudo teológico em sentido estrito, alimentando a reflexão e a fé.

Por conseguinte, ao passarmos à segunda seção de textos, vale a pena novamente nos referirmos à missão de *ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA* em face da conjuntura mais ampla dos periódicos de divulgação especializada no Brasil. No estreito vínculo com o fomento ao debate teológico e filosófico, entendemos a pertinência de oferecermos espaços em que os próprios estudantes possam, pouco a pouco, serem introduzidos na produção escrita. Em termos de Brasil, são ainda bastante tímidas as iniciativas relativas à publicação de estudantes de Iniciação Científica e alunos de graduação em geral. A par disso, no entanto, compreendemos que tanto a Filosofia, quanto a Teologia, são saberes com exigências entre as quais se destaca a expressão oral e escrita. Portanto, fiel à sua intuição original, nossa revista oferecerá em todos os seus números um espaço reservado para a publicação do que aqui nomeamos *primeiros escritos*. Em suma, trata-se de textos acadêmicos de estudantes universitários em sua primeira exposição ao grande público. Nesta edição somos brindados com a partilha de quatro estudos, três da Filosofia e um da Teologia. O primeiro, de Roger Clemente Melo,

discute os elementos fundamentais para a admissão do livre-arbítrio no homem conforme a discussão levantada por Tomás de Aquino. O segundo, de Clésio Machado Pereira, desenvolve uma abordagem de caráter fenomenológico, trazendo à baila a noção de Rosto em sua centralidade no pensamento de Emmanuel Lévinas. O terceiro, de Marcos Vinicius de Oliveira Magi, em paralelo com o que é discutido num dos artigos da seção de fluxo contínuo, propõe continuar o debate a respeito das novidades filosófica e autobiográfica presentes na obra *Ecce Homo*, de Friedrich Nietzsche. O quarto, enfim, de Túlio de Oliveira Freitas, apresenta a mensagem do Reino de Deus traduzido em parábolas, num constante jogo entre os domínios da linguagem objetiva – e, por eles os exemplos colhidos do cotidiano – e da simbologia – enquanto “velar-se e desvelar-se” dos sentidos e significados. Embora fazendo jus à sua identidade de *primeiros escritos*, todos os trabalhos apresentam suficiente argumentação, contribuindo decisivamente com a finalidade de nossa revista.

Fechada com chave de ouro, esta edição se encerra com uma entrevista realizada pelos estudantes José Eduardo Santos, Robson da Silva Ribeiro e Filipe Cezar Martins à professora Maria Teresa Lousa da Fonseca, aposentada da Universidade Federal de Goiás, em que fez carreira, e atual coordenadora acadêmica do IFITEG. Em suma, dois foram os motivos que nos motivaram a esta inserção: o primeiro atinente à rica oportunidade de conhecermos alguns tópicos da história de nosso instituto, avaliando em que pudemos avançar ao longo dessas mais de três décadas e, ao mesmo tempo, tomando consciência de quais desafios ainda permanecem à nossa frente; em segundo lugar, pelo fato de não estarmos alheios ao atual momento experienciado pela sociedade brasileira no tocante às políticas públicas e ao implemento de uma nova legislação para o ensino superior. A professora Maria Teresa é, certamente, uma grande referência na pesquisa em Educação, da qual podemos extrair um perfil mais acabado da situação enfrentada por nosso país. Quem sabe a ameaça imposta pelos tempos de crise seja o impulso que nos faltava para sairmos de nossa indiferença e pormo-nos novamente a *caminho do pensamento*, afinal, como afirmou Nietzsche no aforismo 420 de *A vontade de Potência*, tempos difíceis estão sempre prenhes de grandes pensadores.

Uma vez mais expresso meus sinceros agradecimentos a todos os que contribuíram na consecução deste projeto. Aos alunos e professores que submeteram seus textos, aos que prepararam a entrevista e à professora Maria Teresa que gentilmente a concedeu, às funcionárias administrativas que não mediram esforços no que lhes competia, aos estudantes Marcos Vinicius Magi e Natã Silva Nazareno, pela criatividade partilhada na escolha do título e na elaboração da logomarca de nossa revista, à Aline Garcia pela diagramação da capa. Enfim, a todos e todas. Na ausência de palavras, resta-me desejar-lhes uma boa leitura!

O Editor

13 de junho de 2018, festa de Santo Antônio, o pregador

ARTIGOS

O MÉTODO ARQUEOLÓGICO DE MICHEL FOUCAULT E A RECUSA DO FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO

THE ARCHAEOLOGICAL METHOD OF MICHEL FOUCAULT
AND THE REFUSAL OF THE ANTHROPOLOGICAL
FOUNDATION

Denis Borges Diniz¹

RESUMO: Este artigo busca apresentar o método arqueológico que Michel Foucault desenvolve em *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber* enquanto desvio em relação ao discurso antropológico. O autor tece em *As palavras e as coisas*, uma história dos saberes do nosso tempo, aponta para um acontecimento vigoroso, problemático e efetivamente grave dado o fato de constituir-se fator de imobilização do pensamento, seu enfraquecimento e debilidade: a invenção da noção de *homem*. A modernidade é então, caracterizada por trazer como figura central e articuladora dos saberes aí situados, o homem. Este fato é significativo da posição que a história arqueológica assume no seu tempo. Em relação à verdade e ao significado, o arqueólogo é capaz não de neutralizar o discurso, mas de descrever sua aparição sem remetê-lo a um fundamento exterior. Não é senão este o projeto foucaultiano: restituir a realidade material do discurso; seu puro acontecimento dispersivo como prática.

Palavras-chave: Michel Foucault; Arqueologia; Humanismo; Método; Saber.

ABSTRACT: This article tries to present the archaeological method that Michel Foucault develops in *The words and the Things* and *The archeology of the knowledge* as deviation in relation to the anthropological discourse. The author writes in *The Words and Things*, a history of the knowledges of our time,

¹ Graduado em Filosofia pela PUC-GO (1997), especialista em Filosofia PUC-GO (1998) e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (2000). Atualmente é professor no IFITEG e coordenador dos cursos de Licenciatura e Bacharelado em Filosofia desta instituição. É professor do Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: linguagem e emancipação, dialética. E-mail: denisfilosofia@gmail.com Artigo submetido em 05/04/2018 e aprovado em 26/05/2018.

points to a vigorous, problematic and effectively serious event given the fact that it constitutes a factor of immobilization of thought, its weakening and weakness: the invention of the *notion man's*. Modernity is characterized by the fact that it brings man as the central and articulating figure of the knowledge there. This fact is significant of the position that archeological history assumes in its time. In relation to truth and meaning, the archaeologist is able not to neutralize discourse, but to describe his appearance without referring it to an external foundation. It is none other than this Foucauldian project: to restore the material reality of discourse; its pure dispersive event as practice.

Keywords: Michel Foucault; Archeology; Humanism; Method; Knowledge.

INTRODUÇÃO

Certamente, toda uma tradição de pensamento se inaugura na virada do século XVIII para o século seguinte a deixar para a nossa atualidade conceitos vigorosos com os quais pensamos a articulação entre pensamento e ação. Tal vigor pode ser avaliado sobretudo pelo distanciamento que nos separa daqueles séculos, no enfrentamento aos problemas que marcam a nossa modernidade. Ao ler a obra de Michel Foucault, em especial *As palavras e as coisas*, livro lançado em 1966 no qual tece uma história dos saberes do nosso tempo, o autor aponta para um acontecimento igualmente vigoroso, problemático e efetivamente grave dado o fato de constituir-se fator de imobilização do pensamento, seu enfraquecimento e debilidade: a invenção da noção de *homem*.

De fato, a seguir os argumentos de Foucault na obra citada, as novas empiricidades – ciências da vida, do trabalho e da linguagem – designam o homem como uma realidade cuja ambiguidade desenha os contornos pelos quais identificamos o modo de ser dos saberes na modernidade. Ambiguidade ausente do período clássico, pois enquanto senhor e suporte transparente da representação, espectador privilegiado do mundo, o homem não aparecia a si próprio nem como sujeito², nem como objeto do saber. O sentido daquela designação se encontra no modo como se dá. No mesmo

² Note-se aqui o sentido kantiano de sujeito: princípio do saber, instância que reúne as condições transcendentais de todo conhecimento possível.

movimento em que é requerido pelas ciências empíricas como realidade determinada pelos seus objetos, o homem, vale dizer, seu *cogito*, aparece como fundamento desses saberes. Dito de outro modo: por um lado, o homem como realidade determinada se anuncia e se expõe como limitado: finitude positiva e concreta, por outro, como realidade originária aparece como determinante: finitude fundamental. Assim, Foucault reconhece a modernidade nesse movimento de uma referência interminável da finitude a si mesma (FOUCAULT, 1995, p. 334). A reflexão moderna, segundo o autor:

(...) se inclina em direção a certo pensamento do Mesmo – onde a Diferença é a mesma coisa que a Identidade – exposição da representação, com sua realização em quadro, tal como o ordenava o saber clássico. É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude – tão ligada ao destino do pensamento moderno – vai desdobrar-se (...) (FOUCAULT, 1995, p. 331).

O EXTERIOR, O IMPENSADO

18

Em *As palavras e as coisas*, a modernidade é, então, caracterizada por trazer como figura central e articuladora dos saberes aí situados, o homem. Este fato é significativo da posição que a história arqueológica assume no seu tempo. O método de análise aí empregado – como Foucault explicita no prefácio de *A arqueologia do saber* – demonstra o esforço em manter-se liberado de partilhar daquela figura a necessidade do discurso.

Na medida em que se trata de definir um método de análise histórica que esteja liberado do tema antropológico, vê-se que a teoria, que vai ser esboçada agora, se encontra, com as pesquisas já feitas, em uma dupla relação. Ela tenta formular, em termos gerais, (e não sem muitas retificações e elaborações), os instrumentos que essas pesquisas utilizaram ou criaram para atender às necessidades da causa. Mas, por outro lado, ela se reforça com os resultados então obtidos para definir um método de análise que esteja isento de qualquer antropologismo. O solo sobre o qual repousa é o que ela descobriu (FOUCAULT, 1997, p. 8).

De modo que, a partir das considerações apontadas, a arqueologia pode, ao invés de se internalizar, abrir-se a um *de fora*, a um impensado, pois, ao colocar aquele esforço na dimensão de sua possibilidade histórica, vê-se a análise subtrair-se à dimensão fundante do sujeito. Parece-nos ainda que, apontando as condições de nascimento do homem na modernidade bem como as possibilidades de sua morte aí prefigurada, o pensamento de Foucault situa-se num limite: expressão de um momento em que se anuncia já o fim da modernidade, mas cujo horizonte, em que se revelaria um novo tempo, permanece como um impensado.

SABER E DISCURSO

O conjunto das análises arqueológicas de Michel Foucault se deu de forma gradativa – concentrada no curto período de 1961 a 1968 – e os significativos desvios ao longo dessa trajetória somaram enriquecimentos para sua construção. Os termos de que Foucault faz uso para designar aquilo a que se dedica num dado momento de suas pesquisas, nota-se de início, não obedecem a uma constância, a uma homogeneidade. E isto é um indicativo das inflexões que essas pesquisas sofreram; demonstram igualmente, a autonomia de cada uma delas, isto é, o fato de que podem ser tomadas por si mesmas³. Daí que em *História da loucura*, Foucault centra sua leitura no desnível entre a percepção e a teoria sobre a loucura. Em *O nascimento da clínica*, por sua vez, no desnível do olhar e da linguagem sobre o patológico. Depois temos palavras e coisas e práticas discursivas e não-discursivas nos livros *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*, respectivamente. São designações diversas que expressam o dualismo de base com o qual Foucault trabalha em momentos precisos de sua trajetória.

Dito de modo bastante sucinto, o trabalho de *As palavras e as coisas* é a busca de uma ordem que, anterior aos saberes, lhes assegura uma positividade: a ordem é o fundamento que lhes possibilita a existência num determinado momento. Em *A arqueologia do saber*, são tratados como individualidades discursivas e a questão

³ Roberto Machado explicita as características fundamentais das inflexões ocorridas nesse percurso. Ver MACHADO, 1981.

inicialmente lançada é acerca da sua legitimidade em termos das regras que os formam enquanto discursos e dos limiares que os determinam. Ambos os livros lidam, pois, com algo que é anterior⁴. Mas já era assim com *História da loucura* e *O nascimento da clínica*. Nestas é explícita a análise das interrelações entre enunciados teóricos e práticas institucionais que engendram, que possibilitam o aparecimento de um conhecimento objetivo da loucura – a psiquiatria – e do indivíduo doente – a anátomo-clínica. Há distinções, porém. Se todas trabalham com o que é anterior, com o que é condição, somente *As palavras e as coisas* incide diretamente sobre a ordem daquelas interrelações, abandonando a explicitude dos dualismos em favor de observá-la exclusivamente pelas interrelações conceituais dos saberes. A partir daí será possível localizar deslocamentos e rupturas, acontecimentos que a arqueologia segue pelas suas disposições manifestas nos conceitos.

No prefácio de *As palavras e as coisas*, Foucault assinala o perigo intrínseco ao trabalho do arqueólogo: seria “[...] a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão sem lei nem geometria do *heteróclito* [...]” (FOUCAULT, 1995, p. 7). Pois, justamente, é tarefa do arqueólogo descrever uma ordem – que é denominada neste livro, *épistémè* – cujo significado problematiza a dualidade de base situada na arqueologia tornando-a uma análise propriamente epistêmica. Essa dualidade, apresentada já nos dois primeiros livros e retomada em *A arqueologia do saber*, é quase totalmente deixada de lado em *As palavras e as coisas*. Nesta, porém, ela já é assumida em seu caráter epistêmico quando, no *prefácio*, Foucault apresenta aos poucos e de modo bastante enigmático, o objeto de seu trabalho. A ordem é esboçada primeiramente enquanto superposição de dois domínios: o das palavras e o das coisas. De início, comentando o absurdo de um pensamento quando se dá sem a sustentação de uma ordem fundamental, Foucault afirma:

⁴ Discursos ou práticas, saberes ou falas são organizados segundo um pequeno, raro e disperso conjunto de idéias a que Foucault designa de enunciados. Tais matrizes não se deixam circunscrever por algo como autor ou obra, pois são anônimas; *antes*, atravessam saberes, autores e obras. Por outro lado, esse *a priori* se transforma, configurando outros saberes, organizando-os de outro modo.

Numa palavra, o que se retira é a célebre “tábua de trabalho”; e, restituindo a Russel uma escassa parte do que lhe é sempre devido, emprego esta palavra “tábua” em dois sentidos superpostos: mesa niquelada, encerada, envolta em brancura, faiscante sob o sol de vidro que devora as sombras – lá onde, por um instante, para sempre talvez, o guarda-chuva encontra a máquina de costura; e quadro que permite ao pensamento operar com os seres uma ordenação, uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo que são designadas suas similitudes e suas diferenças - lá onde, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço (FOUCAULT, 1995, p. 9).

Em seguida, a ordem é apresentada em termos de coerência que não deixa isolar a determinação de nenhuma das instâncias que podem agora ser designadas como transcendental e empírico. Para que se opere qualquer ordenação que seja, é necessário, de fato, o ato empírico de ajustamento de conteúdos concretos como também de um conjunto de crivos anterior à ação. Foucault então enuncia:

A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada (FOUCAULT, 1995, p. 9).

Finalmente, adentrando ao objeto específico da análise, Foucault define a ordem em termos de experiência cultural. Ela se configura então como a “região mediana” entre os códigos primários que fixam e ordenam empiricamente as práticas humanas, “aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas” (FOUCAULT, 1995, p. 10) e a reflexão teórica acerca dessas ordens empíricas. Situada entre estes dois domínios, a ordem surge como fundamento dos saberes: “[...] é com base nessa ordem, assumida como solo positivo, que se construirão as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que essa requer” (FOUCAULT, 1995, p. 10).

Vê-se esboçado aí o projeto arqueológico de *As palavras e as coisas*: tornar evidente essa região fundamental, anterior a esses domínios que trazem as marcas de sua inscrição. A não ser por

algumas esparsas colocações não vemos nenhuma indicação mais precisa acerca das relações entre os dois pólos. Será o livro seguinte que tentará formular a teoria geral desses dois “elementos de estratificação” (DELEUZE, 1988, p. 59).

Foi dito acima que a ordem é o que confere positividade a um saber. Roberto Machado, em *Ciência e saber*, assinala os dois aspectos que nos fornecem de início, a compreensão de seu valor operatório nos procedimentos metodológicos da história arqueológica. Como domínio geral, a *épistémè* se configura numa simultaneidade de saberes possíveis numa época, é o solo geral no qual repousam. Nesse sentido, os saberes expressam uma coerência entre si, ou se quiser, uma continuidade, desde que se considere como tendo por base esse solo a conferir-lhes unidade, a despeito de suas diferenças.

É preciso reconstituir o sistema geral do pensamento, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ela a portadora da historicidade do saber (FOUCAULT, 1995, p. 90).

22

Por outro lado, a *épistémè* não se dissocia dos saberes que ela torna possível, tais como a história natural e a análise das riquezas no período clássico, mas não é ela mesma nenhum desses saberes. Nesse sentido, sobressai-se o aspecto de sua profundidade. Se enquanto condição ela é anterior, essa localização deve ser bem entendida e, para tanto, Foucault usa um termo recorrente que a designa: *a priori* histórico. Ordem fundamental, situada entre dois domínios, que fundamenta as reflexões ou interpretações sobre as ordens primárias, mas cujo acesso não se dá por uma análise dessas reflexões ou interpretações senão quando inquiridas em profundidade: a *épistémè* é um *a priori* histórico, termo que designa não o sentido exterior ou transcendental àquilo de que é fundamento mas, ao contrário, indica a materialidade da ordem enquanto inscrita no discurso verdadeiro, isto é, a condição para o saber é condição real, do efetivamente dito da verdade:

Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes

teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso verdadeiro (FOUCAULT, 1995, p. 173).

É, pois, a inscrição da ordem no saber que impõe à história empreendida por Foucault um procedimento de análise em profundidade e que a caracteriza como história arqueológica, pela qual será possível observar a ordem bem como suas transformações. Procedimento que traz a exigência de neutralizar as considerações exteriores, quais sejam, processos econômicos e políticos, a dinâmica social e busca traçar a partir do saber suas próprias determinações: o saber é o nível adequado da análise. Em outros termos, não há propriamente desnível entre *épistémè* e saber, no sentido de um saber tomado como signo de outra coisa, ou a *épistémè* se constituindo como o significado oculto, o não-dito. O saber não é o significante manifesto de uma verdade oculta ou de uma interioridade subjetiva: nem um *cogito*, nem um impensado são fundamentos. São perspectivas que Foucault procura manter afastadas e que se torna mais evidente em *A arqueologia do saber*, na medida em que o que a análise vai tornar acessível é, antes, uma exterioridade manifestada em uma emergência simultânea ou sucessiva, mas regrada, de conceitos, objetos, modalidades discursivas e escolhas teóricas. Veremos que, ao trazer nele estes elementos, o saber vai se constituir enquanto inter-relação daqueles dois domínios. Este livro, veremos ainda, demonstra que ao analisar o saber como discurso e as regras de sua formação e o que implicam estas emergências, são de mesmo nível que ele. Observa-se, de início, como se coloca todo um jogo intrincado entre profundidade e superfície, interioridade e exterioridade. Analisando a formação do saber, iremos notar a radicalidade desse jogo que marca a arqueologia e que é posto em ação ao se colocar em suspenso o sujeito, "esse axioma vigoroso das ciências".

O DISCURSO E SUA AUTONOMIA

De todos os conceitos que servem de orientação à pesquisa arqueológica de Foucault, a descontinuidade parece ser o mais importante, aliás, "[...] não é simplesmente um conceito presente no discurso do historiador, mas este, secretamente a supõe: de onde

poderia ele falar, na verdade, senão a partir dessa ruptura que lhe oferece como objeto a história - e sua própria história?" (FOUCAULT, 1997a, p. 10).

Para o nosso autor, os problemas metodológicos e teóricos com os quais a arqueologia se defronta surgem quando se coloca em suspenso todas as noções e pressupostos que reafirmam o tema da continuidade. Questiona-se, em última análise, o que autoriza a aproximação ou a distância entre os fenômenos que vem se encaixar em denominações já familiares como as de *ciência*, *literatura* ou *filosofia*. Sob qual princípio de unidade, sob qual síntese os discursos vêm se agrupar na forma de um conjunto, de uma disciplina, de uma ciência? Qual o seu tempo e sua geografia? Vemos esboçar-se num nível bem específico o problema da ordem apresentada no prefácio de *As palavras e as coisas*. Se por um lado lida-se com um acontecimento, o discurso que se manifesta já com suas leis, é necessário, por outro, um princípio *a priori*? Que princípio é esse que não pode justificar por si mesmo a sua validade? Daí o projeto de recolocar o discurso no jogo próprio de sua existência, ou seja, em correlação às suas condições. Mais ainda, impõe-se o questionamento da legitimidade dos princípios que se estabelecem do exterior e, numa relação de anterioridade ao discurso, o circunscreve em formas prévias de continuidade. Segundo Foucault,

Trata-se de reconhecer que elas talvez não sejam, afinal de contas, o que se acreditava que fossem à primeira vista. Enfim, que exigem uma teoria; e que essa teoria não pode ser elaborada sem que apareça, em sua pureza não-sintética, o campo dos fatos do discurso a partir do qual são construídas (FOUCAULT, 1997a, p. 29).

Em oposição, ou, antes, em decorrência de se neutralizar as sínteses continuístas vê-se descortinar exatamente esse campo que é o "[...] conjunto de todos os enunciados efetivos (quer tenham sido falados ou escritos), em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um" (FOUCAULT, 1997a, p. 30). O projeto se encontra definido aí: descrição desses acontecimentos discursivos de modo que se torne possível definir novas unidades que tenham, no entanto, sua legitimidade assegurada a partir de si mesmas. Foucault afirma, no entanto, que tomar o discurso na sua autonomia não

implica o seu isolamento. Nosso autor não desconhece a presença de todo um jogo de lutas e apropriações do discurso. Sua autonomia implica, isto sim, em contornar as formas de subordinação do discurso, para poder perceber o que seria então uma "economia discursiva" na qual se define o "comércio" com outros domínios. Disso impõe-se, por conseguinte, a descrição de "jogos de relações" (FOUCAULT, 1997a, p. 33) que se estabelecem nele e fora dele.

Colocando, pois, a questão da descontinuidade no funcionamento do discurso, Foucault vai analisar quatro hipóteses pelas quais poderiam se formar conjuntos coerentes de enunciados dando origem então, a um domínio, a uma disciplina ou ciência. A partir de cada uma dessas hipóteses, ou melhor, de sua refutação, surge o projeto de se descreverem formações discursivas. Trata-se em suma, de uma pergunta pela origem dos discursos que se daria, nestas hipóteses, pelo objeto, pelas modalidades enunciativas, pelos conceitos ou pelos temas ou escolhas teóricas. Estas direções de pesquisa que vemos apontadas aí tomaram corpo nos três estudos que Foucault levou a cabo. Demasiado longo apresentar nos limites deste artigo os detalhes de tais análises. Limitemo-nos aqui a apontar alguns deslocamentos que o nosso filósofo realiza no sentido de elaborar o objeto do trabalho da arqueologia: o discurso.

Nos estudos que culminaram no seu livro *A história da loucura*, Foucault desclassifica a "loucura" como referente consistente e estável que reuniria em um conjunto uma multiplicidade de enunciados dos quais seria então seu objeto. Primeiramente porque enquanto doença não é enunciada pelo louco, ela não é dada, mas constituída por tudo o que dela foi dito na totalidade dos enunciados que lhe conferiram um nome e, ponto fundamental, porque não se referiam a mesma coisa, na medida que enunciados por diversas instituições como a medicina, a polícia ou pelo aparato judiciário; por fim, tomando especificamente o discurso psicopatológico, porque seus objetos se modificaram no tempo. Diz Foucault então, "[...] não se trata das mesmas doenças, não se trata dos mesmos loucos" (FOUCAULT, 1997a, p. 36). Surge daí a hipótese inversa: se o objeto é diverso, é constituído por uma rede de discursos e se modifica, há que se inquirir sobre a regra de emergência, de transformação e de repartição ou dispersão desses objetos.

O projeto de descrição das regras irá deter-se sobre três planos que fornecem a possibilidade de delimitar o discurso psicopatológico e seu objeto. O primeiro é relativo aos lugares sociais onde é possível emergir singularidades que receberão as várias denominações. O segundo diz respeito à descrição das instâncias "(...) que, na sociedade, distingue, designa, nomeia e instaura a loucura como objeto" (FOUCAULT, 1997a, p. 48). O terceiro diz respeito aos crivos para a distinção das diferentes loucuras. Daí que na perspectiva de Foucault o discurso não é uma entidade que remete a algo aquém ou além dele próprio e é neste sentido que o discurso pode ser considerado uma prática e não se reduz a uma abordagem de análise linguística. O que se viu é que há um complexo de relações que possibilitam aos sujeitos a delimitação de um campo de objetos comuns permitindo sua designação; relações que não são, como se viu, de ordem exclusivamente enunciativas, visto que, como nota Deleuze,

[...] os enunciados remetem a um meio institucional sem o qual os objetos surgidos nesses lugares do enunciado não poderiam ser formados, nem o sujeito que fala de tal lugar (por exemplo, a posição de um escritor numa sociedade, a posição do médico no hospital ou seu consultório, em uma determinada época, e o surgimento de novos objetos). (DELEUZE, 1988, p. 21)

26

Em *As palavras e as coisas*, um dos deslocamentos mais decisivo ocorre em relação à hipótese de circunscrever conjuntos de enunciados a partir de um "sistema de conceitos permanentes e coerentes" (FOUCAULT, 1997a, p. 39). Entretanto, revelou-se, ao contrário, toda uma dispersão ou descontinuidade conceitual ao tratar de cada uma das disciplinas relativas ao estudo dos vivos, da linguagem ou da economia. Dispersão que, no entanto, obedece a uma ordem e enseja o projeto de descrever as regras pelas quais os conceitos dessas disciplinas aparecem, coexistem e se sucedem para em seguida desaparecerem dando lugar a outros. É isto, precisamente essa ordem interna, esse saber mais fundamental e que é condição de possibilidade dos saberes de uma época que nosso autor denomina *épistémè*.

Foucault coloca em segundo plano a tarefa de analisar conceitos para a organização de um corpus conceitual; com isso

desfaz os limites do discurso em favor de traçar um campo de enunciados organizado num nível propriamente “pré-conceitual” (FOUCAULT, 1997a, p. 64-67). Neste nível abre-se a via de análise que recusa a formação discursiva vir a ser remetida ao sujeito. As regras para o aparecimento, transformação e coexistência dos conceitos são definidas a partir do modo de ligação dos enunciados. Diz o autor:

[...] tentamos estabelecer, assim, como os elementos recorrentes dos enunciados [e que podem vir a se constituir como conceitos] podem reaparecer, se dissociar, se recompor, ganhar em extensão ou em determinação, ser retomados no interior de novas estruturas lógicas, adquirir, em compensação, novos conteúdos semânticos, constituir entre si organizações parciais (FOUCAULT, 1997a, p. 67).

As regras de formação discursiva prescrevem os limites de intervenção do sujeito no campo enunciativo a partir dos conceitos disponíveis. A análise arqueológica privilegiando o nível “pré-conceitual” reivindica para si o esforço de simplesmente ater-se num nível da linguagem que não sendo anterior a ponto de remeter-se à consciência, não é tampouco relativo às formas a que o sujeito teria acesso para poder assegurar seu discurso: “Na análise que aqui se propõe, as regras de formação têm seu lugar não na “mentalidade” ou na consciência dos indivíduos, mas no próprio discurso; elas se impõe, por conseguinte, segundo um tipo de anonimato uniforme, a todos os indivíduos que tentam falar nesse campo discursivo” (FOUCAULT, 1997a, p. 71).

A análise das formações vem demonstrar o esforço metodológico da arqueologia em opor-se às análises quanto à significação ou às pesquisas pela verdade do discurso, embora a opção de Foucault por um recorte específico, quais sejam, o das disciplinas científicas sobre o homem, traga essas questões. Mas, tal como os níveis analisados se mostraram antes como produtos do que como pontos de origem, o sentido verdadeiro do discurso não pode ser colocado em questão - na perspectiva arqueológica - senão como decorrente das regras de formação⁵; é no discurso que o sentido se

⁵ A este respeito, Foucault, em *A ordem do discurso*, comenta: “Muitas vezes se perguntou como os botânicos ou os biólogos do século XIX puderam não ver que o que Mendel dizia era verdade. Acontece que Mendel falava do objetos, empregava métodos, situava-se num horizonte teórico estranhos à biologia de sua época. [...] Mendel dizia a verdade, mas

constitui. Em relação à verdade e ao significado, portanto, o arqueólogo é capaz não de neutralizar o discurso, mas de descrever sua aparição sem remetê-lo a um fundamento exterior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa preocupação de restituir ao discurso sua existência viva é predominante na obra de Foucault; leva-o muitas vezes à crítica dos mecanismos que retiram do discurso sua vida ou que tentam repô-la, mas numa cisão de todo intransponível.

Em *A ordem do discurso*, Foucault, ao apontar os rumos de sua pesquisa futura⁶, arrola o que ele denomina de sistemas de controle do discurso. Enumera procedimentos que se exercem de fora, apoiados sobre suportes institucionais; procedimentos internos, tais como o comentário, o autor e a disciplina; por último aqueles que qualificam os sujeitos impondo-lhes regras e que distribuem os discursos: o ritual, as sociedades do discurso, os grupos doutrinários e as apropriações sociais. Por fim nosso autor se pergunta acerca da resposta da filosofia a esses procedimentos; resposta que parece retirar do discurso toda a ligação efetiva com o desejo e com o poder remetendo-os – desejo, poder e discurso – a interioridade da consciência.

Responder-lhes, em primeiro lugar, propondo uma verdade ideal como lei do discurso e uma racionalidade imanente como princípio de seu desenvolvimento, reconduzindo também uma ética do conhecimento que só promete a verdade ao próprio desejo da verdade e somente ao poder de pensá-la (FOUCAULT, 1999, p. 45).

Não é senão este o projeto foucaultiano: restituir a realidade material do discurso; seu puro acontecimento dispersivo como prática.

não estava no “verdadeiro” do discurso biológico de sua época: não era segundo tais regras que se constituíam objetos e conceitos biológicos; [...]. Mendel era um monstro verdadeiro, o que fazia com que a ciência não pudesse falar nele; enquanto Schleiden, por exemplo, uns trinta anos antes, negando, em pleno século XIX, a sexualidade vegetal, mas conforme as regras do discurso biológico, não formulava senão um erro disciplinado” (FOUCAULT, 1999, p. 34).

⁶ Este livro é o discurso de posse de Foucault como professor no Collège de France (1970); nele, esboça os temas com os quais vai trabalhar nos anos seguintes. As considerações apresentadas apontam justamente para o que foi deixado de lado em *A arqueologia do saber*, isto é, as relações do discurso com as práticas não-discursivas.

E com isso, Foucault nos apresenta uma alternativa às pesquisas que tematizam significados profundos. Possibilidade que se abre a partir das modificações epistêmicas na virada do século XVIII, como demonstra *As palavras e as coisas*, mas que se mostram necessárias a partir das reflexões radicais que Nietzsche empreendeu sobre a linguagem⁷. A descrição das regras imanentes às relações evidencia o real caráter que Nietzsche, segundo Foucault, descobriu acerca da profundidade do sentido quando remetida à interioridade da consciência:

Há em Nietzsche uma crítica de profundidade ideal, da profundidade de consciência, que denuncia como um invento de filósofos; esta profundidade seria a procura pura e inferior da profundidade. Nietzsche denuncia manifestamente que esta profundidade implica a resignação, a hipocrisia, a máscara; ainda que o intérprete, quando recorre aos símbolos para denunciá-los deva descender ao longo de uma linha vertical e mostrar que a profundidade de integridade é realmente algo muito diferente do que parecia (FOUCAULT, 1997b, p. 18).

O filólogo vai então descobrir “[...] que a profundidade não é senão um jogo e uma ruga da superfície” (FOUCAULT, 1997b, p. 19). É aí, na superfície, que o arqueólogo posiciona sua análise negando a via do significado primário como fundamento. O que se vê então, neste nível não é outra coisa que a interpretação: “Não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação [...]” (FOUCAULT, 1997b, p. 22). Interpretar a interpretação é o movimento característico da hermenêutica moderna, movimento inacabado, infinito do qual Foucault tenta se afastar ao considerar aquela interpretação “primária” como práticas que possuem regras que devem ser descritas; o restante é comentário. O que há de anterior ao símbolo não é da ordem de uma verdade muda, inarticulada, mas interpretações, que por sua vez não traduzem um significado original, mas manifestam ao contrário, a dimensão das

⁷ Diz Foucault: “Sabemos agora donde nos vêm essas questões. Elas tornaram-se possíveis pelo fato de que, no começo do século XIX, estando-se a lei do discurso destacada da representação, o ser da linguagem achou-se como que fragmentado; mas elas se tornaram necessárias quando, com Nietzsche, com Mallarmé, o pensamento foi reconduzido, e violentamente, para a própria linguagem, para o seu ser único e difícil” (FOUCAULT, 1995, p. 322).

lutas e apropriações a que os símbolos e, em última instância os discursos, estão sujeitos⁸. É essa preocupação que parece marcar as pesquisas que se seguem à arqueologia e que irão esclarecer a formação das práticas não discursivas e sua relação com o discurso, pois: "Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder" (FOUCAULT, 1999, p. 10).

REFERÊNCIAS

- DELEUZE. **Foucault**. Tradução Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **História da loucura**. 2. ed. Tradução José T. Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx**. Tradução Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução Salma Tannus Muchail. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MACHADO, Roberto. **Ciência e saber, a trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

⁸ "De fato, a interpretação não aclara uma matéria que com o fim de ser interpretada se oferece passivamente; ela necessita apoderar-se, e violentamente, de uma interpretação que está já ali, que deve trucidar, revolver e romper a golpes de martelo" (FOUCAULT, 1997, p. 23).

SUBJETIVIDADE E AUTOBIOGRAFIA EM ROUSSEAU, GOETHE E NIETZSCHE⁹

SUBJECTIVITY AND AUTOBIOGRAPHY IN
ROUSSEAU, GOETHE AND NIETZSCHE

José Reinaldo F. Martins Filho¹⁰

RESUMO: Este estudo tem como meta abordar o tema da subjetividade pela via do gênero filosófico-literário da autobiografia. Para tal, valer-se-á dos primeiros capítulos de *Les Confessions*, de Rousseau, de *Dichtung und Wahrheit*, de Goethe, e de *Ecce Homo*, de Nietzsche, com o intuito de assinalar os seus traços de intersecção e/ou distanciamento. Trata-se de uma visão de mundo cujo ponto de partida se assenta no indivíduo. Concepção de mundo aqui significa: subjetividade em relação ao mundo. Por fim, pretende-se culminar na descoberta de uma subjetividade alargada, com diferentes nuances e objetivos específicos: da intimidade à exterioridade, de um *eu-natureza*, movido pela paixão, a um *eu-histórico*, capaz de expressar, no seu discurso, o enredo de toda uma época – como destino e consequência.

Palavras-chaves: Subjetividade; Autobiografia; Filosofia; Literatura.

ABSTRACT: This study aims to address the subject of subjectivity through the philosophical-literary genre of autobiography. For this, the first chapters of Rousseau's *Les Confessions*, Goethe's *Dichtung und Wahrheit*, and Nietzsche's *Ecce Homo* will be used to mark their intersecting and/or distancing traits. It is a worldview whose starting point is based on the individual. Conception of the world here means: subjectivity in relation to the world. Finally, it is intended to culminate in the discovery of a broad subjectivity, with different nuances

⁹ Agradeço à Dra. Carla Milani Damião pela amizade de sempre e gentileza de me ter colocado em contato com esta temática. Suas aulas e conversas no café possibilitaram esclarecimentos preciosos para a elaboração deste manuscrito. Por isso, as percepções que aqui seguem não são e nem possuem a intenção de ser inéditas – mesmo no critério de autoria, partilha com outros a fonte desde a qual emergiu.

¹⁰ Professor no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). É graduado em Filosofia e em Teologia, com mestrado em Filosofia (2014) e em Música (2016), ambos pela Universidade Federal de Goiás. Atualmente desenvolve pesquisa de doutorado em Ciências da Religião junto à Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: jreinaldomartins@gmail.com Artigo submetido em 12/03/2018 e aprovado em 15/05/2018.

and specific objectives: from intimacy to exteriority, from a *self-nature*, moved by passion, to an *historical self*, capable of expressing, in his discourse, the plot of an entire era - as destiny and consequence.

Keywords: Subjectivity; Autobiography; Philosophy; Literature.

INTRODUÇÃO

A nossa vida não tinha dentro. Éramos fora e outros. Desconhecíamos-nos como se houvéssemos aparecido às nossas almas depois de uma viagem através de sonhos... (Fernando Pessoa)

Por diferentes enfoques, a questão da subjetividade sempre foi um dos assuntos mais explorados pela filosofia. Diante desse propósito, devemos admitir que o gênero filosófico-literário da autobiografia ocupou e continua ocupando um papel fundamental. Mais que isso, podemos afirmar que a escrita autobiográfica se constitui como um privilegiado modo de manifestação desse “espaço interior”, nos termos de Platão ou Agostinho, ao qual denominamos consciência ou sujeito.

Segundo nos parece, alguns autores se destacaram nessa perspectiva: Jean-Jacques Rousseau, através de seu escrito *Les Confessions*, publicado em 1782, Johann Wolfgang Goethe, com *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit* – mais conhecida por seu subtítulo – cuja escrita perfez os anos de 1811 a 1833, e Friedrich Nietzsche, com *Ecce Homo*, de 1888. Nesse breve estudo, portanto, nosso objetivo consistirá em verificar as possíveis aproximações e/ou distanciamentos no que se refere aos diferentes sujeitos dos discursos autobiográficos em Rousseau, Goethe e Nietzsche. Para tal, nos limitaremos ao comentário de alguns fragmentos de *Les Confessions*, de Rousseau, *Dichtung und Wahrheit*, de Goethe, e *Ecce Homo*, de Nietzsche, de modo a darmos início a um processo de reflexão que culminará na descoberta de uma subjetividade alargada, com diferentes nuances e objetivos específicos: da intimidade à exterioridade, de um *eu-natureza*, movido pela paixão¹¹, a um *eu-histórico*, capaz de expressar, no seu discurso, o enredo de toda uma época – como destino e autoconsumação.

¹¹ Paixão aqui deve significar consciência.

A NOÇÃO DE SUJEITO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Ainda em nossos dias, tratar o tema autobiografia em Rousseau unicamente pelo viés das *Confessions* impõe-se como uma desafiadora tarefa. Segundo Damião (2006, p. 31), “para aqueles que procuram definir com acuidade o gênero, essa obra de Rousseau é exemplar. Para os estudiosos da obra e do pensamento de Rousseau, contudo, a autobiografia *Les Confessions* é problemática se vista separadamente de seus outros escritos autobiográficos”. Isso porque, como completa a mesma autora, o tema autobiografia em Rousseau se divide ao longo de quatro importantes obras, a saber: *Les Rêveries Du promeneur solitaire*, *Dialogues*, a quarta parte do *Émile*, ou *De l'éducation*, denominada como *La profession de foi du vicaire savoyard*, e, finalmente, *Les Confessions*. Cada uma delas reflete a perspectiva de um *crescendo* do sujeito em relação à questão do autoconhecimento, para a qual a máxima délfica se apresenta como um problema sempre não resolvido. Não é por acaso que o propósito de sinceridade total imposto nas primeiras páginas das *Confessions* tenha sido posto em xeque na quarta caminhada de *Les Rêveries*: “para por em prática as lições de Plutarco, resolvi usar a caminhada do dia seguinte para me examinar sobre a mentira e vim com a opinião já bem confirmada de que o conhecer-te a ti mesmo do Templo de Delfos não era uma máxima tão fácil de seguir quanto julgara nas minhas *Confissões*” (ROUSSEAU, 1995, p. 55). “O que significa mentir?”, questionaria o autor. Ou, “em que medida não dizer a verdade implica em mentir?” (ROUSSEAU, 1995, p. 57ss). Não alheio às questões expostas e a despeito de outros possíveis enfoques, nosso foco, por ora, se reduzirá ao sujeito manifesto no discurso autobiográfico *Les Confessions*, de Rousseau, realçando algumas de suas principais características e peculiaridades.

Quaisquer abordagens das *Confessions* dificilmente prescindirão de suas palavras introdutórias. Desde o início, o uso da empáfia insinua-se como uma das grandes marcas do autor, marca essa que permanecerá ao longo de todo o texto: “Dou começo a uma empresa de que não há exemplos, e cuja execução não terá imitadores. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza; e serei eu esse homem” (ROUSSEAU, 2008, p.

11). A questão da natureza ou, como dissemos anteriormente, de um *eu-natureza*, já aparece aqui delineada. Afinal, o que seria “um homem em toda a verdade da natureza”? Além disso, poderíamos nos perguntar: pelo conceito de natureza Rousseau já estaria aqui esboçando alguma concepção de “natureza humana”, por sua vez, não mais definida em oposição à natureza divina – como ocorrera ao longo de todo o medievo? A resposta para essa questão não é tão simples quanto parece. Se, por um lado, o estilo confessional de escrita sugere a total exposição de um eu individual, da esfera privada à publicidade, por outro, devemos admitir que, de um modo geral, o que está em jogo em *Les Confessions* não é simplesmente a apresentação de um sujeito particular, mas a introdução do tema da natureza como *conditio sine qua non* para a compreensão do sujeito progressivamente oferecido ao leitor. Aliás, Rousseau não é o primeiro a optar pelo gênero das confissões como estrutura para sua autobiografia. Já Agostinho, na transição do período helenístico para a patrística, escrevera suas *Confessions*. Trata-se de um modo de escrita tomado emprestado da literatura espiritual e religiosa. Esse gênero filosófico-literário é geralmente dedicado a descrever o caminho de quem busca a salvação a partir das trevas do pecado. Todavia, enquanto em Agostinho trava-se um diálogo entre o humano e o divino – a definição de uma natureza humana sempre em contraste com a natureza divina – em Rousseau não encontramos o mesmo. Em *Les Confessions* Rousseau não procura como interlocutor um único indivíduo, seja ele divino ou não. O objetivo de sua arguição, por mais que, imediatamente, almeje o reconhecimento do leitor, se estende à humanidade toda. Por esse motivo, os dramas deste indivíduo particular não se limitam a ele próprio, são os mesmos aos quais toda a humanidade estará sempre sujeita. Da timidez de corar o rosto à vergonha do roubo não refletido, o autoconhecimento constitui-se como o fruto da constante relação entre subjetividade e natureza.

Na busca pelo maior grau de sinceridade possível, Rousseau continua:

Sinto meu coração e conheço os homens. Não sou feito como nenhum dos que já vi; e ousa crer que não sou feito como nenhum dos que existem. Se não sou melhor, sou, pelo menos, diferente. E

só depois de me haver lido é que poderá alguém julgar se a natureza fez bem ou mal em quebrar a forma em que me moldou (ROUSSEAU, 2008, p. 11).

Aqui encontramos o propósito que impele o autor de *Les Confessions*. Rousseau promete a transparência de si, o caminho do autoconhecimento, servindo-se da *linguagem do sentimento* (cf. FAÇANHA, 2008, p. 6). Também notamos um dos traços fundamentais do estilo confessional: sentindo seu coração Rousseau alcança, de igual modo, o coração do leitor. A pergunta acerca de “quem sou eu?” não poderia ter outra resposta, senão: sou aquele que sente o seu próprio coração. O termo “coração” aqui referido se apresenta como uma metáfora para a consciência, ou seja, uma medida sincera e moral do que se poderia chamar “razão” em Rousseau. Sabemos da dificuldade de aceitação à qual Rousseau se sujeitou na maior parte de sua vida. Expulso de sua cidade natal, Genebra, nosso paladino da sinceridade sentiu-se resignado à mais baixa escala dos humanos: um apátrida de sua própria terra. A “consciência” dos leitores, portanto, tornar-se-ia o grande alvo de suas confissões. O sujeito desse discurso, à luz de sua consciência – da *razão*, noutros termos – desvenda os segredos mais profundos da natureza dos homens. Somente após tê-lo lido alguém estará livre para atribuir-lhe algum juízo de valor. É assim que, apelando para o julgamento dos céus, Rousseau dá fé de seu propósito de plena sinceridade: “soe quando quiser a trombeta do juízo final: virei com este livro nas mãos comparecer diante do soberano Juiz. Direi altivo: ‘eis o que fiz, o que pensei, o que fui’” (ROUSSEAU, 2008, p. 11). Trata-se de um ideal de sinceridade que “desafia o leitor” – e aí reside o uso da empáfia e o apelo à arrogância, aos quais nos referimos acima. Cada um, por sua vez, estará ironicamente incumbido de descobrir, sob juramento sagrado e com a mesma sinceridade proferida por Rousseau, se, acaso, houve algum homem melhor que aquele homem (cf. ROUSSEAU, 2008, p. 12).

Seguindo esse ensejo, a narrativa empreendida ao longo de *Les Confessions* apresenta-nos um indivíduo que revive sua história, desde o momento de seu nascimento, ressaltando tanto sua perspectiva pessoal, quanto o conjunto de relatos colhidos de seus convivas (aqui o papel da memória já se esboça fundamental para a manutenção da linearidade da narrativa). Na dolorosa busca por

autoconhecimento ou, mais que isso, no árduo caminho em busca do “reconhecimento de si pelos outros”, nada mais conveniente que um nascimento marcado pela tragédia. Aqui não nos referimos apenas ao fato de sua mãe ter morrido durante o seu parto, mas ao tom da notícia de sua vinda ao mundo: “nasci quase moribundo. Pouca esperança tinham de me salvar. Trazia o germe dum incomodo que os anos aumentaram e que agora só me dá tréguas para me fazer sofrer cruelmente doutra maneira” (ROUSSEAU, 2008, p. 15). Numa especulação a este trecho, ousamos dizer que Rousseau se refere ao germe de um incomodo talvez não compreendido conscientemente àquela altura, mas certamente retomado na quarta caminhada de *Les Rêveries*, sob os termos da difícil tarefa de resolução da máxima délfica. Quanto a isso, vale dizer que nas lembranças de sua infância em nenhum momento o autor se limitou aos episódios com apelo trágico. Veja-se, de passagem, dentre os cômicos relatos de suas ardilezas infantis, o caso da panela: “lembro-me de ter uma vez urinado na panela de uma de nossas vizinhas, Mme. Clot, que tinha ido a um sermão. E confesso que ainda hoje essa lembrança me faz rir” (ROUSSEAU, 2008, p. 19). A recordação de fatos do passado e o modo como eles colaboram na construção de uma subjetividade com a qual os leitores também se identificam podem ser observados como pontos de demarcação entre o espaço interior e a natureza. Ora, destaca Rousseau,

37

Foram essas as primeiras afeições do início da minha vida. Assim, começou a se formar ou se mostrar em mim este coração ao mesmo tempo tão orgulhoso e terno, este caráter efeminado e, entretanto, indomável, que flutuando sempre entre a fraqueza e a coragem, entre a moleza e a virtude, me pôs até ao fim em contradição comigo próprio, e fez com que o gozo e a abstinência, o prazer e a sabedoria me tenham igualmente escapado (ROUSSEAU, 2008, p. 21).

Este fragmento, colhido do primeiro livro das *Confessions*, parece sintetizar o que pretendemos dizer acerca de um *eu-natureza*, movido por sentimentos paradoxais. Note-se, por exemplo, a constante tensão exercida pelo natural, o embate entre forças antagônicas que, contudo, constituem este indivíduo, fragmentado, dividido. De um lado, o orgulho, a coragem, a virtude, o prazer, um ser indomável. Do

outro, em aberto contraste, a ternura de um ser efeminado, dotado de fraqueza e moleza e abstinente frente aos ímpetos da carne. Isso evidencia a evolução de uma narrativa particular, de foro privado, e seu alargamento numa concepção de subjetividade que ultrapassa o âmbito do indivíduo, configurando-se como a silhueta do que, não sem ressalvas, denominaríamos pelo termo “natureza humana”.

De igual modo, no trato com o tema da sexualidade Rousseau abre nosso horizonte para a reflexão de, no mínimo, três importantes eixos para a compreensão de *Les Confessions*: o autoconhecimento, a “natureza humana” e a sinceridade. Para tal, podemos tomar como objeto de análise o primeiro fragmento no qual a questão do desejo sexual se torna evidente, ainda integrando a série das lembranças da infância:

Nas minhas tolas fantasias, nos meus furores eróticos e nos atos extravagantes a que eles às vezes me arrastavam, eu utilizava imaginariamente os recursos do outro sexo, mas sem pensar nunca que ele fosse apropriado a outro uso além do que eu ardia por empregar. [...] Ajoelhar-me aos pés duma amante imperiosa, obedecer-lhe às ordens, ter perdões a lhe implorar, eram para mim os melhores prazeres (ROUSSEAU, 2008, pp. 28-29).

38

Passemos a breves considerações acerca dos três temas anteriormente mencionados que permeiam este fragmento. Em primeiro lugar, vejamos a questão do autoconhecimento. Não há dúvidas de que as recordações de sua infância, fornecidas por Rousseau, sobretudo relacionadas à sexualidade, agem de forma determinante sobre a recepção de seus leitores, especialmente enquanto iniciantes de um caminho cujo término está posto na resposta à questão: quem é este, o autor? A lembrança das primeiras fantasias sexuais e o aparente masoquismo daquele que se sujeita ao arbítrio do outro seriam um forte apelo para uma análise psicanalítica de Rousseau e, desse modo, para traçar o perfil de sua subjetividade – determinada, segundo Freud e seus seguidores, por um eu anterior ao eu da consciência (para dizer com Lacan, um je anterior ao ego cogito) e, por isso, mais próximo ao eu da natureza; por uma falibilidade da consciência na busca pelo autoconhecimento / reconhecimento. Daí os limites que hoje apontamos para o pleno cumprimento da máxima delfica na empresa das *Confessions*.

Em segundo lugar, está mais uma vez esboçada a questão da “natureza humana”, que ultrapassa, em muito, os dramas deste ou daquele indivíduo. A questão da sexualidade é um dado da natureza ao qual circunstancialmente recorreremos para definir o homem. O apetite sexual não poucas vezes está identificado com a voz da natureza que convoca o indivíduo humano à perpetuação de sua espécie, fugindo, portanto, de qualquer parâmetro particular ou contingente. Por fim, na medida em que recupera um dos aspectos mais confidenciais do indivíduo – a sexualidade – Rousseau oferece novas provas de seu compromisso com a plena sinceridade: “dei o primeiro e mais penoso passo no labirinto obscuro e pantanoso de minhas confissões. O que custa mais a dizer não é o crime, é o ridículo e o vergonhoso. De agora em diante estou seguro de mim: depois do que ousei dizer, nada mais me fará calar” (ROUSSEAU, 2008, p. 30). Sequer o tão famoso roubo da fita, recordado na quarta caminhada dos *Rêveries*, motivo de vergonha para Rousseau ao longo de toda sua vida, fora omitido: “quem pensaria que o malfeito de uma criança poderia ter consequências tão cruéis? É por causa dessas consequências mais que prováveis que o meu coração [consciência] nunca poderá conformar. Fiz talvez cair no opróbrio e na miséria uma rapariga amável, honesta, estimável, que valia decerto muito mais que eu” (ROUSSEAU, 2008, p. 132). Mais que o tema do autoconhecimento, a questão da sinceridade permanecerá como o fio condutor de todo o enredo de *Les Confessions*, merecendo um aprofundamento que ultrapassa nosso propósito imediato.¹²

A esta altura, já é possível nuançar o perfil do sujeito manifesto pela autobiografia *Les Confessions*, de Rousseau a fim de que possamos perceber alguns contrastes com a autobiografia *Dichtung und Wahrheit* de Goethe, segundo passo de nosso itinerário. Nosso intuito é estabelecer uma comparação entre as diferentes noções de subjetividade expressas por estes autores em suas autobiografias para, em terceiro lugar, inserirmos a concepção nietzscheana de sujeito (se é que podemos dizer assim).

¹² As considerações psicanalíticas poderiam ser também um avanço na fronteira estabelecida. A história da fita, por exemplo, volta a ser mencionada na quarta parte dos *Rêveries*. Àquela altura o tema da “vergonha, timidez, ridículo” servem a Rousseau como instrumentos de defesa ao “eu social” que fabula (inventa estórias), mas não mente. Vale notar a culpa sentida no episódio e a caracterização da mentira, quando se fere a justiça.

O SUJEITO AUTOBIOGRÁFICO DE JOHANN WOLFGANG GOETHE

Com o intuito de perceber as diversas nuances entre as tradições francesa e alemã no que se refere à autobiografia, passamos, pois, a um breve mergulho em *Dichtung und Wahrheit*, de Goethe, primeira obra da tradição germânica pertencente ao gênero autobiográfico. Podemos traçar, a princípio, algumas diferenças entre *Les Confessions* e *Dichtung und Wahrheit*. Enquanto Rousseau, expondo sua história aos leitores, procura alcançar-lhes o coração/consciência, pelo enredo autobiográfico Goethe pretende apresentar o perfil histórico-geográfico da Frankfurt de sua época entrelaçado às suas memórias pessoais, as quais não pleiteiam qualquer sentido fora deste pertencimento. Embora ambos os textos (*Les Confessions* e *Dichtung und Wahrheit*) tenham sido escritos em atenção ao pedido dos editores, devemos levar em conta que Rousseau, na escrita de suas confissões, ainda não gozava de plena maturidade etária, embora já tivesse escrito suas obras mais reconhecidas. Goethe, por outro lado, recordando a história, possui o privilégio daquele que, olhando para trás, analisa sob a perspectiva do conjunto, do todo refletido (característico da idade avançada), além de que se encontrava em posição mais cômoda: cheio do reconhecimento de seus convivas. Na verdade, segundo Benjamin, a autobiografia parece ser o primeiro grande documento integrante do organismo literário criado por Goethe, quando o autor já entrava na velhice: “*Dichtung und Wahrheit* é uma antecipação da velhice na forma de uma lembrança” (BENJAMIN, 1986, p. 56). Lembrar significa trazer à memória, lembrar novamente, e, nesse sentido, em alguma medida, reviver a história/fato enquanto recordação¹³. Trata-se de uma curiosidade que certamente trará fortes impactos sobre o perfil dessa autobiografia, para a qual as memórias possuirão um lugar mais amortecido em comparação com a produção de Rousseau.

Como em Rousseau, também em Goethe nos deparamos com a questão dos limites para o conhecimento de si mesmo. Nesse propósito, a introdução de *Dichtung und Wahrheit* pode nos fornecer

¹³ Há aqui uma complexa discussão sobre a memória, que pode ser recordação (do coração) ou lembrança (em alemão *Erinnerung* – *inner* = interno, interiorizado, mas não exatamente coração), há o tipo de lembrança voluntária e o tipo involuntário desta.

importantes elementos de análise, capazes de concatenar, já nas primeiras páginas do texto, o ideal que perpassará toda a obra. A resposta para a máxima delfica e a consciência de que se trata de um caminho sempre em estado de porvir parecem ser acentuadas por Goethe no motivo que o impele à escrita de sua autobiografia: “vou reproduzir a carta pela qual um amigo me decidiu a *arrostar um empreendimento sempre espinhoso*” (GOETHE, 1986, p. 11 – grifos nossos). Que empreendimento poderia ser mais espinhoso que o propósito de autoconhecer-se, ou melhor, de auto-expor-se para os outros? Como veremos, não se trata de uma solitária jornada em busca de lembranças pessoais. Ao relacionar em seu subtítulo dois termos contrastantes entre si, *Dichtung* (Poesia) e *Wahrheit* (Verdade), Goethe sugere que não há um eu apartado da história universal, mesmo que, a cada recorte temático, a opção de um sujeito particular seja o que sempre estará em jogo. Não há verdade sem poesia – já que será sempre a verdade vista pelo prisma de um eu – do mesmo modo como não há poesia sem verdade – porque não há outra fonte de inspiração mais legítima que o “duro chão da realidade”. Essa relação entre o sujeito do discurso e sua época histórica se apresenta bastante evidente na conceituação atribuída por Goethe à biografia: “porque a tarefa principal da biografia é, segundo parece, *descrever e mostrar o homem em suas relações com a época*, até que ponto o conjunto o contraria ou favorece, que idéias ele forma em resultado disso a respeito do mundo e da humanidade e, – se é artista, poeta, escritor – de que modo as reflete” (GOETHE, 1986, p. 13 – grifos nossos). O mesmo vale para a autobiografia, ou seja, para o eu que escreve sua própria vida. A história, nesse sentido, ocupa papel determinante e, para além disso, exige do sujeito enunciatador uma tarefa quase sobre-humana:

[...] *que o homem conheça a si próprio e ao seu século*. Quanto a si próprio, até que ponto permaneceu o mesmo em todas as circunstâncias; e quanto ao século, na medida em que nos arrasta consigo por bem ou por mal, nos molda e determina, de sorte que todo homem, pode-se dizer, se houvesse nascido dez anos mais cedo ou mais tarde, seria bem diverso do que é no tocante à sua própria cultura e à ação que exerce sobre o mundo exterior (GOETHE, 1986, p. 13 – grifos nossos).

Sobre isso tendemos a concordar com Montez (2005, p. 42), quando salienta que “no âmago dessa concepção encontra-se a proposição goetheana do sujeito como centro articulador do discurso”. De fato, para Goethe o “desenvolvimento dos povos não está mais apenas reduzido aos atos de grandes homens ou personalidades, ou, ainda, a eventos estatais isolados, mas passa a ser concebido como fruto de uma vasta ação coletiva” (MONTEZ, 2005, p. 42), capaz de envolver, na história em geral, os dramas e as aventuras de cada sujeito particular. Vejamos, por exemplo, como este autor enuncia a notícia de seu nascimento. Não se trata, apenas, da vinda ao mundo de uma criança como tantas outras. Parece haver uma conexão quase cósmica interligando os acontecimentos do universo ao nascimento do menino Goethe: “no dia 28 de agosto de 1749, ao bater meio-dia, vim ao mundo em Francoforte sobre o Meno. A constelação era feliz: o Sol encontrava-se no signo de Virgem e em seu ponto culminante para esse dia; Júpiter e Vênus contemplavam-no favoravelmente e Mercúrio sem hostilidade [...]” (GOETHE, 1986, p. 19). Também os fatos políticos e sociais integram esse contexto: “por imperícia da parteira, vim ao mundo como morto e fora preciso grandes esforços para me trazer à vida. [...] Este fato levou meu avô, Johann Wolfgang Textor, a criar um cargo de parteira e a fundar ou renovar uma escola de obstetrícia, o que talvez tenha aproveitado a várias pessoas nascidas depois de mim” (GOETHE, 1986, p. 19). A despeito do crítico nascimento da criança que se tornaria um dos maiores nomes da cultura alemã, como pano de fundo está a narrativa de como a história sempre cumpre seu desenvolvimento. O nascimento do menino torna-se adereço para um fato de outro teor: a instituição de uma escola de obstetrícia. Desse modo, a sutileza pela qual os fatos históricos tomam parte no enredo autobiográfico firma-se como uma característica sempre presente no discurso de Goethe. Trata-se de um *sujeito-histórico*, cuja própria história somente se efetua na estreita relação com a história de seu meio. A escrita da sua história, portanto, coincide com a escrita da história de seu povo (*nação*).

Como se pode notar – tanto em nossa análise de Rousseau, quanto no que pretendemos acerca de *Dichtung und Wahrheit*, de Goethe – tendemos a dar preferência aos episódios da infância dos

autores, e isso não acontece por acaso. Os relatos da infância, a nosso ver, são aqueles que melhor retratam um eu afastado, que busca na memória a descrição de sua vida. Desse modo, os eventos narrados não se limitam a simples fatos apenas, mas a construções simbólicas, num misto de imaginação e realidade. Aliás, afirma Goethe, "quando procuramos recordar-nos do que nos aconteceu na nossa primeira infância, expomo-nos muitas vezes a confundir o que nos disseram outras pessoas com o que realmente devemos à nossa experiência e às nossas observações pessoais" (GOETHE, 1986, p. 19). O mesmo deve ocorrer no que se refere à lembrança dos fatos históricos. Estes, por certo, não estão diretamente vinculados à memória do menino. São construções propositais. De sua recordação, mas, também, para além dela, de um profundo conhecimento histórico-crítico, "Goethe discorre sobre inúmeras personalidades tanto do mundo da história quanto da cultura de seu tempo, a partir de seus *topoi* específicos na sociedade, mas unindo-os todos numa unidade viva e orgânica. Para o autor, o fluxo histórico reúne e atualiza permanentemente elementos do passado e do presente" (MONTEZ, 2005, p. 46). A narrativa dificilmente parte de um eu pessoal, indicado por pronomes possessivos ou o uso da primeira pessoa do singular. Os episódios da vida se perdem na descrição do espaço físico e, nesse sentido, a autobiografia se constrói aos moldes de uma topografia, de uma *geohistoriografia*. Note-se, como exemplo, o seguinte fragmento:

De acordo com o uso antigo, os bancos destinados aos membros do Conselho apoiavam-se aos lambris em redor da sala e elevavam-se de um degrau acima do piso. Isso nos fez compreender facilmente por que a hierarquia do nosso Senado era regulada por bancos. Partindo da porta, à mão esquerda, e até o ângulo em face, tinham assentos os conselheiros como ocupantes do primeiro banco; no próprio ângulo, o prefeito, o único que tinha à sua frente uma mesinha; à sua esquerda, até as janelas, sentavam-se os senhores do segundo banco, e finalmente, ao longo das janelas, reinava o terceiro banco, que era o dos artesãos. No centro da sala havia uma mesa para o secretário (GOETHE, 1986, p. 26).

O livre acesso do menino Goethe às instâncias administrativas de sua comuna era possível graças ao fato de seu avô, Johann Textor, ocupar a posição de prefeito daquela localidade. A propósito, trata-se

de uma personalidade sempre referida ao longo da narrativa, figura de importância para a formação do jovem Goethe. Como fio condutor sempre estará o jovem, que encontra pessoas e observa espaços, que vai tecendo paulatinamente uma ampla rede de aprendizados e de transformações recíprocas (cf. MONTEZ, 2005, p. 47). É desse modo que Goethe consegue estabelecer certa perenização do passado, uma reflexão distanciada de si mesmo, “de seus erros e acertos, para os quais concorrem circunstâncias necessárias e contingentes” (MONTEZ, 2005, p. 46). Isso em muito se distingue do que vimos em Rousseau, para quem o caráter subjetivo do discurso, seus dramas, suas impressões, regem o curso da história – da qual é crítico, pois ela não está isenta dos problemas que causaram a degenerescência do amor de si. Para ele, o progresso histórico equivale ao desenvolvimento do mal, que afasta o sujeito de si mesmo e da verdade. Ou seja, não há um processo de subjetivação em Rousseau e outro de objetivação em Goethe. Não há como eliminar o subjetivo neste tipo de narrativa. Goethe se aproxima da história como verdade objetiva que determina o sujeito. Rousseau mostra que a história traiu o que existiu de bom nesse sujeito que se desenvolveu num processo de alienação, mas, mesmo assim, os fatos históricos não são desprezados em sua narrativa. Desse modo, a constatação do caráter historiográfico de *Dichtung und Wahrheit* não pretende renunciar seu aspecto subjetivo, marca determinante do gênero autobiográfico nascente, mas, ao contrário, novamente enfatizar o papel de um *eu-histórico*, para o qual, mesmo as mais profundas impressões pessoais sempre traduzem a verdade da história. Nesse intuito, recorreremos à grande catástrofe, descrita no Livro I de *Dichtung und Wahrheit* a fim de dar o tom do que significa uma autobiografia, repleta de lembranças e impressões particulares, empreendida a partir da história:

No dia 1º de novembro de 1755 aconteceu o terremoto de Lisboa, que espalhou o terror pelo mundo já acostumado à paz e ao repouso. Sobre uma grande e magnífica capital, ao mesmo tempo cidade comercial e marítima, abate-se inopinadamente a mais pavorosa catástrofe. A terra treme e vacila, o mar entra em ebulição, as naus entrechocam-se, as casas desabam e, por cima delas, as igrejas e as torres; o palácio real é em parte tragado pelo mar; a terra entreaberta parece vomitar chamas, pois o incêndio e

a fumaça irrompem em toda parte do meio das ruínas. Sessenta mil criaturas humanas, felizes e tranqüilas um momento antes, perecem juntamente, e devem considerar-se como mais felizes aquelas a que não restou nenhum sentimento, nenhuma consciência dessa desgraça. As chamas prosseguem em suas devastações, secundadas por um bando de celerados a que o cataclismo abriu as portas do cárcere. Os infelizes sobreviventes entregues à pilhagem, ao assassinio, a todas as sevícias, e a natureza faz reinar assim por toda parte a sua tirania sem freio (GOETHE, 1986, p. 33-34).

Vejamos, pois, a quantidade de imagens descritas por Goethe nesse episódio. Em primeiro lugar, trata-se de um fato cuja comprovação pretende encontrar chancela em dois elementos indicados na própria narrativa, quais sejam: a data, 1º de novembro de 1755, e o lugar de início da devastação, Lisboa¹⁴. O terremoto, que certamente se espalhou por toda a placa euro-asiática, disseminou destruição e dor ao longo de seu caminho. As descrições de Goethe, contudo, não param por aí. Lemos, em detalhes, os avanços do terror, desde o tremor da terra à difusão da lava, ao incêndio por ela provocado, ao estado de ruínas que a tudo possuía. O número de homens afetados pela catástrofe também nos é fornecido no relato: “sessenta mil criaturas humanas.” Em meio a esse cenário, o reflexo de um menino que a tudo observa com medo e pavor. Num único sujeito estão conjugadas as lembranças do menino e a consciência do ancião que registra, sob traços de tinta, a verdade daquele episódio. De acordo com a perspectiva da criança, o mal espalhado pelos malfeitores libertos do cárcere parecia equivaler àqueles causados pela catástrofe natural. Os sobreviventes da implacável ira da natureza estariam, por sua vez, sujeitos à tirania imoderada daqueles “sobre-humanos” marginais. A equidade atribuída ao terremoto, ao incêndio, e à força do bando de celerados, revela o ponto de vista da criança que vive a experiência de uma situação como esta. Trata-se do tênue limite entre o fato histórico, por si só, e a expressão da

¹⁴ De fato, em novembro de 1755 ocorreu um grande terremoto, partindo de Lisboa. Trata-se do evento conhecido como o *Sismo de Lisboa* ou *Sismo de 1755*. De sua devastação resultou a quase completa destruição de Lisboa, bem como de grande parte do litoral do *Algarves*. O sismo foi seguido de um maremoto e de múltiplos incêndios. Ultrapassando o número de dez mil mortos (talvez sessenta mil, como afirma Goethe), o *Sismo de Lisboa* é conhecido como um dos sismos mais mortíferos da história. Além de Goethe, também em Voltaire encontramos tal descrição.

subjetividade narrativa característica à autobiografia. De forma consciente ou não, Goethe nos fornece vários elementos para uma reflexão como essa.

Daí, então, nos perguntarmos: em que medida as narrativas de Rousseau e Goethe, na origem do gênero autobiográfico, possibilitam delinear dois distintos modelos de subjetividade, com pontos tanto de intersecção, quanto de distanciamento? A posteridade seguiria o mesmo padrão? Procurando responder a esta questão, o exemplo de Nietzsche, disposto ao término deste trabalho, procura realçar algumas das principais características da autobiografia no que denominamos como o tempo da crise da subjetividade.

A FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO AUTOBIOGRÁFICO EM NIETZSCHE

Na esteira do que temos desenvolvido, um último exemplo surge à nossa frente, o autor que não apenas marcaria a transição dos séculos de XIX para XX, mas faria da crítica o seu modo eficaz de impregnar a filosofia vindoura ao ponto de servir como uma constante advertência aos catastróficos efeitos de uma racionalidade sustentada a todo custo. Estamos falando de Friedrich Nietzsche, o "homem póstumo", "filósofo da martelada", "mais que homem, dinamite", como transparecerão em suas próprias palavras nos excertos que seguem nesta seção. Nesse sentido, embora seja possível estabelecermos muitos pontos de contato entre o modelo autobiográfico de Rousseau – aliás, menos o modelo e mais o motivo – e o que empreendeu o autor de *Ecce Homo*, a esta altura também a escrita autobiográfica não passaria ilesa às investidas contra o monopólio da razão (consciência/memória) e, por isso, seu compromisso com um ideal de verdade/sinceridade que progressivamente se mostrou insustentável. Daí que a escrita linear de um eu que discorre sobre suas próprias experiências – como ocorrera em Rousseau – ou, mesmo, as impressões de um homem cujo prisma nos serve de janela para o seu tempo – pensando o modelo de Goethe – dão lugar ao empenho do pensamento que se expõe como revisão de si em face da facticidade da vida; quer dizer, fazer autobiografia torna-se sinônimo de fazer filosofia, o que nos faz concordar com Britto (2008, pp. 23-24): "[...] se o ato da escritura –

assim como seu resultado – está investido por essa compreensão do escrever como *escrever sobre si, em torno de si e a partir de si*, toda tese filosófica é, em última análise, uma narrativa memorial” – coincidem filosofia e autobiografia.

Diante disso, Nietzsche não se fez excepcional simplesmente pelo modo como captou o espírito de sua época, transformando-o na exposição do sintoma de uma doença experienciada pelo Ocidente como um todo. Também em se tratando do modo como fez suas denúncias somos surpreendidos pela sagacidade de quem reconhece que não há outra forma de recuperar a autonomia senão dispor a filosofia ao alargamento de seu domínio, voltando para horizontes antes não pensados de maneira tão profunda: a vida cotidiana ganha novo sentido e, por meio dela, o projeto por meio do qual cada indivíduo constrói-se a si mesmo. Para falar da relação entre filosofia e literatura, Nietzsche é capaz de transpor o limite que antes as separava, o que, em grande medida, deve-se ao seu projeto autobiográfico. Segundo sua crônica histórica, entre 1856 e 1864 Nietzsche escreveu ao menos oito tentativas de autobiografia. “De dimensão variável, mas nunca extremamente longa, algumas vezes interrompidas subitamente, numa linguagem que varia entre a afetação poética e uma descrição pormenorizada dos fatos, a primeira delas surge em 1856, ainda sem título” (BRITTO, 2008, p. 25). A este rascunho dos doze anos seguiram-se alguns outros textos os quais receberam, enfim, o reconhecimento de sua natureza autobiográfica, entre os quais *Mein Leben* e *Mein Lebenslauf*. Apenas em 1888, porém, no período final de sua lucidez intermitente, traria a tona o que a posteridade reconheceu como o seu testamento intelectual – uma coletânea de capítulos propriamente dedicados à trajetória de sua vida, mesclados por comentários às suas principais obras. Tal intuito, aliás, transparece nas primeiras páginas de *Ecce homo* – recuperando a metáfora bíblica – quando o ar de retrospectiva invade a obra de uma ponta à outra:

Prevedo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*. Na verdade já se deveria sabe-lo, pois não deixei de ‘dar testemunho’ de mim. Mas a desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a *pequenez* de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram,

ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA, Goiânia, Goiás, v. 1, n. 1, jan./jun., 2018

sequer me viram. [...] Nessas circunstâncias existe um dever, contra o qual no fundo rebelam-se os meus hábitos, e mais ainda o orgulho de meus instintos, que é dizer: *Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!* (NIETZSCHE, 2008, p. 15 – grifos do autor).

“Sobretudo, não me confundam!”, diz o autor em caráter exortativo. A fim de submeter-se ao alinhavo dos fatos vividos, motivo mais nobre não haveria: dirigir-se à humanidade com a tarefa de dizer “*quem sou eu*”. O uso da empáfia, presente em todo o texto, faz com que irremediavelmente nos lembremos de Rousseau. O reconhecimento de si pelos outros parece ser algo caro também a Nietzsche – e, para isso, bastaria passar a sua história em revista. Ao contrário, contudo, de uma oportunidade para remir-se publicamente, trata-se do momento para uma vez mais dar cumprimento ao seu propósito de autenticidade: “não sou, por exemplo, nenhum bicho-papão, nenhum monstro moral – sou até mesmo uma natureza oposta à espécie de homem que até agora se venerou como virtuosa. Cá entre nós, parece-me que justamente isso forma parte de meu orgulho. *Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo*” (NIETZSCHE, 2008, p. 15 – grifos nossos). Ao apresentar a sua vida, o discípulo do deus Dionísio, como se autoproclama, salienta que seu desejo não é constituir uma nova forma de religião, a religião do filósofo¹⁵ – em vias de curso em muitos ateísmos com herança do séc. XIX – mas afirmar-se como um grande brado de verdade, um retumbante sim à vida em todas as suas dimensões. Tal propósito, no entanto, conforme temos insistido desde Rousseau, não é tão simples como sugerido à primeira vista, frente ao que Nietzsche reconhece o poder de conceitos como *mentira* e *erro* a fim de garantirem a justa medida da justiça também em sua descrição: “quando se é rico o bastante para isso, é inclusive uma fortuna estar errado. Um deus que viesse à Terra não poderia *fazer* senão injustiça – tomar a si não a pena, mas a *culpa*, é que seria divino” (NIETZSCHE, 2008, p. 27 – grifos do autor).

¹⁵ Diz Nietzsche: “Aqui não fala nenhum ‘profeta’, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores das religiões. É preciso antes de tudo *ouvir* corretamente o som que sai desta boca, este som alciónico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria. ‘As palavras mais silenciosas são as que trazem a tempestade, pensamentos que vêm com pés de pomba dirigem o mundo –’” (NIETZSCHE, 2008, p. 17).

Curiosamente, outros pontos em comum dão sintonia às autobiografias de Nietzsche e Rousseau, a começar pela faixa etária em que se encontram quando da consolidação do seu projeto: “neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não só a videira doura, caiu-me na vida um raio de sol: olhei para trás, olhei para frente, jamais vi tantas e tantas boas coisas de uma só vez. Não foi em vão que enterrei hoje o meu quadragésimo quarto ano, era-me *lícito* sepultá-lo – o que nele era vida está salvo, é imortal” (NIETZSCHE, 2008, p. 19 – grifo do autor). A depender da perspectiva que se eleja, um ano a mais pode também representar um ano a menos, ao ponto de o caráter trágico da existência ser várias vezes retomado por Nietzsche como condição de assunção dos verdadeiros valores, os únicos valores humanos possíveis, aqueles que nos levam à valorizar o *instante* em detrimento da *eternidade*, já que apenas assim nos é possível sondá-la. Nesse sentido, trata-se de uma narrativa que, partindo da definição da subjetividade como único prisma de leitura do mundo, constrói-se aos moldes de um mosaico: de caco em caco, de fragmento em fragmento. Apenas o olhar do eu pode dizer o que de fato valeu a pena ser vivido e, por isso, dito. A história não tem sentido por si mesma, jamais se sobrepondo aos chamados “pequenos fatos do cotidiano”: “perguntarão por que relatei realmente todas essas coisas pequenas e, seguindo o juízo tradicional, indiferentes. [...] Resposta: essas pequenas coisas [...] são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” (NIETZSCHE, 2008, p. 47). Sua importância reside no fato de não chamarem atenção para a história concebida como os grandes feitos de homens excepcionais, mas para a descoberta do que há de sublime no ordinário, de eternidade na efemeridade, de nobre no contingente.

Mais que a linearidade inscrita ao jugo do tempo, Nietzsche parece reconhecer uma fatalidade inerente ao desfecho da vida, recobrando o sentido das *tragédias* gregas, de cuja circularidade nada pode escapar: “a fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço” (NIETZSCHE, 2008, p. 21). De fato, não há como desconsiderar o caráter simultaneamente interpelativo e enigmático da máxima delfica, do “conhece-te a ti mesmo” como condição de acesso ao

conhecimento do “universo e dos deuses” – numa perspectiva de extensão à totalidade do que há. Daí que esta janela de compreensão da realidade a partir de dentro, à qual temos chamado subjetividade, seja também para Nietzsche chave de leitura para entendermos o fio da meada que atravessa *Ecce Homo*. Como recorda Viesenteiner (2010, p. 334), não podemos nos esquecer que os anos 1880 foram marcados “pela imprescindibilidade da vivência e, sobretudo, pela confrontação existencial de Nietzsche com a solidão e a doença, de modo que os temas fundamentais da sua filosofia passam a se vincular às suas travessias espirituais”. É o próprio Nietzsche quem nos atesta a veracidade desta hipótese quando afirma, ainda no primeiro capítulo de *Ecce Homo*, discorrendo sobre o período de sua enfermidade: “[nele] descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia...” (NIETZSCHE, 2008, p. 23 – grifo do autor).

De que vida, então, estaríamos falando ao nos depararmos com a narrativa autobiográfica de Nietzsche? Que problemáticas ela é capaz de evocar? É, no mínimo, paradoxal pensarmos que o filósofo da vida é, concomitantemente, um trágico *par excellence*. Quem sabe o caminho de assunção dos “verdadeiros valores” passe, impreterivelmente, pela travessia de si mesmo, pelo propósito de tornar-se o que se é. O destinatário do enredo autobiográfico de Nietzsche, nesse sentido, não seria outro que o próprio autor, na medida em que responder à questão de *como alguém se torna o que é* toque “a arte de preservação de si mesmo”, isto é, o amor de si: “[...] pois admitindo que a tarefa, a destinação, o destino da tarefa ultrapasse muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se com essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente do que é” (NIETZSCHE, 2008, p. 45 – grifos do autor); o que supõe um “acabamento” impossível ao homem do destino, àquele que se sujeita ao devir e aos fatos. Apenas esta constante superação de si mesmo daria vasão ao subtítulo do livro: *tornar-se o que se é*.¹⁶ Trata-se do

¹⁶ Cf. Souza (2008, p. 125), “esta apropriação – esta superação de si mesmo – lhe possibilita *tornar-se o que é*. Este o subtítulo do livro. É a mesma frase de Píndaro que o havia seduzido quando estudante: *génoi hoios essí* – “torna-te aquilo que és”. Nietzsche utilizou-a como

refrão que acompanhou a filosofia nietzscheana do alvorecer ao entardecer, contribuindo no seu ulterior reconhecimento de que tampouco ainda era o seu tempo, já que "*alguns nascem póstumos*" (NIETZSCHE, 2008, p. 50 – grifos do autor). Ainda assim não se trata de um horizonte de penumbras desesperançosas, diz o autor: "eu sou um *mensageiro alegre*, como nunca houve, eu conheço as tarefas de uma altura tal que até então inexistiu noção para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças. Com tudo isso sou necessariamente também o homem da fatalidade" (NIETZSCHE, 2008, p. 102).

Segundo apreendemos da filosofia nietzscheana, portanto, antes de constituir-se como a escrita memorial de quem revê o passado inspirando-se em memórias ou, mesmo, procurando nele a fonte de explicação do presente, o fazer autobiográfico implica o reconhecimento da vida como um destino, num movimento dinâmico de acertos e erros, sendo estes últimos os principais agregadores de autenticidade aos fatos. Sinceridade, aqui, dá lugar à *autenticidade*. Nietzsche permanece, por isso, num meio termo entre Goethe e Rousseau. Nem tanto à história, nem tanto ao indivíduo como parâmetros unilaterais de validação do discurso. Ambos, ao contrário, devem ser enxergados como espaços a partir dos quais se pode acessar o presente e o passado, com vistas ao futuro, jamais descuidando do papel ativo de cada qual como único responsável pelo enredo de sua vida: "conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite" (NIETZSCHE, 2008, p. 102).

51

CONCLUSÃO: AFINAL, QUANTOS EUS PODERIA HAVER?

A despeito da limitação que expressões como *eu-natureza*, *eu-histórico* ou *eu-destino* carregam em si, tivemos em jogo o modo como a questão da subjetividade se revela nestas autobiografias. Já na

epígrafe de um de seus primeiros trabalhos filológicos, e usou-a depois em várias ocasiões...".

definição de Lejeune, encontramos o ponto fulcral do discurso autobiográfico, edificado sobre a centralidade do *eu*. Se, como vimos, a “narrativa retrospectiva em prosa que alguém faz de sua própria existência, de maneira a acentuar a sua vida individual” (LEJEUNE *apud* DAMIÃO, 2006, p. 35), enquanto conceituação da autobiografia, nem sempre deve ser tomada ao pé da letra, isso não significa, em nenhuma hipótese, anular o efeito do sujeito que enuncia, afere juízos, retrata lembranças ou, numa palavra: rememora. Apesar de não podermos falar de uma homogeneidade estilística em relação ao tema da subjetividade nas autobiografias analisadas, nem de longe isso significa afirmar sua descentralização nesses discursos. Aqui, portanto, sustentamos a existência de um *sujeito polissêmico (plástico!)*, que se revela por diferentes prismas e cujo contorno escapa de uma conceituação mais rígida e estanque – com pretensão de universalidade. Enquanto *Les Confessions* é conduzida por um padrão de discurso que permanece o mesmo ao longo de toda a narrativa, em *Dichtung und Wahrheit*, por exemplo, notamos um *eu* que, a cada página, toma nova forma: da proximidade de suas experiências (sinalizada pelo uso de pronomes possessivos e primeira pessoa) ao distanciamento imposto pela constante descrição do espaço histórico-geográfico. Em vista disso, o que não dizer do sujeito do discurso exposto em *Ecce Homo*? Haveria Nietzsche fugido completamente do padrão firmado pelos séculos que o precederam ou seria possível, de algum modo, afirmarmos ainda se tratar de uma exposição autoreferencial? Quem sabe a esta altura possamos extrair algumas constatações:

1) Numa comparação entre as três autobiografias evocadas, notamos alguns traços de intersecção, sobretudo quando nos referimos ao tema do autoconhecimento. Ambas retratam um *eu* que no confronto com a vida empreende a difícil tarefa de dar cabo à máxima délfica: “conheça-te a ti mesmo!” Por mais que isso não aconteça de forma explícita em Rousseau, para quem o objetivo imediato da narrativa consistia no reconhecimento dos outros, trata-se de um tema que permanece latente ao longo de toda *Les Confessions*. Goethe, por outro lado, na medida em que enfatiza a tragicidade do que denomina um “empreendimento sempre espinhoso”, toma consciência das dificuldades que permeiam os

labirintos da memória. Enfim, Nietzsche situa-se no *intermezzo* entre estas duas posições, agindo simultaneamente em prol do reconhecimento dos outros e da revisitação de sua própria vida como testemunho de *autenticidade*. Assim, de que subjetividade estamos falando, senão de um *eu* enigmático¹⁷, não resoluto e em constante movimento, para quem o autoconhecimento se impõe como uma empresa que se estende do alvorecer ao entardecer da história? Na ordem dos fatos cronológicos, porquanto, também encontramos tanto sinais desse *eu-histórico* em *Les Confessions*, quanto traços de um *eu-natureza* em *Dichtung und Wahrheit*, comungando, ambos estes conceitos, na composição do *eu-destino* de Nietzsche.

II) Em segundo lugar, não podemos nos esquecer de que estamos diante de distintos modos de expor a si mesmo na narrativa. A aparente presunção de Rousseau que, a partir do coração, pretende mostrar-se plenamente aos outros se vê diluída na parcimônia de Goethe, para quem a escrita de uma autobiografia se constitui como um esforço quase sobre-humano, e maximizada em Nietzsche quando de sua proposta de plena autonomia. Em *Les Confessions* está retratado um sujeito que percorre, minuciosamente, o trajeto de suas lembranças, suas experiências, seus dramas e suas conquistas. O foco é construído a partir do sujeito e, por isso, a questão da sinceridade. Ser sincero em *Les Confessions* parece significar ser fiel à lembrança e às impressões adquiridas dos fatos. Isso não acontece em *Dichtung und Wahrheit*, obra na qual a verdade da história ocupa papel determinante. Na medida em que se afasta de suas impressões pessoais, apresenta dados, descreve objetos e ambientes, Goethe oferece a imagem de um *eu-histórico*, constituído por uma mescla de objetividade e subjetividade, do particular ao público. Nietzsche, por outro lado, simboliza o fracasso tanto da perspectiva simplesmente pessoal, quanto de sua dependência à esfera da coletividade. Sua exigência toca o homem em sua responsabilidade para consigo mesmo e, por isso, para com a história como um todo. É aí que o legado da sinceridade converte-se em compromisso por *autenticidade*, uma reorientação de postura diante da própria vida.

¹⁷ Isso mereceria outra investigação: do *eu* histórico ao *eu* enigmático! Acho que o próprio Rousseau se encaixaria neste percurso e a máxima délfica continuaria délfica, isto é, mítica (o mito fala por enigmas) e não moderna (este tipo de narrativa só surge na modernidade e no espaço de subjetividade por ela criado).

Recuperando alguns dos elementos que caracterizam *Les Confessions*, *Dichtung und Wahrheit* e *Ecce Homo* tentamos delinear as diferentes concepções de sujeito que regem o discurso autobiográfico de Rousseau, Goethe. Notadamente, trata-se de uma temática cuja complexidade não se esgota nos limites de uma abordagem como esta. Nesse sentido, para que tais reflexões redundem fecundas, sugerimos o contato com o trabalho dos próprios autores, ponto de partida irrecusável para os que, inspirados por esta reflexão, almejam se aprofundar na confluência entre filosofia e literatura.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. "Goethe". In. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos. Seleção e apresentação de Willi Bolle; tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Sousa... *et al.* São Paulo: Cultrix / Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BRITTO, Fabiano de Lemos. "Dar-se uma vida: autobiografia como metodologia filosófica no jovem Nietzsche". In. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 12, 1, 2008. pp. 21-38.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit**. Hrsg. Erich Trunz. Hamburger Ausgabe. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998. Tradução: Lúcio Cardoso. Rio de Janeiro, José Olympio, 1948.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Memórias**: poesia e verdade. Tradução de Leonel Vallandro. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

DAMIÃO, Carla Milani. **Sobre o declínio da "sinceridade"**: Filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo: Loyola, 2006. (Coleção Filosofia)

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Sobre a problemática do reconhecimento em Rousseau**: a transparência do eu a si mesmo e aos outros (amor de si e amor próprio). In. VIII Encontro Humanístico, UFMA. Disponível em <http://www.nucleohumanidades.ufma.br/pastas/EH/VIII/Luciano%20da%20Silva%20Facanha.pdf> Acessado em 05 de dezembro de 2012.

LEBRUN, Gerard. "As Palavras ou os Preconceitos da Infância", **Discurso**, 22, 1993, 15-23.

MONTEZ, Luiz Barros. "A obra autobiográfica de Goethe como relato historiográfico." In. **Itinerários**. Araraquara, n. 23, vol. 1, 2005. pp. 39-48.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres Completes. Les Confessions. Autres textes autobiographiques**. Editado por B. Gagnebin e M. Raymond. Paris: Éditions Gallimard, 1959. Tradução: Rachel de Queiroz. São Paulo, Atena, 1959, 2 V.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Tradução do Livro I a X de Rachel de Queiroz e dos Livros XI e XII de José Benedito Pinto. Bauru, SP: EDIPRO, 2008. (Clássicos Edipro)

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário**. 3.ed. Tradução, introdução e notas de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

SOUZA, Paulo César de. "Posfácio". In. NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. "Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a "crítica da 'razão da minha vida'" em Nietzsche". In. **Estudos Nietzsche**, v. 1, n. 2, jul/dez, Curitiba, 2010. pp. 327-353.

A BANALIDADE DO MAL, O PENSAMENTO E O JUÍZO EM HANNAH ARENDT

THE BANALITY OF EVIL, TO THINK AND TO JUDGE IN HANNAH ARENDT

Pedro Alcântara¹⁸

RESUMO: Este artigo pretende explorar a relação entre o conceito de banalidade do mal a partir do caso Eichmann e a capacidade humana de pensar e de julgar, ambos examinados por Hannah Arendt. O surgimento de uma nova modalidade do mal na modernidade, caracterizado pela capacidade de pessoas “comuns” em realizar ações catastróficas a exemplo das mazelas cometidas por membros do regime nazista pode ser pensado a partir da ineficiência de aplicar a capacidade de pensar, um “diálogo de dois-em-um”, e a capacidade de julgar, um “diálogo de vários-em-um”.

Palavras-chave: Eichmann; Banalidade do mal; Pensar; Julgar.

ABSTRACT: This article intends to explore the relation between the concept of banality of evil from the Eichmann case and the human capacity for thinking and judging, both examined by Hannah Arendt. The emergence of a new modality of evil in modernity, characterized by the ability of "ordinary" people to undertake catastrophic actions, such as the ills committed by members of the Nazi regime, can be thought of as inefficient to apply the ability to think, a “dialogue of two-in-one”, and the ability to judge, a “dialogue of several-in-one”.

Keywords: Eichmann; Banality of evil; To think; To judge.

¹⁸ Graduado em Filosofia e em Teologia, atualmente desenvolve mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, na linha de pesquisa “Ética e Filosofia Política”. É professor no Seminário Teológico Batista Goiano. E-mail: pedroibef@gmail.com Artigo submetido em 16/04/2018 e aprovado em 28/05/2018.

Um senso vivo e duradouro de dever filial é incutido com mais eficácia num filho ou numa filha pela leitura de Rei Lear do que por todos os volumes áridos de ética e divindade que já foram escritos. (Hannah Arendt)

No dia 31 de maio de 1962, Otto Adolf Eichmann, Tenente da SS e responsável pela engenharia de transporte e deportações que possibilitou a Solução Final nos campos de extermínio nazistas, caminhou cerca dos quarenta metros que cortavam a sua cela à câmara de execução. Suas últimas palavras antes do enforcamento foram: “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não as esquecerei” (ARENDE, 1999, p. 274). A expressão pouco autêntica proferida pelo acusado de crimes de guerra, crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade, dentre outros, aponta a característica típica de um novo criminoso e uma nova configuração de mal que surgira na modernidade, um criminoso que não se enquadrava em nenhum código moral e religioso existente na tradição ocidental. Ao que Hannah Arendt expressa do seguinte modo:

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito em Nuremberg pelos acusados e seus advogados – esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado (ARENDE, 1999, p. 299).

O criminoso prefigurado em Eichmann é um perfil típico do construto burocrático dos regimes totalitários do século XX, que transforma os homens em “funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando” (ARENDE, 1999, p. 312-313). A constituição de um novo tipo de criminoso originado do sistema totalitário faz surgir uma nova modalidade de mal, sendo este destituído de uma motivação maléfica. “Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada

estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de 'se provar um vilão'. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoas, não tinha nenhuma motivação" (ARENDR, 1999, p. 310). Tal compreensão de Arendt a respeito destes acontecimentos faz com que ela introduza o termo "banalidade do mal". Este termo foi utilizado por Hannah Arendt pela primeira vez no último capítulo de sua obra "Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do Mal"¹⁹. Após narrar os últimos momentos antes da execução de Eichmann, Arendt finaliza seu relato do seguinte modo: "Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos" (ARENDR, 1999, p. 274). Bethania Assy destaca de modo singular a percepção de Arendt ante esse fenômeno: "Arendt narra o surgimento de um mal na política perpetrado por uma compacta massa burocrática de sujeitos perfeitamente normais, desprovidos da capacidade de discernimento e de submeterem os acontecimentos ao juízo" (ASSY, 2015, p. 15).

Já na obra que trouxe à tona a singularidade do seu pensamento, *Origens do Totalitarismo*, com primeira edição em 1951, se pode notar a empresa de Hannah Arendt em lucubrar a respeito de um novo prisma ético-moral desvelado pela ruptura com a tradição ocidental da filosofia moral e religião, bem como a aparição do arquétipo de um novo criminoso e juntamente com ele uma nova modalidade do mal, ao qual, tomando emprestado um termo kantiano, Arendt designa como "mal radical". Todavia, Arendt substitui o significado kantiano de um mal arraigado na natureza humana para a significação do "mal radical" como um mal absoluto, "sem precedentes que não pode ser reduzido a motivos compreensíveis nem racionalizados como pretendia Kant" (PEGO, 2016. p. 311).

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um "mal radical", e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal exista, embora logo o

¹⁹ Arendt foi enviada para Jerusalém pela revista *The New Yorker* para cobrir o processo de Eichmann em 1961. A obra foi escrita em 1962 e lançada em 1963.

racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos (ARENDDT, 2012, p. 609).

O termo banalidade do mal causou grande alvoroço quando veio à tona na obra de Arendt, sobretudo no meio da comunidade judaica que em grande medida acusava Arendt de menosprezar os acontecimentos catastróficos ocorridos com o povo judeu durante o regime nazista. Para muitos, Arendt havia abandonado a ideia de “mal radical” anunciada em *Origens do Totalitarismo*, passando a considerá-lo somente como um mal trivial, banal. Merece destaque a troca de correspondências entre Gershom Scholem e Arendt sobre tal ocorrido. Scholem procura apontar uma contradição entre os conceitos apresentados por Hannah Arendt, qual seja, o “mal radical” em *Origens do Totalitarismo*, e “banalidade do mal” em *Eichmann em Jerusalém*. Em correspondência à Arendt, datada em 23 de junho de 1963, Scholem argumenta:

Depois de ler o seu livro sigo sem me convencer de sua tese sobre a banalidade do mal, tese de que, se há que dar crédito para o subtítulo, subjacente a todo o seu argumento. Esta nova tese soa como um slogan: não me produz, certamente, a impressão de ser o resultado de uma análise completa (uma análise como a que você nos forneceu com tanto poder de persuasão à serviço de uma tese bastante diferente, profundamente contraditória, em seu livro sobre o totalitarismo (ARENDDT, 2016, p. 143).

Após refutar várias das acusações remetidas por Scholem, Arendt, na correspondência devolvida à ele, reconhece a mudança de opinião referente ao conceito de mal.

Tens muita razão: eu tenho mudado de opinião e já não falo de mal radical. Faz muito tempo que não nos vemos, do contrário teríamos seguramente falado antes sobre o assunto. (Ao passo que não entendo por que você qualifica minha expressão “banalidade do mal” de slogan. Pelo que sei, ninguém tem utilizado essa expressão antes de mim, mas isso carece de importância). Agora,

com efeito, digo que o mal não é nunca radical, que só é extremo, e que carece de toda profundidade e de qualquer dimensão demoníaca. Pode crescer desproporcionalmente e reduzir todo o mundo a escombros precisamente porque se estende como um fungo pela superfície (ARENDETT, 2016, p. 150).

Diferente do que alguns críticos apontam, Arendt nunca abandonou a ideia do “mal radical”, antes, ocorre o fato de que o que ela presenciou no julgamento de Eichmann não se ajustava em tal definição. Como aponta Adriano Correia:

Embora haja uma mudança nos termos, o que salta à vista é o fato de que o “mal radical”, tal como empregado por Arendt em *Origens do totalitarismo*, não contradiz a noção arendtiana de “banalidade do mal” mas representa de fato uma mudança de ênfase: da *superfluidade* e da destruição da humanidade no homem para a *ausência de pensamento*, para o caráter sem precedentes do totalitarismo e o desafio que ele representa para a compreensão (CORREIA, 2013, p. 76).

De modo análogo, Anabella Di Pego destaca com precisão o deslocamento de ênfase na compreensão do mal dada por Arendt: “Até aqui parece que o mal radical e a banalidade do mal resultam ser perspectivas complementares, posto que enquanto que o primeiro remete à caracterização do mal instaurado pelo nazismo, o segundo remete às motivações para cometê-lo” (DI PEGO, 2016, p. 320). Ainda sobre tal deslocamento Anabella di Pego destaca:

Bernstein considera que Arendt “mudou sua opinião sobre um aspecto crucial do mal: a motivação para cometer esses crimes” substituindo sua primeira concepção de que são necessários motivos malignos para fazer o mal, pela tese da “banalidade do mal. Porém, entendemos que as duas explicações a respeito dos motivos se articulam, só o que se modifica é a ênfase que se concede a cada uma delas. Enquanto que em *Origens do Totalitarismo* Arendt destaca o papel da ideologia na configuração do mal radical – embora já tivesse advertido sobre o papel do burguês pai de família-, em *Eichmann em Jerusalém* entende que o determinante para a realização desse mal monstruoso no é a ideologia, nem os fanáticos e pervertidos, mas a implicação de numerosos homens normais nas maquinarias assassinas (DI PEGO, 2016, p. 323-324).

Essa talvez seja a maior lição das experiências totalitárias, a saber, que o processo de desumanização possibilita engendrar em homens comuns um modo de vida que os priva da capacidade de refletir sobre seus atos, podendo assim, realizar males pavorosos e ainda assim acreditarem estar fazendo algo comum. Foram estes dois acontecimentos ocorridos no século XX, a saber, o fenômeno totalitário e, mais especificamente, o julgamento de Otto Adolf Eichmann (1961), que levaram Hannah Arendt a repensar a moralidade na modernidade reconhecendo a insuficiência da tradição ocidental da filosofia moral e códigos religiosos como preventivos da maldade humana.

A originalidade do totalitarismo é atroz, não porque surgiu alguma nova 'ideia' no mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral (ARENDR, 2008, p. 332).

O surgimento de um novo tipo de mal oriundo dos acontecimentos citados, usurpou as antigas ferramentas de julgamento do bem e do mal. Assim, com o desmantelamento das categorias metafísicas e religiosas da tradição moral, pelas catástrofes ocorridas no século XX, há de se repensar a ontologia da moralidade. Como pensar a moral e a ética sem o auxílio do corrimão da tradição? Sem os sistemas morais de outrora, como posicionar uma eticidade que preencha a lacuna moral deixada nas sociedades pós-totalitárias?²⁰

Apesar de nunca ter pretendido elaborar um esquema ético, as contribuições de Hannah Arendt acerca de uma nova postura ético-moral são de grande valia para enfrentarmos os problemas desta natureza na modernidade. Ela afirma que, em se tratando de ética, as experiências vividas por indivíduos são mais profícuas que os extensos códigos morais já escritos. Assim, Arendt anuncia claramente que uma "ética responsável" não está vinculada a categorias abstratas e metafísicas, antes, se dá na interação dos indivíduos, no "espaço entre" na responsabilidade com o mundo e a capacidade de executar as faculdades do "espírito". Desse modo, propõe-se

²⁰ ASSY, 2015. p. XXIX (Introdução).

finalmente, percorrer a trilha arendtiana da eticidade a partir das faculdades da “vida contemplativa”, e com a matéria prima que Arendt nos ofereceu, pensar as contribuições da autora acerca de suas análises da faculdade do pensamento e do juízo na relação com a ética e a política, pretendendo, por fim reflexionar sobre o valor de uma ética de responsabilidade.

O PENSAR E O JULGAR

Nos escritos do fim de sua vida, a partir dos anos 1970, sobretudo na obra inacabada *A Vida do Espírito*, Hannah Arendt retorna à filosofia. Nesta obra, que permaneceu incompleta devido à sua morte em 04 de dezembro de 1975, o pensar e o querer se tornaram conceitos explorados como faculdades da vida do espírito. A pretensão de Hannah Arendt era ainda desenvolver o conceito da faculdade de julgar, empresa que não foi possível. Vários estudiosos de Arendt – dentre eles Celso Lafer e Ronald Beiner ²¹ – reconhecem que *Lições sobre a filosofia política de Kant*, apesar de não poder ser considerada como uma obra que preencha a lacuna deixada por Arendt na terceira parte da *Vida do Espírito*, contribui de modo singular para a reflexão da faculdade do juízo. Todavia, em textos anteriores já é perceptível o desenvolvimento da temática das “atividades do espírito” e sua relação ético-moral. Dentre estes textos se destacam *A Crise da Cultura: sua importância social e política; Liberdade e Política; Verdade e Política* bem como o curso *Algumas questões de filosofia moral*, ministrado na New School for Social Research, todos da década de 1960, e a conferência *Pensamento e considerações morais*, realizada na Society for Phenomenology and Existential Philosophy, em 1970.

Hannah Arendt produz um denso volume em *A Vida do Espírito* sobre o querer. Apesar de desenvolver conceitos sobre a liberdade e a vontade de modo singular, não se pretende, neste ensaio, desenvolver uma análise sobre essa faculdade e sua relação com a moralidade, antes, centralizaremos a atenção às faculdades do pensar e do julgar.

²¹ Em textos apresentados na tradução da obra *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (1994), fica evidente o posicionamento de ambos os autores.

A faculdade de pensar e a faculdade de julgar, para Arendt, são duas faculdades distintas, porém, que se interrelacionam necessariamente ²². Por dizer respeito aos particulares, a faculdade de julgar é melhor desempenhada quando o pensamento representativo abre o juízo às várias possibilidades. Como destaca Ronald Beiner no texto *Hannah Arendt – sobre o “julgar”*, presente na edição brasileira de *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*:

Ao afrouxar o controle do universal sobre o particular, o pensamento liberta a potência política da faculdade de julgar, a potência que é inerente à sua capacidade para perceber as coisas como elas são, isto é, como fenomenicamente manifestas (AREN, 1994, p. 104).

O PENSAR: SÓCRATES E O DIÁLOGO “DOIS-EM-UM”

O que estamos fazendo quando nada fazemos a não ser pensar? Eis a indagação de Arendt. Diante da ausência da capacidade de pensar presente em Eichmann, Arendt pôs-se a interrogar se

seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os “condicione” contra ele? (AREN, 2014, p. 20)

No percurso investigativo de Arendt acerca da atividade de pensar, Sócrates tem um lugar de destaque. Em *Pensamento e Considerações Morais*, Arendt destaca duas proposições socráticas em seu diálogo com Cálicles (Górgias) que se tornaram norteadoras para suas considerações acerca da moralidade. São elas: “É melhor sofrer o mal do que fazer o mal” e “seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes com

²² Em *Pensamento e Considerações Morais* Arendt destaca: “A faculdade de julgar os particulares (como Kant a descobriu), a capacidade de dizer ‘isto está errado’, ‘isto é belo’ etc., não é a mesma coisa que a faculdade de pensar. O pensar lida com os invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; o julgar sempre diz respeito aos particulares e as coisas próximas. Mas os dois estão interligados de um modo semelhante a como a consciência de si mesmo (consciousness) e a consciência (conscience) estão interligadas” (AREN, 2004, p. 257).

dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um só, estivesse em desarmonia comigo mesmo e me contradissesse"²³. Arendt reconhece que foi a experiência de pensar que levou Sócrates a fazer tais afirmações. Assim, Arendt quer dizer que a afirmação socrática, sobretudo a primeira proposição, não é fruto de um mero código moral, antes, do puro ato de pensar. É na segunda proposição que Arendt reconhece um caráter distintivo ao qual ela denomina (*consciousness*), "conhecer comigo mesmo" (ARENDR, 2004, p. 251). O conceito significa que, apesar de Sócrates falar de "sendo um só, estar em desarmonia comigo mesmo", há nesta interação não só um sujeito, antes, a harmonia só se dá diante da noção de "dois-em-um", operado pela consciência de si. Em termos morais, o "dois-em-um" socrático possui um valor *sui generis*, pois, pela atividade do pensamento, há a harmonização dos participantes do diálogo ao que permitem à estes viverem de modo apropriado. Nota-se que a moralidade em Sócrates está fundamentada não por códigos externos, mas, antes, por uma harmonia do sujeito consigo mesmo. Nas palavras de Arendt:

Para Sócrates, esse dois-em-um significava simplesmente que se alguém quisesse pensar, deveria cuidar para que os dois que travam o diálogo do pensamento estivessem em boa forma, que os parceiros fossem amigos. É melhor para alguém sofrer o mal do que fazê-lo, porque ele sempre pode continuar a ser o amigo do sofredor; quem gostaria de ser o amigo de um assassino e ter de viver junto com um homicida? (ARENDR, 2004, p. 253).

Antes de temer qualquer punição dada por um código moral externo a referente ato cometido, aquele que está disposto a pensar não realizará tal ação pois, não suportaria viver na companhia de um malfeitor. Diante do exposto, seria a atividade de pensamento capaz de fundamentar uma moralidade autêntica? Apesar das contribuições socráticas serem de grande valia, Arendt reconhece a sua inconstância:

Pois o pensar enquanto tal beneficia bem pouco a sociedade, muito menos do que a sede de conhecimento, na qual é usado como instrumento para outros fins. Ele não cria valores, não

²³ Ver *Responsabilidade de Julgamento*, 2004, p. 249.

descobrirá, de uma vez por todas, o que é “o bem”, e não confirma, mas antes dissolve as regras de conduta aceitas. A sua importância política e moral só aparece naqueles raros momentos da história em que: “As coisas se esboroam; o centro não consegue sustentar;/ A mera anarquia é desatada sobre o mundo”, quando: “Os melhores carecem de toda convicção, enquanto os piores/ Estão cheios de intensidade apaixonada” (ARENDR, 2004, p. 256).

Assim, o pensamento enquanto uma questão moral possui uma característica de potencial obstáculo para a realização do mal, seu aspecto é negativo nesse sentido. A atividade do pensar não me diz o que fazer, antes, pode apenas me dizer o que eu não devo fazer. “Ele não poderia produzir indicações positivas para a nossa conduta entre os outros” (ARENDR, 2004, p. 189). Como assinala Bethania Assy de modo significativo:

As reflexões de Arendt em torno da atividade de pensar permitem traçar uma correlação entre pensamento e moralidade negativa, uma abordagem ética não principialista que tampouco prescreve concepção alguma do bem ou obrigações *dictamen rationis*. Entretanto, potencialmente pode evitar um determinado feito, na medida em que estabelece obstáculos a determinados tipos de ação (ASSY, 2015, p. 104).

Arendt, ainda sobre a moralidade socrática, destaca:

A nossa discussão sobre a moralidade socrática produziu apenas resultados negativos e não nos revelou mais do que a condição em que seríamos impedidos de fazer o mal: a condição de não estarmos em desavença conosco mesmos, ainda que isso significasse estar em desavença com o mundo inteiro (ARENDR, 2004, p. 188).

O fato é que, mesmo com a “moralidade negativa”, com a capacidade potencial do pensar consigo mesmo criar um obstáculo às realizações maléficas, Eichmann não se enquadrava nesta categoria. Ele representa o perfil típico de alguém incapaz de transcender, através das atividades do espírito, a privatidade do seu ser. O sujeito “irreflexivo”²⁴, incapaz de dialogar consigo mesmo, se

²⁴ Ver *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 311.

torna um prisioneiro em si. Sua irreflexão diante dos atos cometidos nos leva a crer que ele não se importava em viver em companhia de um assassino. É como se Edward Hyde vencesse de uma vez por todas o seu outro ser, Henry Jekyll, calando a sua voz e sua ação²⁵.

O JULGAR: KANT E O DIÁLOGO DE “VÁRIOS-EM-UM”

Como foi dito anteriormente, Hannah Arendt deixou inacabada aquela que seria a terceira parte da *Vida do Espírito*, “o julgar”. Ainda assim, em textos como *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* e *A Crise da Cultura: Sua importância social e política* se pode encontrar descrições sobre a faculdade de julgar enquanto atividade reflexiva. Ronald Beiner apresenta uma divisão dentro do trabalho de Arendt acerca da faculdade do juízo, um deslocamento de perspectiva ao qual ele denomina como “primeira fase, prática” e “tardia, contemplativa”. Apesar de Beiner reconhecer a impossibilidade de delimitar uma data precisa para tal ruptura, ele destaca que o ensaio *Pensamento e considerações morais* é uma obra sugestiva para pontuar a mudança de ênfase de Arendt. Em que se constitui essa mudança? Nas palavras de Beiner:

O objetivo da divisão, no entanto, é chamar a atenção para o fato de que, digamos, na discussão sobre “pensamento representativo” em “Verdade e Política” não há, ainda, interesse algum no julgar enquanto uma atividade espiritual distinta (a saber, como uma das três articulações da vida do espírito); aqui Arendt está interessada apenas no julgar como uma característica da vida política. (De fato, foi apenas em um estágio relativamente tardio de seu pensamento que ela veio a considerar o juízo como uma atividade espiritual autônoma, distinta do pensar e do querer). No que chamo de suas formulações “tardias”, ela não está mais interessada no julgar como uma característica da vida política enquanto tal. O que surge, em lugar disso, é uma concepção do julgar como articulação distinta no todo integral que abrange a vida do espírito (ARENDR, 1994, p. 87-88).

²⁵ Referência à obra de Louis Stevenson, de 1886, traduzido para o português como *O Médico e o Monstro*. A obra narra o conflito interno vivido pelo personagem principal tendo dentro de si duas naturezas distintas, a saber, o lado bom representado pelo médico Henry Jekyll, e o lado mal, representado por Edward Hyde. STEVENSON, Louis. *O Médico e o Monstro*. 1ª Ed. Trad. Marcos Macionilo. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2010.

Beiner afirma que nas “formulações tardias” Arendt não estaria interessada no julgar como uma característica da vida política. Apesar da contribuição significativa de Beiner para a compreensão da faculdade de julgar em Hannah Arendt, sustentamos que, ao contrário, as últimas análises sobre a faculdade do espírito da autora possuem um valor crucial para a vida política, pois o juízo de gosto só se dá no espaço público, local inerente à política.

Hannah Arendt elege a filosofia kantiana como fundamento de reflexão acerca da faculdade de julgar, como um modelo ético-político. Todavia, surpreendente é o fato de que é na terceira crítica kantiana, a Crítica da Faculdade do Juízo²⁶ e a análise do juízo estético e não pela segunda crítica, a Crítica da Razão Prática que Arendt fundamenta a sua investigação sobre juízos éticos e políticos. Em *Crise da Cultura* ela destaca:

À falta de melhor palavra que indicasse os elementos discriminadores, discernidores e ajuizadores de um amor ativo à beleza, – a *philokaléin met euteleías* de que fala Péricles – utilizei a palavra “gosto”, e para justificar esse emprego destacando, ao mesmo tempo, a única atividade na qual, penso eu, a cultura se expressa como tal, gostaria de me apoiar na primeira parte da *Crítica do Juízo*, de Kant, que contém, enquanto “Crítica do Juízo Estético”, talvez o maior e mais original aspecto da Filosofia Política de Kant (ARENDR, 2000, p. 273).

Em contraste com o diálogo do “dois-em-um” exercido pela faculdade de pensar presente em Sócrates, Arendt reconhece uma outra dimensão ético-moral com uma conotação largamente política na faculdade do juízo presente na terceira crítica kantiana. Assim Arendt, em *Crise da Cultura*, manifesta um deslocamento de perspectiva ético-moral que abandona o “dois-em-um” socrático rumo ao que denominamos “vários-em-um” representado pelo conceito de “mentalidade alargada”²⁷ kantiano.

²⁶ André Duarte, em *A dimensão política da filosofia Kantiana segundo Hannah Arendt*, desenvolve uma análise original sobre o deslocamento arendtiano das reflexões sobre o julgar para a terceira crítica Kantiana. *Lições da Filosofia Política de Kant*, 1994, p.144-165.

²⁷ Kant desenvolve o conceito de “maneira de pensar alargada” no parágrafo 40 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, intitulado “Do gosto como uma espécie de “sensus communis”. Ver KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 3ª Ed. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

Kant insistiu, contudo, na *Crítica do Juízo*, em um modo diverso de pensamento, ao qual não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de “pensar no lugar de todas as demais pessoas” e ao qual denominou uma “mentalidade alargada”. A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como no processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo (ARENDT, 2000, p. 274).

Diante do exposto, fica claro o motivo do deslocamento de Arendt para pensar a faculdade do juízo enquanto a faculdade estritamente política, pois, se na *Crítica da Razão Prática* o “imperativo categórico” deve ser entendido como uma normatividade universal, na terceira crítica se tem um tratamento particular. Eis a conotação do juízo estético kantiano, o seu caráter particular. O que está em jogo é a subjetividade e singularidade humana, característica presente no espaço público.

Dois conceitos kantianos utilizados por Arendt na análise da faculdade do juízo são caros à reflexão ético-política, quais sejam, a “mentalidade alargada” e o “senso comum”. Ambos estão estreitamente ligados ao espaço intersubjetivo. A mentalidade alargada implica no reconhecimento da pluralidade dos assuntos humanos, significa a compreensão da alteridade e a necessidade de se colocar no lugar do outro. “Que o juízo pode ser uma das ferramentas fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum” (ARENDT, 2000, p. 275). Ainda sobre o significado do conceito, Assy destaca: “a mentalidade alargada implica em comunicabilidade dos sentidos comuns e em uma forma de pensamento crítico que leve em consideração o ponto de vista dos outros” (ASSY, 2015, p. 173). Como desenvolver uma mentalidade alargada? O que permite se colocar no lugar do outro? Assy salienta que é a “imaginação ética” capaz de nos transportar para o lugar do outro.

Esse protagonismo da imaginação sobre o entendimento, na medida em que se caracteriza como a capacidade de levar em conta o ponto de vista dos outros, é que me permite nomeá-la de “imaginação ética”. Julgar com uma mentalidade alargada requer um treinamento contínuo da imaginação (ASSY, 2015, p. 173-174).

A “imaginação ética” transcende o papel do sujeito, pois se encaixa tanto no ator que realiza o feito, como no espectador que é capaz de julgar o feito realizado. Também transcende a temporalidade, pois o recurso da imaginação não está preso meramente ao passado, pois este pode se deslocar para as contingências do futuro. A pergunta “E se?” nos leva a imaginar algumas possibilidades do resultado das ações.

No mesmo recorte sobre o conceito kantiano de “mentalidade alargada”, Arendt discorre sobre o senso comum, a capacidade de compartilhar um sentimento. Este conceito se tornou fundamental para a compreensão da relação do juízo estético com a ética e a política desenvolvida pela autora. “O *common sense*, que os franceses tão sugestivamente chamam de ‘bom-senso’, *Le bon sens*, nos desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum” (ARENDR, 2000, p. 276). Sobre o conceito e sua relação com o político, Arendt ainda diz:

Em juízos estéticos, tanto quanto em juízos políticos, toma-se uma decisão, e conquanto esta seja sempre determinada por uma certa subjetividade, também decorre, pelo mero fato de cada pessoa ocupar um lugar seu, do qual observa e julga o mundo, de o mundo mesmo ser um dado objetivo, algo de comum a todos os seus habitantes (ARENDR, 2000, p. 276).

O senso comum é a expressão máxima do compromisso com o outro. É a capacidade de se sensibilizar pelo outro. Ao me deslocar dos meus próprios interesses, sou capaz, pelo senso comum, de compartilhar sentimentos mútuos mesmo com indivíduos diferentes. “Um sentido ‘que torna públicas as sensações ou sentimentos’, por garantir uma espécie de concordância e deleite sobre determinadas sensações, comprazimentos socialmente produzidos por meio do reconhecimento recíproco entre os sujeitos” (ASSY, 2015, p. 166). O

ambiente político experienciado pela “mentalidade alargada” e pelo “senso comum”²⁸ é o meio no qual se vence a opressão por parte dos governantes e dos sistemas de dominação. É pelo fato de que, na política, não é a lógica, e sim a *doxa* que deve predominar. É o que Arendt expressa no texto *Verdade e Política*, pois sistemas que “tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico de todo pensamento estritamente político” (ARENDR, 2000, p.299).

PRESTAR CONTAS: UMA ÉTICA DE RESPONSABILIDADE

“Com quem desejamos passar a nossa vida”? (ARENDR, 2004, p. 212). Nos últimos escritos de Arendt, sobretudo em *A vida do Espírito*, o esforço da autora em situar as atividades do espírito a serviço de categorias políticas, tais como a alteridade e a ação no espaço público é um evento perceptível. Neste sentido, a contribuição de Hannah Arendt para o pensamento ético-político contemporâneo se dá pelo fato de que longe de propor uma normatização de categorias morais para a performance do corpo social, sua preocupação se volta para como o agente se manifesta no espaço público de modo autêntico e responsável, apoiado em suas faculdades do espírito. A atenção se volta para “como o sujeito se singulariza na comunidade política” (ASSY, 2015, p. 23-24).

Visto que, pelo exemplo de Eichmann e tantos outros, já não se pode fiar em um sistema moral que garanta o bem comum no tempo presente, a pergunta já não deve ser mais “o que fazer?”, antes, a ética de responsabilidade²⁹ pretende assumir o “quem somos?” no

²⁸ Em um ensaio intitulado *Compreensão e Política*, parte da composição da obra traduzida em português como *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*, Arendt enfatiza a relação entre senso comum e o ambiente político: “A principal distinção política entre lógica e senso comum é que este pressupõe um mundo comum em que todos nós cabemos, onde vivemos juntos porque possuímos um senso que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares aos de todos os outros; ao passo que a lógica de toda a evidência com que procede ao raciocínio lógico pode alegar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas” (ARENDR, 2008, p. 341).

²⁹ A ética da responsabilidade não remete a uma ética normativa ou prescritiva, baseada na ideia de um sujeito razoável ou moralmente bom. Ao contrário, uma ética de responsabilidade pessoal está ligada à visibilidade de nossas ações e nossas opiniões

espaço-entre, puramente político. Dessa maneira, a ética da responsabilidade implica uma prestação de contas do sujeito em relação às suas ações e discursos. A prestação de contas é uma atitude em que, por “*amor ao mundo*”, o sujeito está disposto a sustentar suas ações e palavras no ambiente plural, é uma atitude de comprometimento e responsabilidade.

Não se trata aqui de perversidade ou bondade, como também não se trata de inteligência ou estupidez. Uma pessoa que não conhece essa interação silenciosa (na qual examinamos o que dizemos e fazemos) não se importa em contradizer-se, e isso significa que ela jamais quererá ou poderá prestar contas do que faz ou diz; nem se importará em cometer um crime, já que pode estar certa de esquecê-lo no momento seguinte (ARENDDT, 2014, p. 213).

Se, na compreensão arendtiana, a faculdade do pensar – o diálogo do “dois-em-um” socrático – se manifesta como uma potencial capacidade de impedimento às ações maléficas, possuindo um caráter de ética negativa, no exercício da faculdade de julgar – a atividade do diálogo de “vários-em-um”, através da “mentalidade alargada” e do “senso comum”, há uma capacidade em potencial de uma “ética positiva”, ou seja, a expectativa de “quem eu devo ser” no *espaço-entre*, de modo que minhas ações e palavras possam contribuir para uma eticidade responsável que busca o bem comum.

71

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **A Vida do Espírito**: O pensar, o querer e o julgar. 4ª Ed. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

ARENDDT, Hannah. **Compreender**: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

articuladas publicamente, que, por sua vez, estão associadas ao cultivo de um *ethos* público (ASSY, 2015, p. 23).

- ARENDR, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do Mal.** Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDR, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Mauro de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- ARENDR, Hannah. **Lições Sobre a Filosofia Política de Kant.** 2ª Ed. Trad. André Duarte. Rio e Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDR, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento.** Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDR, Hannah. **Una Revisión de la historia judia y otros ensayos.** 1ª Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2016.
- ASSY, Bethania. A Constituição do sujeito e a ação política. **Cult**, São Paulo, N. 208. p. 21-25. Dez, 2015.
- ASSY, Bethania. **Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt.** 1ª Ed. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.
- CORREIA, Adriano. **Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical.** Ano 5, n.9. Fortaleza, Jan./Jun, 2013.
- DI PEGO, Anabella. **Política y filosofia em Hannah Arendt: El camino desde la comprensión hacia el juicio.** 1ª Ed. Ciudad Autónoma e Buenos Aires: Biblos, 2016.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo.** 3ª Ed. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- STEVENSON, Robert Louis. **O Médico e o Monstro.** Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2010.

O BATISMO NAS CATEQUESES MISTAGÓGICAS DE TEODORO DE MOPSUÉSTIA

THE BAPTISM IN THE MYSTAGOGICAL CATECHESIS
OF THEODORE OF MOPSUESTIA

Elismar Alves dos Santos³⁰

RESUMO: O artigo explica alguns traços das Catequeses Mistagógicas dos séculos IV e V, por encontrar nesse rito elementos que proporcionam a pensar a atual pastoral sacramental. As catequeses analisadas serão delimitadas, a saber: preocupam-se apenas com as catequeses de Teodoro de Mopsuéstia, Padre da Igreja do Oriente do século IV-V, de modo particular, as homilias catequéticas 12, 13 e 14 sobre o batismo. O objetivo é estudar apenas o sacramento do batismo, visando o seu melhor entendimento na dinâmica da iniciação cristã. Para tanto, seguiu-se a seguinte ordem: primeiramente, um estudo sobre a força do sacramento do batismo; em segundo, a inscrição na Igreja de Deus e num terceiro momento, o sacramento do batismo.

Palavras-chave: Teodoro de Mopsuéstia; Batismo; Catequeses Mistagógicas; Iniciação cristã.

ABSTRACT: The article explains some of the characteristics of the Mystagogical Catechesis from the fourth and fifth centuries, because in this rite is found elements that allow us to think about the current pastoral ministry for the sacrament. The catechesis analyzed will be delimited, namely: they are only about the catechesis of Theodore of Mopsuéstia, Father of the Eastern Church from the IV-V century, in particular the catechetical homilies 12, 13 and 14 on baptism. The purpose is to study only the sacrament of baptism, in order to better understand the dynamics of Christian Initiation. To this end, the following order was followed: first, a study on the strength of the

³⁰ Pertencente à Congregação do Santíssimo Redentor, é graduado em Filosofia, Teologia e Psicologia. Mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutor em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor em Teologia Moral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE – Belo Horizonte. Professor de Teologia e Psicologia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), em que atualmente ocupa o cargo de diretor acadêmico, e na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). E-mail: elismar01@yahoo.com.br Artigo submetido em 15/02/2018 e aprovado em 10/05/2018.

sacrament of baptism; secondly, the inscription in the Church of God and in a third moment, the sacrament of baptism.

Keywords: Theodore of Mopsuéstia; Baptism; Mystagogical Catechesis; Christian Initiation.

INTRODUÇÃO

Um dos maiores problemas enfrentados pela teologia atualmente, consiste na dicotomia criada entre sacramento e vida. Fato que pode ser observado, de modo particular, na própria celebração do batismo em algumas comunidades. Tanto na sua procura, quanto no seu sentido e eficácia “o batismo católico parece não atingir a vida” (TABORDA, 2001, p. 18). Ainda hoje são comuns, entre as mães que pedem o batismo para os filhos, motivações carregadas de superstição e visão mágica do sacramento: “Vou batizar meu filho (a) para que não morra pagão!”. Ou ainda, “para que não fique doente!”. Em outros casos, o sacramento acaba sendo visto como um ato social, uma cerimônia integrante da vida social recebida pela tradição familiar: “Meus pais me batizaram, devo batizar meu filho também!”. Mesmo no batismo de adultos, em alguns casos procura-se o sacramento apenas como exigência para poder contrair o matrimônio, ou por pedido de familiares.

Situações semelhantes também são vivenciadas nos demais sacramentos da iniciação cristã: na Confirmação e na Eucaristia. Tais constatações motivam a questionar profundamente o projeto de evangelização e celebração dos sacramentos praticados até os tempos atuais. A verdade é que os sacramentos da iniciação cristã já não são celebrados em função de uma vida de fé, no seguimento de Jesus. Não são mais vistos, às vezes, como introdução e participação no Mistério de Cristo.

Na maioria dos casos, a pastoral sacramental tem atuado separadamente da vida de fé e da própria vida da comunidade. A própria preparação para os sacramentos tem sido vista, muitas vezes, como um “cursinho”, no final celebra-se a “formatura e recebe-se um diploma”. Por isso vemos como necessário recorrer aos ensinamentos teológicos dos autores antigos, especialmente, aos Padres da Igreja,

para compreender o modo como eles introduziam o cristão no mistério da fé, isto é, em Cristo. Daí vem, por exemplo, o significado de “Catequeses Mistagógicas”. Em relação ao Padre da Igreja que escolhemos para o presente estudo, Teodoro de Mopsuéstia (350-428), foi Bispo de Mopsuéstia entre 329 e 428. É o mais conhecido representante da Escola Antioquena de Hermenêutica. Realizou vários comentários exegéticos, com rigor científico (método histórico e filológico). Possui 16 homilias catequéticas, recuperadas em 1932.

A FORÇA DO BATISMO

A força de todo sacramento não está, evidentemente, somente nos ritos, mas encontra-se em si mesmo. Não se trata de algo meramente visível ou palpável. Para Teodoro de Mopsuéstia “todo sacramento traduz em gestos e em símbolos realidades invisíveis e inefáveis” (HOMÍLIA 12, n. 2). Os sinais sacramentais encerram em si mistérios ocultos que carecem ser desvendados e explicados. Teodoro desempenha essa tarefa sob a luz da teologia de Hebreus, elaborada através da comparação entre os fatos do passado e do presente; ou ainda, por acontecimentos do Antigo e do Novo Testamento. O passado denota as práticas judaicas segundo a Lei, enquanto o presente corresponde aos fatos realizados em Cristo.

No passado os judeus já prestavam serviço a Deus em vista das realidades celestes, conforme o afirma Hebreus: “Estes realizam um culto que é cópia e sombra das realidades celestes [...]” (Hb 8, 5). Os judeus serviam a Deus através do culto e, principalmente, na oferta de sacrifícios realizados pelos sacerdotes no Templo, conforme prescrevia a Lei. Embora já apontassem para as realidades celestes, as práticas judaicas não as tinham em substância, mas somente a sombra dos bens futuros: “Possuindo apenas a sombra dos bens futuros, e não a expressão própria das realidades, a Lei é totalmente incapaz [...] de levar à perfeição aqueles que se aproximam de Deus” (Hb 10, 1).³¹

³¹ Teodoro de Mopsuéstia sinaliza a ineficácia do serviço judaico na própria relação existente entre os sacerdotes segundo a lei humana e o Templo. Este último fora construído por Moisés no deserto conforme o modelo que o Senhor Ihe havia mostrado; tratava-se de uma cópia das realidades celestes. O Templo era constituído por dois tabernáculos: o primeiro chamado Santo e o segundo Santo dos Santos. O Santo dos Santos constituía-se no lugar mesmo da presença de Deus no meio do povo e só podia ser acessado pelo sumo sacerdote. Uma vez por ano o sumo sacerdote adentrava o Santo dos Santos para oferecer

Nessa perspectiva, o serviço prestado pelos judeus, segundo a Lei, é considerado por Teodoro como sombra das realidades celestes. Assim como a sombra indica a existência de um corpo, o rito judaico já indicava a existência dos bens celestes, porém não os podiam revelar e nem acessar (HOMÍLIA 12, 2 – 4). Ora, a ineficácia dessas práticas corresponde aos próprios limites da natureza humana. A natureza mortal do ser humano, para Teodoro, é o limite que impede a participação nas realidades celestes. Por isso, o sacramento do batismo difere qualitativamente do culto e ritos judaicos. Enquanto estes últimos tinham fundamento na Lei, o batismo fundamenta-se na pessoa de Jesus Cristo: no mistério da Encarnação, Ressurreição e Ascensão do Senhor ao céu. Essa economia divina, revelada em Cristo, corresponde aos fatos do presente, isto é, do Novo Testamento que fundamentam e explicam o acesso às realidades celestes.

As “figuras e as sombras dos judeus” (HOMÍLIA 12, n. 6), portanto, já apontavam para a realidade da vida eterna, todavia essa esperança se concretizou em Cristo, por sua Ressurreição e Ascensão ao céu. Com as palavras de Teodoro: “Mas as realidades celestes se tornam acessíveis a partir do momento em que um dentre nós é assumido, morre segundo a lei humana, ressuscita dentre os mortos na glória, torna-se imortal e incorruptível em sua natureza e sobe ao céu. Torna-se sumo sacerdote para o restante dos homens e se torna fiador da ascensão deles ao céu” (HOMÍLIA 12, n. 4).

O sacramento cristão, no entanto, não despreza o serviço do culto judaico, mas assume certa dependência na medida em que se fundamenta na mesma esperança de participar e gozar dos bens futuros. Mesmo não deixando evidente, pode-se dizer que Teodoro segue o esquema de “tipos” e “antítipos”. Ele considera as práticas cultuais judaicas, segundo a Lei, como “tipos” e o mistério de Cristo “antítipos” do sacramento cristão.

sacrifício por si mesmo e pelo povo, tendo em vista a reconciliação com o Senhor e o acesso aos bens celestes. Os sacerdotes segundo a lei humana jamais tiveram acesso ao Santo dos Santos, eles serviam somente no primeiro tabernáculo. O fato mesmo dos sacerdotes segundo a lei humana não terem acesso ao Santo dos Santos, isto é, de jamais terem estado no lugar da presença de Deus, é interpretado por Teodoro como evidência da precariedade do serviço judaico.

Citando o apóstolo Paulo, Teodoro define o sacramento do batismo, assim como a celebração da eucaristia, como memorial da morte e ressurreição do Senhor:

O Apóstolo diz da ressurreição: “Nós que fomos, pois, batizados em Cristo Jesus, foi na sua morte que fomos batizados; pelo batismo fomos sepultados com ele na morte, a fim de que, como Jesus Cristo ressuscitou de entre os mortos pela glória de seu Pai, também nós vivamos numa vida nova” (Rm 6,3-4) (HOMÍLIA 12, n. 7).

Dessa maneira, ao receber o batismo, o crente é associado à morte e a ressurreição do Senhor na esperança de gozar desses bens celestes no futuro. Existe uma única ressurreição a qual os batizados são associados e esperam comungar plenamente no reino vindouro. Diferente dos ritos judaicos, o batismo não é uma sombra da vida eterna revelada e realizada em Cristo, mas sim sua imagem. A imagem, diferente da sombra, revela essa realidade no seu mistério insondável.

Contudo, embora o sacramento do batismo seja garantia da participação na vida eterna, esta somente será desfrutada plenamente no futuro quando formos também ressuscitados em comunhão com Cristo. Por isso, enquanto caminhamos na fé e na esperança aqui embaixo, Teodoro afirma a necessidade de celebrar o memorial desse mistério. A celebração da mesa do Senhor, memorial da sua Paixão, constitui-se no alimento que sustenta a esperança da nossa própria ressurreição no tempo fixado por Deus:

Da participação nos mistérios sagrados, o Apóstolo diz: “Cada vez que comeis deste pão e bebeis deste cálice, fazeis memória da morte do Senhor até que ele venha” (1Co 11,26). E nosso Senhor disse: “Isto é meu corpo, partido por vós; isto é meu sangue que pela multidão foi derramado, em remissão dos pecados” (cf. Mt 26,26-28) (HOMÍLIA 12,n. 7).

Pode-se dizer, de acordo com Teodoro de Mopsuéstia, que a iniciação cristã fundamenta-se e tem como fonte da sua eficácia essa economia divina encerrada em Jesus Cristo. O sacramento do batismo, nesse sentido, pode ser apontado como introdução e participação nesse mistério do memorial do Senhor, na esperança de um dia gozar plenamente dos seus frutos. Antes de receber o batismo,

porém, o candidato passava por ritos preliminares conforme nos informa a catequese de Teodoro. Tais ritos constituíam a sua Inscrição na Igreja de Deus.

A INSCRIÇÃO NA IGREJA DE DEUS

As realidades celestes, ou a vida eterna garantida como penhor pelo batismo, pertence ao reino estabelecido por Cristo no céu, a Jerusalém do alto segundo Gálatas (Cf. Gl 4, 26), ou Jerusalém celeste conforme Hebreus (Cf. Hb 12, 22-23). Por si mesmo o ser humano é incapaz de atingir tais realidades. Por isso, os catecúmenos, antes de receberem o batismo e já instruídos no símbolo da fé e na oração do Pai-Nosso, deviam ser inscritos na Igreja de Deus. Teodoro fundamenta a necessidade da Inscrição no texto de Mt 16, 18-19, quando Jesus diz a Pedro: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus” (Mt 16,18-19).

A partir desse testemunho bíblico, o autor antigo afirma que Cristo “legou a Igreja como imagem das realidades celestes” (HOMÍLIA 12, n. 11). Nesse sentido, tendo recebido o penhor dessas realidades, enquanto comunidade de fé, a Igreja torna-se modelo de conduta para aqueles que creem e esperam gozar da vida eterna. Por isso, a ela e aos seus governantes é concedido o poder de ligar ou desligar o acesso a tais bens divinos. Dessa maneira, depois de ter sido instruído sobre a dignidade da vida dos futuros batizados, o candidato ao batismo era levado à Igreja para ser inscrito em seus arquivos. Na Inscrição o catecúmeno passava por um exame de conduta, para saber se era digno de permanecer na comunidade de fé e de ser inscrito nela (HOMÍLIA 12, n. 16).

A Inscrição acontecia através de dois ritos preliminares, denominados por Teodoro de Mopsuéstia como “Renúncia a Satanás” e “Consignação” (HOMÍLIA 13). O catecúmeno era acompanhado por um fiador³², que tinha a responsabilidade de testemunhar sobre a sua conduta e o modo como se preparava para receber o batismo. Esse exame compreende um tipo de processo com o diabo, por meio de

³² O fiador assemelha-se aos padrinhos ou madrinhas de batismo.

exorcismos. O sentido bíblico-teológico desse processo, de acordo com o nosso autor, encontra-se no julgamento do diabo por meio da morte injusta de Jesus Cristo: “É o sentido da palavra de nosso Senhor: ‘Agora é o julgamento deste mundo, agora o príncipe deste mundo será lançado fora, e eu, uma vez elevado, atrairei tudo a mim’ (Jo 12,31-32)” (HOMÍLIA 12, n. 20).

Na sua interpretação, Teodoro de Mopsuéstia diz que Satanás foi julgado e condenado por Deus. O maligno foi condenado por conta do mal causado à humanidade, desde a queda de Adão até a libertação em Cristo. O mal causado pelo diabo foi denunciado na morte injusta do Senhor. Vitorioso sobre Satanás, Cristo “foi ressuscitado dentre os mortos, Deus o tornou imortal e imutável e o fez subir ao céu” (HOMÍLIA 12, n. 20). Por essa vitória todo gênero humano é beneficiado e posto a salvo do poder do maligno.

Reconhecendo a veracidade desse processo, no exame de conduta o catecúmeno também é associado a ele e beneficiado pela vitória de Cristo. Esse rito era realizado com o candidato de joelho sobre tecidos de pele, conservando o corpo ereto e as mãos estendidas. Gesto que fazia lembrança da antiga queda no poder de Satanás e dos males causados por ele na vida do catecúmeno até aquele momento. Em seguida, depois de ter tomado conhecimento da graça oferecida em Cristo, o candidato ao batismo devia dizer a seguinte fórmula: “‘Renuncio a Satanás, a todos os seus anjos, a todo o seu culto, a toda sua vaidade e a todos os seus descaminhos mundanos; faço voto, creio e sou batizado em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo’. Eis o que os diáconos que acabam de se aproximar, vos dispõem a dizer” (HOMÍLIA 13, n. 5).

A Renúncia a Satanás significa que, dali em diante, o catecúmeno não teria mais nenhuma relação com ele. Decreta o fim do poder do diabo sobre a sua vida, graças à vitória de Cristo. No restante da fórmula de renúncia, também renunciava a toda e qualquer relação com pessoas, doutrinas, práticas doutrinárias e todos os possíveis descaminhos presentes no mundo e contrários à fé cristã (HOMÍLIA 13, 6 – 12).

Na segunda parte da fórmula, depois de renunciar todo e qualquer laço com Satanás, o catecúmeno professava sua fé e fazia votos de permanecer sempre no Deus Trino. Por meio da profissão de

fé, diante do pontífice, o candidato ao batismo selava um pacto com Deus no compromisso de assumir e permanecer no modelo de vida cristã. No espírito desse compromisso de fé e na esperança de atingir a vida eterna no Reino celeste, o catecúmeno aproximava-se para receber o sacramento.

Concluídos os votos, o pontífice ungia o catecúmeno na fronte com óleo do batismo. A unção acontecia sob a fórmula trinitária, isto é, o candidato ao batismo recebia a unção em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo (HOMÍLIA 13, n. 17). Essa unção é chamada Consignação. Por meio dela o catecúmeno era marcado como ovelha e soldado de Cristo. A Consignação determina a marca da pertença ao rebanho e ao exército do Senhor. Pelos mistérios da Inscrição o catecúmeno tinha seu nome inscrito como cidadão do céu, a saber:

No cumprimento de todos esses ritos e pela marca posta sobre a fronte, o pontífice isolou-te doravante da multidão e, pelas palavras citadas mais acima, decretou que és soldado do verdadeiro Rei e cidadão do céu. Eis o privilégio que te confere a consignação. É ao céu que és agora chamado e é para essa morada e este gênero de vida que é preciso que avances, abandonando todo cuidado terreno [...] (HOMÍLIA 13, n. 19).

Depois da Inscrição, o próximo passo era o batismo propriamente dito.

O SACRAMENTO DO BATISMO

O sacramento do batismo realiza em figuras e sinais o novo nascimento, isto é, dá uma nova existência a partir da ressurreição: “Pois é tempo para vós de aproximar-vos do próprio batismo, que realiza as figuras do nascimento novo. Da mesma forma que, nascendo de uma mulher, entrastes na existência que perdeis morrendo, assim é na ressurreição, que vos dá um segundo nascimento, uma existência nova” (HOMÍLIA 14, n. 2). Para explicar esse nascer de novo pelo batismo, Teodoro apresenta o diálogo de Jesus com Nicodemos a respeito desse mesmo tema, a saber:

Jesus lhe respondeu: “Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer de novo não pode ver o Reino de Deus”. Disse-lhe Nicodemos: “Como pode um homem nascer, sendo já velho? Poderá entrar segunda vez no seio de sua mãe e nascer?” Respondeu-lhe Jesus: “Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus” (Jo 3, 3-5).

Por um lado, o novo nascimento, sobre o qual Jesus conversa com Nicodemos, consiste na sua Ressurreição. A vida nova realizada no batismo, portanto, constitui-se na participação em figuras e sinais desse insondável mistério. Nesse sentido, o crente é batizado na morte de Cristo, é sepultado com ele na espera de ressuscitar para a vida nova, assim como o Senhor ressuscitou dentre os mortos pelo poder do Pai (HOMÍLIA 14,n. 5).

Por outro lado, o fato de o batismo conceder o novo nascimento apenas em figuras e sinais, na esperança de gozá-lo plenamente no Reino que há de vir, não o torna ineficaz. Embora a plenitude dessa nova existência somente seja alcançada no tempo fixado pelo Senhor, no mistério desse sacramento o batizado já participa desses bens futuros. Trata-se da dialética entre o “já” e o “ainda não” do tempo escatológico. A nova vida, nascida da Ressurreição do Senhor, já se faz presente, porém espera pela consumação escatológica.

Ainda sobre o diálogo, com base na resposta de Jesus a Nicodemos, o autor antigo explica que esse novo nascimento realiza-se pela ação do Espírito Santo. Trata-se de uma nova existência no Espírito, uma vida destinada a tornar-se imortal e imutável no futuro, conforme atesta Teodoro:

Eis por que o bem-aventurado Paulo diz: “Nele cremos e fomos marcados com um selo pelo Espírito Santo da promessa que constitui o penhor de nossa herança para a honra de sua glória” (Ef 1,13.14). Espírito da promessa, assim ele chama esta graça que nos é dada aqui pelo Espírito Santo, pois a recebemos como promessa dos bens futuros. Em compensação, fala também “de penhor de nossa herança”, porque ela já nos dá participação real [na herança] (HOMÍLIA 14, n. 6).

Acompanhando a dinâmica da catequese do autor patrístico, resta conhecer como esses mistérios se desenvolvem na realização do

batismo. Recapitulando a reflexão do tópico anterior, o caminho para o batismo avançou até os ritos preliminares, isto é, até a Inscrição. Depois de ser inscrito o catecúmeno aproximava-se para ser batizado. Antes de descer a água do batismo, o candidato despia-se. Estando nu, recebia a unção no corpo todo, significando a veste da imortalidade que haveria de receber. Essa unção realizava-se sob a recitação da fórmula trinitária: Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo.

Terminada a unção, o batizando descia até a água para ser batizado. Antes, porém, o pontífice proferia a benção da água, pedindo “que a graça do Espírito Santo viesse sobre a água, para pô-la em condição de engendrar para esse nascimento inaudito e fazer dela o seio de um nascimento mistérico” (HOMÍLIA 14, n. 9). Teodoro dá ênfase à benção da água com a finalidade de esclarecer que o novo nascimento não é fruto do elemento água em si mesmo. Como já fora dito, a obra do sacramento é realizada pela ação do Espírito.

Abençoada a água, o batismo realizava-se por tríplice imersão. Nessa forma, o batizando era imerso na água por três vezes sob a invocação da fórmula trinitária. Na primeira imersão, o pontífice com a mão na cabeça do batizando dizia: “Em nome do Pai” e o imerge na água; em seguida, o pontífice diz: “Em nome do Filho” e o batizando é imerso pela segunda vez; na sequência, o pontífice diz: “Em nome do Espírito Santo” e imerge o batizando pela terceira vez (HOMÍLIA 14, 18–19).

O batismo é realizado sob a fórmula trinitária, seguindo o mandato do Senhor e a originalidade da fé cristã: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei” (Mt 28, 19).³³ Como “tipos” do batismo, Teodoro de Mopsuéstia aponta o batismo de Jesus no Jordão. Lá Jesus também foi batizado em nome da Trindade. Afinal, o Filho estava presente junto ao que foi batizado, o Espírito desceu sobre ele e o Pai o reconheceu como filho amado (HOMÍLIA 14, 22–24).

³³ A fórmula trinitária revela, por sua vez, a própria originalidade da fé cristã. O Deus dos cristãos é Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Assim, o batismo realizado em nome da Trindade indica a causa única desse novo nascimento. Não são três deuses, mas um só Deus na unidade das três Pessoas divinas (cf. Homilia 14, 20).

Depois de receber a graça batismal, o pontífice assinalava na frente do batizado. A assinalação se realizava sob a fórmula trinitária, assim como os demais ritos. Esse sinal traçado na frente corresponde à graça do Espírito Santo que veio e permaneceu sobre Jesus na forma de pomba, quando foi batizado no Jordão. Do mesmo modo, a assinalação indica que o Espírito veio também sobre o batizado, conforme ocorreu com Jesus. Essa assinalação equivale ao que foi separado para ser celebrado na Crisma atualmente. Nos primeiros séculos não havia separação entre batismo e crisma como o é hoje.

Sobre o corpo: associados ao mistério de Cristo, os batizados recebem a adoção filial e são incorporados em figura ao corpo de Cristo. Enquanto corpo de Cristo, ligado ao Cristo Cabeça, os batizados caminham na fé e na esperança de receberem a plenitude dos bens celestes no tempo fixado. Assim como o corpo de Jesus Cristo foi configurado pela Ressurreição, também os batizados esperam ter seus corpos configurados nessa mesma Ressurreição.

Para tanto, será necessário caminhar na fé e na esperança, mantendo-se fiel ao compromisso com a vida de batizados. Tendo recebido o novo nascimento, mesmo que em figura, é preciso viver como tal, na espera pela consumação. Depois do batismo, o crente está apto para se aproximar também da mesa do Senhor. Sacramento do memorial da Paixão do Senhor, a Eucaristia constitui-se no alimento digno dessa nova vida. O alimento que sustenta o batizado rumo ao seu futuro: participar plenamente da Ressurreição com Cristo. Tudo o que foi dito sobre o significado do batismo, segundo Teodoro de Mopsuéstia, pode ser resumido nas palavras do teólogo Yves Congar (1966, p. 24): "O batismo faz revestirmo-nos do Cristo, isto quer dizer, entrar sob influência de seu Espírito; Ele faz que nos tornemos um só corpo com Ele, porque Ele nos dá a animação de seu Espírito". E, mais especificamente, ainda: "O batismo nos associa ao mistério redentor da paixão-ressurreição, faz-nos entrar no corpo do Cristo, tornar-nos membros de um corpo em paz com Deus" (CONGAR, 1966, p. 25).

CONCLUSÃO

O primeiro aspecto de destaque nas catequeses de Teodoro de Mopsuéstia refere-se à centralidade no mistério de Cristo. A

celebração do batismo, assim como o sacramento da mesa do Senhor, constitui-se na introdução e participação – em figuras e sinais – do memorial da Paixão. Ora, não se trata de ritos vazios ou meramente sociais, mas da própria realização sacramental do desejo e da esperança em tomar parte no mistério da fé cristã. Nesse sentido, dá-se enfoque à importância fundamental da vivência cotidiana da fé. A própria estrutura catecumenal da preparação, entrevista nas catequeses estudadas revela essa exigência. Antes de receber o sacramento do batismo, na iniciação cristã, o catecúmeno era instruído no conhecimento da fé.

O primeiro ensinamento compreendia a explicação do Símbolo da fé cristã e da oração do Pai-Nosso. Essas catequeses pré-batismais visavam o conhecimento e a consciência da vida nova a ser vivida pelos batizados. O catecúmeno somente aproximava-se do batismo mediante um exame de conduta no ato da Inscrição. Depois de ser aprovado e aceito para permanecer na comunidade de fé, representada pelo ministro competente e sob o testemunho de um fiador, o candidato era inscrito para ser batizado. Pode-se dizer que o critério da avaliação era apenas um: o seguimento de Jesus.

Teodoro, assim como os Padres, apresenta a consciência de que somente no seguimento de Cristo, na vida da comunidade de fé, torna-se possível desejar e entender o significado do batismo. Não tem sentido celebrar o sacramento fora da experiência de fé viva e vivida no seio da comunidade. Mesmo na prática do batismo de crianças – sobretudo bebês – pode-se pensar em meios para valorizar o verdadeiro sentido do sacramento. Nesse sentido, a preparação dos pais e padrinhos assume uma enorme importância, além do acompanhamento da própria criança na catequese. Para esse propósito, as catequeses mistagógicas podem inspirar-nos muito.

Além da justa exigência do conhecimento da fé e da práxis cristã, a mistagogia praticada por Teodoro nos inspira a repensar a nossa instrução catequética. A partir do modelo mistagógico, poder-se-ia aproveitar, na instrução específica para o batismo, o esquema comum dessas catequeses, a saber: interpretação dos ritos à luz dos acontecimentos salvíficos, introdução ao sentido dos sinais, apresentação dos significados dos ritos para a vida cristã. Com isso, além de priorizar a introdução do crente no mistério de Cristo, seria

cumprido outro quesito necessário à catequese: iniciar o fiel cristão no mistério da celebração litúrgica.

Um segundo ponto que poderia ser pensado, consiste na relação batismo-crisma. Diferente do que se faz hoje, nos primeiros séculos a iniciação cristã acontecia numa única celebração, conforme testemunham as catequese de Teodoro. Aliás, na Igreja Oriental essa prática existe até hoje. Acontecia a iniciação aos três sacramentos juntos, como se fossem um só sacramento em três etapas sacramentais. Essa forma facilita em muito a compreensão da conexão entre estes sacramentos.

Nesse estudo das catequese de Teodoro de Mopsuéstia, embora tratem da iniciação cristã numa única celebração, optamos por falar apenas do batismo. Mesmo assim, é possível observar a estrita ligação entre o batismo e a confirmação. Atualmente, por serem celebrados em momentos separados e distintos, criou-se certa dificuldade no entendimento do sentido e valor destes sacramentos.

Com base na experiência descrita pelo autor antigo, pode-se observar a ligação entre o banho batismal e a assinalação na fronte (correspondente à crisma hoje). Ambos estão profundamente ligados, sobretudo, pela realização na força do Espírito Santo. No primeiro, o batizado nasce para a vida nova em Cristo, enquanto que no segundo marca a permanência da força do Espírito no recém-nascido, a fim de que tenha força para viver como tal. Em outras palavras, no batismo recebe-se o “ser” e na confirmação o “agir” segundo a vontade divina. A eucaristia viria como alimento espiritual indispensável para o crescimento na fé e na realização da comunhão com Cristo e com os irmãos na comunidade.

Para concluir essas considerações, interessa a perspectiva escatológica de Teodoro, assim como em outros Padres. Os sacramentos entendidos como figuras e sinais, porém, não vazios, mas perpassados e assumidos pela graça do Espírito Santo. Sacramentos que realizam em nós o mistério da fé em imagem, experimentados já no presente, contudo, na esperança da plena realização da vida no Reino dos céus. Talvez o reconhecimento e a centralidade nesse mistério insondável possam dar novo sabor e novo sentido à nossa experiência de fé.

REFERÊNCIAS

ALTANER, B; STUIBER, A. **Patrologia**: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1988. pp. 321-324.

CONGAR, Y. **Introdução ao mistério da igreja**. São Paulo: Herder, 1966.

HAMMNA, A. Iniciação cristã. In: DI BERARDINO, A. (Org.): **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. pp. 713-714.

LIÉBAERT, J. **Os padres da igreja**: séculos I-IV. v. I. São Paulo: Loyola, 2000.

NOCENT, A. Iniciação cristã. In: SATORE, D.; TRIACCA, A. M. (Org.): **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulinas, 1992. pp. 593-605.

SIMONETTI, M. Teodoro de Mopsuéstia. In: DI BERARDINO, A. (Org.): **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. pp. 1336-1338.

TABORDA, F. **Nas fontes da vida cristã**: uma teologia do batismo-crisma. São Paulo: Loyola, 2001. (Teológica 4)

TEODORO DE MOPSUÉSTIA: **Homilias catequéticas 12-16**. Traduzido da tradução francesa de G. Couturier e Th. Matura, por Francisco Taborda SJ.

Mc 1,21-28: JESUS E OS DEMÔNIOS, AGONÍSTICA SIMBÓLICA E CONFLITO SOCIAL

Mc 1,21-28: JESUS AND THE DEMONS,
SYMBOLIC AGONISTICS AND SOCIAL CONFLICT

Mariosan de Sousa Marques³⁴

RESUMO: O problema do mal no mundo sempre se apresentou como um desafio, seja para deslindar sua própria racionalidade explicativa, seja como horizonte primeiro do compromisso ético pela sua superação. Desafiando o pensamento e provocando à ação, o agir de Jesus de Nazaré lança luzes sobre essa problemática, sobretudo a partir do Evangelho de Marcos, onde sua primeira ação é um exorcismo na sinagoga de Cafarnaum. Aí se dá o enfrentamento e superação de uma forma expressiva de dominação e alienação das forças do mal como sinal da chegada do reinado de Deus. Este artigo pretende ler, à luz da hermenêutica do Mal de Paul Ricoeur, a força paradigmática do agir de Jesus enquanto compromisso ético pela construção de um mundo novo.

88

Palavras-chave: Satã; Espírito impuro; Agonística; Enfrentamento.

ABSTRACT: The problem of evil in the world has always presented itself as a challenge, either to demarcate its own explanatory rationality or as the first horizon of ethical commitment to overcome it. Challenging the thought and provoking to act, the action of Jesus of Nazareth throws light on this problem, especially from the Gospel of Mark, where his first action is an exorcism in the synagogue of Capernaum. There the confrontation and overcoming of an expressive form of domination and alienation of the forces of evil occur as a sign of the arrival of the

³⁴ Professor no curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e na Especialização em Antigo Testamento do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). É graduado em Filosofia e em Teologia, com mestrado em Exegese Bíblica pelo Instituto Bíblico de Roma. Atualmente desenvolve pesquisa de doutoramento em Ciências da Religião pela PUC Goiás. E-mail: mariosansousa@hotmail.com Artigo submetido em 13/03/2018 e aprovado em 11/05/2018.

reign of God. This article intends to read, in the light of the Ricoeur's hermeneutics of Evil, the paradigmatic force of Jesus action as an ethical commitment to the construction of a new world.

Key-words: Satan; Impure spirit; Agonistic; Confrontation.

INTRODUÇÃO

A partir dos estudos recentes sobre a simbólica do mal e suas interpretações, sobretudo com as obras de Paul Ricoeur, tem se desvelado um novo e amplo campo de pesquisa para a hermenêutica bíblica no que tange ao Mal e suas expressões, bem como no que diz respeito às posturas de enfrentamento e superação de toda forma de alienação, opressão e subjugação dominadora. É com esse novo instrumental analítico que pretendemos analisar a perícopie de Mc 1,21-28 com a hipótese de que Jesus instaura o reinado de Deus pelo seu ensinamento dado com autoridade para libertar a humanidade das forças do mal nas suas variadas formas de dominação: religiosa, econômica, política e social. Metodologicamente, procederemos em quatro partes: inicialmente uma sintética apresentação do problema da demonologia em Marcos; a estrutura, divisão e comentário à perícopie de Mc 1,21-28; Jesus e os demônios no contexto de enfrentamento; e por fim, a agonística simbólica e o conflito social e a superação do mal.

89

DEMONOLOGIA NO EVANGELHO DE MARCOS E O CONTEXTO DE Mc 1,21-28

Marcos é o único evangelista que não emprega o termo grego διάβολος = diabo, mas sempre a designação hebraica sātān, isto é, satanáas, que em todo o Evangelho aparece 5 vezes (1,13; 3,23;.26; 4,15; 8,33). O primeiro confronto entre Jesus e satanáas é descrito pelo evangelista no episódio das tentações de Jesus (Mc 1,12-13) no deserto. Lugar clássico onde se reuniam aqueles que queriam tomar o poder (At 21,38), o deserto foi o lugar onde se escondeu Davi antes de apoderar-se do trono do rei Saul e inaugurar assim o grande reino de Israel (1Sm 23,24; 26,3; 1Cr 12,9). A tentação que Jesus sofre é aquela

de ser um Messias filho de Davi (Mc 12,35-37) que, como o rei Davi, use a força e a violência para inaugurar o reinado de Deus (1,24.34.37; 3,11; 8,11.33; 10,3; 15,29-32). Satanás não mais aparecerá narrativa e diretamente como tal no restante do Evangelho, mas outras figuras assumirão a função de tentadores satânicos de Jesus, seja para tirá-lo do propósito expresso no batismo de fidelidade ao projeto de Deus – Pedro tenta Jesus (8,11.32), os fariseus tentam Jesus (12,15), – seja fazendo resistência à chegada do reinado de Deus. Estes opositores são emissários de Satanás: espíritos impuros (1,23), espíritos de enfermidades (o epilético endemoninhado em Mc 9,14-29), as forças do mal expressas pelo poder do Império Romano (o endemoninhado de Gerasa e a legião de demônios, em Mc 5,1-20).

Depois da prisão de João Batista e da proclamação que Jesus faz da chegada iminente do reinado de Deus e depois da vocação dos primeiros discípulos, Marcos descreve um dia de portentosa atividade de Jesus em Cafarnaum, que Rudolf Pesch (1980, p. 203) chama de “giorno di cafarnaum”. Provavelmente o Evangelista recorre a uma tradição particular, a um relato missionário de milagres referente à expulsão de um demônio dentro de uma sinagoga (vv. 21b.23-28) e a um relato de tradição maior, que descrevia a atividade de Jesus em Cafarnaum e nos seus arredores, incluindo a cura da sogra de Simão (vv. 29-31), com um sumário generalizador (vv. 32-34).

Marcos insere a narração do exorcismo numa tradição local mais antiga do dia de Cafarnaum. Deste modo, o dia de Cafarnaum fica no arco temporal do sábado (v. 21b), ganhando autonomia narrativa.

No texto de Marcos, o “dia de Cafarnaum” se divide em três partes: a) a narração do exorcismo (vv. 21-28); b) o relato da cura da sogra de Simão (vv. 29-31); c) o sumário, referindo vários exorcismos com a ordem de Jesus para que os espíritos se calem (vv. 32-34). Para o propósito desse nosso trabalho, deter-nos-emos somente na narrativa do exorcismo.

Mc 1,21-28: ESTRUTURA, DIVISÃO E COMENTÁRIO

Essa passagem constitui o primeiro ato de autoridade de Jesus – propriamente um exorcismo – que corresponde, segundo um esquema clássico, ao relato de milagre:

vv. 21-22: chegada de Jesus na sinagoga e efeito do seu ensinamento;
 v. 23: presença de um espírito impuro;
 v. 24: intervenção do espírito em relação a Jesus;
 vv. 25-26: o exorcismo;
 vv. 27-28: efeito sobre as testemunhas.

Marcos apresenta Jesus como um taumaturgo. Neste contexto, compõem diversos detalhes importantes, prechos de significado: a menção do sábado (v. 21); a insistência sobre a impressão produzida pelo ensinamento de Jesus enquanto tal (v. 22) ou em relação com a manifestação de sua potência (v. 27); o aceno polêmico implícito contra os escribas (v. 22); a confissão cristológica com a injunção ao silêncio (vv. 24-25); e a menção à fama crescente de Jesus (v. 28).

Alguns estudiosos (DIDEBERG; BEERNAERT, 1975, p. 315) viram uma organização concêntrica do episódio, da seguinte forma:

- (a) 1,22-23a: situação dada (ensinamento de Jesus/espírito impuro);
- (b) 1,23b-25: gritos do homem e ordem de silêncio por Jesus.
- (a') 1,26-27: situação final (espírito impuro expulso/ensinamento novo).

91

Dentro dessa estrutura concêntrica, o tema central da passagem recai sobre a questão da identidade de Jesus: o estupor, mencionado duas vezes, das testemunhas da cena (vv. 22.27) que enquadram as afirmações do espírito impuro (v. 24) é um indício forte dessa temática. Um comentário dos versículos que compõem a perícopa evidenciará os diversos elementos e temáticas no tocando ao Mal e à identidade de Jesus como exorcista.

v. 21. O versículo descreve a chegada de Jesus em Cafarnaum, sem nenhuma riqueza de detalhe. Embora comece com o verbo na terceira do plural (chegaram), certamente fazendo referência aos primeiros vocacionados em precedência que o acompanham, o personagem central será sempre Jesus. Conforme o seu costume, Marcos vai ao essencial. Jesus chega a Cafarnaum e, no sábado, entra (aqui já se passa para a terceira pessoa do singular) na sinagoga e ensina. Marcos apresenta diversos motivos teológicos que serão, depois, retomados e desenvolvidos:

- a presença de Jesus em Cafarnaum será novamente mencionada em 2,1, desta vez estará numa casa, num episódio que compreende um milagre e uma controvérsia (cf. 2,1-12);
- a sinagoga será mencionada de novo em 3,1, por ocasião de um milagre e de uma controvérsia (cf. 3,1-6);
- a menção do sábado é evidentemente importante, mesmo se neste episódio não é trabalhado narrativamente como, ao invés, o será em 2,23-28 e em 3,1-6;
- enfim, Marcos retorna com insistência sobre o tema da atividade didática de Jesus: ele “ensina” (*didaskōn*, cf. 1,22; 2,13; 4,1; 6,2.6.34).

v. 22. Este ensinamento provoca uma impressão fortíssima porque a multidão reconhece em Jesus uma autoridade diversa da dos escribas. Marcos implicitamente indica que este tema da autoridade de Jesus, tema fundamental no Evangelho, será para ele a ocasião de confrontar-se com as autoridades religiosas. Um confronto que, bem depressa (cf. 3,6), colocará em perigo a vida mesma de Jesus. Por “autoridade” (*exousía*), comumente se entende o poder conferido por Deus de fazer milagres. Mas aqui é o ensinamento (*didachē*) de Jesus que tem autoridade. Há uma valorização do dizer com relação ao fazer, ou melhor: dizer equivale a fazer, no sentido de que a palavra de Jesus é eficaz. Em Marcos, esta autoridade é posta em discussão pelos escribas (cf. 2,6-11; 11,27-33; veja-se também 3,22-30). A cena, para quem a assiste, permite uma primeira definição, pela via negativa, da identidade de Jesus: não é como os escribas. Em toda a primeira parte do Evangelho, os escribas são, com os fariseus, os adversários por excelência de Jesus, chegando mesmo a conspirar a sua morte (cf. 3,6). Mais tarde, com os sacerdotes e os anciãos serão os responsáveis pela sua morte. A oposição deles é sempre ligada ao problema da autoridade de Jesus.

vv. 23-24. Intervenção de um homem com espírito impuro (*ánthōpos en pneumatí akathartō*) presente na sinagoga. Vale ressaltar que o persona do homem parece ser apagada pela atuação do espírito impuro (*pneuma akáthartos*) nele. A ênfase tem uma dimensão polêmica: a impureza e as potências satânicas estão presentes até mesmo na sinagoga dos escribas (subentendido: é Jesus que tem autoridade sobre eles, e não os escribas). O espírito impuro

conhece o escopo da vinda de Jesus; sabe que é para a sua perdição. Além disso, fazendo ato de submissão, ele faz uma confissão cristológica exata: sabe a quem se submete. O espírito impuro conhece a identidade de Jesus, "o Santo de Deus" (v. 24; cf. Lc 4,34; Jo 6,69). A fórmula tem uma dimensão cristológica. Pode ser uma alusão à figura messiânica de Elias. Em 2Rs 4,9 ele é chamado "santo homem de Deus" (cf. também 1Rs 17,17-24 onde Elias, "homem de Deus", age como um taumaturgo para o filho da viúva, depois que esta se dirigiu a ele em modo semelhança à forma que o demônio se dirige a Jesus).

vv. 25-27. Apostrofado, Jesus tem uma reação que confirma a exatidão das afirmações do espírito impuro: ameaça o espírito (o verbo grego *epitimáō* evoca uma ordem brutal que não tolera discussões e não admite réplicas; cf. 3,12; 4,9; 8,30.32.33; 9,25; 10,13.48). Ele, portanto, tem autoridade, cala o espírito (primeira imposição do silêncio; cf. em seguida 1,34 e 3,12). Portanto, o espírito conhece verdadeiramente a identidade de Jesus, mas ali não é o lugar, nem o momento, nem o modo mais oportuno de proclamá-la. Jesus o expulsa: portanto, é exatamente para sua perdição que Jesus veio. Note-se que em nenhum ponto do relato o homem pede a cura; de fato, no relato, o homem num certo sentido não existe, não tem nenhuma consistência, sendo somente um personagem secundário, não é o sujeito da própria ação.

A reação de Jesus é seguida por um efeito imediato: o espírito sacode o homem, manifestando uma última vez que age para a sua infelicidade, grita em voz alta (literalmente, "em grande voz") e por fim obedece a Jesus saindo do homem.

vv. 27-28. A surpresa do v. 22 era muito forte (*ekplēsomai*, cf. 6,2; 7,37; 10,26; 11,18: um grande estupor, uma forte impressão); aqui no v. 27 menciona-se a reação de todos com *thambéomai*, um espanto com conotação de medo (cf. 10,32). De toda forma, trata-se de "ensinamento novo" (*didachē kainē*), dado com autoridade, que manifesta que Jesus ordena aos espíritos impuros. O exorcismo está diretamente relacionado com o ensinamento de Jesus. Pode-se, portanto, incluir, entre os motivos do estupor da multidão, o fato que isto aconteça em dia de sábado (cf. v. 21).

A fama de Jesus se difunde por toda parte (literalmente, "sai", mesmo verbo que usa para exprimir a expulsão do espírito impuro, cf. vv. 25-26). A cena confirma que em Jesus o "reinado de Deus chegou" (1,15). Ensino com autoridade (*exousía*) e exorcismo ilustram a potência do Messias.

JESUS E OS DEMÔNIOS: A DEMONOLOGIA DO CONTEXTO JUDAICO REFLETIDA NO TEXTO

O mundo cultural religioso da Palestina do séc. I da era cristã estava permeado de crenças em forças espirituais, demoníacas e satânicas, e em espíritos impuros que perturbavam as pessoas, seja por influências externas (limitações físicas, doenças) seja por influência interna (possessão). A tradição judaica, a esse respeito, sofreu uma evolução: nas origens, Satã parece ser um membro do conselho superior divino, exercendo um ministério de acusador (cf. Jó 1-2; Zc 3,1s. Nota-se que a Septuaginta traduz Satã por Diabo). Com o monoteísmo em Israel, a atribuição da origem do bem e do mal foi direcionada a Deus (cf. 2Sm 24,1 onde é Deus quem incita Davi contra o povo). E com o desenvolvimento de um princípio do mal, Satã, este passa a receber a culpa dos males (cf. 1Cr 21,1 onde, texto paralelo de 2Sm 24,1, não é mais Deus quem incita Davi, mas é Satã). No judaísmo tardio desenvolve-se ainda mais a personalidade de Satã. Em Sb 2,24 o Diabo é o responsável pela entrada da morte no mundo, um texto que certamente faz alusão a Gn 3 com a história da serpente. Por influência das religiões persas, Satã se tornará o inimigo e opositor de Deus, tornando-se o Mal por antonomásia, embora sendo criatura de Deus e não uma divindade contrária. A sua origem é explicada pela queda de anjos que pecaram, por exemplo em Gn 6,1-4 onde se menciona os *nephilim* = decaídos, (KRAUSS; KÜCHLER, 2007, p. 169) ou que se rebelaram contra o criador (Is 14,3-21), sendo precipitados ao Xeol, por causa de sua soberba. O livro de Henoc fala dos "vigilantes", anjos encarregados por Deus para supervisionar o universo e que decaíram para se casar com mulheres, surgindo os espíritos demoníacos (PÉREZ; MARTÍNEZ; FERNÁNDEZ, 1998, p. 119). Os demais espíritos maus, os demônios, povoam a terra e são causadores de

calamidades, fome, miséria e morte. Também são influenciadores da humanidade para o mal.

A propósito da influência dos demônios, o livro dos Jubileus declara:

Pois eu vejo, e eis que os demônios começaram a (sua) sedução contra ti e contra teus filhos e agora eu temo por tua causa, que depois da minha morte tu espargirás o sangue dos homens sobre a terra, e que tu também, serás destruído da face da terra (Jub 7,27).

Sobre os demônios impuros, o livro dos Jubileus fala de sua influência maléfica:

E na Terceira semana deste jubileu, os demônios impuros começaram a extraviar os filhos dos filhos de Noé, e a fazê-los errar e a destruí-los (Jub 10,1).

Um demônio superior que comanda os seus sequazes para fazer o mal também é manifesto no livro dos Jubileus:

E o príncipe Mastêmâ se esforçou para fazer tudo isso, e ele enviou outros espíritos, aqueles que foram postos sob sua mão, para fazer todo tipo de mal e pecado, e todo tipo de transgressão, para corromper e destruir, e para derramar sangue sobre a terra (Jub 11,4).

A influência demoníaca sobre os pensamentos dos homens é expressa nessa súplica do orante:

Livra-me das mãos espíritos maus que têm domínio sobre os pensamentos dos corações dos homens; e não permita que eles me extraviem de Ti, meus Deus (Jub 12,20).

Da época de Jesus, os essênios desenvolveram em âmbito apocalíptico a oposição dos filhos das trevas e dos filhos da luz. Para essa seita, o mundo havia se corrompido, por influência dos filhos das trevas. Era preciso sair do mundo, ir para o deserto e viver estritamente a Torá e se preparar para o combate definitivo, por ocasião da vinda do Messias para estabelecer o domínio do reino de Deus. No Rolo da Guerra, o “príncipe da luz” é aquele que ajuda os eleitos a não caírem

vítimas do “anjo das trevas” (PÉREZ; MARTÍNEZ; FERNÁNDEZ, 1998, p. 58). Trata-se do anjo do qual depende o mal no mundo; será identificado em 1QM XVI, 3-14 com Belial. Sobre a base de um confronto entre 1QM XVII, 6-8 onde Miguel é o anjo que ajuda Israel e 1QM XIII,10 onde esta função é atribuída ao “príncipe da luz”, por vezes são identificados (MARTÍNEZ, 2003, p. 77).

Também Flávio Josefo, historiador judeu do séc. I da era cristã, em sua obra “Guerra judaica” reflete a mentalidade da presença dos espíritos maus e sua influência. Descrevendo Baaras, uma planta conhecida por ser fatalmente venenosa ao toque, a menos que toda a sua raiz seja arrancada e a planta seja transportada de forma adequada, ele diz:

Com todos esses ricos adjuntos, ela possui uma virtude pela qual é prezada; para os assim chamado demônios – em outras palavras, os espíritos dos homens maus que entram nos vivos e os mata a menos que lhes seja dada ajuda – são prontamente expulsos por essa raiz, se meramente aplicadas aos pacientes (Gerra Judaica, 7,185).

É nesse mundo, povoado de demônios, que Jesus inicia seu ministério no Evangelho de Marcos. Trata-se de um enfretamento escatológico do Filho do homem frente às forças do mal. Na sinagoga, Ele se depara com um homem possuído por um espírito impuro. O *pneuma akáthartos* é uma designação comum usada por Marcos para definir o demônio, cujo domínio é ameaçado pela palavra de *exousía* de Jesus.

AGONÍSTICA SIMBÓLICA E CONFILO SOCIAL: JESUS VENCE TODAS AS POTÊNCIAS DO MAL

Na Palestina do séc. I, o cenário de conflito entre Deus e Satã já havia ganhado muito espaço no imaginário religioso popular por influência da literatura judaica apocalíptica. Segundo Fitzmyer (1997, p. 70) a apocalíptica surge na época das lutas de Israel contra as potências ocupantes, sendo uma literatura de perseguição. Nos tempos da ocupação romana, basta recordar os textos identitários do grupo sectário dos essênios – a Regra da Comunidade (1QS), o

Documento de Damasco (CD), e a Regra da Congregação (1QM) – onde a espera de um confronto escatológico final, descrito em linguagem apocalíptica, torna-se cada vez mais acirrada, colocando frente a frente os anjos e justos “filhos da luz” versus espíritos maus e injustos “filhos das trevas” (PÉREZ; MARTÍNEZ; FERNÁNDEZ, 1998, p. 53). Para essa batalha, esse grupo se prepara elaborando uma rígida regra de vida comunitária, na espera da volta iminente do Messias, que iria restabelecer o poder e o reino de Deus. Esse reino implica a instauração de um Templo definitivo e a expulsão da ocupação romana. Neste horizonte, a dominação do Império é vista como ação do Mal que se manifesta em diversas formas. Vê-se, portanto, que a visão da história torna-se sempre mais maniqueísta. De um lado Satã (forças do Mal, demônios, espíritos impuros, Império Romano) pode ser adorado como um deus, entrando na engrenagem de dominação e opressão (inclusive com vantagens para quem se põe do lado do Império) e de outro lado, a esperança messiânica aguarda a chegada daquele que libertará Israel de todo mal. Com a sua chegada, a libertação é inaugurada e as pessoas precisam optar, pois o que vale é a própria conduta e o empenho e compromisso pela vida, pela qual entra a fazer parte dos filhos da luz em oposição aos filhos das trevas.

O enfrentamento escatológico de Jesus contra os espíritos maus é o quadro geral do início da Boa Nova do Reino nas periferias da Palestina. Esse enfrentamento agonístico, no texto analisado, não é contra a pessoa, cujas faculdades parecem apagadas pela presença do mal. A dimensão “cósmica e psíquica” do homem é afetada pelo mal (SILVA, 2013, p. 11). E visto que, segundo Ricoeur (*apud* AZEVEDO NETO, 2013, p. 435), o Mal não implica somente na ausência do ser, mas na sua corrupção e destruição, é preciso atuar “ética e politicamente contra o Mal”. O possesso não é apresentado como moralmente mau, mas como vítima indefesa e involuntária dos poderes satânicos (leia-se dominação religiosa e política). A palavra de autoridade de Jesus atua como “palavra de purificação, palavra que reintegra [...] ao sagrado e à totalidade das coisas” (RICOEUR, *apud* MEDEIROS, 2015, p. 119). A atuação do possesso é apresentada como manifestação do mal que resiste à proximidade de Jesus, cuja palavra de autoridade põe fim à dominação e liberta a pessoa da opressão. Segundo Haight (2003, p. 242) o foco da pregação e do

ministério de Jesus era Deus e seu reinado. O Deus que Jesus mediou era pessoal. O enfrentamento e a superação do Mal passa pela redescoberta do eu livre capaz de relações sadias e de empenho ético para a construção de um mundo novo.

Chama a atenção o fato de que o espírito impuro reconhece Jesus, sabe quem Ele é, confessa-o como o Santo de Deus, demonstrando um conhecimento aparentemente superior ao dos presentes. Alguns relatos apócrifos, como no caso do *Testamento de Salomão*, os demônios são portadores de presciência, sabendo o que acontecerá no futuro (VAN OYEN, 2011, p. 11). Segundo Núñez (2018, p. 105) no relato de Mc 1,21-28 se apresentam dois elementos que remetem ao tema da função escatológica do combate escatológico. O primeiro seria essa capacidade que os demônios têm de reconhecer a identidade funcional de Jesus de Nazaré. Estabelecer-se-ia a relação entre justo e Filho de Deus que remete à transformação do justo em anjo (DECOCK *apud* NÚÑEZ, 2018, p. 106). O segundo aspecto seria o ensinamento feito com autoridade. Por estes dois elementos se desenvolve narrativamente o combate escatológico triunfante contra as forças do mal.

No quadro dramático da agonística do reino, insere-se o conflito de Jesus com os escribas da sinagoga que ocupam uma posição de poder ligada a um sistema religioso estratificado e opressor. Trata-se da primeira vez que Jesus entra num lugar religioso e se confronta com as autoridades religiosas e com o espírito impuro. Esta aproximação é intencional. O evangelista pretende denunciar as autoridades religiosas de Israel que com o seu ensinamento distancia o povo de Deus ao invés de aproximá-lo. Os escribas (em grego, *grammateis*) se consideravam os diretos sucessores dos profetas, detentores de uma autoridade, pretensamente considerada maior que aquela do Sumo sacerdote e da própria Torá como se encontra escrito no Talmud: “As decisões e as palavras dos escribas são superiores à Torá” (Ber. M.1,3). O espírito impuro que separa o homem de Deus é individuado pelo evangelista no ensinamento dos escribas que ensinam doutrinas que são preceitos humanos (Mc 7,7). São eles que depois sentenciarão que Jesus é um blasfemo (Mc 2,7) e o acusarão de estar possuído por Beelzebu (3,22) e por um espírito impuro (3,30). O homem da sinagoga está possuído por um espírito impuro porque deu adesão

incondicionada ao ensinamento dos escribas. E quando vê ameaçada a doutrina sobre a qual baseia a sua “fé”, sente ameaçada a sua própria existência. O homem se dirige a Jesus conjurando-o a entrar nas fileiras da tradição sobre o Santo de Deus, isto é, o Messias esperado que explicaria e faria observar a Torá.

Segundo Stegemann (2004, p. 80), a variável “poder” determina basicamente a extensão dos privilégios. Contra esse poder religioso machista, segregador e opressor, mancomunado com as forças imperiais, Jesus se confronta com uma nova proposta de libertação, autonomia (empoderamento de self), inclusão e vida plena. Segundo Klaus Berger (2008, p. 245), Jesus luta contra essas forças e quebra-lhes a sua senhoria, em vantagem ao Reino de Deus. É uma luta por cada indivíduo; cada indivíduo se torna um pedacinho de território libertado. Jesus interrompe o protesto do homem possuído, impedindo ao espírito impuro qualquer forma de diálogo. No confronto entre o homem possuído pelo espírito impuro e o Homem (Jesus) que possui o Espírito de Deus, é este quem liberta o indivíduo. É a libertação daquela “sujeição anterior que faz com que eu não possa deixar de fazer o mal” (RICOEUR *apud* MEDEIROS, 2015, p.113). A libertação não acontece sem sofrimento. O homem deverá reconhecer que o ensinamento religioso ao qual havia dado adesão incondicionadamente não só não provinha de Deus, mas Dele o afastava, como causa de uma profunda laceração no indivíduo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com seus atos simbólicos de exorcismos e curas (MYERS, 1992, p. 187) Jesus manifesta sua *exousía* (potência) pela sua *didachē* (ensino), não porque desafia as leis da natureza, mas sim porque desafia as próprias estruturas da existência social de seu tempo, em vista de uma nova ordem, onde a libertação põe fim a todo tipo de dominação. O mal, sendo aquilo que não deveria existir e que devia ser combatido, é enfrentado por Jesus para liberar a capacidade mais profunda e radical de bondade do ser humano (SALLES, 2014, p. 171-2). As ações de Jesus são socialmente determinadas para a construção de um mundo novo, onde o mal seja derrotado em todas as suas formas. Por mais radical que o mal possa ser, ele jamais será original como a

bondade (RICOEUR, *apud* SALLES, 2014, p. 173). Aí está o ponto de Arquimedes sobre o qual se apoia qualquer religião voltada eticamente contra o mal (físico, moral, espiritual) e para o despertar da bondade radical do ser humano.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO NETO, Joachin. Paul Ricoeur e a interpretação do mal (resenha). **INTERthesis**, Florianópolis, v. 10, n.2, 2013, pp. 434-439.

BERGER, Klaus. **Gesù**. 3.ed. Brescia, Queriniana: 2008.

DIDEBERG, D.; BEERNAERT, P.M., “‘Jésus vint en Galilée’: Essai sur la structure de Marc 1, 21–45.” **Nou Rev Théol** 98 (1976), pp. 306–23.

FITZMYER, Joseph A. **101 perguntas sobre os Manuscritos do Mar Morto**. São Paulo: Loyola, 1997.

HAIGHT, Roger. **Jesus, símbolo de Deus**. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2003.

JOSEPHUS, Flavius. **The Jewish War**. Disponível em: www.documentacatholicaomnia.eu

LIVRO DOS JUBILEUS. Disponível em: www.pseudepigrapha.com, consultado em 31/01/2018.

KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. **As Origens: Um estudo de Gênesis 1-11**. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção cultura bíblica).

MARTÍNEZ, F.G., **Testi di Qumran**. Brescia: Paidea, 2003. (Introduzione allo studio della Bibbia, supplementi 10).

MEDEIROS, Jonas Torres. Mitos e símbolos do mal em Paul Ricoeur: por uma consideração crítica sobre a visão moral do mundo. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, V.4 | N.2, p. 112-146, 2015.

MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992. (Coleção Grande Comentário Bíblico).

NÚÑEZ, César Carbullanca. El Hijo del Hombre: Y la pregunta por el sufrimiento. In: ECCO, Clóvis; QUADROS, Eduardo Gusmão; NEVES SILVA, Rosemary Francisca; SILVA, Valmor da (Orgs.). **Justiças**. IX Congresso Internacional em Ciências da Religião PUC Goiás. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018. pp. 93-120.

OPORTO, Santiago Guijarro (Org.). **La Misná**. Salamanca: Sígueme, 2011. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 98).

PÉREZ, G.A.; MARTÍNEZ, F.G.; FERNÁNDEZ, M.P. **Letteratura giudaica intertestamentaria**. Brescia: Paidea, 1998. (Introduzione allo studio della Bibbia, 9)

PESCH, Rudolf. **Il Vangelo di Marco I**: introduzione e commento ai capp. 1,1-8,26. Brescia: Paideia, 1980. (Col. Commentario Teologico del Nuovo Testamento, 11/1)

SALLES, Walter Ferreira. O mal como ameaça de dissolução do elo entre o ser humano e seu sagrado. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 28, n. 2, jul/dez, 2014. pp. 169-187.

SILVA, Fábio Augusto Santos da. A simbólica do mal em Paul Ricoeur. **Razão e Fé**, Pelotas, 15(2): 5-28, Jul.-Dez./2013.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do proto-cristianismo**: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo; São Leopoldo: Paulus; Sinodal, 2004.

VAN OYEN, Geert. **Lire l' évangile de Marc comme un roman**. Bruxelles: Lessius, 2011.

PRIMEIROS ESCRITOS

ELEMENTOS FUNDAMENTAIS PARA A ADMISSÃO DO LIVRE-ARBÍTRIO NO HOMEM SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

FUNDAMENTAL ELEMENTS FOR THE ADMISSION
OF FREE ARBITRATION IN MAN ACCORDING
THOMAS AQUINAS

Roger Clemente Melo³⁵

RESUMO: Este artigo tem como objetivo explicitar de uma forma clara e concisa, como Tomás de Aquino fundamenta a concepção de livre-arbítrio no homem, e os elementos fundamentais para essa compreensão. Para isso, dispomos como fonte principal de pesquisa, sua obra principal, a *Suma Teológica*, restringindo, sobretudo, a I Parte, questão 83, sem excluir as considerações tomadas em outras obras. A maneira com a qual Tomás de Aquino considera o livre-arbítrio, diz respeito claramente à posição do homem enquanto elementos constitutivos sobre a noção de responsabilidade moral. Iremos nos propor, com isso, a relacionar brevemente o conceito tomasiano de livre-arbítrio com alguma realidade contemporânea, sobretudo no que diz respeito a acontecimentos decorrentes de atos em que o homem se demonstra dotado de uma “liberdade” volúvel.

104

Palavras-chave: Livre-arbítrio; Moral; Potência; Vontade; Tomás de Aquino.

ABSTRACT: This article aims to explain in a clear and concise way, how Thomas Aquinas bases the conception of free will on man, and the fundamental elements for this understanding. For this, we have as main source of research, his main work, the *Summa Theologia*, restricting, above all, Part I, question 83, without excluding the considerations taken in other works. The manner in which Thomas Aquinas regards free will clearly refers to the position of man as constitutive elements of the notion of moral responsibility. We will therefore propose to briefly relate the tomasian concept of free will to

³⁵ Seminarista da Diocese de Rubiataba-Mozarlândia. Acadêmico do curso de Filosofia (bacharelado) pelo Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz (*Sedes Sapientiae*) – Goiânia, GO. E-mail: rogerclemente10@hotmail.com Artigo submetido em 20/04/2018 e aprovado em 25/05/2018.

some contemporary reality, especially as regards events arising from acts in which man demonstrates himself endowed with a voluble 'freedom'.

Keywords: Free will; Moral; Potency; Will; Thomas Aquinas.

INTRODUÇÃO

Iremos expor a maneira como Tomás de Aquino desenvolve a concepção de livre-arbítrio na pessoa humana. Entendendo – de primeiro modo – o que o Aquinate considera como julgamento, partindo da premissa de que o homem julga isto ou aquilo pelo fato de nele estar contida uma faculdade que o permite escolher livremente. Adiante, iremos explorar qual a concepção de potência, na tentativa de responder a pergunta do artigo dois da questão 83 a ser analisada: *o livre-arbítrio é uma potência?* Além disso, dentro dessa mesma concepção de potencialidade (da alma) que Tomás levanta, partiremos para a análise do que o autor considera como vontade, que, segundo ele, é a potência do livre-arbítrio. Partindo do pressuposto de que o conceito de livre-arbítrio se designa, então, como a faculdade de escolher livremente isto ou aquilo, iremos contemplar o fundamento da liberdade humana, segundo Tomás, considerando três aspectos da liberdade: moral, fundamental e de escolha. Vale ressaltar, que nosso objetivo não é aprofundar estes últimos três conceitos de liberdade, mas usá-los como base para introduzir uma análise da situação atual do homem livre na contemporaneidade.

105

O JULGAMENTO

A objeção real é que se um homem escolher se tratar como matéria prima, matéria prima ele será, não para ser manipulado, como imaginava amorosamente, por si mesmo, mas pelo mero apetite, isto é, pela mera Natureza, na pessoa de seus Manipuladores desumanizados.
- C. S. Lewis

O estabelecimento do livre-arbítrio possui um elemento central que torna possível a livre escolha sobre algo que é o julgamento. Sem esse elemento não se pode dizer que um ato humano seja completamente livre. Aspecto que é característico da própria essência da pessoa e está relacionado ao seu modo de conhecer, ou seja, tanto no processo de intelecção quanto na atualização da potencialidade do livre-arbítrio há a operação do juízo.

Esse aspecto fundante do ato livre é evidenciado na *Suma Teológica* que vai defender que o ser humano é dotado de livre-arbítrio. Isso é claro, pois, caso contrário, seriam inúteis as orientações, normas e punições. Estas existem e têm um motivo muito óbvio para isto que é o fato de que a pessoa precisa de algo que a ordene diante da possibilidade de escolher entre uma ou outra coisa (*S.Th.*, I q. 83, a.1, rep.).

A demonstração do ato livre é realizada na mesma questão por Tomás considerando três argumentos. Primeiramente certas coisas não têm julgamento no seu modo de agir, por exemplo, uma folha ao ser conduzida pelo vento. São seres materiais que não têm, em nenhuma hipótese, a possibilidade de escolher ou de reagir à determinada ocasião a não ser por ordem de suas propriedades físico-químicas que respondem às condições ambientais. Em segundo lugar se verifica que há julgamento em outras coisas, porém este não é livre, como então ocorre com todos os animais. Estes realizam um julgamento, mas seu ato judicativo é realizado por um instinto natural e não por uma escolha comparativa. Por último, no homem que perfeitamente

age com julgamento, porque por sua potência cognoscitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como esse julgamento não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas de uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos (*S.Th.*, I q. 83, a.1, rep.).

O julgamento é plenamente realizado pelo homem e só este em relação aos seres contingentes pode ser propriamente considerado um ser livre que realiza um julgamento. Da mesma forma, na *Suma Contra os Gentios*, Tomás novamente retorna a questão do juízo para admitir o livre-arbítrio no homem:

Com efeito, que elas [as substâncias intelectuais] operam mediante arbítrio é manifesto, porque formam juízo pelo conhecimento intelectual sobre o que irão fazer. [...] Ora, nenhuma potência que se julga a si mesma se determina, a não ser que reflita sobre o seu ato. Logo, é necessário, se age para julgar a si mesma, que conheça o seu juízo (*Cont. Gent.* II, cap. 48).

O julgamento, portanto, torna-se elemento fundante para a admissão do livre-arbítrio no homem, pelo fato de que o ato de julgar indica vestígios de liberdade na ação. Julgar é resultante de uma ação do intelecto que apreende a razão de bem, determinando a proficuidade do objeto, movendo-se em direção a ele. O ato de mover-se em direção ao objeto desejado indica uma deliberação que é fruto de um juízo. O homem julga, pois, segundo a natureza do objeto apreendido pelo intelecto. O juízo determina que esse ato [julgamento] não diz respeito a uma moção natural do homem. As ações humanas, pois, constituem-se como ações que são geradas por moções intelectivas, ou seja, próprias dos homens enquanto humanos.

Em relação aos animais, é impossível afirmar um julgamento neles, pois suas ações são determinadas de acordo com a natureza. O instinto natural indica ao animal o que deve escolher, diante disso, não podemos afirmar livre-arbítrio nos animais pelo fato de não conterem uma faculdade que os faça julgar a conveniência de tal coisa para a possível eleição.

Entretanto, nelas encontra-se muita incerteza, porque as ações referem-se aos singulares contingentes, os quais devido à sua variação são incertos. A razão não profere juízo sobre as dúvidas e incertas, sem prévia investigação. Por isso, é necessária a investigação da razão antes do julgamento do que se vai eleger. Esta investigação chama-se deliberação (*S.Th.*, I-II, q. 14, a. 1, rep.).

Portanto, a deliberação existe somente nos animais racionais, ou seja, naqueles que possuem a faculdade de julgar, ao contrário, poderíamos afirmar que a liberdade de escolha pode ser aplicada em todo animal que possui certo nível de conhecimento. “Pelo juízo da razão, os homens agem e se movem, pois deliberam sobre as coisas a agir, mas pelo juízo natural agem e se movem todos os animais irracionais” (*De Veritate*, q. 24, a. 1, rep.).

Fica-se exposto, portanto, que o ato de julgar constitui um elemento fundamental para admitir o livre-arbítrio no homem. Cabe-nos, agora, nos referir aos outros elementos que Tomás de Aquino aponta na *Suma Teológica*, tendo como base também outras para argumentar a favor do que propomos.

O LIVRE-ARBÍTRIO COMO POTÊNCIA APETITIVA RACIONAL: VONTADE

Alguém que, numa necessidade, não consegue jogar fora um tesouro está acorrentado. – J. R. R. Tolkien

Considerando que o julgamento se constitui como um elemento fundante para a admissão do livre-arbítrio na pessoa, vejamos como Tomás utiliza-se da concepção de potência, apetite e vontade para confirmar que o homem é dotado de livre-arbítrio. Para isso, utilizaremos sua contribuição na *Suma Teológica*.

Em primeiro lugar, Tomás investiga a possibilidade de o livre-arbítrio constituir “ou uma potência, ou um *habitus*, ou uma potência com um *habitus*” (*S.Th.*, I, q. 83, a. 2, rep. – grifos do tradutor). Pelo fato de o livre-arbítrio não constituir uma faculdade adquirida, não se pode afirmar que se constitui um *habitus*. Porém, existe a possibilidade de o livre-arbítrio ser considerado um *habitus* natural, pois se constitui como elemento natural no homem.

Ora, não temos *habitus* naturais para as coisas que estão submetidas ao livre-arbítrio, porque naturalmente nos inclinamos para as coisas a respeito das quais temos *habitus naturais*; por exemplo, para assentir aos primeiros princípios. Mas as coisas para as quais nos inclinamos naturalmente não estão submetidas ao livre-arbítrio, como foi dito quando se tratou sobre o desejo da felicidade (*S.Th.*, I, q. 83, a. 2, rep.).

Um *habitus* natural se constitui, dessa forma, como um movimento que é próprio da natureza humana, bem como inclinado naturalmente à determinada coisa. Assim, seria inconveniente e contraditório afirmar o livre-arbítrio como um *habitus* natural, pelo fato de não conferir a tal ato um julgamento e escolha que seja deliberado

pela razão. Bem como afirmar um *habitus*, propriamente dito, pelo fato do livre-arbítrio, como foi dito acima, não ser uma faculdade adquirida por uma sequência de atividades capazes de estabelecê-lo enquanto tal.

Portanto, Tomás chega à conclusão de que o livre-arbítrio não pode ser de modo algum um *habitus*. Resta, porém, considerar o livre-arbítrio como uma potência, visto que se “o livre-arbítrio significasse um ato, não permaneceria sempre no homem” (*S.Th.*, I, q. 83, a. 2, obj. 1).

[...] deve-se dizer que os hábitos não são aquelas perfeições das potências pelas quais elas são potências, mas são perfeições pelas quais as potências se encontram de certa maneira com respeito às coisas em virtude das quais elas existem, isto é, com respeito a seus objetos. Portanto, as potências não se distinguem por seus hábitos, mas por seus objetos; assim como as coisas artificiais tampouco se distinguem por seus acidentes, mas por seus fins (*De Anima*, q. 13, obj. 5).

Ademais, na questão seguinte, faz-se necessário atribuir ao livre-arbítrio a característica de apetite. Apetite, portanto, designa certa afeição, ou seja, certa inclinação à determinada coisa. Segundo Gardeil (2013), “o apetecer representa, ao lado do conhecimento, um dos grandes aspectos da nossa vida psíquica” (GARDEIL, 2013, p. 163). Daí a necessidade de expor com clareza a concepção de apetite para Tomás de Aquino. Segundo o Aquinate, o apetite constitui uma inclinação (quase que natural) a determinado objeto. O objeto apetecido possui, de modo especial na pessoa, um estatuto de bem. Daí a necessidade de diferenciar o apetite nos animais desprovidos de conhecimento daquele presente nos animais dotados de conhecimento (pessoa humana).

No que diz respeito aos seres desprovidos de conhecimento, esse apetite é dito como *appetitus naturalis*, ou seja, uma inclinação natural a determinado objeto. Já entre os seres dotados de cognoscibilidade, este apetite é dito como *appetitus illicitus*, ou seja, uma inclinação que não seja relativa a um impulso, mas que exige uma considerável parcela de juízo, capaz de eleger entre isso ou aquilo (GARDEIL, 2013).

Ora, a inclinação do ser de natureza intelectual é a vontade, que é também o princípio das nossas operações, mediante as quais o

inteligente opera em vista do fim, pois o objeto da vontade é o fim e o bem. Logo, em todo ser inteligente deve haver a vontade (*Cont. Gent. IV, c. 19*).

O movimento gerado no momento da escolha segue uma ordem que condiz claramente com a humanidade. Ao contrário dos animais, que simplesmente movem-se em direção ao que o apetite natural se inclina, o homem pode, pela força da vontade, ser capaz de negar ou aceitar o apetecível. Nem tudo que apetece condiz com a natureza humana. O apetite sensitivo – sobretudo o concupiscível – pode “enganar” a razão. Porém, “todas as inclinações da natureza humana, sejam as do apetite concupiscível ou do irascível, são reguladas pela razão [...]” (ALVES, 2015, p. 289). Contudo, como a razão se encontra no primado de todas as ações morais humanas, isso não significa dizer que tudo que o homem realiza seja realmente bom. Aquele engano mencionado acima diz respeito à possibilidade da razão de apreender algo como bem, porém não o é no nível moral e natural do homem.

Portanto, a vontade considerada como o apetite racional, e não simplesmente uma inclinação volúvel diante de certas realidades capazes de ‘abduzir a humanidade’³⁶, constitui-se como fundamental para admitir o livre-arbítrio no homem. Isso pelo fato de que a vontade, orientada retamente à sua finalidade, é capaz de optar pelo que realmente se demonstra como bem para o homem. Ao passo que a ‘escravidão da carne’³⁷ move o homem a dar-se ao bel-prazer, desconsiderando a razão.

Com o intuito de encerrar esta consideração, faço de nossas palavras as de Alves (2015), quando diz que “quando a razão humana conhece a existência de Deus, é capaz de reconhecer que a sua dignidade ontológica supera a de qualquer outro ente, de modo que Ele deve estar no primeiro lugar na ordem do amor humano. Sendo assim, o ato mais virtuoso é o de amor a Deus, e a vontade é melhor quando quer ‘tudo aquilo que Deus quer que ela queira’” (ALVES, 2015, p. 299).

³⁶ Dizemos isso no sentido de que essas inclinações podem fazer com que o homem viva como um animal qualquer, ou seja, dar-se ao mero prazer.

³⁷ Pequena referência à doutrina cristã que diz respeito às inclinações como movimentos carnis, ou seja, aquele que se deixa levar pela carne (pecado) não é digno de contemplar o céu.

'LIBERDADES'

Muito da liberdade moderna é, em sua raiz, o medo. Não é que somos corajosos demais para suportar as leis; somos tímidos demais para suportar responsabilidades.
- G.K. Chesterton

A análise tomista do conceito de liberdade parte da necessidade de afirmar esta em três dimensões: liberdade de escolha, liberdade moral e liberdade fundamental. Talvez não seja claro fazer essa distinção nas obras de Tomás, visto que ele as difere sem menções claras acerca destes conceitos. Entretanto, consideraremos uma análise feita por Alves (2011), o qual distingue essas três formas de conceber a liberdade em Tomás com o objetivo de esclarecer os fundamentos que baseiam a liberdade no homem.

Como nosso objetivo é de elencar os elementos que são fundamentais para afirmar a liberdade de escolha (livre-arbítrio) no homem, analisaremos como estas outras duas formas de liberdade interferem na concepção de livre-arbítrio. Além disso, até que ponto pode-se considerar o livre-arbítrio como uma dimensão da liberdade?

Em discussões que são vigentes hodiernamente, temos a concepção de liberdade como o livre propósito de agir conforme o sujeito quer. Portanto, já nos situando na contemporaneidade, muitos entendem a liberdade

[...] como un don supremo que sólo el hombre, entre todas las criaturas de la Tierra, parece haber recibido, del cual podemos encontrar rastros y señales en casi todas sus actividades, pero, sin embargo, se desarrolla planamente sólo cuando la acción ha creado su propio espacio mundano, donde puede por así decir, salir de su escondite y hacer su aparición (ARENDR, 1991, p. 2-3).

Sem dúvida alguma, o que temos em mente quando falamos sobre liberdade, consiste, como Arendt (1991) diz, na presente citação. A liberdade tida como um sair-se de si mesmo; apresentar-se pelas atitudes. Agir conforme 'meu coração' manda. Portanto, as considerações levantadas por Tomás de Aquino são propriamente

mais cabíveis, pelo fato de conferirem ao homem uma dignidade que respeite a razão pela qual ele é o que é: racional.

Logo, o que vai ao encontro dessa concepção de liberdade contemporânea, (não desmerecendo o que Hannah Arendt disse, afinal, a sua consideração é deveras muito importante para a compreensão de liberdade na contemporaneidade) diz respeito ao fato de, por um lado considerar a liberdade como dom de Deus, e por ser dom, é necessário uma moção que seja capaz de impelir o homem em direção a este dom; por outro lado, a complexa noção de liberdade como subjetiva, automotiva e liberativa³⁸.

A liberdade fundamental consiste na concepção de liberdade que funda todas as outras. Dentro de um viés metafísico, é considerável dizer que o homem (ente) é dotado de matéria e forma, em que forma diz respeito à sua alma, que por si sustenta todas as outras faculdades (potências), bem como concerne ao homem a liberdade (ALVES, 2011). Essa liberdade, portanto, é comum em todos os seres racionais, ao contrário, não se poderia afirmar a liberdade como dom, pois, Deus não concederia certo dom especial a uma de suas criaturas espirituais e não às outras. “A liberdade fundamental é, pois, uma tarefa, uma exigência de responsabilidade, mas antes de tudo é um dom, fundada no mesmo ato de ser pessoal” (ALVES, 2011, p. 9).

A moral se dirige por este aspecto: retornar em busca de um bem (Deus). “A liberdade humana, pois, é real, mas não é absoluta como a divina, pois é a liberdade de um ser criado e limitado. Além disso, a liberdade é a característica principal da nossa alma, síntese de todas as suas possibilidades” (ALVES, 2011, p. 11).

Com isso, a consideração acerca da liberdade moral diz muito a respeito da ação do homem enquanto homem. A liberdade moral diz respeito à possibilidade de o homem realizar ações de diversos modos, mas não quer, em momento algum, dizer que o que o homem faz, faz somente por bem. Ainda assim, a liberdade moral é a que mais determina as ações do homem. “E no *De Veritate*, Tomás esclarece que a possibilidade de pecar, ou seja, a falibilidade da vontade humana é um sinal da liberdade, mas não sua perfeição. O essencial

³⁸ No sentido de cada vez mais o homem se libertar de elementos que o condiciona, seja ele qual for: a sociedade, a religião ou a economia.

da liberdade é o domínio sobre os próprios atos e não a sua falibilidade” (ALVES, 2011). Ou seja, o homem é livre para escolher entre o bem e o mal, porém, esse fato de escolher, que diz respeito à liberdade de escolha, não condiz com a perfeição da liberdade dada por Deus, ao passo que para que a liberdade seja perfeita é necessária uma adesão a Deus, o Sumo Bem.

A liberdade de escolha, enfim, constitui um dos problemas mais comuns, sobretudo hoje, no que diz respeito à relação homem-Deus. Como podemos analisar acima, a necessidade de uma moção de toda a liberdade em relação ao bem é sempre clara. Da mesma forma, Tomás diz que “nenhuma criatura existe, nem pode existir, cujo livre-arbítrio esteja naturalmente confirmado no bem, de modo que a este lhe convenha não poder pecar pelas puras naturezas” (*De Veritate*, q. 24, a. 7, rep.). Ou seja, o homem é livre para escolher entre isso ou aquilo, e mesmo que esteja implicitamente orientado a um Bem, este não o impede de agir livremente. O livre-arbítrio, porém, só é dito como pleno, caso o homem escolha aquilo que realmente seja benéfico para ti, ou seja, as virtudes.

Como já foi dito, o homem que está ‘acorrentado’ ao pecado, mas é ‘livre’ socialmente, está menos livre que aquele que vive enclausurado em um mosteiro. Ao passo que a liberdade exige responsabilidade, o homem cuja vida está atolada em atos viciosos, não consegue orientar a razão ao bem desejável, agindo sutilmente por impulso e movido por paixões sensíveis.

113

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa tentativa foi, de modo rápido, expor a forma com a qual Tomás de Aquino desenvolve a concepção de livre-arbítrio, tendo como guia a questão 83 da I Parte de sua *Suma Teológica*. Abordamos a consideração referente ao julgamento, que consiste em característica essencial para compreender o livre-arbítrio no homem. Ademais, julgamos conveniente abordar outras características, a saber: a potencialidade, o apetite, bem como a noção de racionalidade aplicada a esses conceitos.

Adiante, no terceiro tópico, não pudemos deixar de lado considerações relevantes sobre as noções de liberdades, tanto no

pensamento tomista, como fazendo um breve apreço em relação à liberdade como é entendida pela contemporaneidade, tendo como base uma breve citação de Hannah Arendt. Impossível situar as “filosofias” relativas à ética na contemporaneidade, sem citar elementos do pensamento desta autora. Contudo, elencamos três características de liberdade levantadas por Anderson R. Alves em um artigo, que por sinal, representam uma legítima interpretação do pensamento tomista.

A liberdade, sobretudo a noção de livre-arbítrio, será sempre uma discussão muito decorrente. Existem, por vezes, correntes que tentam sugar do homem este conceito, na tentativa de tirar do homem a responsabilidade perante seus atos. O pecado, muitas vezes, é considerado como ‘natural’ no homem, desconsiderando a benevolência divina contida na criação. A moral tomista continua viva perante a moral, tanto filosófica quanto teológica, na tentativa de suscitar no homem o apreço por sua dignidade, despertando a responsabilidade e conscientizando acerca da moral que mais uma vez, tende a esmorecer.

REFERÊNCIAS

ALVES, Anderson Machado Rodrigues. “O fundamento da liberdade humana em Santo Tomás de Aquino”. **Synesis**: Revista do centro de teologia e humanidades. Petrópolis, março/2011, vol. 3, n. 2, pp. 1-18.

ALVES, Anderson Machado Rodrigues. **Ser e Dever-ser**: Tomás de Aquino e o Debate Filosófico Contemporâneo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. 2.ed. Volume II. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

AQUINO, Tomás. **Suma Contra os Gentios**. 2.ed. Campinas: Ecclesiae, 2017.

AQUINO, Tomás. **Questões disputadas sobre a alma**. Tradução de L. Astorga. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

AQUINO, Tomás. **O livre-arbítrio**: *questiones disputatae de veritate*. 1.ed. Tradução: Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: EDIPRO, 2015.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. 2.ed. Volume III. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

AQUINO, Tomás. **O apetite do bem e a vontade: quaestiones disputatae de veritate**. 1.ed. Tradução: Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: EDIPRO, 2015.

ARENDT, Hannah. “¿Qué es la Libertad?”. **Zona Erógena**. Buenos Aires, n. 8, pp. 1-4, 1991.

A COMPREENSÃO DO ROSTO EM EMMANUEL LÉVINAS

UNDERSTANDING OF THE FACE IN
EMMANUEL LEVINAS

Clésio Machado Pereira³⁹

RESUMO: Lévinas usa o termo rosto em sua ética, levando esse termo a uma dimensão metafísica. O Outro se manifesta ao Eu, exprime-se, e essa expressão é a manifestação infinita do Outro. E por ser infinito, ele possui vários atributos, apresenta várias implicações na relação entre o Outro e o Mesmo, que são trabalhados neste artigo.

Palavras-chave: Rosto; Lévinas; Infinito; violência.

ABSTRACT: Lévinas uses the term face in his ethics, taking that term to a metaphysical dimension. The Other manifests itself to the Self, expresses itself, and this expression is the infinite manifestation of the Other. And because it is infinite, it has several attributes, it has several implications in the relation between the Other and the Same, which are worked on in this article.

Keywords: Face; Lévinas; Infinite; violence.

116

INTRODUÇÃO

O Rosto, em Lévinas, não é o que se conhece por rosto como parte do corpo físico humano. Este rosto físico pode ser visto sensorialmente, detalhado em suas diversas características espaciais, estéticas, etc. Ele é percebido assim como o é a mão, o cabelo e todo o resto do corpo físico. O Rosto na ética de Lévinas passa pelo rosto físico, mas vai além, transcende a materialidade (cf. LÉVINAS, 2000).

³⁹ Graduado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz. Estudante de Teologia pela PUC Goiás. Estudante de Filosofia Clínica pelo Centro Francisco de Assis, Goiânia. E-mail: clesiomachado93@gmail.com Artigo submetido em 02/04/2018 e aprovado em 12/05/2018.

O Rosto do qual Lévinas fala é a manifestação de Outrem ao Mesmo. O Mesmo, que Lévinas expressa como fruto da filosofia ocidental, “produz-se como permanência no mundo” (LÉVINAS, 2015, p. 24). Trata-se daquele que não se transcende, mas vive egoisticamente. O Mesmo se apossa das coisas ao seu redor, frui delas, domina-as. Ele vive numa total adequação das coisas a si. Esses que estão no lugar do Mesmo na relação dizem assim: “Queremos o cá em baixo” (LÉVINAS, 2015, p. 27).

Na relação o Mesmo, que é o Eu com suas posses, tem seu lugar, pois ele no acolhimento de Outrem é o que possibilita a Outrem se manifestar. O Rosto carrega em si a impossibilidade de ser compreendido, pois ele é metafísico, intangível, infinito. Visto compreensão aqui como um movimento que quer mesmificar o Outro, violar sua essência infinita, intotalizável. Por não se tratar de um rosto físico, não pode ser visto. Esta é a saída do ser, da qual Lévinas fala, sair do movimento de compreensão daquilo que não pode ser compreendido. Pois a Ontologia coloca tudo em comum no conceito de ser. Com isso o Rosto de Outrem na Ontologia é reduzido ao Mesmo, colocado em conceito comum a todos os outros seres. Nesse sentido a sua diferença, sua alteridade é simplesmente negada sob o olhar daquele que o conceitualiza em um saber, em um logos. E justamente por ser um Rosto diferente, lugar infinito, desafiando toda a capacidade de conhecimento do Mesmo, que a relação do Mesmo e do Outro, que se manifesta no Rosto, é de Desejo, pois não pode ser de conhecimento, dominação, de posse. Esse Desejo é busca que não se encerra, pois é Desejo que não busca saciedade, mas “se alimenta com as próprias fomes e aumenta com a sua satisfação” (LÉVINAS, 2000, p. 83).

Lévinas, demonstrando a impossibilidade de compreensão do Rosto, pensa a relação do Mesmo com o Outro como relação de acolhimento, abertura do Mesmo ao Outro. Este, questiona o poder do Mesmo, questiona sua relação de conhecimento com o mesmo Outro. A relação nesse sentido muda. Pois a visão daquele que se relaciona com o Outro não pode ser a vontade de compreensão, mas a acolhida da Infinita alteridade de Outrem como dom. Se causa angústia perceber tamanha limitação da parte do Mesmo, não se sabe, mas há uma mudança essencial no entendimento dos limites do

conhecimento de Outrem na relação. Não pode ser confundida com a relação de sujeito e objeto essa relação ética, que preza necessariamente pelo acolhimento. É por essa impossibilidade de conhecimento, por causa da exterioridade de Outrem, que Lévinas toma muito cuidado ao falar sobre Outrem. Nesse sentido, “O Outro que está diante de mim não está incluído na totalidade do ser expresso” (LÉVINAS, 1993, p. 50). O Outro não é dado ao domínio do conhecimento, por isso dele não se fala partindo do entendimento, mas do acolhimento que preserva a alteridade. O Rosto, aparecimento de Outrem ao Mesmo, é intangível, invisível. O Rosto, mais que tudo, é Infinito. O Rosto não permite tematização, ser reduzido a conhecimento. Por isso o Rosto não se desvela, mas se manifesta. Não se trata de dar-se à visão do Mesmo, sendo a visão adequação às formas do Mesmo, mas manifestar o que “desfaz a cada instante a forma que oferece” (LÉVINAS, 2015, p. 54). Manifesta-se exprimindo-se, independente da posição que o Mesmo tome a seu respeito.

O ROSTO E A EXTERIORIDADE

118

“O rosto não será dado à visão? Em que é que a epifania como rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível?” (LÉVINAS, 2000, p. 181). Assim Lévinas começa a Seção III de *Totalidade e Infinito*, intitulada “O Rosto e a Exterioridade”. Isto marca o que parece ser o ponto principal para Lévinas em seus escritos sobre o Rosto: A distinção na relação de sujeito e objeto na filosofia ocidental, com a relação ética de acolhimento do Rosto, sem possuí-lo, totalizá-lo. Não é ético o Mesmo transportar sua relação com as coisas, das quais ele frui, para a relação com o Outro. O Outro não chama o Mesmo para dar-lhe algo, cumulá-lo de bens, mas para apelar a ele, pedindo o que ele possui e esse apelo se dá através da pobre aparição do Rosto de Outrem. O domínio que a relação de conhecimento apresenta resulta numa tentativa de transformar o Outro em Mesmo.

Na relação com as coisas no modo da visão, elas se tornam conteúdo, e o próprio poder da visão é de apenas enxergar a superfície dos objetos, somente suas formas; “sob a forma, as coisas

escondem-se [...]. A profundidade da coisa não pode ter outra significação que não seja a da sua matéria e a revelação da matéria é essencialmente superficial” (LÉVINAS, 2015, p. 186-187). Por isso, o Mesmo que vai em direção ao Outro com a intencionalidade de o ver como se vê uma coisa finita não o acolherá na sua Infinitude inabarcável, como poderia se ao invés de vê-lo o acolhesse em sua epifania. Em sua própria aparição, o Rosto se recusa a ser conteúdo. Pois este Rosto não pode ser nem visto, nem tocado. Sua existência nega essa possibilidade. Porque é o mais que está no menos⁴⁰, este não abarca todo aquele. Abarcá-lo é a tentativa do assassinio.

A exterioridade na qual aparece o Rosto demonstra o que implica a alteridade, pois não fosse assim permaneceria “entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade” (LÉVINAS, 2015, p. 188). É a partir da alteridade manifestada no Rosto de Outrem, que se rompe o que pode ser comum entre Outrem e o Eu. E, de fato, pode-se conceber a “diferença absoluta”, que significa essa exterioridade, somente a partir da linguagem. Esta diferença numa relação como linguagem, permanece intacta. Então não é pela compreensão que se relaciona eticamente com o Outro, mas pelo discurso. Pois o discurso conserva intacta a exterioridade de Outrem (cf. LÉVINAS, 2015).

O Outro se manifesta ao Mesmo pondo-se na posição *face a face* ao Mesmo. “A posição *em frente de*, a oposição por excelência, só se coloca como um pôr em causa moral” (LÉVINAS, 2015, p. 190). Isso significa que Outrem aparece ao Mesmo manifestando sua resistência ética, que não permite este se apossar daquele. Isto é experiência, o Outro que se manifesta e o Mesmo que o acolhe, ao se deparar com a nudez do Outro, e com sua resistência. Então a própria ideia do infinito é experiência, “ela é a experiência por excelência” (LÉVINAS, 2015, p. 190). É experiência com Outrem, quando este se manifesta, aparece ao Mesmo a ideia de Infinito, quando o próprio Infinito se coloca em frente do Mesmo (cf. LÉVINAS, 2000).

⁴⁰ Sendo o Infinito o mais e a ideia o menos, “o que esta ideia visa, é infinitamente maior do que o próprio acto pelo qual eu o penso. Há desproporção entre o acto e aquilo a que o acto dá acesso.” LÉVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*, 2000, p. 83.

SIGNIFICAÇÃO

O Rosto é fonte de sentido. Outrem se manifesta no discurso. E é no discurso que Outrem dá significação. “O rosto [...] é produção de sentido” (LÉVINAS, 2015, p. 55). É falando, se expressando, significando, que Outrem sai da forma adequada ao Mesmo e se apresenta como exterioridade, altura. A significação manifestada no Rosto não é objeto da intencionalidade intelectual. “Dar um sentido à sua presença é um acontecimento irreduzível à evidência; não entra numa intuição” (LÉVINAS, 2015, p. 55). O sentido é dito pela presença de outrem. É sentido de alteridade, de proibição de matar. “A essência original da linguagem [...] deve procurar-se [...] na apresentação do sentido” (LÉVINAS, 2015, p. 201). O sentido é expressão do Rosto na relação de retidão do face a face, sem mediação, mas na acolhida do Outro pelo Eu. Essa significação é ainda inadequada à consciência do Eu.

RESISTÊNCIA DO INFINITO

Antes de pensar na violência ao Rosto, nota-se que o Rosto possui resistência a essa violência. O Infinito é o *ideatum*, que não cabe na ideia que o Eu concebe dele, permanecendo distanciado do Eu. Esse distanciamento natural na relação ética não pode ser violado. Essa distância é própria dessa relação do mais no menos, do Infinito no finito. Pois a ideia não pode conter todo o Infinito. Recordemos que o conceito de Ideia do Infinito foi buscado por Lévinas em Descartes. Este filósofo, na busca de um conhecimento indubitável, percebeu a primazia do Cogito, ou pensamento. E para Descartes a ideia do Infinito é onde se dá um conhecimento daquilo que não se pode abarcar totalmente, pois o infinito não pode ser contido naquele que é o menor que ele, no finito. Essa assimetria entre finito e infinito, para Descartes, é prova de que o infinito não surge no finito. Então, existe para Descartes, assim como para Lévinas, essa exterioridade, ou distância entre finito e o infinito (cf. DESCARTES, 1983, p. 99-113). “E só a ideia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo [...]” (LÉVINAS, 2015, p. 190). A resistência do Rosto à violência inicia-se na sua recusa a ser posse do Mesmo, ele desafia o poder de poder deste. “O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao

assassínio que, duro e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do transcendente" (LÉVINAS, 2015, p. 193). O transcendente se manifesta. O Outro absoluto, que escapa ao domínio da visão se expressa no Rosto. Se manifesta sempre em sua incapacidade de ser abarcado totalmente, ou seja, manifesta-se resistente ao poder.

"A <<resistência>> do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética" (LÉVINAS, 2015, p. 191). Para Lévinas o Outro não se manifesta como um soldado com escudo e armadura pronta para a luta, não se trata de tal resistência. O outro se manifesta em sua nudez, pois sua resistência significa sua largura, incapaz de ser apanhada. A nudez de outrem abre o Infinito ao Mesmo. O mesmo Outro que está despido, ou seja, que parece não ter defesa, possui essa resistência ética. "Há uma relação, não com uma resistência muito grande, mas com alguma coisa de absolutamente outro: a resistência do que não tem resistência – a resistência ética" (LÉVINAS, 2015, p. 193). Então a nudez não é anulação de resistência contra a violência, mas é a característica própria do Rosto.

121

A nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal facto, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema (LÉVINAS, 2015, p. 64).

VIOLÊNCIA AO ROSTO

O dominador de Outrem é seu assassino. Este é quem tenta matar a Outrem. "O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível" (LÉVINAS, 2015, p. 192). O assassinio está em vista de algo de que pode se apoderar, mas ele se depara face a face com a transcendência absoluta de Outrem, sua tentativa é dominar a Outrem, mas ele falha, pois este lhe escapa. O Rosto não se pode conter totalmente dentro da posse de um eu, nem ser objeto de intelecção.

Lévinas visualiza duas vias na filosofia da busca da verdade. Essas duas vias vão ajudar a pensar essa possível violência ao Outro, a qual usa de uma liberdade que propõe o livre acesso do Mesmo ao Outro, mesmo este não permitindo tal acesso. Numa via caracteriza-se a Heteronomia, na outra a Autonomia. Na primeira via, o movimento que se faz é ir “de um mundo íntimo e familiar – mesmo que ainda não o tenhamos explorado inteiramente – em direção ao estranho, a um além como havia dito Platão” (LÉVINAS, s/d, p. 201). “Verdade implica experiência” (LÉVINAS, s/d, p. 201), experiência com algo exterior, distinto, com uma realidade “absolutamente outra”. A Heteronomia vai em direção da total diferença. Já a Autonomia tem como fundamento a investigação livre, uma liberdade que impõe a inexistência de limites e restrições. Ou seja, traz para si, para sua natureza de Mesmo, o que não se pode sondar inteiramente, o que na Heteronomia seria respeitado como a distância natural do “absolutamente outro”. “A conquista do ser pelo homem através da história – eis a fórmula a que se resume a liberdade, a autonomia, a redução do Outro ao Mesmo” (LÉVINAS, s/d, p. 202).

A liberdade que depõe todo limite em direção ao Outro, é injusta. O Mesmo em sua liberdade injusta atenta à resistência de Outrem. “Nenhum movimento de liberdade poderia apropriar-se do rosto ou ter ar de o ‘constituir’” (LÉVINAS, s/d, p. 2015). O Rosto, ao invés de ferir a liberdade do eu, a chamará à responsabilidade por Outrem (cf. LÉVINAS, 2015). A injustiça da liberdade é ainda o que reconduz o Outro ao Mesmo. Isso é típico da filosofia ocidental: tal injustiça. “A própria espontaneidade da liberdade não se põe em questão – parece ser esta a tradição dominante da filosofia ocidental. Só a limitação da liberdade seria trágica ou faria escândalo” (LÉVINAS, s/d, p. 213). Então a ideia da limitação que o Rosto impõe à liberdade do Mesmo constitui o centro da consciência ética.

E a própria consciência ética [...] é invocada [...] como a forma concreta que reveste um movimento mais fundamental do que a liberdade, a ideia do infinito. Forma concreta daquilo que precede a liberdade e que, no entanto, não nos reconduz à violência, nem à confusão daquilo que está separado, nem à necessidade, nem à fatalidade (LÉVINAS, s/d, p. 215).

A liberdade não pode estar despida da consciência moral. A espontaneidade é um caráter negativo para a liberdade. Como para Descartes é preciso ter a ideia de perfeição para conhecer a própria imperfeição, em Lévinas é na comparação que o Mesmo faz de si na epifania do Rosto, que aquele se reconhece impotente, possivelmente assassínio, envergonhado por sua agressividade (LÉVINAS, s/d, p. 214). “A consciência da minha injustiça produz-se quando me inclino, não perante o facto, mas perante Outrem” (LÉVINAS, s/d, p. 214). Perante a tomada da consciência da sua própria injustiça, o Mesmo pode inverter a natureza de sua liberdade e fazê-la bondade, liberdade revestida de consciência ética, que se encontra com o infinito de Outrem e o deixa permanecer exterior a si. Assim, permanece no ponto de partida, ou seja, no acolhimento do Rosto e depois na resposta.

A resistência ética é expressão, fala. O Infinito se manifesta com um mandamento em sua face: “Não matarás!”. Outrem se manifesta não “como se fizesse parte de um todo – mas a própria transcendência do seu ser em relação ao todo” (LÉVINAS, 2015, p. 193). E exatamente por não ter “comunidade de gênero” com o Mesmo, é que Outrem se nega a essa mesmidade, que se torna uma violência da parte do assassínio. Justamente porque o Infinito ultrapassa os poderes do assassínio é que ele o quer matar, pois a violência é a negação total do que excede o Mesmo, da alteridade (cf. LÉVINAS, 2015). O Infinito que diz, “não matarás” no primeiro momento de seu aparecer, que não se dá no sensível, mas no metafísico, paralisa o poder do assassínio. Pois o assassínio busca o sensível e se depara com o Infinito, que não se dá no sensível, que não se pode conter nas mãos do assassínio. Por isso é que o assassínio aniquila o Outro, pois agarra e coloca na totalidade do Mesmo aquele que o excede. Claro que não conseguirá, o assassínio, abarcar o Infinito totalmente, mas sua tentativa é violência, aniquilação.

Esse infinito, mais forte do que o assassínio, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a expressão original, é a primeira palavra: <<não cometerás assassínio>>. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassínio que, duro e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na

nudez da abertura absoluta do transcendente (LÉVINAS, 2015, p. 193).

A epifania do Rosto se despoja de toda proteção que poderia cobrir o aparecimento de sua transcendência. Sua nudez é característica clara de sua manifestação. Sua vulnerabilidade se dá nessa sua aparição despida de vestes que possa cobrir seu Infinito. “Outrem, que pode soberanamente dizer-me não, oferece-se à ponta da espada ou à bala do revólver [...]” (LÉVINAS, 2015, p. 193). Outrem no face a face com o Mesmo, ou seja, na sua manifestação enquanto o que rasga o sensível, em frente ao Mesmo que deseja o invisível, aparece como que se oferecendo ao assassinio em sua aparição vulnerável, despojada de resguardas, mas ao mesmo tempo revela com sua infinitude, sua condição impossível de violência. É um ser que se coloca em frente, mas se escapa ao olhar. O assassinio se dirige a Outrem em sua intencionalidade cognoscitiva, porém não encontra objeto capaz de ser representado na pessoa deste, pois ele não é passível de representação.

124

A REVELAÇÃO METAFÍSICA NO ROSTO HUMANO

Outrem é metafísico. E é na epifania do Rosto que se revela o divino, Deus. O Rosto de Outrem é a porta de entrada do Mesmo no Infinito metafísico. “A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano” (LÉVINAS, 2015, p. 67). Somente na relação com Outrem se pode relacionar com Deus. Outrem não é mediador, mas é na manifestação da sua altura metafísica que se vê a altura de Deus. A relação ética é a única que leva ao Infinito, pois é relação de acolhimento e não de intencionalidade objetivadora. Esta não conduz ao metafísico, ao contrário, o reduz às capacidades intelectivas. Então a metafísica, que é a altura de Outrem, não se pode encontrar a não ser na relação ética (cf. LÉVINAS, 2015). Para Lévinas, “só um ser ateu pode relacionar-se com o Outro e dispensar-se já dessa relação” (LÉVINAS, 2015, p. 67). Esse ateísmo⁴¹ metafísico é ser separado do Deus

⁴¹ “Pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – a dimensão do psíquico -, realização da separação, é naturalmente atea. Por ateísmo, ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA, Goiânia, Goiás, v. 1, n. 1, jan./jun., 2018

que se revela a partir do Rosto. Um ser ateu, separado, não busca ensimesmar a si Outrem, mas o acolhe permanecendo no seu lugar distinto, separado. A revelação de Deus, de outrem é um movimento totalmente extrínseco, exterior ao Eu. O acolhimento de tal revelação exige a separação que não permite a mesmidade, a totalização, mas a preservação da alteridade.

Um ser separado do Infinito relaciona-se, no entanto, com ele na metafísica. Refere-se a ele por uma relação que não anula o infinito intervalo da separação, que difere nisso de todo o intervalo. Na metafísica, um ser está em relação com o que ele não poderia absorver, com o que não poderia compreender, no sentido etimológico do termo.⁴² A face positiva da estrutura formal – ter a ideia do Infinito – equivale no concreto ao discurso que se precisa como relação ética (LÉVINAS, 2015, p. 70).

POBREZA DO ROSTO

O Outro que se apresenta por um lado transcendente, lugar de manifestação do divino, por outro lado se apresenta pobre, miserável no Rosto do “Estrangeiro”⁴³, da “viúva”⁴⁴ e o “órfão”⁴⁵. E estes, Lévinas apresenta como exemplos de seres existentes, separados, infinitos e apeladores de responsabilidade. Eles, contudo, de forma alguma

125

entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu.” LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidade e Infinito*, 2015, p. 46.

⁴² Lévinas faz a referência da descrição negativa da transcendência em sua teoria: “A impossibilidade para o ser transcendente e para o ser que dele está separado de participar no mesmo conceito, a descrição negativa da transcendência é ainda de Descartes. Ele afirma de facto o sentido equívoco em que o termo <<ser>> se aplica a Deus e à criatura.” LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidade e Infinito*, 2015, p. 70.

⁴³ “Estrangeiro sem um lugar próprio, sem uma pedra onde repousar a cabeça, sem uma pátria à qual se integrar, sem uma paisagem familiar, sem a correlação eu-mundo, um errante no mundo que não é seu, homem do deserto.” SUSIN, Luiz Carlos, *O homem messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 1984, p. 201.

⁴⁴ “Viúva sem poder oferecer sua intimidade a alguém, sem ventre fecundo e sem futuro ou então com o próprio futuro – os filhos – condenado pela falta de economia e de pão: a viúva seria a imagem mais real do proletário.” SUSIN, Luiz Carlos, *O homem messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*, 1984, p. 201.

⁴⁵ “Órfão, sem o eros paterno, cortado de seu passado “pessoal”, sem eleição e por isso sem benção e sem unicidade, jogado como um elemento indiferente do mundo.” SUSIN, Luiz Carlos, *O homem messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*, 1984, p. 201.

esgotam a infinitude dos Rostos. Outrem que é ameaçado de aniquilação é também ameaçado pelo assassinio em sua existência física. Porém outrem que está sujeito à aniquilação ordena “Tu não matarás” em seu primeiro momento de aparição, defendendo sua alteridade e também sua existência física, concreta. Nenhum Eu possui poderes lícitos de assassinato. E é exatamente por se deparar com o diferente que o assassinio vai ao encontro de Outrem tentando reduzi-lo ao Mesmo, e matá-lo.

Portanto, o Rosto de Outrem constitui o colocar-se em relação com o Eu. O Outro que se manifesta no Rosto, que é aparecimento metafísico ao Eu possuidor, abre este Eu ao além do mundo, ao Infinito. A relação na qual o Rosto se coloca é uma relação de face a face, retidão na relação com o Eu. O Rosto não se oferece ao conhecimento, mas espera acolhimento. Sua nudez diante do Mesmo, se apresentando na verdade de si, parece ser tentação de assassinio, vulnerabilidade, mas também é resistência ética. Resistência por que é mestre, fala ao Eu do alto. Aparece no horizonte metafísico. Impossibilita todo domínio do Mesmo sobre si. E seu aparecer ao Mesmo traz em si uma ordem: “Tu não matarás”. Então o Eu possui limitações na sua liberdade diante de Outrem. O Rosto, que abre o Eu ao Infinito, não permite ao Eu abarcá-lo, pois ele rasga o sensível, condição passível de posse. A alteridade, ou exterioridade, caracterizam essencialmente o Rosto. Alteridade, que é metafísica e que é o único modo de se ter contato com o Deus metafísico, exige separação entre cada ser existente e até com Deus.

Então o Rosto é o caminho que Lévinas encontra para a saída do Mesmo. Outrem que é Infinito, intangível, inabarcável, mestre, pobre, não suporta mais o poder dominador do Mesmo. O Eu não possui o direito do assassinato. O Outrem obriga o Eu a ter com aquele, uma relação ética. Ao invés de buscá-lo no movimento de posse, o Eu deparando-se com o Rosto se move num desejo insaciável em sua direção, e é convocado a dar a Outrem o que traz em suas mãos, como resposta a esta convocação. Essa resposta caracteriza um tema importante na ética de Lévinas, a *responsabilidade por outrem*.

REFERÊNCIAS

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas**: uma Introdução. Tradução de J. Thomas Filho. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

DESCARTES, René. **Meditações**. 3.ed. São Paulo. Abril cultural, 1983.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo A Existência Com Husserl E Heidegger**. Instituto PIAGET. s.d.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Portugal: Edições70, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. 3ªed. Portugal: Edições70, 2015.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. 2ªed. Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 1993.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 1984.

NOVIDADES FILOSÓFICA E AUTOBIOGRÁFICA PRESENTES EM *ECCE HOMO*

PHILOSOPHICAL AND AUTOBIOGRAPHICAL
NOVELTY ON *ECCE HOMO*

Marcos Vinicius de Oliveira Magi⁴⁶

RESUMO: Este trabalho provém do estudo das autobiografias de alguns filósofos. A intenção aqui é sondar o caminho usado por Nietzsche para apresentar sua vida enquanto obra de arte, transcorrendo sua composição filosófica, mormente acerca da sua diferença em relação a outros filósofos. Quer demonstrar a originalidade do escrito do filósofo, ainda que, para muitos, isso possa parecer uma caminhada espinhosa. Quando se lê a autobiografia de Goethe e a de Rousseau, por exemplo, comparando-as com *Ecce Homo*, percebe-se que Nietzsche se distancia destes citados devido, primeiramente, à sua forma de escrever. O pensamento em constante movimento conduz a escrita do filósofo. De acordo com essa fluidez, o texto de Nietzsche toma um corpo não propriamente linear ou sequencial aos fatos de sua vida, tidos muitas vezes como comuns à construção de uma autobiografia. É nesse campo que este trabalho quer atuar: demonstrar os elementos que Nietzsche utiliza para apresentar sua autobiografia e, intrinsecamente a esta, sua filosofia, em que o tema da subjetividade encontra realce.

128

Palavras-chave: Autobiografia; Filosofia; Subjetividade; Nietzsche.

ABSTRACT: This work originates from a study of some philosophers' autobiographies. The intention here is to seek the way Nietzsche takes to present his life as a piece of art. The study goes through his philosophical composition, above all, it considers his distinction regarding to other philosophers. It wants to demonstrate the originality of the philosopher's writing, even if, for many people, it seems to be a touchy task to be realized. When it goes through the Goethe and Rousseau's biographies, for example, and compares them to *Ecce Homo*, the perception is that Nietzsche distances himself from those mentioned ones due to, firstly, his form of writing.

⁴⁶ Religioso da Ordem dos Frades Menores. Estudante do 3º período do curso de Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: fr.magi@outlook.com Artigo submetido em 11/04/2018 e aprovado em 30/05/2018.

The thought in constant movement leads the philosopher's writing. According to this smoothness, the text of Nietzsche gets a non-linear nether sequential shape, regarding to the facts of his life, as it's often done on the setting up of a common autobiography. It's in this field this work wants to act: demonstrating the aspects that Nietzsche utilizes to present his autobiography and also, intrinsic to that, his philosophy, permeating his subjectivity.

Keywords: Autobiography; Philosophy; Subjectivity; Nietzsche.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem a intenção de demonstrar a novidade apresentada por Friedrich Nietzsche em sua obra considerada autobiográfica: *Ecce homo*. Nietzsche não tem o escopo de trazer à tona apenas fatos da própria vida, mas apresentar a vida enquanto expressão de arte. Além disso, deseja também demonstrar sua diferença em relação aos homens até então tidos como grandes pela sociedade, apresentando sua filosofia. O filósofo quer deixar claro ao mundo que é “uma dinamite” (NIETZSCHE, 1990, p. 157). Nietzsche não aceita, como ele mesmo diz, respostas grosseiras acerca dos problemas colocados tanto por ele, quanto pela sociedade. Não se considera um ser decadente, afinal, nas piores situações sempre escolheu os melhores remédios. E nunca foi atual para sua época, nem ele, nem seus escritos. “Eu [também] não sou atual, alguns nascem prematuros” (NIETZSCHE, 1990, p. 71). Pode-se dizer que sua posição acerca dos valores infundidos na sociedade é bastante rude. Para ele, alguns homens pútridos que foram tomados como grandes por seus compatriotas, através de torpe cinismo, plantaram suas ideias medíocres na sociedade. Esta, por sua vez, de bom grado, devido tal ilusão, passou a considerar estes ideais como verdade, como valores. Estes são, portanto, alguns dos temas que nos convocam a um encontro com *Ecce homo*.

129

A ORIGINALIDADE DE NIETZSCHE EM SUA AUTOBIOGRAFIA

Para Nietzsche a arte não faz parte da vida, mas a própria vida é obra de arte. Desta forma, como diria Eugen Fink, “no *Zarathustra* Nietzsche encontra a própria linguagem para os seus próprios

pensamentos" (FINK, 1983, p. 65). É importante notar que seus escritos estão cheios de novidade. Novidade essa apresentada por Nietzsche através da fluidez dos seus pensamentos. Para o filósofo o pensamento humano está carregado de oscilações e contradições. Sua autobiografia se faz no devir do pensamento⁴⁷, expressão disso está no fato de que sua obra se dá e se constroi pelos aforismos⁴⁸. "Quem for capaz de respirar na atmosfera dos meus escritos, terá aprendido o que é ar puro, ar salubre" (NIETZSCHE, 1990, p. 20).

Através da forma aforismática de escrever, e mesmo sendo de alguma forma enigmático, Nietzsche expõe sua originalidade. É uma novidade com relação à tradição filosófica ocidental, é uma novidade quando se compara sua autobiografia com o modelo de autobiografia daqueles que o precederam na filosofia. Ele não tem a pretensão de apenas apresentar fatos aleatórios de sua vida.

A valorização antimetafísica da arte, através da concepção da vida como obra de arte, não faz da obra de arte uma forma de expressão privilegiada em relação às demais. Neste sentido, acreditar que Nietzsche, em sua crítica à vontade de verdade, se limita a uma simples apologia da arte, parece tão ingênuo quanto desqualificar *Ecce homo* por julgar que uma autobiografia implica necessariamente uma subordinação a categorias metafísicas como verdade e sujeito (MENDONÇA, 1998, p. 56-57).

Ao ler *Ecce homo* percebe-se, muitas vezes, que não há a preocupação com a linearidade dos pensamentos. Isso não ocorre por falta de percepção do autor. Muito pelo contrário, Nietzsche acredita que, como já citado, os pensamentos estão em constante movimento, em fluidez. Sendo assim, ao se escrever algo, seria como

⁴⁷Quando observamos a forma de escrever de Rousseau, notamos que ele fala de sua vida numa maneira cronológica em *Confissões*. Isso não o impede de apresentar fatos que estão fora dessa cronologia: determinadas vezes, ele apresenta episódios separados. Todavia, para Nietzsche, o pensamento, e muito menos a vida, ao se expressar, seguem uma linha cronológica. Para ele, isso é incomum ao homem, pois o pensamento está em constante devir, de modo que, sempre se apresenta oscilante.

⁴⁸"Do grego *aphorismós*. Máxima que exprime de forma concisa um pensamento filosófico, geralmente de caráter moral. Ex.: *Os pensamentos* de Marco Aurélio, e os aforismos de Schopenhauer, intitulados *Parerga und Paralipomena* (Acessórios e restos). O estilo aforismático é característico de filósofos e pensadores tão diversos quanto, por ex., Nietzsche e Wittgenstein, e reflete, sobretudo no pensamento moderno e contemporâneo, uma concepção filosófica mais questionadora, provocativa e sugestiva do que propriamente teórica e sistemática" (JAPIASSÚ e MARCONDES, 1996, p. 4).

pegar água de um rio, parafraseando Heráclito⁴⁹. O gesto de escrever pode se repetir, mas nunca se conseguirá pegar nem a água do mesmo rio, nem a mesma água da escrita anterior. O que isso quer dizer? Significa que os pensamentos fluem enquanto os pensamos e que, para se externar algo, não se pode fazê-lo tal qual como se pensou. Também quer dizer que os pensamentos vão surgindo enquanto se pensa. Não há uma linha a se seguir.

Tendo em vista todas essas peculiaridades, é memorável perceber as nuances características do pensamento de Nietzsche. Sua maneira de dizer a subjetividade⁵⁰ foge do padrão filosófico ocidental. Isso é ressaltado por sua concepção de vida descrita em sua autobiografia com essa novidade de escrita, com sua inovação do pensamento, do modo de fazer filosofia.

Acerca de suas obras, de sua conduta filosófica, afirma Nietzsche:

Dia virá em que se tornem necessárias instituições nas quais se viva e se ensine como eu quis viver e ensinar; [...] Sinal, porém, seria de total contradição comigo próprio o pedir já hoje olhos e ouvidos atentos para as minhas verdades: que hoje não se escute, que hoje não se queira aprender nada de mim, isso não é só compreensível, mas justo (NIETZSCHE, 1990, p. 71).

131

Desta forma, *Ecce homo* não deseja ser somente autobiografia. *Ecce homo* anseia ser demonstração da novidade nietzschiana. Claro, isso não o impede de externar as lembranças de sua vida. Aliás, ele expressa, por suas recordações, essa novidade. Todavia, Nietzsche deseja, antes de passar pela vida, pensar⁵¹ sobre a vida (cf. HARDT, 2015, p. 436), e se ousamos dizer mais, ele deseja deixar que a vida mesma se afirme e se mostre pelos contornos tantos e diversos da obra autobiográfica.

⁴⁹ “No mesmo rio não há como entrar duas vezes” (HERÁCLITO *apud* SCHÜLER, 2001, p. 133).

⁵⁰ “Característica do sujeito; aquilo que é pessoal, individual, que pertence ao sujeito e apenas a ele, sendo portanto, em última análise, inacessível a outrem e incomunicável” (JAPIASSÚ & MARCONDES, 1996, p. 254).

⁵¹ É preciso cuidado quando se fala sobre a preocupação de Nietzsche em *pensar a vida*. Entenda-se pensar, não como abarcamento ou um *dar conta* de abocanhar a vida em suas mais diferentes dimensões. Vida extrapola pensamento. Esta é só *uma forma* da vida se mostrar. Portanto, esta expressão aqui quer simplesmente apontar para o quanto a vida tomava o centro e se constituía enquanto pano de fundo da filosofia nietzschiana.

A Professora Lúcia Schneider⁵², embasada em um Colóquio organizado pelo Professor Helmut Heit⁵³, afirma que o que Nietzsche

diz de si mesmo no livro, tem haver com filosofia. Trata-se de uma declaração de sua ambição filosófica. (...) Ambição no sentido de quem fala de si para declarar seu propósito: enfrentar a mentira daqueles que falam em melhorar a humanidade (HARDT, 2015, p. 434).

Portanto é bem clara a distinção desta obra de Nietzsche em relação a outras autobiografias. Obviamente muitos autores têm várias intenções ao escrever uma autobiografia que não simplesmente a exposição de fatos da vida. Mas o que é importante notar no texto em questão é que seu autor usa da interpretação dos fatos da própria vida para fazer sua filosofia.

Com toda essa problemática em mãos, Nietzsche resolve dramatizar seu pensamento. Ao falar de *Zarathustra*, Alexandre Mendonça demonstra que essa exposição filosófica de Nietzsche, pelas vias convencionais, seria deficiente devido à falta de uma arguição conceitual, como se entende de costume. Todavia, esse é justamente o intuito do filósofo: elaborar pensamentos norteados pela valoração artística e não pela metafísica (cf. MENDONÇA, 1998, p. 52).

Em Nietzsche o pensamento é ato de interpretação, de criação, de afirmação dos impulsos⁵⁴. Criam-se sentidos para as paixões, as agonias e aflições da alma, fazendo, assim, revelar-se algo de importante no invencivelmente feio. Segundo Mendonça, para Nietzsche, os homens que têm grande desejo de reinterpretar a própria vida, excedem suas forças nas obras de arte. E elas, por sua vez,

132

⁵² Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Professora Associada I da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

⁵³ Doutor em Filosofia pela Universidade de Hannover com um texto sobre a reconstrução da gênese da Filosofia na Grécia Antiga. Pós-doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade da Califórnia em San Diego.

⁵⁴ “— O que é conhecer! – Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender! [...] Mas o que vem a ser, em última análise, este *intelligere* senão a forma sob a qual as três outras operações nos aparecem ao mesmo tempo? Senão a resultante dessas tendências contraditórias do riso, da piedade, da maldição? Para que um conhecimento fosse possível, foi primeiro necessário que cada uma dessas tendências desse a sua opinião parcial sobre o acontecimento ou a coisa a conhecer; [...] e *intelligere* é alguma coisa de conciliante, de justo, de bom, de essencialmente oposto aos instintos; ao passo que é muito simplesmente uma certa relação dos instintos entre eles” (NIETZSCHE, 2000, p. 99).

tornam-se artes que se voltam para a vida (cf. 1998, p. 54). A vida não estaria, portanto, delimitada a apenas um sentido de mera existência. O devir do pensamento passeia em sua materialização enquanto se torna arte, se torna vida.

Que meios temos nós de tornar as coisas belas, atraentes e desejáveis quando não o são?... E nunca o são em si, parece-me. Há aqui receitas a aprender com o médico, que adoça, por exemplo, os amargos ou que acrescenta açúcar e vinho às suas misturas, e, mais ainda, com o artista, que no fundo não cessa de se aplicar a este gênero de invenções, de quase impossíveis (NIETZSCHE, 2000, p. 91).

Nietzsche continua o aforismo falando da importância de se olhar os objetos de várias maneiras, de vários ângulos, de, se necessário, até revesti-los com “uma pele, que não seja completamente transparente”. Isso serve para que o homem aprenda com os artistas e os supere em sapiência a fim de que sejam “poetas da própria vida, e em primeiro lugar nas mais pequenas coisas, nas íntimas banalidades do cotidiano”. A intenção do homem seria ultrapassá-los, afinal, diferentemente de seu desejo, os artistas têm a sua força sutil geralmente no ponto onde acaba a arte e começa a vida.

Ao deixar de lado a metafísica religiosa e a ciência moderna, o filósofo valoriza a arte, tornando o saber algo criativo. Os artistas não percebem tal importância da arte e a separam da vida. Nietzsche demonstra que os homens, imbuídos dessas forças criativas, abrangendo pelo olhar as forças e fraquezas de sua natureza e as adaptando a um projeto, conseguem dar estilo próprio ao seu caráter. À vista disso, as fraquezas do homem tornar-se-ão mais belas aos olhos. Os belos e os feios, os importantes e os desprezados trocariam, de alguma forma, o seu lugar na escala de valores sociais para Nietzsche.

ACERCA DOS VALORES

Ao falar dos valores da sociedade, em *Ecce homo*, Nietzsche quer nos apresentar seus argumentos a fim de “desmascarar” os falsos homens de prestígio.

Não sou, por exemplo, um lobisomem, um monstro moral; sou, bem pelo contrário, uma natureza oposta àquela espécie de homens que até agora se louvaram como virtuosos. (...) “Tornar melhor a Humanidade”, eis a última coisa que me ocorreria prometer. (...) Abater ídolos (eis como eu chamo aos “ideais”) é meu principal ofício (NIETZSCHE, 1990, p. 19-20).

Para o filósofo, a sociedade se enveredou por caminhos que a conduziram à inversão de valores⁵⁵. O que a civilização considera por valor foi imposto por homens que eram tidos por grandes. Com relação a estes “ideais” o filósofo tem certa repulsa, pois acredita que eles substituíram aqueles que garantiriam um futuro próspero. Nietzsche compreende como perda de tempo todos os conceitos tão aclamados pela sociedade. De acordo com ele muito se desviou do caminho acerca da valoração.

Vemos, portanto, outro aspecto de sua novidade autobiográfica. Ele não quer simplesmente relatar fatos aleatórios de sua vida, mas, sim, declarar uma luta com a moral. Essa luta é travada entre os homens aos quais ele chama “louvados” pela sociedade e o próprio filósofo. Nietzsche se declara diferente daqueles⁵⁶.

Destarte, para conseguir concluir a meta de transmutar valores, era necessário um homem dotado de faculdades extremamente especiais e nunca vistas todas juntas em um único indivíduo até então. Essas faculdades vão se afluando nele, de modo que, após um tempo, atina-se para o fato de que já se encontra maduro em suas faculdades. Essas faculdades concorrem para que o homem possa alcançar o fim autêntico. Estando maduro, ele pode alcançar seu fim autêntico: transmutar valores.

⁵⁵ “O que até agora a humanidade tomou a sério, não é realidade, é pura imaginação, ou, para me exprimir com mais rigor, são mentiras derivadas de instintos de seres enfermiços, e de tendências profundamente nocivas” (NIETZSCHE, 1990, p. 68).

⁵⁶ A diferença de Nietzsche em relação aos homens considerados grandes é evidenciada, por ele, neste outro trecho do §10 de *Porque sou tão sagaz*, no qual o filósofo demonstra seu esforço em fugir de tais erros: “Pois bem, se comparo comigo os homens que até hoje foram considerados os primeiros, encontro evidentes diferenças. Eu não incluo estes pretensos ‘primeiros’ nem sequer entre os homens em geral: são para mim o rebotalho da humanidade, produtos da doença e do instinto de vingança: não passam de monstros funestos, e no fundo, incuráveis, que se vingam da vida. Eu quero ser o contrário deles: o meu privilégio é ter a maior agudeza para discernir todos os sinais dos instintos sãos.” (NIETZSCHE, 1990, p. 68).

A civilização se torna decadente na medida em que acredita nos conceitos metafísicos, pois se inventa um “mundo superior” para se rebaixar a aparência deste. Esse se torna o labor de Nietzsche: derrubar tais conceitos. Quando se elimina todos esses valores tornados fundamentais pela sociedade os homens se libertam da cadeia que eles mesmos criaram. (cf. REALE & ANTISERI, v. 6, 2006, p. 16).

A dor não é um impedimento da vida, a dor ensina a viver, na grande maioria das vezes, sofisticando o viver. Nessa declaração um ataque ao idealismo, aos homens que tentaram melhorar a humanidade com promessas de um mundo inexistente, insistindo com a negação dos instintos, dos desejos, do corpo, da terra. Para compreender isso, é preciso conhecer da fisiologia do corpo, da grande saúde, que nunca é alcançada definitivamente, mas é preciso buscá-la constantemente. Nesses termos, a humanidade está marcada pela mediocridade, acreditou no mundo ideal, deu as costas ao mundo real e perdeu de viver as mais belas formas (HARDT, 2015, p. 439-440).

Sua meta é a transmutação de valores. Tudo aquilo que até hoje se pensou como digno de importância, Nietzsche vê como perda de tempo. E é justamente isso que ele deseja combater. O filósofo vê na via que conduz por pequenas atitudes o caminho que leva à conservação de si mesmo. Segundo ele, as grandes atitudes demonstram um conhecimento rápido e superficial de si mesmo.

135

IDENTIDADE E EXISTÊNCIA

Toda essa questão implica a ausência de identidade no homem. Ele já não é aquilo que deveria ser, pois está revestido de falsos valores que lhe roubam sua propriedade subjetiva. Destarte, Nietzsche se coloca diante da seguinte questão: como se chega a ser o que se é? Para se responder esse questionamento, seria imprudente não usar as palavras próprio autor como resposta:

Atinge-se deste modo a obra-prima da arte da conservação de si mesmo – a arte do egoísmo... Se admitimos, com efeito, que tanto a tarefa como o motivo ou o propósito dela são bem nossos, ou

próprios de nós, não haverá nenhum perigo em defrontar a tarefa (NIETZSCHE, 1990, p. 64).

Ninguém poderia ser mais do que aquilo que até então se tornou. É a quantidade exata de todos os acontecimentos de uma vida que a constituem (cf. MENDONÇA, 1998, p. 58-59). Para Nietzsche, os menores acontecimentos, ou aqueles considerados sem importância, devem ser revestidos de dignidade, pois são a partir deles que o humano é constituído. O homem enquanto ser apaixonado pela vida.

O ato de *tornar-se o que se é* pede uma parcela de egoísmo, do cultivo de si, de forma que as adversidades, mesmo não planejadas e, muitas vezes, não queridas, se tornam motivo de aprendizado. Retorna-se à questão da arte, que também tem por objetivo tornar bonito o feio, não no sentido de mudar o feio ou criar padrões de beleza, mas de interpretar e criar o feio. Aqui também se alude à estética. Quando o homem se propõe trilhar este caminho, a vida, enquanto arte, torna-se de grande valia para tornar belas suas inconstâncias. Todavia, este movimento de mudança propõe ao homem um colocar-se a disposição de romper com muito – senão tudo – da velha perspectiva organizacional da vida. Implica compreender sua posição acerca do pensamento filosófico que lhe guia. Para Nietzsche, não há possibilidade de metafísica, mas de um constante retorno.

Em *Porque sou tão sagaz* de *Ecce homo*, Nietzsche afirma a necessidade de não se ter nenhuma dúvida a respeito do que se é para se tornar o que se é. Desta forma, os erros ganhariam sentido e valor próprios. E, tendo atenção sobre as pequenas coisas, sobre o que parece sem importância, encontra-se o caminho que conduz às possibilidades e disposições que se tornarão meios imprescindíveis para chegar ao fim autêntico.

O filósofo critica a concepção que compreende a existência de uma alma imortal, de um mundo metafísico e de que o sentimento seria menosprezado em detrimento da razão. Miguel de Barrenechea ressalta que, para Nietzsche, o corpo seria o essencial para a compreensão do humano, de modo que toda a interpretação das questões humanas passariam por ele. "Nietzsche afasta-se da crença

idealista em um sujeito puro do conhecimento, em uma pretensa substancialidade subjetiva ou racional" (BARRENECHEA, 2011).

De acordo com a ótica nietzschiana, o homem é corpo e nada mais⁵⁷. Toda estrutura do entendimento metafísico do sujeito entra em colapso quando, em *Ecce homo*, o autor propõe a vida entendida como produto de um jogo entre forças. O padrão metafísico de alma, espírito e corpo, já não surte efeito. Este jogo é composto por uma luta entre os sentimentos, entre as emoções, que, em constante colisão, provocam uma permanente mudança. Desta forma, o pensamento seria, para o filósofo, apenas um resultado dessa batalha. Seria o fruto do constante labor dos impulsos, lutando entre si.

Ecce homo não tem intenção de restaurar verdades sobre um sujeito. Procura exigir do autor uma posição acerca de sua própria vida. Procura elaborar uma percepção da vida livre de qualquer essência metafísica. Busca afirmar o vir-a-ser, criando um significado para os fatos que até então compuseram o filósofo-artista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

137

A obra *Ecce homo* apresenta essa característica de novidade para a filosofia ocidental, através do modo aforismático escolhido por seu autor para compô-la e através de seu conteúdo acerca do pensamento em constante movimento.

Com um toque de estética e ética, Nietzsche coroa seu escrito, tornando-o bastante libertador para o leitor, embora espinhoso. Sua intenção, no quesito mencionado acima, se torna bem aparente em muitos trechos da obra citada, contudo, é um atributo presente em todos os seus textos. O filósofo quer se apresentar como alguém que arrisca, que não tem a intenção de ser imortalizado, mas sim, de causar impacto, ou melhor ainda, mostrar que a o acontecimento da vida, por si só, já é o impacto criador da própria subjetividade enraizada no corpo e suas mais diversas forças.

⁵⁷"Tudo é corpo e nada mais; e a alma é apenas nome de qualquer coisa do corpo" (NIETZSCHE, 2002, p. 47).

REFERÊNCIAS

- BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche: Corpo e Subjetividade. **Revista online O Percevejo**, 2011.
- FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Tradução de Joaquim Lourenço. Lisboa: Presença, 1983.
- HARDT, Lúcia Schneider. Biografia ou declaração de ambição filosófica: como ler Ecce homo de Nietzsche?. In: **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v 23, n. 1, p. 432-445, jan/jun. 2015.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico da Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- MENDONÇA, Alexandre. **Cadernos Nietzsche** 4, p 51-62, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Tradução de José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução de Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falava Zaratustra**. Tradução base de José Mendes de Souza. eBooksBrasil.com: versão para ebook, 2002.
- PEREIRA, Vilmar Alves. Descartes e Rousseau: Leituras Antagônicas de Infância e Subjetividade. **Revista Poiésis**, UNISUL, 2011.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**, 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.
- SCHÜLER, Donaldo. **Heráclito e seu (dis)curso**. Porto Alegre: L&PM, 2000.

O REINO DE DEUS DITO EM PARÁBOLAS

THE KINGDOM OF GOD SAID IN PARABLES

Túlio de Oliveira Freitas⁵⁸

RESUMO: Este trabalho se lança na reflexão acerca do tema das parábolas de Jesus apresentadas nos Evangelhos. O que procuramos fazer é confrontar a temática do Reino de Deus e a forma adequada e coerente de torná-lo mensagem a ser pregada e encarnada na humanidade. Procuramos percorrer uma linha de estudo que respeitasse uma visão conjunta de perspectivas acerca das parábolas enquanto sinal profundo e instrumento eficiente do Reino de Deus. Este se faz palpável e ouvido em Jesus por causa de sua experiência filial e no seu tão sensível envolvimento com o coração humano. O modo de transmitir a mensagem acerca do Reino tem muito a dizer de como aquele que transmite faz a experiência do Reino e de qual intenção está escondida em sua mensagem. A palavra tem força, sendo tanto portadora de Vida Plena como de morte e escravidão do gênero humano.

140

Palavras-chave: Parábola; Reino de Deus; Jesus; Experiência.

ABSTRACT: This work reflects on the theme of the parables of Jesus presented in the Gospels. We put our effort to confront the topic of the God's Kingdom and the appropriate and coherent form of converting it into a message to be preached and incarnated in the humanity. We seek for go through a line of study which respects the whole view of perspectives concerning the parables as a profound sign and an efficient instrument of Kingdom of God. This Kingdom becomes tangible and heard in Jesus due to his filial experience and in his so sensible commitment with the human heart. The way of conveying the message about the Kingdom has very much to say about how the one who transmits it made the experience of the Kingdom and it says also about what intent is behind the message. The word has the power of being the bearer of Full Life as much as being the bearer of death and slavery of the human race.

Keywords: Parabola; Kingdom of God; Jesus; Experience.

⁵⁸ Frade Franciscano Menor. Graduado em Filosofia. Acadêmico do curso de Teologia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: tulio.defreitas@hotmail.com Artigo submetido em 05/05/2018 e aprovado em 03/06/2018.

INTRODUÇÃO

As sementes caem em diferentes terrenos; a pérola preciosa encontrada, maior que todos os bens; o aguardo do tempo da colheita entre trigo e joio; por que a bondade de um samaritano na boca de Jesus?; o banquete do grande rei, quais são os convidados?; por que retornar à casa do pai?; qual é a hora oportuna de ir à vinha?; qual o valor da ovelha perdida, por que buscá-la?; que tipo de perdão experimentou o escravo cruel? O universo simbólico da mensagem de Jesus descortina diante de nós a novidade do Reino como possibilidade concreta que toca a vida em suas mais diferentes cores e lugares sob a ordem do Amor e plenitude.

Uma parábola: um sinal da experiência profunda de Jesus com o *Abbá*. Deixar-se envolver pelos elementos de uma parábola é adentrar pessoalmente ao modo como Jesus compreendia sua missão e serviço. Só quem viveu profundamente sua humanidade pôde gerar uma mensagem tão encarnada e apaixonante pela plenitude do amor de Deus acontecendo na história.

Sob quais nuances da linguagem se pode dizer coerentemente do Reino pregado por Jesus? Qual caminho Jesus tomou para que sua mensagem se mantivesse autêntica? Sobre qual base nascem as parábolas?

Nosso trabalho procurou se debruçar sobre as parábolas como linguagem do Reino, enquanto centro da mensagem de Jesus. Recorremos a diferentes perspectivas de estudo das parábolas e ainda nos voltamos, em certa medida, para a pertinência de se discutir a linguagem religiosa no presente século, como instrumento de anúncio e libertação ou de aprisionamento.

A CENTRALIDADE DO REINO DE DEUS NA VIDA DE JESUS

O centro da vida e da mensagem de Jesus de Nazaré foi o Reino de Deus. Todo o significado de suas atividades, opções, comportamentos e até da sua própria morte tem uma profunda relação com o Reino de Deus (cf. Mc 1,15; Mt 4,23; Lc 4,43). Assim afirma Sobrino

O conceito dominante em sua pregação [de Jesus], a realidade que dava sentido a toda a sua atividade é o “Reino de Deus”. Este é o dado histórico melhor assegurado sobre a vida de Jesus. Esta afirmação é de fundamental importância por suas implicações, pois nela aparecem duas ideias centrais para compreender a Jesus. Em primeiro lugar, como comumente se admite, Jesus não é o centro de sua pregação. Jesus pregou o Reino de Deus e não a si mesmo. A segunda implicação, sobre a qual não se reflete de modo frequente e onde se encontra a raiz de muitos mal-entendidos sobre o cristianismo, é que Jesus não pregou simplesmente a “Deus”, mas o “Reino de Deus” (1983).

É importante perceber que o Reino pregado por Jesus ia além dele mesmo. Transcendia sua pessoa e mensagem, daí o fato claro de que sua pregação apontava constantemente para a realidade do Reino, mas agora em sua novidade de acontecimento presente no meio do povo. O messianismo de Jesus vai se tornando consciente para ele na medida em que ele toma para si o imperativo de anunciar sua experiência filial e libertadora de Deus enquanto Pai e dispensador de uma bondade infinita e gratuita com relação à qual todos são destinatários. “O Reino é um dom do amor do próprio Deus. É um dom totalmente gratuito” (RUBIO, 2005).

142

Jesus torna-se servidor do Reino. O serviço foi por ele assumido com radicalidade e firmeza, em uma decisão empenhada da inteireza de vida em todas as suas dimensões, inclusive na labuta para rejeitar constantemente as tentações de poder que o poderiam afastar do caminho do serviço e da comunhão com o Pai⁵⁹. As contrariedades o fizeram aprofundar em sua opção fundamental e escolher o messianismo do serviço que rejeita o messianismo do poder dominador (cf. RUBIO, 2005), em suas diferentes modalidades.

A pregação de Jesus era expressão nítida de sua vocação de servidor. Remetendo-nos à pergunta pelo conteúdo da mensagem de Jesus percebemos que ela está enraizada não tanto na compreensão intelectual que Jesus tinha do Reino de Deus, mas em sua experiência profunda originada da realidade do Reino mesmo acontecendo e se concretizando nele e naqueles que acolhiam sua mensagem. Nessa perspectiva, portanto, conforme Garcia Rubio (2005):

⁵⁹ “Jesus desloca o acento do Reino para a figura de Javé, como Pai, seu e nosso, que age nas próprias obras de Jesus, na linguagem de João (10,37 – 38)” (LIBANIO, 2007).

Não sabemos se Jesus se preocupou em dar uma definição do que entendia por Reino de Deus. Provavelmente, não. O semita não é inclinado como o grego, a definir a realidade. Para desvendar a compreensão que Jesus tinha do Reino de Deus é necessário recorrer a várias aproximações. Por isso, possuem valor especial aquelas referências ao Reino de Deus que, com muita probabilidade são do próprio Jesus.

Eis que chegamos ao interesse particular deste trabalho, debruçar-nos, segundo nossas possibilidades e de forma não tão extensa, nesse modo próprio de Jesus pregar o Reino. Poderia o Reino de Deus ser traduzido em palavras? Haveria alguma linguagem que melhor corresponderia e seria coerente à dinâmica do Reino? Como tornar a experiência do Reino de Deus palpável e presente na vida concreta daqueles ouvintes da pregação? No fundo, nossa motivação é bastante importante e grave, diríamos até: por detrás da pergunta pelo modo como se dá a pregação de Jesus está a questão da “linguagem religiosa”, isto é, como falar adequadamente do Reino de Deus? Esta última questão não deixará de permear nosso estudo como um todo, contudo, a abordaremos de modo mais direto nos parágrafos finais deste artigo.

143

O ANÚNCIO DO REINO EM PARÁBOLAS

Jesus anunciou o Reino de Deus e dele falou em parábolas (cf. GNILKA, 2000). Elas são o modo privilegiado da pregação de Jesus. Segundo o cardeal Martini (2011), esta forma de mensagem utilizada pelo nazareno pode ser provada pelo número de parábolas que foram transmitidas nos evangelhos. A parábola dá à pregação uma roupagem especial, descrevendo

coisas que todos conheciam, ou mesmo as coisas da vida diária, as parábolas fazem desfilar diante dos olhos de nosso espírito a vida das pessoas simples de seu tempo, do agricultor que espalha a semente no campo, do pescador que puxa a rede de arrasto, mas também do morador da cidade de Jerusalém que dá um banquete ou que vai ao templo para rezar. A história viva que prende o ouvinte, a imagem que até hoje ainda consegue fascinar o leitor que a ela se abre, mas aponta para além de si mesma, para o Reino de Deus, faz com que ele se torne palpável e com que experimentemos sua presença (GNILKA, 2000).

É interessante abrir espaço para se perceber que as parábolas provinham dos elementos simples da vida cotidiana do povo, não se tratava de buscar ideias abstratas ou mesmo trazer códigos e leis para se dizer da relação filial com Deus. O Reino se tornava parte integrante da vida das pessoas por meio das imagens usadas por Jesus, como por exemplo “o pai de família que sai para contratar operários” (cf. Mt 20, 1-16), a parábola dos talentos (cf. Lc 19, 12-27), a parábola do banquete festivo (cf. Lc 14, 16-24) ou a do semeador (cf. Mc 4, 1-20), dentre outras.

Embora as parábolas sejam advindas de exemplos integrantes da vida comum, elas não deixaram de despertar diferentes formas de abordagem, estudo e interpretação ao longo do tempo. Para uma compreensão razoavelmente boa das parábolas é preciso fazer uma experiência de conjunto, lançando a atenção sobre perspectivas diferentes acerca delas. Diferentes não quer significar excludentes ou opostas, mas sim, complementares.

Jülicher, considerado o fundador da moderna pesquisa das parábolas, citado por Gnilka (2000), aponta para um caráter enigmático das parábolas. Isso pela razão de que as parábolas ao serem contadas por Jesus estavam destinadas a um contexto e público específico; e há que ser levado em conta que existe uma distância entre Jesus e os evangelhos (cf. GNILKA, 2000). Tal observação nos leva a compreender que o sentido atribuído por Jesus àquelas parábolas não é o mesmo dos evangelistas, devido ao fato destes não mais conservarem claramente na memória “o momento nem o círculo de ouvintes a quem Jesus dirigiu determinada parábola” (GNILKA, 2000). Na linha de pensamento de Jülicher, os evangelistas entenderam as parábolas como um discurso difícil e até obscuro, exigente de uma interpretação. Por esse motivo eles teriam associado a parábola ao enigma, isto é, ela contém um pensamento completo, um discurso comparativo e esconde um sentido mais profundo (cf. GNILKA, 2000). Este pesquisador deixa-se dirigir por uma compreensão aristotélica das parábolas.

Com isto a parábola de Jesus é classificada como um discurso argumentativo, ou como elemento de prova. É claro que ela é considerada como forma de discurso que em si é clara, que pode

ser entendida imediatamente. Com o auxílio da parábola o fio do discurso é como que duplicado. Ao lado da coisa em si, surge a imagem. A imagem com que os ouvintes de bom grado concordam, é usada por Jesus com o fim de os estimularem a concordarem também com a coisa, em relação à qual eles talvez tenham objeções. [...]. Sob a forma de imagem a verdade tem mais força de penetração do que sob forma abstrata (GNILKA, 2000).

Apesar da interpretação anterior ser iluminadora, quanto à importância da imagem, do símbolo, para dizer da verdade do Reino e para tornar esta realidade palpável diante da vida do povo, é bem improvável, segundo o próprio Gnilka (2000), que Jesus tenha em sua pregação buscado argumentar logicamente seu discurso ou mesmo eleger o conhecimento como seu objeto principal, ao nazareno outras coisas mais importantes lhe interessavam. Assim se estampa diante de nós a distância entre Jesus e a tradição aristotélica⁶⁰.

Tratar as parábolas como linguagem lógica ou científica seria supor uma adequação entre os objetos apontados e as palavras; em outras palavras, falar de Deus em linguagem unívoca. A univocidade⁶¹ desta forma de linguagem está no fato de que ela adere como que imediata, direta e proporcionadamente à realidade que representa. A linguagem da pregação de Jesus caminha em uma via contrária àquela pelo modo como se referir a Deus, de forma que a mensagem acerca do Reino não seja algo incoerente com o próprio Reino e com a condição humana, por sua vez. A parábola bebe da linguagem simbólica. Sobre isso, nos ajuda Libanio e Murad (2005):

Falar de Deus, de seu mistério, está a pedir linguagem mais sugestiva que argumentativa, mais aberta que fechada, mais próxima da encruzilhada que da mão única. O símbolo capta o mistério profundo da realidade, o lado escondido que o conceito

⁶⁰ Aqui já apontamos para o perigo de se ler a mensagem de Jesus de Nazaré à ótica de Aristóteles. Seria desconsiderar e trair as próprias raízes históricas do nazareno e sua forma de entender o mundo. Tal interpretação poderia trazer riscos e elementos não condizentes com a experiência real feita por Jesus. Não entraremos no mérito dessa questão aqui, apenas queremos apontá-la como reflexão que pode ser aberta a partir do que nos propomos trabalhar nesse texto.

⁶¹ "Ora, a linguagem unívoca não serve para Deus. Seria como colocá-lo no nível do mundo. Deus passaria a ser um ser como os outros e ao lado dos outros. Ele existiria no mesmo sentido em que existem os outros seres. Nesse caso, é como se houvesse homogeneidade essencial entre Criador e a criatura" (BOFF, 1999).

deixa escapar. O conceito trabalha na superfície ensolarada, enquanto o símbolo vai às profundezas escuras do oceano. Onde há tensões, paradoxos, conflitos, plurissemia, faces antitéticas, o símbolo torna-se mais útil que o conceito. Enfaixa em si os elementos duais, enquanto o conceito refuga-os.

É importante notar que, embora as palavras não abarquem a experiência, o modo como elas são ditas ou organizadas pode sinalizar a maneira como a experiência é feita ou qual seu sentido mais profundo. O fato de Jesus dizer de Deus em parábolas e não através de códigos legais ou exigências pesadas e normativas sobre o povo revela concretamente qual a fé⁶² de Jesus e como ela se tornava visível em situações bem humanas e próximas das pessoas. Dito isso, nossa reflexão passará para outra perspectiva acerca da leitura das parábolas.

Seguindo outro estudo de cunho histórico das parábolas, citamos J. Jeremias e E. Linnemann, para os quais “só poderíamos determinar o sentido original de uma parábola se conseguíssemos reconstruir a situação histórica em que a parábola foi narrada. Uma determinada parábola é totalmente ligada à situação, nascida do momento e para o momento” (*apud* GNILKA, 2000). Nessa linha de pensamento podemos tomar a parábola como uma palavra inteira para uma determinada situação. Para os que ouviam a parábola no instante, não haveria necessidade de interpretação para compreendê-la. No entanto, nos perguntamos pelos que são posteriores à narração e à situação, como poderiam compreender a mensagem de Jesus? Os autores em questão responderiam que para que haja uma narração bem-sucedida das parábolas deve-se levar em conta a posição do ouvinte – “que quase sempre é de resistência – e com isto indiretamente este tem voz na parábola. Na parábola, portanto, o julgamento do narrador sobre a situação em foco entrelaça-se com o julgamento do ouvinte” (GNILKA, 2000).

Segundo a perspectiva anterior, a situação histórica da parábola precisa ser reconstituída trazendo presente a realidade conflitante e de resistência entre narrador e ouvinte para que haja uma “bem-

⁶² “Um modo concreto e eficiente de recobrar a verdadeira historicidade de Jesus cremos que consiste em refletir algo que, geralmente, foi descuidado e que representa, contudo, o mais profundo de sua pessoa: sua fé. ‘Jesus foi um extraordinário crente e teve fé. A fé foi o modo de existir de Jesus’” (SOBRINO, 1983, p. 97-98).

sucedida" visão do conteúdo da mensagem. Como forma de clarificar o que temos dito vamos recorrer à parábola dos trabalhadores da vinha⁶³, que segundo Jeremias e Linnemann (2000) precisa ser lida sob o pano de fundo da comunhão de mesa de Jesus com os publicanos e pecadores, o que provocara a revolta dos doutores da lei.

Com o comportamento de Jesus a ordem sustentada por eles, que também na esfera religiosa é determinada por trabalho e recompensa, está sendo fortemente atacada. A parábola torna claro que aquele comportamento, que lhes parece como uma ruptura da ordem jurídica, na verdade é a manifestação da bondade e do amor, que não pode ser condenada (GNILKA, 2000, p. 89).

O contexto de resistência tratado pelos autores entre Jesus e seus ouvintes se torna bem evidente na parábola citada. Os trabalhadores contratados primeiro ficaram indignados por serem igualados aos que chegaram na última hora. Na lógica social e religiosa deles isso seria inaceitável. Como pode alguém que não pagou sua recompensa, ou não ofereceu sua moeda de troca receber a benção ou o apreço (representados pelos denários) do seu patrão ou senhor? Uma nova ordem, que não a jurídica ou "religiosa", se instaura a partir de Jesus.

147

⁶³ "Pois o Reino dos céus é como um proprietário que saiu de manhã cedo para contratar trabalhadores para a sua vinha. ² Ele combinou pagar-lhes um denário pelo dia e mandou-os para a sua vinha. ³ "Por volta das nove horas da manhã, ele saiu e viu outros que estavam desocupados na praça, ⁴ e lhes disse: 'Vão também trabalhar na vinha, e eu lhes pagarei o que for justo'. ⁵ E eles foram. "Saindo outra vez, por volta do meio-dia e das três horas da tarde, fez a mesma coisa. ⁶ Saindo por volta das cinco horas da tarde, encontrou ainda outros que estavam desocupados e lhes perguntou: 'Por que vocês estiveram aqui desocupados o dia todo?' ⁷ 'Porque ninguém nos contratou', responderam eles. "Ele lhes disse: 'Vão vocês também trabalhar na vinha'. ⁸ "Ao cair da tarde, o dono da vinha disse a seu administrador: 'Chame os trabalhadores e pague-lhes o salário, começando com os últimos contratados e terminando nos primeiros'. ⁹ "Vieram os trabalhadores contratados por volta das cinco horas da tarde, e cada um recebeu um denário. ¹⁰ Quando vieram os que tinham sido contratados primeiro, esperavam receber mais. Mas cada um deles também recebeu um denário. ¹¹ Quando o receberam, começaram a se queixar do proprietário da vinha, ¹² dizendo-lhe: 'Estes homens contratados por último trabalharam apenas uma hora, e o senhor os igualou a nós, que suportamos o peso do trabalho e o calor do dia'. ¹³ "Mas ele respondeu a um deles: 'Amigo, não estou sendo injusto com você. Você não concordou em trabalhar por um denário?' ¹⁴ Receba o que é seu e vá. Eu quero dar ao que foi contratado por último o mesmo que lhe dei. ¹⁵ Não tenho o direito de fazer o que quero com o meu dinheiro? Ou você está com inveja porque sou generoso?' ¹⁶ "Assim, os últimos serão primeiros, e os primeiros serão últimos" (Mt 20, 1-16).

Mais que atentar-nos para essa contrariedade escancarada é basilar para a compreensão do sentido original das parábolas de Jesus captar a central mensagem cristológica que se encontra nesta parábola, isto é, compreendermos que “no amor de Jesus pelos pecadores manifestou-se a bondade de Deus, que desejava levar os ouvintes a uma compreensão e a um comportamento adequados” (GNILKA, 2000). Os doutores da lei, e porque não dizemos também, a maioria de nós, nos sentimos atordoados com a realidade infinita e total do amor de Deus, em gratuidade e ternura, em quem todos têm seu lugar igual, sejam os da primeira hora, os quais se consideram erroneamente mais dignos, sejam os da última hora (desprezados e indignos perante nossa compreensão moral, social e religiosa), que no fim se tornam os destinatários preferenciais do amor de Jesus. Por isso, conforme Sobrino,

os evangelhos situam Jesus em meio a situações de divisão, de opressão, nas quais a salvação, a boa nova não pode ser compreendida como continuação destas situações, mas em total descontinuidade: a liberdade que prega e realiza Jesus só aparece como libertação [...] aos segregados e desprezados pela sociedade. [...] aos enfermos impotentes por si mesmos e dominados por um poder maior que eles, aos leprosos, separados culticamente do resto da sociedade, ao samaritano, considerado como cismático, ao centurião romano, estrangeiro; deixa-se acompanhar e sustentar por mulheres, socialmente marginalizadas (SOBRINO, 1983).

Pelo contato com as parábolas e com o agir de Jesus, estes mencionados acima são libertos da chaga imposta pela religião e sociedade, e tocam com as mãos o Reino até então inacessível a eles. As parábolas são portadoras de uma nova lógica, a qual vira do avesso a compreensão religiosa e social da relação entre Deus e a humanidade.

Não deslocando nossa compreensão do caminho que até então percorremos, pretendemos ainda destacar a reflexão de D.O. Via (*apud* GNILKA, 2000), para quem as parábolas são uma grandeza autônoma, capaz de conduzir o ouvinte a uma compreensão de si mesmo no confronto com a realidade narrada e, dessa forma, realizar uma experiência de Deus antes condicionada pelo sistema vigente no tempo de Jesus. Via conclui que pelas parábolas “Jesus teria reunido

em si a presença de Deus e o contexto da vida diária [...]. Diz-se aí que a nova compreensão que ele oferece aos ouvintes na crise de sua própria vida seria aquela pela qual ele próprio já se havia decidido" (GNILKA, 2000). A partir dessa afirmação, podemos perceber que nas parábolas acontece um descortinar da própria autocompreensão que Jesus tinha de si mesmo e da dinâmica do Reino acontecendo. A cristologia que está aí implícita nos conduz para a importância da autenticidade e da integração entre "presença de Deus" e "vida diária" para que a salvação aconteça, isto é, para que a pessoa chegue à fé e à participação no Reino de Deus, que se tornou visível e possível em Jesus, modelo de fé e vida (cf. GNILKA, 2000).

O Reino é possibilidade e convite agradável e bondoso de Deus. "Quem não aceita o agir bondoso de Deus como o sentido de sua vida pode perder-se a si mesmo, ou, como diz Via, sofrer a trágica perda de sua existência. Nisto deve-se considerar o versículo 14 – 'Toma o que é teu e vai embora!' –, como ficar excluído da bondade de Deus" (GNILKA, 2000). A parábola, portanto, é mensagem de salvação. A própria pessoa é responsável por sua decisão diante da mensagem de Jesus.

Existe a possibilidade bem real do ser humano ficar fechado na sua autossuficiência farisaica, rejeitando assim, a proposta salvífica do amor de Deus. Rejeitar a salvação resulta na ruína do ser humano (cf. Mt 7, 24-27). [...]. A oferta da salvação é uma realidade estupenda, sem dúvida, mas uma realidade muito séria, diante da qual urge tomar uma decisão imediatamente. E não esqueçamos que, em definitivo, é a própria pessoa quem se julga, à medida que se fecha à proposta de Jesus (cf. Jo 3, 16-21) (RUBIO, 2003).

A salvação manifesta na pregação de Jesus é sinal de libertação de tudo aquilo que impede a vida mesma de ser plena em humanidade. Recusar a salvação significa roubar conscientemente a divindade que brota da humanidade da vida. Aquele que recusa conscientemente se torna propagador de um sistema opressor e escravista. Este é bem representado por aqueles operários que entram em embate com o patrão no versículo 12 da parábola dos trabalhadores da vinha, os quais, porque estão fundados e encerrados em suas próprias compreensões das leis, recusam-se a tomar parte no amor de Deus.

Ouvir e entrar em contato com a parábola é sentir a presença de Deus e deixar-se ser atingido por seu amor. É tornar este amor existência na pessoa mesma. Ele toma forma na própria vida, como nos afirma Harnish (*apud* GNILKA, 2000). Para este autor a inaudita provocação de Jesus no versículo 15 – “Não tenho o direito de fazer o que quero com o meu dinheiro? Ou você está com inveja porque sou generoso?” – é romper com a ordem presente da lei da eficácia para voltar-se para a lei da bondade. Propor tal lei é fazer com que os primeiros contratados abracem o Reino como possibilidade concreta de sua vida. Esta possibilidade é sugerida ao ouvinte nas entrelinhas da indagação narrada por Jesus.

EM QUE SENTIDO A PARÁBOLA DE JESUS É EFICAZ E ATUAL

A parábola parece abraçar o ouvinte e envolvê-lo de tal forma que ele tenha seu ser transfigurado, novo, livre e cheio de vida. Restamos ainda, antes de finalizar este texto nos perguntar pela razão da eficácia da pregação de Jesus e entendê-la em sua atualidade. Para o cardeal Martini “tem-se a impressão de que Jesus considerava esse modo de se expressar como o mais adequado à capacidade de compreensão dos ouvintes, e, assim, o mais adaptado para transmitir eficazmente sua mensagem” (MARTINI, 2011). Para pensarmos tais indagações é preciso ter em mente dois aspectos fundamentais que corroboram com a eficácia da mensagem de Jesus, são eles: Jesus aparece caracterizado principalmente pelo agir; e o caráter enigmático da pregação e do “método” usado por Jesus.

Consoante Martini (2011), em primeiro plano,

estão as ações de Jesus, o seu agir eficaz, poderoso, carismático: pensemos principalmente nas curas, nos exorcismos, nas intervenções extraordinárias em favor das pessoas em dificuldade. O falar de Jesus acompanha seu agir e o interpreta: o senhorio de Deus é demonstrado por meio das obras e ilustrado através das palavras.

O agir de Jesus estava um passo adiante de sua pregação. A segunda expressava o sentido mais profundo das ações, as quais não eram isoladas ou sem razão, mas eram portadoras de uma opção fundamental pelo Reino de Deus. Eram sinais de uma nova ordem, a

ordem de bondade⁶⁴. O alcance e a força das ações do nazareno nos transmitem o quanto ele, ao abraçar sua humanidade como *lócus* por excelência da concretização do Reino, se tornou forte e “poderoso” no serviço ao próximo, principalmente ao pobre e ao fraco. O ser e o fazer de Jesus são realizadores do Reino, mas não são a totalidade do Reino. “Isto não lhes diminui a importância, pois indicam a direção que tomará o reino em plenitude (vida, paz, liberdade, dignidade) e geram esperança de que o reino é possível [...]” (SOBRINO, 2008).

Agora sobre o segundo aspecto, o caráter enigmático da pregação de Jesus, Martini conclui que mais de uma vez Jesus falou de modo alusivo e enigmático, por meio do véu das semelhanças: “ele dizia e não dizia, revelava e escondia, manifestava e ocultava” (2011). Essa compreensão, que à primeira vista pode parecer estranha, nos mostra um entendimento das parábolas que em certa forma remonta ao caminho que fizemos acima. As parábolas não são tanto mensagens explícitas ou instrumentos conceituais. O caráter enigmático da pregação

deixa ao ouvinte a tarefa de compreendê-la, o interpela e o obriga a interrogar-se, o envolve em primeira pessoa e o empenha na busca do sentido. A exortação que frequentemente ressoa, de fato, é a seguinte: ‘Quem tem ouvidos para entender, entenda’, isto é, ‘quem é capaz de compreender, busque compreender’ (MARTINI, 2011).

Chega a saltar diante dos olhos a beleza dessa leitura feita pelo então cardeal a respeito do porquê de a parábola ao mesmo tempo velar e desvelar a compreensão e experiência que Jesus tinha do Reino de Deus. A preocupação de Jesus não é tornar o Reino um conceito ou uma norma a mais a ser seguida, mas sim torná-lo experiência viva, dinâmica e palpitante no coração do povo. É o que chamaríamos aqui de pedagogia do Reino, caminhava em consonância com o coração humano. Um caminho para mostrar o Reino de Deus como possibilidade concreta de vida plena e libertação. O modo de transmitir sua experiência religiosa extrapola a esquemas prefixados, desde o momento em que sua vida é inteira e

⁶⁴ “A mensagem que nos é oferecida nas parábolas, do amor de Deus que transfigura o ser, só pode ser em última análise ser entendida, ser atuante e ser convincente no contexto da vida de Jesus, onde ele fez com que este amor se tornasse realidade” (GNILKA, 2000).

plena, não havendo duplicidades ou uma religião de momentos ou conveniências, mas sim uma opção radical por um modo de ser e viver no e para o Reino.

Quando vistas dessa forma, as parábolas se tornam mais e mais apaixonantes, pois mostram de uma maneira contagiante o cuidado de Jesus tanto em transmitir sua experiência com o *Abbá*, quanto um cuidado amoroso com as pessoas. São duas faces que se confundem em sua pregação. Não é um anúncio adocicado ou que pode ser acolhido superficialmente, mas um anúncio que respeita a autonomia humana⁶⁵ e dá ao gênero humano a possibilidade de fazer sua opção fundamental. Ele é atencioso aos ouvintes e à sua situação real.

De um lado, portanto, as parábolas são um verdadeiro ensinamento: elas falam de Deus, da sua obra, das consequências para a vida dos homens, da resposta que Deus espera; de outro lado, as parábolas são um ato de cortesia, de respeito pela liberdade dos homens, da condescendência, quase de ternura. Jesus é um verdadeiro mestre também por isso (MARTINI, 2011).

Jesus é divino e humano! Ele conhece os corações humanos. Isso o permite caminhar também segundo os passos dos que conviviam com ele. Cada pessoa tem seu tempo de dar passos, de fazer a fé florescer. Às vezes ou na maioria delas, o processo de libertação e salvação é custoso. As parábolas, portanto, foram pregadas nessa dinâmica do convite a traçar um caminho. O véu vai sendo desvelado segundo a medida do amor à própria humanidade de cada um. Vê-la como dom é tornar o terreno fértil⁶⁶ para a semente germinar.

Como palavra final, voltamo-nos para a realidade presente. Será que a atualidade consegue uma linguagem adequada para falar de Deus? Segundo Martini (2011),

O mundo ocidental sente fortemente essa fadiga. Frequentemente, a linguagem usada para falar de Deus é difícil e fraca, às vezes embaraçosa, às vezes genérica; divide-se facilmente em verticalistas e horizontalistas, tradicionalistas e

⁶⁵ "O Reino é dom, mas é um dom pessoal, que suscita uma resposta do ser humano. A atuação do amor de Deus convida e capacita à aceitação da Boa Nova, que é o Reino de Deus, e à vivência da conversão, entendida como arrependimento do mal realizado e como reorientação da vida em conformidade com a vontade de Deus" (RUBIO, 2005).

⁶⁶ Cf. Mt 13

progressistas; formulam-se julgamentos que, à luz do Evangelho, são pelo menos inadequados. Por isso, a necessidade de aprofundar, de se colocar na escola de Jesus, de se deixar guiar por ele na busca de uma linguagem capaz de "dizer Deus".

Claro que somos conscientes de que a linguagem não dá conta de Deus, enquanto Mistério intransponível (cf. BOFF, 1999), mas que pode ser falada na medida em que se faz a experiência do Mistério. O que Martini está nos alertando é que o modo de transmitir a experiência religiosa pode esconder grandes perigos e mensagens contrárias ao projeto de Jesus. Facilmente a lógica do Reino é quebrada em nome de um deus opressor ou separatista ou partidário. Quando a fé deixa de ser lugar de salvação, plenitude, felicidade, liberdade, fecundidade, enfim quando a fé deixa de ser vida em abundância para se tornar meio arbitrário e mesquinho de subjugar os desvalidos ou supostamente considerados indignos de adentrar a porta "sagrada" dos templos ou ambientes religiosos, então a linguagem religiosa não é a linguagem das parábolas de Jesus, não é a linguagem do Reino.

CONCLUSÃO

A linguagem pode promover vida ou matar, condenar ou libertar. Em nome do poder e estreiteza de compreensão do real sentido do Evangelho – aqui, especificamente o sentido transmitido nas parábolas, Deus é reduzido a objeto de comércio, reforçador do poder e da manipulação social. Neste tipo de lógica, a vida humana e toda a criação deixam de ser experimentadas como sagradas e lugar e possibilidade de encontrar-se enquanto humanidade filial do Pai, assim como nos foi tão ricamente proposto pelas parábolas, estas tão cortantes e agudas enquanto profecia da nova ordem de amor, e tão suaves, como sinal da ternura e cuidado para com a humanidade que Jesus vivia a partir de sua comunhão com o *Abbá*.

Todas as vezes que houver iniciativas, por menores que sejam, para promover a realização do Reino, e ao mesmo tempo, um cuidado na elaboração coerente do discurso religioso, amparado pelas Sagradas Escrituras e o Magistério da Igreja, haverá então o cultivo das sementes de mostarda ou o colocar do fermento na massa

(Mt 13,31-33): um trabalho laborioso que qualitativamente e eficazmente é sinal de como o Reino de Deus vai se tornando realidade e encontrando espaço no coração humano; sinal que, embora enfrentando os grandes poderes e tentações, vai fecundando o solo e levedando a massa de uma humanidade sedenta de paixão e vida plena, sedenta do Reino de Deus. O modo de dizer e fazer ser ouvida a mensagem acerca do Reino é fruto da experiência concreta do próprio Reino de Deus acontecendo naquele que usa a palavra.

REFERÊNCIAS

- BOFF, Clodovis. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GNILKA, J. **Jesus de Nazaré**. Tradução de Carlos Almeida. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LIBANIO, João Batista. **Descer da cruz dos pobres: Cristologia da Libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- LIBANIO, João Batista/MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia**. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARTINI, Carlo Maria. Parábolas: as surpresas da linguagem de Jesus [artigo]. **Avvenire**. Itália, 27 fev. 2011.
- RUBIO, García. **O encontro com Jesus vivo**. 8ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina**. Tradução de Orlando Bernardi. Petrópolis: Vozes, 1983.
- SOBRINO, Jon. O Reino de Deus e Jesus. Compaixão, justiça, mesa compartilhada. In: **Concilium**, 326-2008/3, p. 67-78.

ENTREVISTA

ENTREVISTA COM A PROFESSORA MARIA TERESA LOUSA DA FONSECA

Entrevista realizada pelos estudantes
Filipe Cezar Martins, José Eduardo Santos e Robson da Silva Ribeiro

Maria Teresa, professora aposentada, fez carreira na UFG na Faculdade de Educação. A sua relação com o IFITEG é desde os anos 80 onde lecionou em diferentes períodos. Sempre foi uma leiga comprometida com o serviço à Igreja.

A senhora poderia nos falar de sua trajetória acadêmica? Quais foram os principais interesses e motivações que a levaram a escolher o campo das humanas, especificamente o campo da Filosofia? Quais foram suas principais pesquisas? Em algum momento enfrentou dificuldades no meio acadêmico por ser mulher?

158

A escolha pelas Ciências Humanas corresponde, em parte, ao que as mulheres, nos anos 60, deveriam seguir após o Ensino Médio, pois a maioria cursava a Escola Normal. Foram várias influências: os excelentes professores do Ensino Médio, o ambiente familiar e a formação religiosa. Estudei em escolas religiosas femininas receptivas ao Vaticano II. Em Goiânia, fui aluna das Irmãs Dominicanas de Monteils e das Irmãs da Assunção. No Rio de Janeiro, das Irmãs do Sagrado Coração de Jesus. Meus pais eram católicos praticantes, mas avessos a legalismos. Aprendi pelo exemplo. Cresci num ambiente de livros, jornais e revistas. No Curso Normal, os professores eram os melhores de Goiânia, alguns docentes da Universidade Católica de Goiás (UCG). Foram esses professores que me apresentaram à Sociologia, um estudo significativo da História e da Geografia, e a importância da Literatura na formação humana. Outra influência foi a minha participação no grupo de jovens católicos. A UCG era administrada pelos Jesuítas e eles eram responsáveis pelo GES – Grupo de Estudos Sociais para estudantes de Ensino Médio e universitários. Era

o período do regime militar autoritário. Os acontecimentos do ano de 1968 despertaram nos jovens brasileiros reações políticas e a consolidação de um movimento estudantil forte. Passei este ano estudando em São Paulo no “Cursinho do Grêmio”, pré-vestibular, administrado por professores e alunos dos cursos de Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Essa experiência foi decisiva na minha escolha pelo Curso de Ciências Sociais. No primeiro ano de faculdade na UFG, 1969, já trabalhava como professora, lecionando as disciplinas: Organização Social e Política do Brasil (OSPB) e Moral e Cívica, no ensino fundamental e médio nas redes pública e particular. Nos anos 70, tudo o que os jovens faziam era com a “cara e a coragem”. Foram tempos difíceis para um estudante de Ciências Sociais. Muitos de meus colegas de classe foram presos e torturados. Tive o privilégio de ser aluna de Padre Pereira, mais tarde Reitor da UCG. Tive muitos exemplos de mulheres fortes na minha formação intelectual. Formei em dezembro de 1972 e comecei a lecionar na UCG, em março de 1973, a convite do Padre Pereira, nos Cursos de História e Serviço Social. A orientação do Padre Pereira foi fundamental na minha vida, principalmente, no início da minha carreira acadêmica. Em 1974 prestei concurso e ingressei na Faculdade de Educação da UFG. Não tive problemas por ser mulher em nenhum ambiente de trabalho. Em 1976 fui aprovada no Mestrado em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) na área - Ciências Sociais aplicadas à Educação. Defendi a dissertação de Mestrado: “A Extensão Rural no Brasil, um projeto educativo para o capital”. Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Miguel Gonzáles Arroyo e publicado pelas Edições Loyola. Em 1985 iniciei o Doutorado na Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, em História e Filosofia da Educação. Defendi a Tese “A invenção do Jeca Tatu”. A reflexão trata dos projetos de educação pensados para a classe trabalhadora no período da primeira República. Meu orientador foi o Prof. Dr. Ildeu Moreira Coelho. Vi e ouvi pessoalmente Paulo Freire, Dom Helder Câmara e convivi de perto com Dom Fernando e Dom Antônio, referências religiosas e intelectuais muito caras para a minha formação humana e religiosa.

Conte-nos sobre sua história, trajetória e ligação com o IFITEG. Como conheceu o Instituto, como foi sua entrada no corpo docente, como era o método de ensino dos cursos no Instituto? Como foi sua participação ao longo de tantos anos na construção da história deste Instituto?

Entrei no IFITEG na década de 1980, indicada pela Professora Maria Helena Café. Padre Jesus Flores era o diretor. As classes eram ótimas, continham no máximo 25 alunos. Nós, as professoras éramos muito consideradas por alunos e alunas, bastante interessados. Havia um bom diálogo entre professores, formadores, provinciais, direção e foco no processo formativo dos alunos. O trabalho docente era bem livre no ponto de vista da metodologia, da escolha dos programas e dos projetos. A presença das congregações femininas na UBCEA foi importante para a presença das mulheres no IFITEG. As reuniões pedagógicas com apoio da direção eram produtivas, os embates eram respeitosos e positivos. Todos tinham voz e havia muito respeito mútuo. A professora Maria Helena Café era uma referência, uma liderança para as mulheres que aqui trabalhavam. Nos anos 90 havia alunas leigas e religiosas no Curso de Filosofia e no Curso de Teologia. Havia, ainda, alunos e professores de outras denominações cristãs. A importância regional do IFITEG tornou-se um fato. Daqui saíram muitos intelectuais, religiosos e professores, importantes e influentes na nossa sociedade, dentre esses o Prof. Wolmir Amado, Reitor da PUC Goiás. O Reitor da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Prof. Dr. Haroldo Reimer, biblista de formação luterana, foi por vários anos da década de 1990 professor no IFITEG. Trabalhei no Instituto por períodos, nos intervalos entre o Mestrado e o Doutorado. A partir de 2003, colaborei na assessoria dos projetos acadêmicos e na elaboração dos documentos para o recredenciamento dos Cursos e da Instituição junto ao Ministério da Educação e Cultura (MEC). Tínhamos uma preocupação fortíssima com a ampliação da visão de mundo e do acesso dos alunos aos bens culturais. A intenção pedagógica/formativa principal era despertar o interesse de todos para a importância da existência e continuidade dos Cursos de Filosofia e Teologia, com qualidade e regularidade na perspectiva de responder bem as exigências acadêmicas e legais.

Qual é o diferencial do IFITEG enquanto instituição que visa contribuir para a educação, quer seja para a vida religiosa, sacerdotal, laical, homens e mulheres conscientes de seu papel na sociedade e nos diversos ambientes em que estão inseridos? Enfim, o que faz o IFITEG se destacar hoje na sua opinião?

A sua proposta de ser uma instituição religiosa de ensino superior que busca o rigor acadêmico. É muito importante a compreensão e a perspectiva do estudar, como estudar e continuar estudando a Filosofia e a Teologia a serviço do Evangelho, da cidadania e da transformação social. O IFITEG por ser de congregações religiosas tem um caráter de universalidade. A riqueza da diversidade do convívio intercongregacional, de experiências de vidas fraternas e espiritualidades, é outro diferencial. Cursos de Filosofia, em princípio, devem formar pessoas competentes, pensadores ousados, críticos e propositivos. O IFITEG tem que formar padres, leigos e leigas, competentes, intelectuais, a serviço do povo Deus. Outro grande diferencial do IFITEG é a excelência do corpo docente. Esse cuidado precisa continuar e ampliar-se. Os professores sempre sentiram prazer em trabalhar aqui, onde o pedagógico prima por conduzir a busca e a produção do conhecimento, o prazer no estudo e o despertar para a sua continuidade. No âmbito dos egressos são inúmeros os professores de Filosofia nas universidades regionais (Universidade de Brasília, UFG, UEG, PUC Goiás, Católica de Brasília, Católica do Mato Grosso e Católica do Tocantins). Merecem destaque, ainda, os vários professores do Ensino Médio (público e particular) de Goiânia.

161

A senhora considera que possuímos um filosofar no Brasil? Diante disso, como entende que “deve” ser o ensino de Filosofia na graduação, para que possamos formar filósofos brasileiros, ou seja, o que deve ser exigido hoje num curso para a formação de verdadeiros pensadores?

Só posso responder essa questão a partir de minha experiência como educadora. Primeiro é necessário despertar para a importância do estudar. O filósofo é o profissional do estudo, do pensamento, da pergunta. Aquele que busca o conhecimento de ontem e de hoje na direção do amanhã. Segundo, ter pleno domínio da língua materna,

da escrita, da leitura em outras línguas e de pelo menos fluência em uma língua estrangeira contemporânea. Hoje o grande desafio dos cursos de graduação é romper a herança das dificuldades enraizadas nos estudantes pelo Ensino Médio. Resgatar, sobretudo, a importância do estudo, do conhecer e da necessidade de consumir bens culturais. A sociedade brasileira é sim carente de filósofos e de padres intelectualmente bem formados.

Quais as principais contribuições da Filosofia, sobretudo neste momento pelo qual o país está passando, em que tantos brasileiros querem ter voz, querem se expressar, querem denunciar as injustiças, querem mudar tantas realidades chagadas? Como a Filosofia pode contribuir para pensar a vida e iluminar os caminhos?

Mais uma vez respondo como educadora. O curso de Filosofia pode e deve educar o olhar. A educação do olhar permitirá a leitura e a interpretação da realidade, reconhecer sua diversidade, preconizar as dúvidas ante as certezas definitivas, unanimidades e preconceitos. É o pensar filosófico que contribui para tudo isso acontecer. Retirar a Filosofia do Ensino Fundamental e Médio é regredir em termos de formação humana e social. O problema do Brasil não está na corrupção, nas pessoas, está na desigualdade social que rouba o acesso da maioria da população aos seus direitos básicos. Isso é indigno, e revela a sombra de nossa escravidão histórica ainda presente na sociedade brasileira. O papel da Igreja no mundo contemporâneo, como nos ensina o Papa Francisco, é romper com todo tipo de escravidão. Por isso, a Filosofia é essencial para ajudar a educar e formar o olhar do sacerdote, para que ele enxergue os tipos de escravidão existentes. Filosofia e Teologia caminham juntas na construção da justiça e da paz.

Quando surgiu o IFITEG, a senhora imaginaria que se tornaria uma referência acadêmica para a educação de jovens, leigos e religiosos, bem como uma importante influência no Centro-Oeste de maneira geral? Por que surgiu o curso de filosofia no IFITEG? Como surgiu este curso?

Sim, porque era uma necessidade da Igreja do Centro-Oeste à época. A iniciativa teve o apoio da CNBB e da CRB. Continha a certeza de que para servir melhor o Evangelho, era preciso preparar bem os sacerdotes e os leigos, de preferência dentro de suas cercanias regionais. Essa forte expectativa no IFITEG refletia a movimentação da Igreja do Centro-Oeste que acolhia, além dos goianos, estudantes do interior da Bahia, Tocantins e Mato Grosso.

Que perspectivas a senhora tinha e ainda tem hoje para o futuro acerca da educação acadêmica e religiosa oferecida pelo IFITEG? E como poderíamos melhorar essa formação, para os alunos e professores? Quais problemas a senhora nota que os alunos e professores encontram no processo educacional?

É necessário continuar formando bons sacerdotes e leigos, intelectuais competentes e comprometidos com a missão da Igreja na Sociedade. O IFITEG deve permanecer fiel aos seus objetivos fundacionais, resgatar a presença feminina, o diálogo inter-religioso e tentar crescer na pesquisa, na pós-graduação e na visibilidade social.

163

Quais os rumos que o IFITEG tomou diante das mudanças na forma de educar ao longo dos anos? O que mudou? Permanece na sua missão? Aprimorou-se? Diante da atual forma de educar e trabalhar do IFITEG, quais melhorias a senhora poderia sugerir? O que pode ser melhor?

Entendeu-se, e tem marcado presença como uma instituição religiosa e acadêmica de qualidade. Seu IGC no *ranking* do MEC está no nível quatro. É necessário exercitar o cumprimento da legislação civil vigente, sem perder a identidade. O desafio atual é manter os princípios institucionais e aperfeiçoar os processos acadêmicos. A indissociabilidade Ensino, Pesquisa e Extensão, deve acontecer, ser vista e reconhecida.

Gostaria de acrescentar algo que não foi perguntando?

O IFITEG é a minha "cachaça", sempre volto. Foi um prazer conversar com vocês. No IFITEG sempre estou em casa. Isso aqui é de Deus.

SOBRE A REVISTA

SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES

A **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** surge com o objetivo de publicar material bibliográfico argumentativo, temático-literário e imagético inédito nas áreas de filosofia e teologia a fim de promover o debate tanto na perspectiva de suas especificidades, quanto de maneira interdisciplinar. A publicação, de **periodicidade semestral**, consta de material produzido por pesquisadores, professores e estudantes do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e de outras IES brasileiras e internacionais.

Cada número poderá ser composto pelas seguintes sessões: Dossiê Temático (seção organizada semestralmente por um professor do IFITEG – alternando entre os cursos de filosofia e teologia); Artigos de Fluxo Contínuo (seção reservada para a publicação de docentes e pesquisadores sem que se incluam na temática específica do Dossiê); Primeiros Escritos (seção reservada para a publicação da produção discente não apenas do IFITEG, mas de outras IES – somente para graduandos em filosofia ou teologia); Para Pensar e Agir (seção em que serão publicados textos com finalidade didática, marcando a contribuição social da Revista com o trabalho dos professores do Ensino Básico); e Outros Diálogos Possíveis (seção dedicada à publicação de materiais que não necessariamente se enquadram na modalidade “artigo científico”, mas que, ainda assim, contribuem para a reflexão e o diálogo, tais como: contos, crônicas, charges, poemas, fotografias, entrevistas a serem julgados pelo Conselho Editorial).

A revista será hospedada no site do IFITEG e obterá registro de ISSN após a publicação de seu primeiro número, conforme solicitação da Biblioteca Nacional.

PROCESSO DE AVALIAÇÃO PELOS PARES

Os trabalhos encaminhados à **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** serão primeiramente avaliados pelo Conselho Editorial.

Caso sejam aprovados, serão remetidos a professores de renomado conhecimento na área específica do assunto sobre o qual versam. Os trabalhos serão enviados sem a identificação dos autores. No caso de receberem pareceres contraditórios, serão submetidos a um terceiro relator.

PERIODICIDADE

A publicação será semestral, exclusivamente eletrônica, com duas edições de cada volume por ano. A Revista é de responsabilidade do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

POLÍTICA DE ACESSO LIVRE

A Revista oferecerá acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de democratização mundial do conhecimento, estando hospedada no site do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

167

DIRETRIZES PARA AUTORES

1. A Revista reserva-se no direito de publicar trabalhos inéditos em língua portuguesa (ou traduzidos para o português, com a devida permissão do autor), em uma das modalidades previstas por suas seções.
2. A Revista não cobra nenhuma taxa por textos publicados e tampouco pelos submetidos para avaliação, revisão, publicação, distribuição ou download. Isso significa que os autores também não serão remunerados pela publicação, fazendo-o de forma gratuita.
3. Os artigos somente serão submetidos pelo e-mail da Revista, qual seja: illuminare.ifiteg@gmail.com
4. O Conselho Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças. Os pareceres dos consultores permanecerão em sigilo.
5. Tanto os artigos deverão ter entre 10 e 20 páginas e as resenhas até 5 páginas.

6. Os artigos publicados nas seções Dossiê Temático e de Fluxo Contínuo poderão ter, no máximo, dois autores, sendo aceitos apenas trabalhos de mestres ou mestrandos, doutores ou doutorandos. Os artigos publicados na seção Primeiros Escritos devem ser encaminhados por estudantes de graduação em filosofia ou teologia, sendo que os orientadores apenas serão considerados autores caso tenham contribuído efetivamente na produção dos materiais.
7. Os artigos deverão ser acompanhados de:
 - a. Título em português e em inglês.
 - b. Resumo e abstract com no mínimo 50 e no máximo 150 palavras.
 - c. O nome completo, a titulação, o endereço e o e-mail do(s) autor(es) – estas informações serão retiradas para o processo de submissão aos pareceristas.
8. Além disso, os artigos devem estar de acordo com as seguintes normas:
 - a. Sistema de chamada para citação de acordo com a NBR 10520 da ABNT.
 - b. Referências no final do texto e de acordo com a NBR 6023 da ABNT.
9. Nas citações:
 - a. O sobrenome do autor dentro dos parênteses deve vir em caixa alta e fora dos parênteses em caixa baixa com a inicial em maiúscula. Ex.: Rousseau (1978), (ROUSSEAU, 1978).
 - b. Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a), (ROUSSEAU, 1978b).
 - c. O símbolo “/” servirá para separar páginas não contínuas e o símbolo “-” páginas contínuas. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a, p. 21/32), (ROUSSEAU, 1978b, p. 33-35).
10. As referências devem ser apresentadas no final do texto, ordenadas alfabeticamente em ordem ascendente.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores serão obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A submissão é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar junto ao e-mail.
2. Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 4MB).
3. Todos os endereços de páginas da Internet (URLs) incluídos no texto deverão estar ativos e prontos para clicar.
4. O texto está em espaço 1,5; usa fonte de 12 pontos (*arial* ou *times new roman*); emprega itálico ao invés de sublinhar; figuras e tabelas estão inseridas no corpo do texto, e não em seu final.
5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos solicitados acima em DIRETRIZES PARA AUTORES.

169

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- a) Mantém os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação.
- b) Têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- c) Têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou em sites pessoais) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado.

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados pela publicação, não sendo disponibilizados para outra finalidade ou a terceiros.

