

ISSN 2596-1196



ILLUMINARE

REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 5, n. 2, jul./dez., 2022







Realização

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

Diretor Geral

Dr. Frei Edson Matias Dias, OFM Cap.

Diretor Administrativo

Dr. Frei Flávio Pereira Nolêto, OFM

Editor

Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

Conselho Editorial do IFITEG

Dra. Alice Toledo Lima da Silveira	Ma. Isabel Ortega Peralías
Dr. Claude Valentin Detienne	Me. Jairo Silva de Lima
Me. Denis Borges Diniz	Dr. Joaquim Rocha Cavalcante
Dra. Eliana Borges Fleury Curado	Dr. José Reinaldo Martins Filho
Dr. Elismar Alves dos Santos	Dra. Maria Teresa da Fonseca
Me. Fernando Inácio Peixoto	Me. Mário Correia da Silva
Me. Frederico Hozanan de Pádua	Me. Mário Pires de Moraes Júnior
Me. Hérbert Vieira Barros	Dr. Mariosan de Sousa Marques
Me. Héverton Rodrigues de Oliveira	Me. Marcos Vinícius Ramos de Carvalho

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 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)
Dra. Angela Ales Bello (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. 5, n. 2 (jul./dez.). –
Goiânia, Goiás, 2022. 99 p.

v. 5. n. 2 (jul./dez. – 2022)

Semestral

Disponível em: www.ifiteg.edu.br

ISSN 2596-1195

Criação da logomarca: Natã Silva Nazareno

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

SUMÁRIO / SUMMARY

Por mais ritos de passagem | Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho 6-9

ARTIGOS / ARTICLES

O silêncio e a escultura: a vida que fala num corpo-carne / *Silence and sculpting: life that speaks in a flesh-body*

Edson Matias Dias 10-22

Do trabalho à ação política: um diálogo a partir de Hannah Arendt e Karl Marx / *From work to political action: a dialogue from by Hannah Arendt and Karl Marx*

José Reinaldo F. Martins Filho 23-41

A perspectiva estética no relato da vocação de Isaías 6: relação da beleza entre Deus e Profeta / *The aesthetic perspective in the account of the vocation in Isaiah 6: the relationship of beauty between God and the Prophet*

Marcelo Gabriel de Freitas Veloso 42-55

As fases da idolatria em Rm 1 à luz de Sb 13-14 / *The phases of idolatry in Rom 1 in the light of Wis 13-14*

Mariosan de Sousa Marques 56-73

PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

Exígua perspectiva de religião e Deus no pensamento de Soren Kierkegaard / *Exigual perspective of religion and God in the Thought of Soren Kierkegaard*

Arlito Farlen Correia da Silva..... 75-83

A perspectiva de Deus em René Descartes / *The perspective of God in René Descartes*

Jhonata Leandro Lopes **84-94**

SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES 96-99

POR MAIS RITOS DE PASSAGEM

EDITORIAL

*Os ritos são no tempo
o mesmo que o domicílio é no espaço.
(Antoine de Saint-Exupéry)*

Vivemos um importante momento de passagem, como nos ritos que demarcam encerramentos e novos começos. Passagem rumo a uma nova realidade epocal em contexto de transformações societárias, sobretudo motivadas pelo restabelecimento da realidade pós-pandemia. Passagem a um novo momento político e estrutural para o Brasil, após quatro anos de vivência de um totalitarismo explícito e da desconstrução das conquistas sociais levadas a termo desde a redemocratização. Passagem a uma nova realidade conjuntural para a Igreja Católica em Goiânia, espaço em que se estabelecem e realizam as atividades do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, em seu propósito de formar pessoas habilitadas no manejo das ciências teológicas e da Filosofia. Isso graças a um maior envolvimento entre as congregações religiosas que ocupam os postos da mantenedora e o Seminário Interdiocesano São João Vianney, responsável pela formação do clero diocesano em parte de nosso Regional. Essa aproximação certamente garante otimismo na consideração da longevidade do IFITEG, com a composição de quadros discentes mais amplos e numerosos. Por outro lado, estamos conscientes de uma série de novas iniciativas que precisaremos intuir na medida em que os desafios surgirem, a descoberta dos caminhos novos, sem os quais não se poderá manter a fidelidade ao nosso lema *de pensar a vida e iluminar caminhos*.

Nesse contexto, o editorial de ILLUMINARE – Revista de Filosofia e Teologia mantém-se como um espaço para o registro dos momentos

vividos e das esperanças empenhadas em relação ao futuro que, pouco a pouco, se desvela. A publicação do segundo número de 2022 é resultado de um esforço cooperativo, e de uma responsabilidade abraçada por diferentes instâncias, direção geral, corpos docente e discente e funcionários técnico-administrativos do IFITEG. A contribuição dos pesquisadores que ora partilham seus trabalhos é fundamental para a manutenção da qualidade e frequência de um periódico jovem, mas que, ainda assim, já conseguiu cativar o seu espaço na ágora do conhecimento na atualidade, sua parcela de contribuição para a transformação do mundo. Somam-se às dezenas de textos já veiculados, com impacto regional e nacional, que, cada qual ao seu modo, colaboram no registro de nosso histórico institucional.

O número que ora tenho a alegria de apresentar conta com quatro contribuições na seção de Artigos livres e dois textos na seção Primeiros Escritos. Em primeiro lugar, o texto “O silêncio e a escuta: a vida que fala num corpo-carne”, de Edson Matias Dias, professor no quadro dos cursos de Filosofia e Teologia do IFITEG e nosso atual diretor geral. O texto ancora-se no pensamento do francês Michel Henry e serve-nos como crítica ao momento presente e proposta de reflexão sobre como temos encarado nossa relação conosco mesmos e com os outros, para além dos limites da crise instaurada pelo domínio da racionalidade. Em seguida, está o texto “Do trabalho à ação política: um diálogo a partir de Hannah Arendt e Karl Marx”, de minha autoria. O artigo pretende oferecer uma singela contribuição à leitura comparativa entre esses dois importantes expoentes da filosofia política, como forma de auxiliar na superação da oposição geralmente mantida entre seus pensamentos, ainda que reconhecendo suas contribuições distintas. Arendt e Marx podem estar falando de um mesmo campo interpretativo, qual seja: a realidade humana e seus desafios para a concretização da política como seu modo fundamental de ser. Há, por isso, um conceito comum em ambos, a noção de *trabalho*, que deve ser lida desde as ênfases praticadas seja pela filósofa, seja pelo filósofo.

Os dois textos seguintes têm a Bíblia como horizonte de exploração da natureza humana, de sua capacidade de construção alegórica e de significação do mundo à sua volta. O primeiro, “A perspectiva estética no relato da vocação de Isaías: relação da

beleza entre Deus e profeta", de Marcelo Gabriel de Freitas Veloso, articula conhecimentos do campo da Filosofia e das Ciências da Religião, sobretudo por uma via estética, para interpretar o relato da vocação de Isaias, dando destaque para as referências ao corpo, às dimensões sensoriais, isto é, a sentidos como visão, audição, olfato e tato. O texto é seguido de perto por "As fases da idolatria em Rm 1 à luz de Sb 13-14", de Mariosan de Sousa Marques, desenvolve uma análise exegética e comparativa dos textos evocados, mostrando seus pontos de intersecção e influência. O artigo certamente contribui para o desenvolvimento da hermenêutica bíblica e pode ser considerado, como os demais desta edição, como uma importante fonte de consulta para estudantes em nível de graduação.

A segunda seção da revista, cumprindo seu propósito de reservar um espaço significativo para a partilha de produções de estudantes em nível de graduação, sobretudo os estudantes do IFITEG, tem contribuições inéditas. Os dois artigos aqui publicados são resultado de uma atividade dirigida junto à disciplina Filosofia da Religião, ministrada no segundo semestre letivo de 2022. Ambos tocam o problema de Deus ou da Religião a partir da Filosofia, particularizando a leitura do fenômeno e/ou o tratamento dado aos conceitos por algum filósofo em específico. O primeiro, "Exíguas perspectivas de religião e Deus no pensamento de Soren Kierkegaard", de Arlito Farlen Correia da Silva, trata a questão desde a produção do filósofo dinamarquês. O segundo, "A perspectiva de Deus em René Descartes", de Jhonata Leandro Lopes, dá a conhecer a contribuição de Descartes sobre o tema. Ambos situam suas discussões em diálogo com comentadores pertinentes e cotejo frequente ao texto dos próprios filósofos. Os artigos figuram como forma de incentivo à pesquisa por outros estudantes de mesmo nível, com produções que também poderão ser veiculadas por ILLUMINARE.

Enfim, esse é o panorama geral da presente edição, que levamos ao conhecimento de nosso cativo conjunto de leitores e leitoras, com os melhores votos de que o próximo ano seja repleto de realizações e conquistas, a serviço de toda a comunidade. Aos poucos, ILLUMINARE vai demarcando seu espaço no rol dos veículos de difusão do conhecimento nas áreas de Filosofia e Teologia no Brasil. É um fato notório que a revista já tenha sido considerada e mencionada pela última avaliação do Qualis CAPES, embora ainda se

mantenha no estrato C. Isso porque quando da avaliação havia publicado apenas dois números. Estamos, por isso, certos de alcançar espaços sempre mais promissores, pelo que continuamos a contar com a contribuição de todos e todas, leitores, editores, autores, a comunidade em geral.

Uma excelente experiência conosco! Boa leitura!

O Editor

31 de dezembro de 2022,
7º Dia da Oitava do Natal, Ação de Graças Universal.

ARTIGOS



O SILÊNCIO E A ESCULTA: A VIDA QUE FALA NUM CORPO-CARNE¹

SILENCE AND SCULPTING: LIFE THAT SPEAKS IN A FLESH-BODY

Edson Matias Dias²

RESUMO: Este ensaio trata da importância da escuta na vida pastoral. Para isso, toma tanto referências teológicas como filosóficas para encontrar um caminho de reflexão mais frutuoso. Optou-se pela fenomenologia da vida, do filósofo francês Michel Henry, como auxílio de entendimento da importância da escuta no reconhecimento do ser humano como encarnado. Tem como objetivo elucidar como o esquecimento da carne, do ser humano como sujeito concreto e encarnado, tem levado a uma surdez da vida e da carne. Os adoecimentos emocionais contemporâneos são enfermidades que devem ser entendidas como sinais, símbolos, do esquecimento da vida. Nota-se que uma concepção de ser humano como objeto e a perda da sensibilidade, mesmo nos discursos e vivências religiosas, tem agravado seriamente a saúde mental de tantas pessoas em nossas comunidades cristãs. Percebe-se urgência de voltar ao anúncio/vivência da mensagem cristã, de um Deus encarnado, para que a carne possa ser reconhecida e ouvida.

Palavras-chave: Escuta; Fenomenologia; Teologia; Carne.

ABSTRACT: This essay deals with the importance of listening in pastoral life. For this, it takes both theological and philosophical references to find a more fruitful way of reflection. We opted for the phenomenology

¹ Recebido em: 15.11.2022. Aceito em: 17.12.2022.

² Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Pós-graduado em Psicologia Junguiana pela Faculdade de Ciências da Saúde de São Paulo (FACIS) e em Teologia Contemporânea pelo Centro Universitário Claretiano. Possui graduação em Psicologia (Psicólogo) pelo Centro Universitário de Brasília (UnICEUB) Bacharelado em Teologia Pelo Centro Universitário Claretiano. Terapeuta Junguiano. Possui experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia clínica e Psicologia da Religião, como também em Teologia Pastoral e Espiritualidade. Membro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, SOTER. Professor no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Coordenador do Grupo de Estudos em Teologia e Psicologia (IFITEG). E-mail: ed.matias@gmail.com

of life, by the French philosopher Michel Henry, as an aid to understanding the importance of listening in the recognition of the human being as embodied. It aims to elucidate how forgetting the flesh, the human being as a concrete and incarnated subject, has led to a deafness of life and flesh. Contemporary emotional illnesses are illnesses that must be understood as signs, symbols, of forgetting life. It is noted that a conception of the human being as an object and the loss of sensitivity, even in religious discourses and experiences, has seriously aggravated the mental health of so many people in our Christian communities. There is an urgent need to return to the proclamation/experience of the Christian message, of an incarnate God, so that the flesh can be recognized and heard.

Keywords: Listening; Phenomenology; Theology; Meat.

INTRODUÇÃO

Um trecho do Evangelho de Marcos nos move no início deste breve ensaio. Diz o texto: “Jesus, levantando os olhos para o céu suspirou e lhe disse: ‘Efatá’, que quer dizer: ‘abra-se!’ No mesmo instante seus ouvidos foram abertos, e sua língua soltou e ele falava perfeitamente” (Mc 7,34-35). Um mundo em que vivia uma religião das aparências, dos ritualismos, de uma religiosidade sem alma, somente poderia levar a um esquecimento da vida, a uma surdez e à mudez. O sofrimento dessas pessoas nesse texto está além de problemas físicos. O objetivo da narrativa bíblica era apontar que o Reino de Deus chegou e que agora os surdos ouvem e os mudos falam. O sofrimento do coração humano agora pode encontrar a libertação e o sentido. Em Jesus, é possível falar e ouvir com clareza.

Por ouvido se compreende mais que um simples órgão físico. Lembremos dos textos antigos muito caros à tradição judaico-cristã: “Ouvi, ó Israel: Yahweh, o nosso Senhor, é o único Deus! Amar o Senhor, teu Deus com todo o coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças” (Dt 6,4-5). Retornar à nossa origem, ao nosso fundamento, ao nosso Pai, eis o verdadeiro ouvir e falar. Quando a religião não mais religa o ser humano a Deus, quando há um esquecimento da vida e da condição encarnada, o silêncio danoso predomina e a carne é sufocada.

Procuramos nesse pequeno texto refletir sobre a importância da escuta na vida pastoral de nossas comunidades. Para isso, tomamos um caminho fenomenológico da escuta. Usaremos de maneira especial a fenomenologia desenvolvida pelo filósofo francês Michel Henry. Compreendemos que sua abordagem pode nos auxiliar na reflexão sobre a importância imprescindível da escuta na vida cristã.

No primeiro momento, faremos pequenos apontamentos sobre a Fenomenologia da Vida, desenvolvida por Michel Henry, buscando pinçar, de maneira sucinta, os fundamentos de sua filosofia constituída a partir do cristianismo. Em seguida, tomaremos alguns trechos das Sagradas Escrituras, em que vemos o ser humano como ser encarnado que traz a vida em si e que fala constantemente em seus sofrimentos, em suas alegrias, numa carne. Ao final, abordaremos as urgências da escuta em nosso fazer pastoral, deixando ser iluminados pelas ponderações da fenomenologia e da teologia.

POR UMA VIDA QUE SEJA ENCARNADA

Michel Henry (1922-2002) foi um filósofo francês que viveu as transformações do final da primeira metade do século XX, contexto de guerra e opressão dos alemães sobre a França. Ali encantou-se pela filosofia. Tocado pelos desafios de seu tempo, observou que o idealismo que estava imperando levava à negação da vida. Naquele período, era preciso aderir às ideias mais do que à vida real.

A experiência da Resistência e da clandestinidade tiveram uma profunda influência na minha concepção da vida. A clandestinidade deu-me o sentido agudo e cotidiano do incógnito. Era necessário dissimular o que se pensava e o que se fazia. Graças a esta hipocrisia permanente, a essência da verdadeira vida revelou-se a mim e concluí que esta é invisível (HENRY, 2007, p. 13-4).

Nesse lugar de sofrimento se revelou para Henry a vida-encarnada. No limite mesmo, na impossibilidade de ser aquilo que somos, no sufocamento de nossas alegrias e de nossas dores, foi que ele percebeu um sentido mais profundo de vida. Dessa profunda vivência, começa a procurar um caminho filosófico novo, onde pudesse abordar a vida, o corpo, o ser humano de maneira diferente.

O QUE É A VIDA E A CARNE

Para Henry, na tradição filosófica, o ser humano como um ser encarnado, possuidor de um corpo, quase sempre foi deixado de lado. Com os avanços das ciências, principalmente a partir de Galileu Galilei, os sentidos foram rejeitados por um conhecimento mais “verdadeiro” e objetivo. Com Descartes e tantos outros filósofos, o pensamento ganhava centralidade e aquele conhecimento que vinha pelos sentidos passava a ser desconsiderado.

Ao contrário disso, nos diz Henry:

Há portanto, um primado do conhecimento imediato de nosso corpo próprio sobre seu conhecimento representativo ou objetivo, e o paralogismo de todas as teorias clássicas consiste em ter esquecido esse conhecimento imediato em prol exclusivamente do conhecimento objetivo, que supostamente nos forneceria a totalidade do saber que temos de nosso corpo (HENRY, 2012, p. 159-160).

Henry faz, então, uma diferenciação. Corpo, no sentido científico, são todas aquelas abordagens que têm como centro o conhecimento objetivo, é preciso objetivar, generalizar para conhecer. Por outro lado, existe o corpo-carne, somente o ser humano tem/é esse corpo. Ou seja, existe um conhecimento imediato anterior ao conhecimento objetivo e representativo das ciências, da filosofia e do senso comum.

Para Henry, a análise de nossa carne, do nosso corpo-vivo, não pode ser fundada na objetividade. Somos mais que corpo-objeto, somos corpo-carne, ou poderíamos dizer corporeidade, que nada mais é do que “um *páthos* imediato que determina nosso corpo de uma ponta a outra, antes que ele se erga para o mundo” (HENRY, 2012, p. 8). Logo, o saber mais simples, como um homem que nada sabe das ciências, mas sente sua carne magoada, seus cansaços e alegrias, ou mesmo, como nos diz Henry, um bebê, sabe mais, de forma imediata, do que um cientista no auge das ciências modernas (cf. HENRY, 2000, p. 10).

Na releitura fenomenológica do cristianismo, Henry vai às fontes da tradição cristã e nota a oposição que passou a existir entre a visão helenista e o Evangelho. A partir da Encarnação, considera-se “[...] o

corpo não mais como modo determinado e contingente de nossa existência histórica, mas como realidade ontológica constitutiva da natureza humana" (HENRY, 2012, p. 254). No cristianismo podemos dizer que o corpo é refundado, pois, pela Encarnação; o ser humano, que é corpo-carne, ganha uma nova dignidade.

ESQUECIMENTO DA VIDA

A Fenomenologia da Vida, em sua releitura das Sagradas Escrituras, principalmente do Novo Testamento, demonstra como o ser humano esquece de sua condição de filho. Ele é filho no Filho, Vida na vida, ou poderíamos ainda dizer, carne na Carne. Henry afirma que "o esquecimento pelo homem de sua condição de Filho assume sua forma extrema. A este respeito, o esquecimento procede diretamente do sistema do egoísmo, o qual procede da ilusão transcendental do ego" (HENRY, 1996, p. 186). Ou seja, o ego se lançando nas suas próprias preocupações, leva o ser humano ao objetivismo no mundo, ficando preso em suas próprias representações e esquecendo de sua própria carne.

O esquecimento da vida ocorre pelo barulho, pelo espetáculo, pelo entretenimento sem medida, ou, nas palavras de Henry, "foi a organização inteira do mundo, com seu materialismo onipresente, suas ideias sórdidas de êxito social, de dinheiro, de poder, de prazer imediato, seu exibicionismo e seu voyeurismo, sua depravação de todos os gêneros, sua adoração dos novos ídolos" (HENRY, 2002, p. 13) que nos deixou surdos e que nos escondeu a fala da vida que não ouvimos mais. "Essa carência de ser ouvido leva muitas pessoas ao desespero e ao sentimento arrasador de solidão no meio da multidão, que pode ser catastrófico, levando até ao suicídio" (PEREIRA, 2014, e-book).

E O VERBO SE FEZ CARNE

A Fenomenologia da Vida nos ajuda a ler novamente o prólogo do Evangelho segundo João. A novidade de um Deus que assume a condição humana, com tudo aquilo que ela é, não pode deixar de tocar nossa reflexão filosófica sobre a realidade própria do homem

que é totalmente diferente das coisas do mundo. Pela mensagem cristã, o ser humano é colocado no ápice da criação.

O PROLOGO DE JOÃO

Nos tempos atuais faz mister retornar ao prólogo de João e reafirmar que a vida é um dom e que ela se manifesta em uma carne. Tudo o que somos, as tonalidades que a vida pode assumir em um corpo-vivo, tem origem no querer originário que partilha nossa condição. Assim, nossas alegrias e dores são expressão da vida humana-divina. A vida então não pode ser silenciada. Nosso corpo-carne manifesta sem distanciamento de si na ação do poder criador/doador de Deus.

No prólogo de João, lemos: “A vida estava nele e a vida era luz dos homens” (João 1,4). Michel Henry toma esse trecho para acentuar que a vida que trazemos em um corpo-carne, que constantemente reclama ser satisfeita, somente pode ser no Verbo da Vida. Ele é a Vida e nossa vida é partilha constante Dele. Dessa maneira, Ele está mais perto de nós mesmos que nosso eu. Ele é o princípio, o fundamento, o primogênito de muitos irmãos. Onde está Deus a não ser na nossa vida que partilha da Vida Absoluta. É justamente essa luz que é obscurecida quando nos perdemos nas trevas de nosso mundo, das nossas criações, de nossas representações.

A vida não existe sem um corpo que seja carne. Dizemos corpo-carne para diferenciar do imaginário de corpo como objeto das ciências, da tradição filosófica e do senso comum. Por exemplo, quando se propõe falar sobre o corpo na tradição filosófica, se imagina o corpo, se representa esse corpo. Em outras palavras, distanciamos daquilo que somos e objetivamos. Nos achados daí decorrentes, se diz de uma verdade, contudo, o que foi feito foi apenas uma imagem do que realmente somos em nossa imanência.

João diz que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (João 1,14). O Verbo da Vida assume essa carne que difere completamente de uma simples aparência, de um corpo do universo. Antes que o ser humano seja corpo-objeto – coisa que ele nunca será –, ele é carne-vivo. Capaz de realizar todos os poderes que a vida o concede. Fazer-se carne é diferente de fazer-se objeto. O Verbo assume aquilo que somos e que não vem a luz do mundo ao modo dos idealismos, dos

nossos raciocínios. Logo, os sentidos, as tonalidades da vida, o sofrer e o se alegrar, são expressão de nossa casa, vinda de nossa identidade genuína. Esquecer essa realidade é desprezar a carne humana.

UMA GERAÇÃO MÁ

O mal em nosso mundo contemporâneo está presente em todos os lugares, pois, se observarmos com atenção, ele se manifesta como esquecimento do corpo-vivo. Notem o abandono de milhões de pessoas vivendo na extrema pobreza, não podendo manter a vida em si mesmos devido à falta de alimento. Constatemos também o crescimento do adoecimento mental, a solidão, o não reconhecimento da sensibilidade, da ternura, do afeto verdadeiro. Na surdez a essa vida que nos fala constantemente, o ser humano volta contra si mesmo, na objetivação louca de todas as coisas, de si mesmo e do próximo. Tudo é transformado em objeto de consumo, de prazer.

A surdez que vemos em nossos tempos é própria de uma geração má. A mensagem de Jesus dizia sobre a geração de seu tempo: “Ora, se vós que sois maus, sabeis dar coisas boas aos vossos filhos...” (Lucas 11,13). Realidade semelhante permanece. Sabe-se dar coisas boas àqueles que são afetivamente retribuidores de nossa ação, mas despreza-se a mesma carne do próximo. Sobre isso, já alertava a Primeira Carta de São João, combatendo as nascentes ideias gnósticas: “Se alguém disser: ‘amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso, pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar” (I João 4,20). Se o Verbo da Vida se fez carne e nós desprezamos o corpo-carne de qualquer irmão, dizendo que a vida não manifesta nele, negamos o Verbo. Como Deus deu e mantém a vida em cada vivente, o reconhecimento desse dom aos homens deveria fazer com que cada um lavasse o pé uns dos outros.

17

OS SOFREDORES

As periferias existenciais, as dores de tantos irmãos, falam do grito da vida em um corpo-carne. Os barulhos do mundo que criamos tentam sufocar a manifestação de nossa carne. Entretanto, na força

doadora do Verbo da Vida, a vida nunca se cala, ela fala mesmo quando sufocada, pois ela volta em forma de sintomas, de dores, de angústias etc. A manifestação dela se dá em sua imediatividade. Aquilo que a psicologia chamou de inconsciente, nada mais é do que a potência da vida que já não pode ser escutada. Mas mesmo aí, nomeando a vida, ela nunca é o que nomeamos, somente o fazemos por aceno, aproximação daquilo que não precisa ser denominado em momento algum. Ela é o que é na sua manifestação mesma, sem poder deixar de ser.

O sofrimento vem quando sua manifestação não é reconhecida, impedida. O que resta à vida é voltar-se contra si mesma. Os sintomas se tornam para nós, sinais de que ela quer falar, quer ser ouvida e reconhecida. O toque de Jesus no surdo-mudo trata-se de uma recriação, um resgate de sua criação. Perdido na impossibilidade de viver, seu sofrimento apontava para o desejo profundo de viver, de ouvir claramente e de falar. Cristo volta a seus filhos para falar da Vida verdadeira que precisa ser escutada. Ele vem para curar o homem enfermo, reestabelecer seus fundamentos, revitalizar suas raízes que não podem ser vistas à luz do mundo.

18

COMUNIDADE VIVA

Os projetos culturais, na megalomania do desenvolvimento infinito, não levam mais a humanidade em consideração. A cultura já não se faz mais cultura da vida, mas da morte. Na medida em que ela esquece da vida, do ser humano encarnado, de suas dores e alegrias, e se lança ao horizonte do seu mundo para plantar aí a salvação, perde sua origem. Assim, o lugar construído por nossa sociedade nada mais é do que um túmulo. É preciso retomar o caminho da ressurreição e essa passa pela Encarnação. E qual lugar construímos para que se deixe falar a vida que volta em sintomas? Na escuta atenta sem julgamento.

UMA COMUNIDADE OUVINTE

A comunidade cristã, tendo como base uma espiritualidade encarnada, é o lugar mais propício para a escuta da Vida. A fenomenologia proposta por Henry nos apresentou que a vida fala em

cada ser humano e que ela não pode ser representada simplesmente. Na novidade cristã, cada ser homem e mulher são únicos, possui uma identidade, uma ipseidade. Ou seja, não podemos ser generalizados, universalizados, pois existe cada homem e cada mulher e não o homem genérico. Cada um de nós tem a vida numa carne e essa precisa ser ouvida no lugar onde ela fala exclusivamente que é no seu próprio modo de ser.

A espiritualidade cristã, liberta de todo idealismo, é o lugar perfeito dessa escuta. Na comunidade cristã cada um é um dom para a igreja. Ninguém é tratado como genérico, como número. Cada um pode ser o *novo Cristo*. Mas, nos limites desse mundo repleto de ilusões, somos fadados a esquecer de nossos fundamentos. Assim, é preciso escutar, falar, deixar que se manifeste cada novidade da vida que é dinâmica e sempre atualizante.

As doenças são frutos de uma cultura que se esqueceu da carne humana. A depressão e a ansiedade, por exemplo, atingem crianças, adultos e idosos. E o que são essas doenças a não ser sintomas, sinais que apontam para suas causas? Nesse sentido, e auxiliados pela fenomenologia da Vida, dizemos que a carne diga dela mesma constantemente. No ambiente social que vivemos, falamos que existe o esforço generalizado de não deixar ela falar. É preciso dopar a carne, fazer com que ela se cale. Corre-se o risco até mesmo de a espiritualidade cair na negação da vida encarnada. Nas propostas do *pare de sofrer, liberte-se de todos os problemas*, e tantas outras promessas. Em outras palavras, querer apenas uma modalidade da vida, o contentamento e a felicidade constante, é desprezar tantas outras manifestações que também são expressão desse nosso corpo-vivo.

A comunidade, vivenciando a mensagem evangélica da encarnação, se transforma em espaço de escuta dos dons da Vida Divina. Aqueles que já assimilaram os valores cristãos podem ser agentes terapêuticos para aqueles que se perdem no barulho do mundo, nas promessas ilusórias de felicidade. Nesse sentido, todo cristão se torna um atencioso e contemplativo da vida, tornando-se, assim, um terapeuta por excelência.

O OUTRO COMO PARCEIRO NA VIDA

O terapeuta cristão, nessa perspectiva que estamos apresentando, tem uma responsabilidade ímpar. Precisa renunciar a todos os pressupostos teóricos como interposto entre ele e aquele que fala para deixar que se manifeste diante de si a carne do outro. As representações que se possa fazer do outro nada mais são do que a queda nos idealismos e, assim, o ofuscar da vida que se manifesta. Não se pode querer colocar a vida dentro de gavetas. Isso não quer dizer que não possamos teorizar depois de escutar. As representações que fazemos daquilo que foi vivido pode nos auxiliar na postura de escuta e poder afastar os empecilhos que impedem o processo de *cura*, mas sempre em espírito de abertura e respeito ao outro.

Falar de uma escuta cristã é ter a consciência clara de abertura e de passividade, sabendo que a vida se manifesta como ela é, em sua fenomenalidade própria. Deixar que o outro seja o que é, sem procurar encontrar e dar respostas imediatas, é estar na bem-aventurança do espírito de pobres que nos fala o texto sagrado.

As comunidades cristãs devem ser entendidas mais do que nunca como espaço de cuidados. Um lugar onde a vida possa florescer. Ajudar a pessoa a perceber que aquilo que manifesta nela é mais que uma simples neurose, mas um grito da vida. Assim, o terapeuta cristão deve ajudar a pessoa a perceber o qual o modo que ela está buscando a saúde. Querer se adaptar a uma cultura de morte é desejar ser doente e a vida não aceita ser negada, pois sempre se manifesta.

20

UMA COMUNIDADE QUE FALA EM SUA CARNALIDADE

A mensagem cristã tem como base a encarnação, morte e ressurreição de Jesus. A Igreja, o povo de Deus, é compreendida como peregrina. Aquela que caminha no meio dos desafios desse mundo. Uma realidade social que rejeita a encarnação, a dignidade do ser humano encarnado dado em Jesus Cristo. O terapeuta cristão constrói um espaço onde poderão ser ditos aqueles sintomas que a cultura de morte tem ferido na vida. Quanto mais falar deles, mas se possibilitará a saúde, pois se amadurecem no discernimento do que seja bom ou ruim para o desdobramento de uma vida mais saudável.

Todavia, o terapeuta cristão deve ter clareza de que nunca existirá um lugar ou momento em que se terá uma situação de saúde total. Em sua sensibilidade, em uma cultura de morte, a vida sempre é ferida. O caminho mais adequado é encontrar espaços de promovam a saúde. O encontro com uma missão de vida nesse mundo é uma excelente descoberta para que se equilibre a pessoa diante dos desafios contemporâneos da negação da carne.

A vida em comunidade pode contribuir para o fortalecimento da saúde dos fiéis. No que tratamos aqui, não se pode querer ter grande número de pessoas que despertem para tal realidade. Comunidades grandes e massificadas normalmente caem na indiferenciação dos indivíduos, onde o ser humano é tratado como genérico, como mais um perdido na multidão. Daí, dificilmente pode nascer uma postura mais atenta à vida e àquela clareza da identidade pessoal como dom.

Voltar ao Deus encarnado, ao Verbo da Vida, é urgente em nossas comunidades. Valorizar cada um como realmente pedras na construção da Igreja, com suas identidades próprias, suas vidas, devolvendo o sentido identitário e fraterno da caminhada cristã. Para isso, é preciso combater toda uniformização dos cristãos. Deixar que neles se manifeste o dom da vida em uma carne como presente para o mundo. Assim, a comunidade cristã será a unidade da diversidade, capacitada para ser um centro de toda escuta e fala da vida, terapêutica e curativa para toda surdez do mundo, um trabalho contínuo de uma verdadeira peregrina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes se falava de mestres da espiritualidade, diretores, pessoas gabaritadas no caminho espiritual. Hoje temos falta desses líderes. Pessoas formadas e experimentadas pela vida que possam ser realmente capazes de auxiliar as demais na comunidade cristã. Percebemos, então, que se faz urgente tratar nossa surdez, preparando terapeutas cristãos, ou poderíamos dizer *mistagogos* da caminhada cristã, e isso é missão de todo batizado que está engajado na construção do Reino.

Somente será possível construir uma comunidade de escuta fazendo uma busca sincera de Deus, via formação espiritual e

intelectual. Não basta apenas leituras para acumular saberes objetivos, é preciso adentrar na vida divina. Acolhendo a vida que se manifesta em todas as suas tonalidades, sem querer com isso cerceá-la, nomeá-la, na pretensão de detê-la em construtos conceituais. É no fluir mesmo da vida que precisamos estar para nos tornar terapeutas abertos aos poderes da vida, ao Cristo que se manifesta em mim e no meu próximo.

REFERÊNCIAS

- BIBLIA DE JERUSALÉM. Paulos, 2004.
- HENRY, Michel. **C'est moi la Vérité**: pour une philosophie du christianisme. Paris: Édition Seuil, 1996.
- HENRY, Michel. **Paroles du Christ**. Paris: Édition Seuil, 2002.
- HENRY, Michel. **Entretiens**. Paris: Edition Sulliver, 2007.
- HENRY, Michel. **Filosofia e Fenomenologia do Corpo**: ensaio sobre a ontologia biraniana. São Paulo: É Realizações, 2012.
- PEREIRA, J. Calos. **Pastoral da Escuta**: Por uma paróquia em permanente estado de missão. São Paulo: Paulus, 2014.

DO TRABALHO À AÇÃO POLÍTICA: UM DIÁLOGO A PARTIR DE HANNAH ARENDT E KARL MARX³

FROM WORK TO POLITICAL ACTION: A DIALOGUE FROM
BY HANNAH ARENDT AND KARL MARX

José Reinaldo F. Martins Filho⁴

RESUMO: O presente texto procura explorar os diferentes alcances do conceito *trabalho*, tomando-o a partir das leituras de Hannah Arendt e de Karl Marx. Posteriormente, procura evoluir rumo a uma concepção de *ação política*, seja pelo prisma de seu impedimento na atual conjuntura político-social, seja por meio de eventuais aberturas que se acenam. Em Arendt se situará em torno da discussão sobre o trabalho tal como desenvolvida em *A Condição Humana*. Em Marx serão enfatizadas as noções de “valor de uso” e “valor de troca” e sua implicância na composição da *mercadoria*, como exemplo do esvaziamento do “mundo dos homens” em função do “mundo das coisas”. Ao término do texto serão apresentadas algumas indicações relativas ao atual momento da história política mundial – e, talvez, brasileira.

23

Palavras-chave: Trabalho; Ação Política; Hannah Arendt; Karl Marx.

ABSTRACT: The present text seeks to explore the different scopes of the concept of work, taking it from the readings of Hannah Arendt and Karl Marx. Subsequently, it seeks to evolve towards a conception of political action, either through the prism of its impediment in the current political

³ Recebido em: 12.10.2022. Aprovado em: 02.12.2022.

Artigo realizado no primeiro semestre de 2020, a partir da interlocução com o professor Dr. José Paulo Pietrafesa, do Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal de Goiás, a quem muito agradeço e peço desculpas pelos limites da leitura empreendida.

⁴ Pós-doutor em Teologia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Doutor em Filosofia, pela Universidade Federal de Goiás, e em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em que atua na graduação e na pós-graduação *stricto sensu*. É professor e atual coordenador do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: jreinaldomartins@gmail.com

and social conjuncture, or through possible openings that beckon. In Arendt, it will revolve around the discussion about work as developed in *The Human Condition*. In Marx, the notions of “use value” and “exchange value” and their implication in the composition of merchandise will be emphasized, as an example of the emptying of the “world of men” due to the “world of things”. At the end of the text, some indications will be presented regarding the current moment in world – and perhaps Brazilian – political history.

Keywords: Work; Political Action; Hannah Arendt; Karl Marx.

Trabalhai, trabalhai, proletários, para aumentar a fortuna social e vossas misérias individuais; trabalhai, trabalhai para que, ao vos tornardes mais pobres, tenhais mais motivos para trabalhar e ser miseráveis. Esta é a lei inexorável da produção capitalista.
(Paul Lafargue, *O direito à preguiça*)

Na figura do trabalhador e no seu domínio não se vê mais a subjetividade subjetiva e muito menos ainda a subjetividade subjetivista do ser humano.
(Heidegger, *Zur Seinsfrage*)

INTRODUÇÃO

Em geral, os trabalhos que aproximam os pensamentos de Hannah Arendt e Karl Marx fazem-no por uma perspectiva crítica e de oposição. Tomam de forma literal o que está exposto em *A Condição Humana* sem, na maioria das vezes, adotarem uma postura investigativa mais profunda, que busque ultrapassar o limite das sentenças e atingir o “lugar comum” ao pensamento e à ação – como advertira Heidegger em sua famosa *Carta sobre o Humanismo*: “o pensamento não se transforma em ação por dele emanar um efeito ou por vir a ser aplicado. O pensamento age enquanto pensa” (HEIDEGGER, 1995, p. 25). Esse, de alguma maneira, torna-se o motivo que alimenta o nosso movimento nesta breve inflexão: percorrer, à luz das inquietações provocadas em nós pela leitura desses grandes clássicos do pensamento, o nosso próprio caminho investigativo, de

modo que o já pensado por eles alcance o *hoje* da nossa história (ao mesmo tempo pessoal e comum).

Ao dizermos isso, faz-se necessário demarcar o espaço-tempo ao qual nos dirigimos. Apesar de os autores também estarem “reféns” de suas épocas históricas específicas, muito de seu contributo, como tentativa de responder a anseios humanos *radicais*, motiva-nos ao confronto com o que atualmente está posto ante nossos próprios olhos. A história, como nos ensinou Nietzsche, pode ser cíclica, o “eterno retorno” das mesmas lutas e esperanças, ainda que com nuances características a cada tempo e lugar⁵. Para nós, há algo em comum, quer dizer, um elemento unificador, como o *fuso* responsável por juntar todas as pontas do enredo histórico, âmbito em que nos deparamos com os variados aspectos da *presença do homem* no mundo; o seu rastro de construção e destruição. Referimo-nos, portanto, ao que está na base de um entendimento sobre o ser humano, elemento de proximidade entre Marx e Arendt e que aqui tomaremos como deixa para pensarmos a conjuntura política atual, como segue: o *trabalho*.

Pensar o *trabalho* é o que simultaneamente aproxima e distancia os dois autores. Dito de uma forma mais objetiva, o *trabalho* constitui o primeiro movimento humano em direção ao mundo. O mundo dos humanos caracteriza-se de forma mais acabada como o *mundo do trabalho*. Mas o que isso realmente significa? Talvez, que as relações materiais estão na base do processo vital que, mui ulteriormente, impulsiona a elevação além de si implicada na criação de um mundo comum, na fundação de uma mística/espiritualidade, na formação de estruturas sociais e/ou na formulação de uma política. Em suma, todas essas formas de expressão do homem, partem da manutenção da vida, não confundida com a de quaisquer outros seres vivos, mas pontualmente tratada como *vida humana*, para a qual a marca do *trabalho* possui um caráter fundamental. Esta é a constatação em que situaremos nosso ponto de partida.

Por conseguinte, com base no que acabamos de dizer e, ao mesmo tempo, voltados para a conjuntura política atual, também participa de nosso objetivo perscrutar de que maneira a noção de

⁵ Como diz Nietzsche no aforismo 420 de *A vontade de poder*: “São os tempos de grande perigo em que aparecem os filósofos. – Então, quando a roda rola com sempre mais rapidez, eles e a arte tomam o lugar dos mitos em extinção. Mas projetam-se muito a frente, pois somente muito devagar a atenção dos contemporâneos para eles se volta. Um povo consciente de seus perigos gera um gênio”.

trabalho – particularmente com base nos dois autores eleitos como norte para o desenvolvimento de nosso argumento – pode conduzir à tão necessária *ação política*. Tal objetivo está diretamente ligado a uma leitura das últimas décadas no Brasil⁶, marcadas pela alternância de governos que ora restringiram o acesso ao *trabalho* e, por meio dele, ao conjunto mais amplo de garantias e direitos sociais, ora fomentaram iniciativas por *trabalho* e *direitos*. Nos dois casos, porém, não é possível observar a concretização de uma consciência política profunda. Aliás, com base nos últimos resultados eleitorais em nível nacional, podemos até mesmo justificar o inverso: após pouco mais de três décadas de implementação e garantia dos direitos trabalhistas legados pela Constituição Cidadã, vimos a maioria dos brasileiros optarem pela implementação da lógica neoliberal, que traz consigo a eliminação do “direito a ter direitos” em função da possível expansão do capital.

Em resumo, se o acesso às garantias, tendo como base a seguridade do *trabalho*, não favoreceu a construção de uma sólida *consciência política*, é difícil esperar que ante a crescente precarização das condições do *trabalho* a resposta seja inversa. O que, então, há de errado com as teorias que perceberam no *trabalho* um importante elemento de emancipação, de fortalecimento das consciências sociais e de concretização do tão esperado “bem-estar social” quando comparadas com a realidade? Acaso o reconhecimento da lacuna existente entre o *trabalho*, como traço primordial da presença humana no mundo, e a *ação política* que dele deveria resultar pode contribuir na composição de alternativas que nos façam recuperar a sensatez? Conscientes de que se trata de um problema de difícil solução, sugerimos a leitura do que segue como uma primeira aproximação.

PRESSUPOSTO: O SENTIDO DE TRABALHO EM HANNAH ARENDT

Em certa ocasião, ao ser questionada por um repórter acerca de seu *status* como filósofa, Hannah Arendt respondeu que filosofia é

⁶ Sobre isso vale a pena ver o artigo de Giovanni Alves (2019), publicado pelo *Blog da Editora Boitempo*, com o título *Brasil: a catástrofe*, em que o autor faz uma recapitulação dos principais acontecimentos em âmbito político e econômico no Brasil desde o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff até os dias atuais.

coisa de “homens” e que, ao contrário, considerava-se uma “cientista política”. Para além da acidez implícita à resposta – certamente dirigida ao monopólio patriarcal da filosofia ao longo dos séculos – nela estão traduzidos elementos de verdade, especialmente caso consideremos a ampla produção da autora após ter se estabelecido nos Estados Unidos. Entre outras obras, para a finalidade que aqui nos convoca, tomaremos em análise *A Condição Humana*, publicada em 1958. Trata-se de um livro paradigmático, dirigido concomitantemente à história da filosofia política (enquanto propõe uma revalorização da *vita activa* em oposição à *vita contemplativa*) e à sociedade em geral, já que seu objetivo fundamental consiste em responder a seguinte questão: *o que estamos fazendo?*⁷

Para Arendt, em se tratando da história do Ocidente, a humanidade foi pouco a pouco legitimando o horizonte da produção simbólica e conceitual como sendo superior, em termos de “cientificidade”, ao da vida prática. Nesse sentido, a antiga distinção entre a esfera da casa (*Oikos*) e a esfera da praça (*Politika*), tão importante para o equilíbrio da cosmovisão grega, teria sido pouco a pouco substituída por uma leitura em que predominava a *vita contemplativa*, isto é, o questionamento que busca no teórico a fundamentação e o destino do real. O *trabalho espiritual*, se assim podemos chamá-lo, forjou-se como o resultado de uma forma superior de ser, a do *intelectual*, desvestido de um contato imediato com o âmbito das relações concretas.

Para Arendt isso pode ser notado, entre outros efeitos, pela constante desvalorização do *trabalho* e sua identificação com o que é *inferior*, o que está preso ao *corpo*, à lógica da *punição* e do *sacrifício* (note-se a proximidade entre a expressão *trabalho* – e suas derivações nas demais línguas neolatinas – e o antigo instrumento de tortura medieval, o *Tripalium*). Ocorre que o caminho de supervalorização das *atividades espirituais* é o mesmo que nos distanciou de uma autêntica reflexão sobre o *que estamos fazendo*, já que a política e a ética não podem constituir-se de forma desvinculada do horizonte concreto em que se estabelecem as relações humanas, e para as quais o *trabalho* é uma atividade

⁷ Para Arendt, muito já havia sido discutido acerca do que temos *pensado*, sendo sumamente necessário retomar uma reflexão que tocasse o horizonte da vida prática. Este é, em suma, o seu objetivo na *Condição Humana*.

fundamental. Esse é o motivo de ao longo de toda a obra *A Condição Humana*, a autora propor-se a resgatar a esfera da *vita activa*, que compreende as três modalidades constitutivas da presença do homem no mundo. Diz Arendt (2017, p. 9): “Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. São fundamentais porque cada uma delas corresponde a uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na terra”.

Movida pelo contexto histórico e social de sua época, Arendt pôs-se a pensar acerca das relações humanas, cada vez mais artificiais, sobretudo em vista da ampla expansão da tecnologia, cujo traço determinante exemplificava-se na disputa por se chegar à Lua. A presença do homem na Lua, para Arendt, marcou o início de uma nova forma de ler a humanidade, para a qual as antigas concepções de *natureza* e/ou *essência* humanas haviam perdido o sentido. O homem não é uma *essência*, nem, tampouco, uma *natureza*, mas uma *condição*. Por esse conceito a autora quis deixar clara a *autodeterminação* pertencente à humanidade, tendo como ponto alto o rompimento com o horizonte até então tomado como possível para sua manutenção e a sua extrapolação rumo ao novo representado pelas viagens espaciais. Se, porém, o ser humano não é determinado por uma *natureza* ou *essência*, não é pré-configurado a ser isso ou aquilo, o que o constitui em sua diferença radical com relação à natureza? Para Arendt, uma resposta para tal demanda atinge a questão da *vita activa*. É esse o horizonte em que descobrimos o significado do *trabalho* para a autora, bem como os seus limites na consolidação de uma autêntica leitura sobre a *condição humana*. A presença do homem no mundo e sua distinção da natureza realiza-se pelas três atividades que constituem a *vita activa*, em ordem de aprimoramento, mas, ainda assim, de maneira correlacionada, quais sejam: o *trabalho*, a *obra* e a *ação*.

Ao falar de *trabalho* Arendt recorre a algumas definições já apresentadas na história da filosofia. Entre essas ganham destaque as figuras do inglês John Locke⁸ e do alemão Karl Marx – ao qual

⁸ Arendt se refere a Locke por meio de uma divisa a qual pode ilustrar a relação entre *trabalho* e *obra*: “o trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos” (extraída da seção 26 do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*). Tal expressão é particularmente cara na consideração da noção de trabalho para Marx, já que o trabalho é a atividade do homem entendido como corpo no confronto com a natureza e em função de transformá-la. Diz a

retornaremos nos próximos tópicos. Ambos os autores que, para Arendt, romperam com uma tradição que valorizara a *vita contemplativa*, a despeito do que a atividade humana representara para filosofias como a de Aristóteles, por exemplo. Mesmo esses, contudo, não teriam conseguido sistematizar o alcance e a correlação das três atividades da *vita activa*, sendo necessária uma revisão conceitual a respeito do tema. Assim, ao falar de *trabalho (labor)* Arendt dirige-se à primeira instância da atividade humana⁹ no mundo, ao primeiro modo de expressão da humanidade, mas que ainda a mantém num nível de considerável proximidade com a natureza. O *trabalho* se refere à esfera da manutenção da vida, à capacidade de absorção da natureza em função da vitalidade. Pelo *trabalho* o homem transforma a natureza em busca de sobrevivência.

Por isso, a atividade do *trabalho*, segundo Arendt, constitui-se como um ciclo constante que, não possuindo início e nem fim, estende-se e dura enquanto dura a vida: “o trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimentos espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condução humana do trabalho é a própria vida” (ARENDT, 2017, p. 9). Nisso consiste para a autora o problema de Marx, que não soube reconhecer no trabalho apenas o primeiro passo para a atividade humana no mundo, mantendo-o como condição primordial de construção do mundo dos homens. Sobre isso voltaremos nos próximos tópicos, com a finalidade de propor uma alternativa ao que seria uma “recepção ingênua” da crítica de Arendt a Marx. Por

autora: “Assim, a distinção de Locke entre as mãos que obram [*working*] e o corpo que trabalha é, de certa forma, remanescente da antiga distinção grega entre o *cheirotechnés*, artífice, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como “escravos e animais domésticos, atendem com seus corpos às necessidades da vida” – ou, em grego, *to somati ergazesthai*, obram com seus corpos (embora mesmo aqui o trabalho e a obra já sejam tratados como idênticos, uma vez que a palavra empregada não é *poenein* [trabalho], mas *ergazesthai* [obra])” (ARENDT, 2017, p. 98-99). Em 2018 tivemos a oportunidade de nos deter, em parceria, ao pensamento de Locke (cf. RAUSCHKOLB; MARTINS FILHO, 2018).

⁹ Lembrando o que advertem Kurz e Trenkle (2019), aqui não se trata de simplesmente substituir a noção de *trabalho* por outras equivalentes, como *atividades humanas*. Arendt, ao contrário, tenta definir os limites da *vita activa* a partir das *atividades humanas*, das quais o trabalho é apenas a primeira etapa, embora de importância salutar. Como dizem os autores: “É claro que a crítica categorial do trabalho não pode consistir apenas em substituir o conceito abstrato de trabalho por outra abstração etimologicamente inocente, como, por exemplo, a ‘atividade’” (KURZ; TRENKLE, 2019).

ora, resta-nos reconhecer com a autora que o *trabalho* não é o ponto alto na distinção entre homem e natureza, mas, ao contrário, elo que os mantém unidos. A definição de homem pertencente ao horizonte do trabalho é, para a autora, a de *animal laborans* – o animal que trabalha para sobreviver, o refém do *trabalho*.

Isso porque para Arendt há uma segunda atividade da *vita activa* responsável pela construção do mundo dos homens, como marca distintiva entre o que é natural e o que pertence à produção humana. A esta atividade a autora nomeia *obra* (*work*), isto é, a capacidade de fabricação de um mundo dotado de sentido, a transformação da natureza em vista da conservação. A partir da *obra* é possível falarmos em *homem*, em sentido forte, e para este novo estágio da atividade humana, Arendt elege a figura do *homo faber*, isto é, o fabricante de mundo. A *obra* tem como característica o uso da força contra a natureza. Toda obra retira do mundo natural a matéria prima para a consolidação do mundo dos homens: é a natureza forçada a durar. Diz Arendt (2017, p. 9): “a obra proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*]”.

O mundo resultante da obra tem, por isso, um início e um fim determinados pelo uso – ou, ao menos, é assim que deveria ocorrer. Dizemos “é assim que deveria ocorrer” porque para a autora há um movimento de degeneração nesse processo. A comunidade dos humanos, que tinha a marca do *trabalho* como manutenção da sobrevivência e da obra como a formatação de um mundo comum, o horizonte do público, como condição para a terceira etapa das atividades humanas, que seria propriamente a ação política, corrompeu-se a partir do esfacelamento dos limites entre o *trabalho* e a obra. Segundo Arendt, existe uma imagem que pode traduzir esse fenômeno de forma bastante pertinente: a passagem da *praça*, como núcleo agregador da esfera pública, para o *mercado*, como centro das relações a partir das revoluções industriais. O contato com o mundo – de homens e objetos humanos – degenerou-se em consumo, o consumo do mundo e dos outros, a que a autora se refere como a *vitória do animal laborans*.

A lógica do *trabalho* por sobrevivência passa a dominar a leitura possível pelas vias da *atividade humana*, impedindo que alcancemos a terceira e última etapa da *vita activa*, isto é, a *ação* (cf. VICENTE; MARTINS FILHO, 2016). A *ação* é o que, para Arendt, definiria a *condição humana*, pois tem como características a pluralidade e o discurso, necessários à *ação política*. Trata-se de uma constatação também apresentada por Angela Alonso logo no início de sua discussão sobre a transformação nos movimentos sociais: “o individualismo exacerbado da sociedade moderna teria produzido personalidades narcísicas, voltadas para a autossatisfação e de costas para a política” (ALONSO, 2009, p. 50). Se a *mundanidade* inaugurada pela obra nos eleva além da determinação natural, a *pluralidade*, como forma de exercício da *ação*, nos disporia em um mundo comum, o mundo dos humanos, cujo acesso privilegiado se dá por meio da *vita activa* (cf. VICENTE; MARTINS FILHO, 2015). Ao constataremos, contudo, a vitória do *animal laborans*, ou seja, do trabalho em seu nível mais elementar, percebemos os efeitos nocivos de um ideal consumista, para o qual a “permanência, a estabilidade e a durabilidade foram sacrificadas à abundância do ideal do consumo” (ARENDT, 2017, p. 155).

Por parte de Hannah Arendt, há uma referência a esse mesmo fenômeno em *A vida do Espírito*, uma obra que ficara inacabada, publicada postumamente, em 1977: “Um dos óbvios sinais de perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é o grau em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas quase tão rapidamente quanto aparecem no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico” (ARENDT, 2018, p. 166). Diante dessa citação e ao olharmos para o presente, vislumbramos uma vez mais o alcance da crítica arendtiana também no que toca a questão do *trabalho*. Presos a uma concepção elementar de *trabalho*, tornamo-nos uma sociedade incapaz de constituir efetiva *consciência política*, uma condição elementar para o ulterior desdobramento da *ação política* em sentido estrito¹⁰. É nesse ponto que, para nos mantermos fiéis ao nosso

¹⁰ As implicações disso para a ética são estarrecedoras. Para Arendt, a vitória do *animal laborans* tem como implicação ética a difusão do que chamou *banalidade do mal*. Desvestido de responsabilidade política, de pertencimento comunitário e fechado na

propósito nesta incursão, gostaríamos de introduzir alguns elementos extraídos do pensamento de Karl Marx, na contramão da interpretação que geralmente o opõe a Arendt.

CONTINUANDO A DISCUSSÃO: ELEMENTOS DO TRABALHO PARA KARL MARX

Embora não tenhamos aqui condições de uma apropriação cabal do legado de Marx a respeito da questão do *trabalho*, no caso de nossa intuição galgar procedência, tanto em seu pensamento, quanto na reflexão proposta por Arendt, persiste a tentativa de se pensar as condições elementares para a *ação política*. O problema do *trabalho*, por isso, talvez não seja apenas objeto do distanciamento entre esses autores, mas, quiçá, de sua aproximação – ainda que de nossa parte devamos reconhecer se tratar de um esforço empreendido a partir de perspectivas notadamente distintas. Talvez possamos sintetizar o que estamos dizendo da seguinte maneira: para Arendt a condição do trabalho deveria ser ultrapassada pela construção de um mundo dos homens, oportunizada pela obra, que, por sua vez, daria as condições para o pleno exercício da *ação política*, como terceiro e último movimento da *vita activa*; para Marx, as condições de ordem econômica, que estão incrustadas numa determinada leitura do trabalho, dariam vasão a um movimento que, se não é equivalente, é, ao menos, próximo do de Arendt, tendo como meta a emancipação política necessária à *ação*. Ambos, portanto, teriam como meta a *ação política*, ainda que o tenham acenado por vias diferentes. Ao longo de *O Capital*, por exemplo, a noção de *trabalho* é exposta sob várias perspectivas e com diferentes significados, mantendo-se como um dos conceitos mais importantes do pensamento do autor. De nossa parte, porém, gostaríamos aqui de pensar a relação do trabalho com a produção de *mercadorias* e, particularmente, com a implementação de uma lógica de consumo que neutraliza a origem do trabalho no homem, incluindo-o no que é consumido (e a epígrafe deste ensaio quis realçar justamente isso!).

manutenção de uma existência individual, o homem atual tornou-se propagador do mal de maneira ramificada em todas as suas ações, sem que seja mais possível a identificação de um *mal radical*, ou de “profissionais do mal”, como se pensou noutros tempos. O mal é praticado no dia a dia, por pessoas absolutamente *normais*, que, no entanto, tornaram-se incapazes de uma reflexão mais profunda sobre o *que estão fazendo*.

Num dos fragmentos escritos por Friedrich Engels em seus *Comentários sobre a contribuição crítica da Economia Política de Marx*, de 1859, lemos: “a Economia não trata de coisas, mas de relações entre pessoas e, em última instância, entre classes, apesar de essas relações estarem sempre unidas a coisas e aparecerem sempre como coisas” (ENGELS, 2008, p. 284). Note-se que, embora o assunto pareça direcionar-se para as mercadorias enquanto tais, toda a discussão apenas tem sentido na medida em que problematiza o mundo dos humanos e o colapso das relações iniciadas pelo modelo capitalista. Por isso, ao nos dirigirmos ao primeiro capítulo d’*O Capital*, intitulado *A mercadoria*, estamos diante de uma das contribuições mais importantes do livro a respeito da crítica sobre o modo de produção capitalista – o que aqui nos permitirá avançar rumo a uma reflexão sobre o sentido da ação política e, ao mesmo tempo, aproximar a leitura de Marx ao que Arendt denominou como a *vitória do animal laborans*.

Ao falar sobre a mercadoria, Marx empreende uma distinção – que se tornaria clássica – entre o seu “valor de uso” e o seu “valor de troca”, ambos fundamentais para compreendermos a formação de uma noção de *valor* na sociedade burguesa. De um lado, o “valor de uso”, que diz respeito à utilidade de cada mercadoria, em que, como na definição de Marx (2013, p. 146), “não há nada de misterioso, quer eu a considere do ponto de vista que satisfaz as necessidades humanas por meio de suas propriedades, quer do ponto de vista de que ela só recebe essas propriedades como produto do trabalho humano”. De outro lado, o “valor de troca” teria como ponto central a relação quantitativa, “a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo” (MARX, 2013, p. 114). Ocorre que, na acepção do autor, estas duas faces do *valor* mostraram-se contraditórias quando inserimos no debate o problema do *trabalho*. Enquanto o “valor de uso” considera o trabalho como o resultado de um empreendimento individual, de indivíduos dotados de suas peculiaridades, o “valor de troca” aniquila tal pressuposto, tornando indiferenciadas as características originárias e determinantes no processo de produção¹¹. Sobre isso também podemos recordar a

¹¹ Para uma breve indicação, temos consciência do quanto a lógica do trabalho passou por transformações e reconfigurações na passagem do século XX para o XXI. Lembramos, por exemplo, o trabalho de Ricardo Antunes (1997) em *Adeus ao trabalho?*, que, já no final do

distinção de Ricardo Antunes (2004) entre “trabalho produtivo” e “trabalho improdutivo”, podendo esse segundo ser aproximado à lógica do “valor de troca”, já que o resultado do trabalho (ainda que como capacidade de consumo) não terá um impacto direto sobre o seu produtor. A relação real e vital entre *homem e trabalho*, é aniquilada e substituída por uma proximidade apenas virtual¹².

Por meio dessa comparação, evidenciam-se dois tipos de trabalho diferentes: o trabalho concreto, correspondente ao primeiro sentido do *valor*, e o trabalho abstrato, relativo ao segundo – isto é, ao processo social da produção. A economia capitalista, que tem como meta atender as demandas do mercado, baseia-se no “valor de troca”, em que o trabalho concreto é substituído pelo trabalho abstrato, amortecendo o problema de que o trabalho está diretamente ligado à origem da *condição humana*; as relações humanas passam, pouco a pouco, a traduzir-se como relação entre coisas – e a admoestação de Marx é bastante significativa a esse respeito: “[...] os indivíduos comportam-se diante de seu próprio trabalho materializado como se ele fosse trabalho abstrato; e esse trabalho abstrato incorpora-se na mercadoria. Ora, é precisamente essa incorporação que vai fazer com que as relações sociais entre as pessoas apareçam como uma relação social entre coisas” (MARX, 2013, p. 63). Como consequência, o *homo faber* – para tomarmos emprestado o termo de Arendt – ou seja, o ser humano que está na base da transformação da natureza em função de constituir o mundo dos humanos, torna-se mera representação da *mercadoria* que produz, a qual passa a governar as relações do mercado, feito sob a forma do *consumo* (consumo de mercadorias, mas também, consumo do mundo dos homens tornados mercadorias)¹³.

século XX já assinalava para o fato de que transitamos de uma sociedade produtora de *mercadorias* (e, por isso, de *produtos* do trabalho), para uma época de *produtores de serviços*, em que o próprio sujeito trabalhador tornou-se o *objeto* do seu trabalho – reforçando ainda mais a lógica da expressão lockeana: “o trabalho do corpo”. Os alcances desse novo paradigma sobre a esfera das relações humanas ainda precisa ser melhor mensurado, mas certamente implicará no aprofundamento da crise a que estamos nos referindo neste texto: a urgência em se constituir uma consciência política como condição para a ação pública.

¹² Nesse quesito, tanto em Marx, quanto em Antunes a questão do “dinheiro” ocupa um papel de grande importância, motivo pelo qual, embora não tratemos desse tema pontualmente, não pudemos deixar de fazer essa referência.

¹³ A respeito disso, poderíamos articular as considerações de Harvey (2016), sobre as contradições inerentes ao modelo liberal – que está na base do capitalismo – por criar uma desproporção entre a relação com as coisas e a relação dos homens entre si, ou, de

Paralelamente a isso, surge o que Marx chamou de *fetichismo da mercadoria*. Trata-se do resultado consolidado pela troca capitalista que manifesta o caráter enigmático da mercadoria. Tal enigma provém do fato de a *mercadoria* passar a esconder as relações sociais derivadas do trabalho humano, entendendo-as como relações entre produtos¹⁴. Nesse sentido, a definição de Marx sobre o significado do *fetice* é, no mínimo, impactante: “uma relação social determinada entre os próprios homens, que assume, para eles, a forma *fantasmagórica de relação entre coisas*. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na relação nebulosa do mundo religioso” (MARX, 2013, p. 147 – grifos nossos). A relação “nebulosa com o mundo religioso” equivale às críticas já disseminadas em todo o século XIX de que a religião, como derivação de uma produção humana, fazia com que os homens posteriormente se inclinasse ante o produto de sua obra, um Deus ou sagrado, para o qual devotavam suas vidas, sem sequer recordar serem, eles mesmos, o seu artífice.

Um mundo reduzido à relação de mercadoria, o mundo do consumo a todo custo, torna-se esvaziado de sentido humano, um mundo de coisas que se fazem e se desfazem na relação de coisas que são. A capacidade criadora do *trabalho*, que, em nossa visão, Marx identifica ao que Arendt sugeriu pelos dois primeiros momentos da *vita activa* (*trabalho* e obra), de modo que há no *trabalho* a garantia de manutenção da vida, mas também a construção do mundo dos homens, em oposição à natureza, é posta de lado pela lógica do “valor de troca”. A *pluralidade* do mundo, condição essencial para a *ação política* – para nos mantermos no liame da discussão de um autor a outro – é substituída pelo nivelamento e a

maneira particular, a crítica exposta por Dardot e Laval (2016), para os quais o neoliberalismo teria levado tal desproporção à sua última potência, atingindo não somente a dimensão do mercado e da ordem econômica, mas interferindo nas relações sociais (as crises comunitárias) e na constituição de novas patologias de caráter pessoal. Tudo isso certamente tem sua origem na substituição do *mundo dos humanos*, pelo *mundo das coisas* – o que, como vemos, passa pela consideração do *trabalho* e sua determinação sobre uma compreensão mais profunda a respeito da *condição humana*.

¹⁴ E isso, de alguma maneira, aludiria ao que é apresentado por Jorge Grespan (2012) a respeito da “forma social do trabalho”, discussão que está implícita ao que estamos dizendo, mas para a qual não abriremos um tratamento específico. Conforme esse autor, “se, para Marx, entretanto, nem todo produto é mercadoria e tem valor, há uma distinção na própria forma social do trabalho, que sempre cria produto, mas nem sempre produto com valor” (GESPAN, 2012, p. 65).

equivalência entre os objetos produzidos. Não há mais relação com o trabalho originário; trabalho para a sociedade capitalista está diretamente ligado à forma assumida pela mercadoria. A vida social passa a ser ditada pelo processo de transformação do produto do trabalho em mercadoria: para novamente aproximarmos Arendt e Marx, a esfera do *discurso* (a *Ágora* grega), necessária ao exercício da política, perde lugar para o *mercado das mercadorias*, em que, regida pelo paradigma das coisas, a *ação* é substituída pelo *consumo* (do consumo das mercadorias, ao consumo do mundo e dos outros homens).

Mas até quando a roda do mundo suportará tal degeneração? O que esperar como consequências desse processo de *alienação*, em que o homem é capturado do direito do seu próprio *trabalho*? Estamos, afinal, fadados ao colapso social, já que a *ação política* se tornou impossibilitada pela vitória do *animal laborans* e por uma concepção de *trabalho* limitada à manutenção da sobrevivência (viver no liame entre vida e morte)? Embora nosso propósito neste breve exercício de reflexão esteja mais concentrado em suscitar questionamentos à luz dos autores mencionados que, propriamente, em oferecer alternativas e/ou prospecções sobre o que virá, na medida em que nos inclinamos para o término de nossa discussão é preciso assegurar alguns pontos a respeito do que para nós garantirá o retorno da *ação política*.

36

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DO TRABALHO À AÇÃO POLÍTICA

A fim de concluirmos nossa incursão, voltamos ao nosso ponto de partida, qual seja: mensurar de que modo é possível, tendo o *trabalho* como horizonte de consolidação das relações humanas, reativarmos o espaço da *ação política*, atualmente aplacada pelo capitalismo e por sua concepção de mercado, que reduz o ser humano ao nível das coisas. Como vimos, para Arendt, embora a dinâmica própria ao trabalho seja apenas o primeiro movimento da atividade humana no mundo, marcado pelo determinismo natural, cuja meta constitui em desdobrar-se em obra e, posteriormente, em ação, vivemos o primado do *animal laborans*, isto é, de uma sociedade constituída pela manutenção das necessidades vitais, na qual não há espaço para a *consciência política* e,

consequentemente, esvaziada na esfera da ação. Por outro lado, para Marx a lógica do capitalismo focou o “valor de troca” ao invés do “valor de uso”, subtraindo o fundamento humano nas relações de trabalho e constituindo uma sociedade de consumidores para os quais a *condição humana* está relegada ao mesmo nível dos objetos produzidos: desvaloriza-se o homem em função de valorizar o *fetice* do consumo.

Além disso, por meio do que as duas teorias políticas têm em comum, tentamos sintetizar uma leitura sobre o presente, realçando que, para ambos os autores, a sociedade das últimas décadas não conseguiu dar o passo que levaria da constatação do *trabalho* como determinante na relação entre homem e mundo para a relação dos homens uns com os outros e para a criação de condições de vida ideais, nas quais o exercício da vida pública é fator fundamental. Dito de outro modo, o mundo dos homens parece ter perdido o seu potencial político – e, igualmente, o seu potencial de transformação. Trata-se de uma percepção que também é comum a autores como Angela Alonso (2009) e Michel Vakaloulis (2000), na esteira dos quais arriscaremos algumas indicações.

A lógica do consumo, trazendo para uma realidade mais próxima, não garantiu a consolidação da pluralidade como modo de ser do mundo dos humanos e, ao ultrapassarmos o liame da terceira década do século XXI, situamo-nos diante de uma crise sem precedentes, em que as relações humanas não apenas dão lugar ao *fetice da mercadoria*, mas tornam-se, os próprios homens, a mercadoria em questão (basta, por exemplo, olharmos as condições deterioradas de trabalho cada vez mais fomentadas pelo frenesi do neoliberalismo – sobretudo a eclosão de “prestadores de serviço autônomos” nas mais diferentes áreas, os quais são pouco a pouco *consumidos* pelo mercado). No entanto, a medida em que a roda gira com força cada vez maior e a esperança por dias melhores parece esmorecer, percebemos a insurgência de iniciativas que talvez possibilitem o descolamento do limite da subsistência, forçado justamente pela impossibilidade cada vez maior de manutenção da vida.

Se antes falávamos em paralização da *ação política* – de impossibilidade de acesso ao âmbito da ação pelo aprisionamento nas condições materiais de sobrevivência – é possível que a

transposição dessa realidade esteja posta justamente no colapso das relações de trabalho, que trará consigo a impossibilidade de manutenção da vida, o que já temos visto nalguns países (e as revoluções populares retomadas na América Latina podem sinalizar o que dizemos – o Chile é um dos exemplos mais recentes). Portanto, se é verdade, como recorda Angela Alonso (2009), que os primeiros impactos dos “movimentos sociais” tiveram em conta a mobilização de recursos¹⁵ em função de garantir a *vida*, isto é, as condições elementares da subsistência, os novos movimentos sociais, que por ora disputam espaço no cenário público movidos por intenções não unificadas, em geral com forte apelo identitário e cultural, em breve terão como mote a salvaguarda da *condição humana* – o que ultrapassará qualquer limite ideológico ou de opção cultural. A mesma autora sinalizou para isso, embora não concordando completamente com as previsões de Smelser¹⁶, de que as novas mobilizações coletivas eclodiriam como *irracionalidade*, “como explosão reativa de frustrações individuais, que as instituições momentaneamente não lograriam canalizar” (ALONSO, 2009, p. 50).

O avanço do capital poderá, por isso, se tornar o chamariz necessário para despertar uma grande mobilização coletiva em vista de resgatar a *condição humana* – e aqui, com Arendt e Marx estamos pensando as condições materiais que asseguram a continuidade da vida humana, que, no entanto, uma vez em colapso, apontarão para a urgência de uma inserção pública qualificada, da ultrapassagem da esfera privada em função do social. Sobre isso Michel Vakaloulis (2000, p. 158) fez a seguinte constatação: “em um espaço social em que predomina a precarização da vida cotidiana, a degradação das situações de trabalho e a perda das garantias coletivas, a crise duradoura das relações políticas e a debilitação dos ‘grandes relatos’ de emancipação social, os indivíduos veem reduzir cada vez mais a capacidade de controle de seus próprios destinos ao mesmo tempo em que aumentam seus desejos de intervir no curso da realidade”. Por

¹⁵ A discussão empreendida por Alberto Melucci (1989) estaria nesse momento da disposição social em busca de direitos. O que aparentemente indicaria uma *ação política* em sentido profundo, estaria, na verdade – conforme a acepção que tentamos sustentar em nossa análise – comprometido com a manutenção da vida, a garantia de condições de *sobrevivência*. Esse é o modelo que também não se sustentará em face do esfacelamento das condições de trabalho que testemunhamos nesse momento do século XXI.

¹⁶ Mencionado pela autora em seu texto (cf. ALONSO, 2009, p. 50).

isso, uma realidade de crise deve ser considerada em seu potencial reativo, como possibilidade de insurreição social e de transformação. De algum modo isso também está presente na discussão de Colin Barker (2014), como uma espécie de *movimento da sociedade* como um todo, a partir de estratégias que, embora se inspirem nas utilizadas até o presente, também deverão adequar-se à nova realidade estabelecida.

Isso posto, também devemos pensar os limites circunstanciais de algumas teorias, como as de Marx e Arendt no tratamento das novas problemáticas que se insurgem. Como ressalta István Mészáros (2004, p. 334), “a preocupação central de Marx era o sistema herdado de *produção*, com suas determinações socioeconômicas objetivas, como diretamente manifestado pela existência prevaiente da divisão social do trabalho sob a forma das classes”. Hoje em dia, como dissemos, a lógica das classes não pode ser aplicada em sentido literal, particularmente quando nos empenhamos na compreensão das novas estruturas de trabalho desenvolvidas em âmbito urbano, como é o caso dos “produtores de serviços”, posicionados na ambiguidade de possuírem a força de trabalho como moeda de troca mas, ao mesmo tempo, parte da gestão dessa força – a estrutura necessária. É por isso que, para nós, a condição do *trabalho*, estando na base estruturante das relações econômicas ainda permanece como uma importante via de interpretação e, mais que isso, de identificação social. Em suas mais diferentes formas de expressão o *trabalho* humano é certamente a primeira forma de *tensão* rumo à constituição do mundo e, por isso, ainda traz em si um significativo potencial de revolução – especialmente, como está presente em nosso argumento final, quando for novamente reduzido ao *jogo pela sobrevivência*.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. **Revista Lua Nova**, n. 76, São Paulo, 2009. p. 49-86.
- ALVES, Giovanni. Brasil: a catástrofe (parte I). **Blog da Boitempo**, publicado em 18/06/2019.
- ANTUNES, Ricardo. **A dialética do trabalho**: escritos de Marx e Engels. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2004.

- ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. São Paulo: Cortez, 1997.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Cesar Augusto de Almeida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UFRJ, 2018.
- BARKER, Colin. O movimento como um todo: ondas e crises. In. **Revista Outubro**, n. 22, 2º semestre de 2014. p. 5-34.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Introdução à edição Inglesa (2014) e A Refundação Intelectual. **A nova razão do Mundo**: Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo. Boitempo, 2016. p. 13-70.
- ENGELS, Friedrich. Comentários sobre a Contribuição à Crítica da Economia Política. In. MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- GRESPLAN, Jorge. O mundo dos produtores de mercadores (A divisão social do trabalho, O fetichismo da mercadoria; O trabalho abstrato). In. **O Negativo do Capital**. São Paulo: Ed. Expressão Popular. 2012.
- HARVEY, David. Propriedade privada e Estado capitalista. In. **17 Contradições e o fim do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 47-58.
- HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. 2.ed. Tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. "Zur Seinsfrage". In. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. *Gesamtausgabe*: Band 9.
- KURZ, Robert; TRENKLE, Norbert. A superação do trabalho: um olhar alternativo para além do capitalismo. **Blog da Boitempo**, publicado em 04/07/2019.
- MARX, Karl. A Mercadoria. In. **O Capital** (Crítica da Economia Política). São Paulo: DIFEL (Difusão editorial S/A), 2013. Livro Primeiro, vol. 1.
- MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais? **Revista Lua Nova**, n. 17, São Paulo, p. 49-66, 1989.
- MÉSZÁROS, István. **O Poder da Ideologia**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de potência**. Tradução de Mário Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.
- RAUSCHKOLB, Alan Santana; MARTINS FILHO, José Reinaldo F. On the Limits Between Religion and Politics: Contributions of John Locke for Thinking the Present. **Fragmentos de Cultura**, v. 28, p. 18-30, 2018.
- VAKALOULIS, Michel. Antagonismo social y acción colectiva. In. **OSAL**, septiembre, 2000. pp. 158-164.

VICENTE, José João N. L. B.; MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Arendt e as características fundamentais da ação. **Saberes**, v. 1, p. 107-119, 2016.
VICENTE, José João N. L. B.; MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Imprevisibilidade e irreversibilidade da ação. **Theoria** (Pouso Alegre), v. VII, p. 135-146, 2015.

A PERSPECTIVA ESTÉTICA NO RELATO DA VOCAÇÃO DE ISAÍAS 6: RELAÇÃO DA BELEZA ENTRE DEUS E PROFETA¹⁷

THE AESTHETIC PERSPECTIVE IN THE ACCOUNT OF THE
VOCATION IN ISAIAH 6: THE RELATIONSHIP OF BEAUTY
BETWEEN GOD AND THE PROPHET

Marcelo Gabriel de Freitas Veloso¹⁸

RESUMO: Este artigo tem como proposta averiguar a perspectiva estética a partir do relato de Isaías. Na figura do profeta Isaías e em seu relato de comunhão com Deus, a beleza se mostra como elemento fundamental, no seio deste contato, em que o lócus da estética está tanto da materialidade do templo, como, e sobretudo, na posição deste profeta mediante seu Criador. Com a mesma intensidade, será averiguada, também pela perspectiva estética, a relação entre o chamado e a visão desse profeta no âmbito do encontro com Deus.

Palavras-chave: Isaías; Sentidos; Vocação; Experiência estética.

ABSTRACT: The purpose of this article is to investigate the aesthetic perspective based on Isaiah's account. In the figure of the prophet Isaiah and in his account of communion with God, beauty appears as a fundamental element, within this contact, in which the locus of aesthetics lies both in the materiality of the temple and, above all, in the position of this prophet through your Creator. With the same intensity, it will be investigated, also from an aesthetic perspective, the relationship between the call and the vision of this prophet in the context of the encounter with God.

¹⁷ Recebido em 12.11.2022. Aceito em: 20.12.2022.

¹⁸ Graduado em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Mestre em Ciências da Religião pela mesma instituição. Atualmente é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e professor no Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), em que também desenvolve a função de coordenador do Núcleo de Extensão e Pesquisa. Bolsista CAPES/PROSUC. ORCID: 0000-0003-3997-290X. E-mail: yosihing@gmail.com

Keywords: Isaiah; Senses; Vocation; Aesthetic experience.

INTRODUÇÃO

Isaías é considerado como um dos grandes profetas, não somente pela envergadura de sua profecia, mas, sobretudo, pelo material produzido por seus discípulos, confirmando uma robusta contribuição de 66 capítulos. Realizando sua pregação no reino de Judá, ao sul, sua atuação se dá em Jerusalém e está marcada com os acontecimentos neste local (SILVA, 2009). Viveu no período de quatro reis. A saber: Ozias ou Azarias (781-840), Joatão (740 – 736), Acáz, (736 - 727) e Ezequias (727-687). Contudo, ressalta-se também a importância de suas profecias para aquelas pessoas que já tinham sido deportadas para a Babilônia e, também, para aqueles que já retornaram e que iriam reconstruir o templo. O interesse neste artigo é destacar a sua vocação, em especial pelo viés da percepção estética envolvida desde a composição do templo – pelo intermédio de sua visão na ocasião do chamado, bem como por sua narrativa.

A sua vocação se dá aproximadamente pelo ano de 740 a.C., portanto, logo após a morte do rei Ozias, quando o profeta se encontrava próximo de 30 anos de idade. Assim, como se dá o chamado de Deus ao profeta Isaías? Como o profeta recebe? Quais as circunstâncias? Sua vocação está amalgamada com a própria visão que teve de Deus, no templo de Jerusalém, ou seja, vocação e visão acontecem no mesmo ato. A partir da perspectiva estética, neste sentido, imagetivamente, relata-se o seguinte:

[...] eu vi o Senhor sentado num trono alto e elevado, a barra do seu manto enchia o Templo. De pé, acima dele, estavam serafins, cada um com seis asas; com duas cobriam o rosto, com duas cobriam os pés, e com duas voavam (Is 6, 1-2).

Revela-se aí o encontro e, da mesma forma, o espanto do profeta. Mediante ao próprio espanto, Isaías afirma que tem lábios impuros, relatando sua incapacidade e não merecimento de estar na presença de Deus. Aqui acontece, simbolicamente, sua conversão. Um dos serafins, ao aproximar-se do profeta, toca seus lábios com uma

brasa anunciando que a partir dali, daquele ato, seus lábios estariam purificados, confirmando a alusão ao significado de *saraf*, que em hebraico, significa queimar. Pecados, não há mais. Contudo, resta a questão: qual a sua vocação? Neste momento, Deus se manifesta dizendo: “Quem devo enviar?” (Is 6,8). O próprio Isaías se prontifica, no entanto, ainda sem saber “para quem” ou “o quê” levará, agora na condição dos lábios purificados que se encontra.

Dessa feita, Deus afirma que em seu nome falará ao povo. Mas tal fala proposta por Deus, sugere uma perspectiva preocupante, haja vista que tal povo não entenderá, pois, ao ouvir, não escutará; o coração pressente, mas não sentirá, irão ver, mas sem compreensão. E para qual povo? Trata-se do povo de Israel, ao qual Deus chama de “este” povo; portanto, coloca o profeta como intermediário entre aquela vocação com o espanto estético, da visão e o conflito enquanto anunciador que agora com os lábios puros, encontra-se numa difícil missão na terra de um povo de lábios impuros.

UM DIÁLOGO A PARTIR DE ISAÍAS

44

De acordo com Schmitt (2013), o livro do profeta Isaías é um daqueles que encantam, sensibilizam pela linguagem hebraica e descrição espiritual explicitada pelo profeta, expressam na própria palavra pelo intermédio de sua vocação, beleza e admiração por Javé. Provoca inspiração aos ouvintes, sobretudo, mais fortemente a ele próprio quando diz: “com o barulho das aclamações, os batentes das portas tremeram e o Templo se encheu de fumaça” (Is, 6,4). Isaías é uma obra-prima da literatura mundial por seu teor artístico e poético. Percebe-se, por exemplo, com a citação acima, a condução imagética resultante da sua expressão. De modo geral, profetas denunciam, projetam, incomodam, ou seja, atuam na comunidade, sociedade e no seio de um povo, são, certamente mensageiros. Isaías, enquanto profeta, tem uma particularidade. O chamado de sua vocação é também sua conversão, potentemente bela. Nesse sentido, como todo ato profético é uma experiência; Isaías tem uma experiência estética a partir da sua vocação. Confere-se, assim: “Santo, Santo, Santo é Javé dos exércitos, a sua glória enche toda a terra” (Is, 6).

Por estética aqui escolhemos aquela à qual o conhecer se efetiva pelos sentidos, a perspectiva proposta por Pierre Hadot (1921-2010)¹⁹ quando faz uma crítica ao nosso limitado olhar racional, como forma de conhecimento, ressaltando que ao lado de uma “[...]oposição à verdade lógica-científica, há sempre uma verdade estética” (HADOT, 2014, p. 317). Ou, ainda, sobre essa concepção estética, de perceber o mundo bem como a aproximação ao transcendente, este mesmo autor reitera que: “[...] o artista cria obras ou participa da criação de obras feitas à imagem da obra de Deus. Tal como uma criança, na sua brincadeira, nos imita, assim imitamos, no jogo da arte, as forças que criaram e criam o mundo” (HADOT, 2014, p. 318).

Por que realizarmos aqui essa aproximação hadotiana com o significado da visão – estética – de Isaías? Porque não se trata de uma perspectiva lógico-racional. A relação do profeta direta com Javé é pelos sentidos. É uma experiência pelos sentidos. A visão de Isaías pode ter ocorrido dentro do átrio do templo em meio ao público presente, como um sonho diurno. O profeta participa conscientemente da visão, olhando, confessando, ouvindo, dispondo-se, protestando (SCHWANTES, 2008, p. 49). A descrição imagética do profeta é, fundamentalmente, a descrição de uma relação estética. A beleza, portanto, é o resultante do contato *tremendum* com Javé. A visão é o espanto sensível inicial. A escrita poética, além de testemunho e forma de expressão da vocação, é também a continuidade da força estética como uma espécie de compromisso público: “[...] A vocação de Isaías nos interpela: como é que nós recebemos a nossa vocação para o ministério e o que estamos fazendo com ela?” (SCHWANTES, 2008, p. 50).

Então, a estética na experiência do profeta, a partir da sua vocação, inicia-se com a visão. Sobre este desdobramento da visão, remetendo imageticamente de forma transcendente ao ato do

¹⁹ Foi um filósofo, historiador e filólogo francês, especialista em filosofia do período helenístico e, principalmente, sobre o platonismo. Pierre Hadot recupera, em sua obra, a ideia da filosofia como um modo de vida e exercício espiritual. Ele é considerado um dos símbolos da intelectualidade francesa, influenciando Michel Foucault. Atuou também como professor no *Collège de France* onde ocupou a cadeira de História do Pensamento Grego e Romano, consagrando-se professor honorífico.

contato com Javé, compreendem-se, também esteticamente, os significados distintos desta visão. Desta feita, observa-se que:

Isaías encontra-se no templo (Is 6,1). As imagens da visão remetem para o templo de Jerusalém, para a casa do Senhor (Is 6,4). O versículo 1 fala do trono e o versículo 6 fala em altar. A presença de Isaías no templo faz ainda mais sentido quando se lembra da invasão do templo pelo rei Uzias (2Cr 26,16-23) (SCHMITT, 2013, p. 384).

Pelo intermédio da imagem transmitida na visão do profeta, há um certo atravessamento. A transposição de “um mundo para o outro” cujo percurso é a forma – imagem expressa pelo trono, por exemplo – da conexão com Javé. Portanto, o contato é estético. Averigua-se ainda quando salientado que as “imagens da visão remetem para o templo de Jerusalém”, o processo, o caminho, o movimento de transposição até o templo, que se dá pela imagem. Todavia, sendo pela imagem, o que outorgaria tal visão como perspectiva estética? Vejamos o que o próprio profeta diz para legitimar tal possibilidade: “[...] eu vi o senhor sentado num trono elevado. A barra do seu manto enchia o templo” (Is 6,1). Pois bem, aqui coloca-se a ideia de preenchimento. Ou seja, o manto que cobre todo o templo é a tradução da força da beleza de Deus que transborda e desloca além da mudança de olhar ocasionado pela visão, mas, também, simbolicamente, a perspectiva de trono e altar para a qual é Deus que está sentado e que este manto ao cobrir-se imiscui a partir da admiração, do *tremendum* do profeta, com a beleza e visão.

Os profetas são mensageiros e portadores de uma experiência. No entanto, há uma característica bastante expressiva que se destaca em muitos deles e, fundamentalmente, em Isaías não seria diferente. Isaías é um visionário e mensageiro (SCHMITT, 2013). E enquanto portador da palavra de Javé, anuncia a palavra ao povo de Israel. Contudo, a forma de anúncio, mesmo com a “dureza” da palavra, daria oportunidade para uma leitura estética em sua composição? Além da beleza da visão e vocação, poder-se-ia apontar – também – para uma beleza na própria forma do anúncio? Se sim, qual “forma” seria? De acordo com Schmitt (2013), há uma poética na mensagem do profeta Isaías. Observa-se na citação logo abaixo, como este autor

destaca esse aspecto importante na literatura hebraica e, em seguida, ressalta como podemos perceber na mensagem do profeta Isaías 6. Confere-se assim:

Na poesia hebraica, a repetição é que dá o sentido poético. A disposição das repetições enriquece ainda mais o sentido poético do hebraico antigo [...].

Is 9,1-6 apresenta a esperança política em forma de poesia. No dizer de Wildberger (*apud* SCHWANTES, 2008), trata-se de uma “pérola da poesia hebraica”. Aqui estaria o auge do conteúdo da unidade literária de Is 6-9. No apogeu poético, encontra-se o auge do conteúdo expresso na dinâmica dos verbos presentes em Is 9,1-6 (SCHMITT, 2013, p. 386).

A poética é um componente expressivo na literatura hebraica e também é a forma presente na expressão do profeta Isaías, seja nos atos da convocação e visão, ou na transmissão da mensagem política e na proposta de esperança. A fala do profeta traz para a política a possibilidade de esperança em que seu anúncio, de forma poética, realiza-se em perspectiva estética. Além de ver e sentir, o profeta também ouve. Ouve a voz de Deus. Esses atributos – fisiológicos – são “ferramentas”, “portas de entrada” para o conhecimento estético. Especialmente sobre a visão, tratar-se de uma visão comum? Que modo de ver seria este ao qual pode-se apontar como diferente do comum, e, especialmente estético, do profeta Isaías? Então sobre este modo ver ou visão entende-se que:

No versículo 1b, Isaías começa falando “eu vi”. Isso indica que ele teve uma visão; não se trata de um ver normal, mas de ver de maneira visionária, visualizar, vislumbrar. O invisível torna-se visível para o profeta. No “eu vi”, Isaías diz que sua palavra não é fruto de uma experiência pessoal, mas resultado da revelação da Palavra de Deus (SCHMITT, 2013, p. 391).

É o vislumbrar que Isaías contempla. Ou seja, contemplar e vislumbrar pertencem à condição da beleza. Trata-se de uma experiência – estética – de Deus. Da beleza de Deus que se apresenta pelas formas. Visualizar é projetar. Portanto, as imagens provocadas pelo profeta são, ao mesmo tempo, o resultado também do próprio

vislumbre. Assim, o invisível torna-se visível pelo profeta. Trata-se de uma manifestação – de Deus – em que o profeta percebe, pela beleza, seu poder. E o que ele vê? Vê o Senhor como um rei, visto em toda a sua majestade, tamanha é a presença que as abas das vestes enchem todo o templo. Logo, sobre este vislumbre e visão majestoso de Deus, compreende-se:

[...] Isaías vê o Senhor sentado como rei [...]. [...] o trono é alto e elevado [...] está suspenso. Esse trono, como símbolo, remete ao rei e não tem sua origem no templo. Por isso, Isaías caracteriza-o com dois adjetivos. Israel aprendeu a falar do trono de Javé a partir de seus reis. O Senhor que Isaías vê está sentado, no alto (SCHMITT, 2013, p. 391).

Percebe-se a relação, a partir da perspectiva da visão, entre a força do vislumbre e o poder, simbolicamente em relação ao trono bem como à figura dos reis. De caráter fortemente simbólico, quando destaca que é a “partir do alto” que este vislumbre acontece, visão e poder se apresentam esteticamente. É pela beleza percebida pelo profeta que se dá o vislumbre, representado pelo poder da beleza de Deus. Como destacado anteriormente, Isaías ouve. Ouvir também é uma característica do conhecimento estético e isso também nos profetas. Ouvir, portanto, envolve a totalidade para a percepção da presença de Deus e essencialmente o que se tem a dizer: “[...] com o barulho das aclamações, os batentes das portas tremeram e o Templo se encheu de fumaça” (Is 6) a fumaça do incenso evoca também o olfato. Esse ver o que Deus tem a dizer remete ainda a uma outra manifestação da forma como se ouve. A beleza agora, diferente daquela promovida pelos sons dos serafins, é a explícita voz de Deus:

Agora Isaías ouve (versículo 8). De alguma maneira, essa audição já estava presente também no ver (versículos 3, 4 e 7), porém, neste momento, o profeta ouve a voz (*qôl*) do “Senhor” (*'adōnāy*); não são mais os gritos dos serafins (versículo 4) que se ouvem. Nada na audição remete à visão (v. 1-7) (SCHMITT, 2013, p. 396).

Ou ainda, de acordo com Schwantes (2008), tal importância da visão pode ser verificada da seguinte forma:

No que tange à forma, Is 6 apresenta uma alternância mui interessante entre relato e fala. No início predomina o relato. No fim sobressai a fala. Com esta coincide outra observação: o texto inicia como visão, mas mais e mais passa para a audição. Seu ápice está na audição, no fim (SCHWANTES, 2008, p. 51).

Vejamos o que o profeta nos diz sobre essa voz, agora numa outra perspectiva – estética – da escuta:

Ouvi, então, a voz do Senhor que dizia: “Quem é que vou enviar? Quem irá de nossa parte?” Eu respondi: Aqui estou, Envia-me! Ele me disse: “Vá, e diga a esse povo: Escutem com os ouvidos, mas não entendam; olhem com os olhos, mas não compreendam! Torne insensível o coração desse povo, ensurdeça os seus ouvidos, cegue seus olhos, para que ele não veja com os olhos e nem ouçam com os ouvidos [...]” (Is 6).

Uma outra perspectiva da escuta parece remeter para – também – uma outra conotação estética. Schimitt (2013), esclarece que “[...]no uso do verbo na primeira pergunta, ‘a quem vou enviar?’ (*šālahā*), está implícita a incumbência de uma tarefa”. Diferentemente, quando se refere na segunda pergunta, “quem irá de nossa parte?”, “[...] o verbo ‘ir’ (*hālak*) denota a necessidade do caminhar. Enquanto na primeira pergunta usa-se a primeira pessoa do singular, na segunda é empregada a primeira do plural, ‘por nós’ (*lānû*)” (SCHIMITT, 2013, p. 396). Visão e audição estão aqui em função de uma tarefa a ser concretizada no “ir”. Assim, audição e visão comungam para o direcionamento. Para o seguir. Para o “ir”. Impulsionado pela estética da escuta da voz de Deus, o profeta ao ouvir, é chamado a seguir e a prosseguir.

E o olfato, teria alguma importância nesta relação entre sentido e percepção da beleza de Deus? Sim, pois, Isaías ao exclamar “[...] com o barulho das aclamações, os batentes das portas tremeram e o Templo se encheu de fumaça. Então eu disse: Ai de mim, estou perdido!” (Is 6, 4), percebe-se o aparecimento do olfato, inclusive, como possibilidade de uma dupla função. Primeiro, a própria experiência dos sentidos quando a fumaça que emana dos turíbulos

do templo é sentida (sensorialmente) pelo olfato, que Deus penetre sua força, fortalecendo seu contato e provocando em Isaías o acesso. Segundo, pelo espanto provocado. Esse amalgamado também com experiência olfativa se imiscui com a beleza da presença de Deus. Dessa feita, quando o profeta diz “Ai, de mim estou perdido!”, espanto e beleza convergem no mesmo ato enquanto experiências estéticas.

Uma das mais expressivas experiências sensoriais de perspectiva estética corroborando para a conversão do profeta Isaías, é, sem dúvida, o tato. No toque há o estreitamento direto, contato pela excelência, praticamente a materialidade da experiência estética a qual beleza e espanto também apontam para o direcionamento potente entre o profeta e Deus. Vejamos logo abaixo na seguinte passagem:

[...] nesse momento, um dos serafins voou até onde eu estava, trazendo na mão uma brasa que havia tirado do altar com tenaz. Com a brasa tocou-me os lábios e disse: “Veja, isto aqui tocou seus lábios, sua culpa foi removida, seu pecado foi perdoado” (Is, 6, 7).

50

De acordo com Schmitt (2013), ao ter sua boca tocada com a brasa, Isaías ouve as palavras: “Agora que isto tocou os teus lábios tua culpa está sendo tirada, teu pecado, perdoado”. As palavras do serafim confirmam a purificação. Neste sentido, confirma ainda a conversão e a função estética do tocar reforçando a intensidade da purificação. Sobre tal importância, inclusive termológica, compreende-se da seguinte maneira:

O serafim “toca” (*nāga'*) a “boca” (*peh*) do profeta (versículo 7a). Na sequência (versículo 7b), é empregada a palavra ‘lábios’, *śepātāyim*. Assim, o texto especifica a parte da boca que é tocada. O toque da pedra incandescente nos lábios do profeta provoca a purificação. A terminologia aqui empregada remete à linguagem tradicional do culto. Os substantivos *‘āwōn* (“desvio”) e *maṭṭā't* (“erro”) apontam para a noção de pecado (SCHMITT 2013, p. 395).

A noção de pecado que agora, pela experiência sensorial, transforma-se em conversão, estabelece um novo aspecto a ser considerado. Medo e beleza se misturam como visto na expressão “Ai

de mim", citada anteriormente. Percebe-se, portanto, um processo "evolutivo" do profeta a partir destas experiências sensoriais e do papel que cada sentido apresenta na relação entre vocação e conversão. E esta experiência é ao mesmo tempo contrastada com o temor, beleza e situação em que se encontra o profeta quando Deus se apresenta pelo intermédio dos símbolos apresentados na passagem. Transição que causa espanto, contudo, colocando Isaías na possibilidade da perspectiva de santidade apresentada pela experiência sensorial e estética. Podemos encontrar esta importância a partir do contraste e encontro dos sentidos, como por exemplo, da audição e do tato. Ou seja, o quanto é reveladora a tensão que se encontra – através da experiência dupla dos sentidos – audição e tato – na expressão, mais uma vez lembrada: "Ai de mim". Schimitt (2013) esclarece da seguinte maneira:

O "ai de mim", 'ôy lî, com o qual é introduzido o versículo 5, contrasta com o grito dos serafins, uma expressão de culto, de louvor. O grito de Isaías é de medo e pavor. Com ele, o profeta confessa sua ruína, que é fundamentada em três empregos da expressão kî, "eis". O terceiro "eis" é o mais radical: Isaías está arruinado porque viu Javé Zebaote; ele faz suas as palavras dos serafins. Javé Zebaote aqui é rei (*melek*). Se os versículos anteriores falavam de Javé recorrendo a símbolos reais (trono, serafins = ministros, conselho, manto real), agora tudo passa a ser resumido na expressão "rei". A visão do rei é o motivo da ruína e leva ao grito "ai de mim". O conteúdo, a razão de ser da ruína do profeta, está no primeiro e no segundo "eis". No primeiro, Isaías precisa silenciar. O segundo "eis", para a impureza dos lábios, razão do silêncio do profeta. A revelação dos lábios impuros (*ṭāmē'*) aponta a própria condição do profeta, que está em flagrante contraste e oposição à situação dos serafins que celebram a santidade de Javé (SCHIMITT, 2013, p. 394).

Dos sentidos citados, bem como sobre a importância que eles representam para a vocação e conversão do profeta Isaías e o quanto reverbera para sua posição enquanto anunciador ao povo de Israel da palavra de Deus sugerindo coragem, sabedoria, esperança e santidade, por exemplo, percebe-se a função da estética no ato dessas convergências entre vocação e conversão. Da mesma

importância, é bom ressaltar, conforme destaca Silva (2020)²⁰, a importância da estética dos movimentos, de modo geral, descritos na passagem de Isaías 6. Na passagem, Deus está sentado no trono, mas sua veste enche o santuário (Is,6,1) e sua glória enche toda a terra (Is,6,3). Os anjos, acima de dele, voam, e um deles tira uma brasa do altar e voa até o profeta, para tocar-lhe os lábios. O profeta vê, ouve, se assusta e responde positivamente. Quando os anjos clamam e as portas do templo oscilam, percebe-se, essa estética que não é estanque. Os papéis dos sentidos se entrecruzam permitindo ao profeta, pelo aguçamento dos seus sentidos, conhecer a manifestação Deus.

Do ponto de vista literário, há algumas observações importantes relacionadas à estética que merecem destaque. Um destes pontos é insistência do número três: “[...] de pé acima dele, estavam serafins, cada um com seis asas” (Is, 6,2). Os serafins têm três pares de asas. Nesta mesma direção, a aclamação deles tem três repetições: “[...] santo, santo, santo é Javé dos exércitos” (Is, 6,3). O profeta descreve ainda sua situação com três frases: “lábios impuros”, duas vezes, e “meus olhos viram o rei”, que pode ser conferido no versículo cinco da seguinte maneira: “[...] Sou um homem de lábios impuros e vivo no meio de um povo de lábios impuros, e meus olhos viram o rei” (Is, 6,5). E, por fim – mas, somente enquanto exemplificação desta estética literária, uma vez que a importância dessa percepção estética não se esgota por aqui –, vejamos que as palavras do anjo são três. A saber: tocou os lábios, removeu a iniquidade, perdoou o pecado. Ou: “[...] nesse momento, um dos serafins voou até onde eu estava...”. “[...] Com a brasa tocou-me os lábios; sua culpa foi removida, seu pecado foi perdoado” (Is 6,7-8)²¹.

Pois bem, a riqueza do texto de Isaías 6 impressiona, conforme vimos. Deus, mostrando-se esteticamente ao profeta Isaías, seria uma possibilidade de revermos que tipo de racionalidade adotamos quando nos reportamos às atividades do espírito? Ou seja, qual a mensagem expressiva do profeta, tendo em vista a perspectiva

²⁰ Orientação via e-mail para a composição do artigo na disciplina Matrizes Teóricas da Literatura Sagrada pelo curso de Pós-Graduação, mestrado em Ciências da Religião/PUC Goiás, 2020.

²¹A citação desta passagem aparece noutro momento deste artigo. Contudo, a justificativa de seu retorno, além da riqueza interpretativa, é o reforço de uma estética literária que também é explorada no escopo das descrições do profeta.

estética como “instrumento” para a percepção de Deus? A proposta deste pequeno texto foi uma tentativa introdutória em iniciar no universo da mensagem desse profeta. Esboçamos no início sua importância como agente político, revolucionário e mensageiro do povo de Israel. Sobre Isaías 6, e sua vocação há muito o que explorar (SILVA, 2020). Escolhemos a percepção estética para a composição da possibilidade de aproximação entre os sentidos do profeta e o que eles revelam enquanto contato com Deus. E por que sua vocação se abre a partir a função importante dos sentidos? É uma questão de esperança. Pois:

Nas suas palavras, a esperança torna-se visionária. É nessa perspectiva que se concretiza a vocação. É pela visão que o profeta rompe os limites do espaço físico do templo e percebe a presença da glória de Deus em plenitude por toda a terra. Isaías está a dizer que sem visão não há vocação. Também nos diz que vocação rima com povo, com santidade, com disposição e compromisso, com esperança. Esse chamado do profeta se compromete com a vida. Quem viu a glória de Javé já não pode mais ficar calado. Purificado, agora precisa purificar; precisa apresentar-se, disponibilizar-se para levar a Palavra de Deus ao povo: “Eis-me aqui!”. Precisa deixar-se enviar (SCHIMITT, 2013, p. 403).

É nessa senda que este texto seguiu o seu curso. Pelo intermédio dessa perspectiva estética ofertada pelo texto de Isaías 6, a qual a beleza é movimento do ato da vocação, apontando esta última como uma possibilidade de esperança. Romper limites é da função do profeta (SILVA, 2020). Para ter vocação é necessário ter visão. E Isaías viu. Visão permeada de símbolos, ainda parece nos convocar para o *tremendum*. O comprometer com a vida pelo intermédio do chamado se imiscui com este espanto. Agora purificado, o profeta se apresenta e nos apresenta, ainda esteticamente, haja visto que “[...] para ser profeta, é preciso ser visionário, ver além do que os olhos podem avistar” (SCHIMITT, 2013, p. 401), agindo e sentido o efeito da própria santidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse texto discutimos, inicialmente, sobre a proposta de uma percepção estética no relato da vocação de Isaías 6. Perpassando pela composição histórica no período de quatro reis – Ozias ou Azarias (781-840 a.C.), Joatão (740-736 a.C.), Acaz, (736-727 a.C.) e Ezequias (727-687 a.C.), ressaltamos, mesmo que embrionariamente, a importância que representa a passagem de Isaías 6 e sua contribuição para a literatura sagrada. Com destaque para a importância dos sentidos, percebemos como alguns deles como o ouvir, a visão, o olfato, o tato, representam de maneira fundamental para a experiência estética do profeta em contato com Deus.

Vocação e chamado compuseram enquanto experiência estética o cerne da nossa proposta. Cada versículo no Isaías 6 demonstra a percepção da beleza entre o profeta e Deus. A amálgama entre medo, espanto e beleza, faz, em particular, esta passagem do Antigo Testamento ser bastante instigante pela composição imagética que ela contém. Assim, inspirados por esta breve contribuição, lançamos a seguinte questão: o “quê” nos ensinou o profeta? Temos disponíveis várias possibilidades para esta questão. Todavia, simbolicamente, quando o profeta diz: “Aqui estou!” (Is 6,8) parece que toda a proposta do artigo proposto faz sentido, pois, “estar” é ser receptivo. Sensorialmente, é uma das experiências estéticas mais expressivas que pode ser percebida no Isaías 6. Tal receptividade foi evidenciada por outras inúmeras experiências dos sentidos que o profeta esboçou desde a visão à conversão, mesmo aos que: “[...] olhem com os olhos e não compreendam” (Is, 6,10).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BÍBLIA SAGRADA. – **Edição Pastoral**. Traduzida por José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Paulus, 1990.
- HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- JEWETT, P. Kenosis. In: PFEIFFER, C. F.; VOS, Howard F. e REA, John (Eds.). **Dicionário bíblico Wycliffe**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

SCHIMITT, F. Um chamado para a vida. **Rev. Pistis Prax.**, Teol. Pastor., Curitiba, v. 5, n. 2, p. 381-403, jul./dez. 2013.

SCHWANTES, M. **Da vocação à provocação**: estudos e interpretações em Isaías 6-9 no contexto literário de Isaías 1-12. 2. ed. rev. ampl. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SILVA, Valmor da. **Discussão e orientação dos principais fundamentos acerca do livro Isaías 6, para a composição do artigo final da disciplina Matrizes Teóricas da Literatura Sagrada**. Sistema remoto. Plataforma Teams. PUC-Goiás. Goiânia, 2020.

VASCONCELOS, Pedro; SILVA, Valmor da. **Caminhos da Bíblia**: uma história do Povo de Deus. – 2.ed. – São Paulo: Paulinas, 2009.

AS FASES DA IDOLATRIA EM RM 1 À LUZ DE SB 13-14²²

THE PHASES OF IDOLATRY IN ROM 1 IN
THE LIGHT OF WIS 13-14

Mariosan de Sousa Marques²³

RESUMO: A Carta aos Romanos, escrito de Paulo endereçado à comunidade cristã de Roma de constituição sociológica mista, isto é, formada de judeu-cristãos e étnico-cristãos, é considerada um tratado e obra prima de teologia. A análise do texto evidencia não só a capacidade teológica do Apóstolo, mas também o caldeirão cultural do qual ele se alimentou, tornando-se um cosmopolita, absorvendo o melhor das tradições greco-judaicas. O objetivo deste trabalho é explicitar que ao tratar das fases de decadência humana na idolatria em Rm 1, Paulo não só usa da riqueza retórica da língua grega, mas também reflete e reelabora elementos do livro deuterocanônico da Sabedoria, sem deixar de imprimir elementos de sua originalidade. A metodologia usada é o estudo comparativo de Rm 1,18-2,2 à luz de Sb 13-14 evidenciando similitudes e diferenças. Concluiremos pela validade permanente, não contingente, do pensamento dinâmico de Paulo referente à idolatria, numa perspectiva da fenomenologia da religião.

Palavras-chaves: Carta aos Romanos; Sabedoria; fases da idolatria.

ABSTRACT: The Letter to the Romans, a text written by Paul addressing the Christian community of Rome, which is a mixed sociological constitution community formed by Judeo-Christians and ethnic-Christians, is considered a treatise and masterpiece of theology. The analysis of the text shows not only the theological capacity of the Apostle, but also the cultural cauldron from which he fed, becoming a cosmopolitan, absorbing the best of Greco-Jewish traditions. The objective of this work is to explain that when dealing with the phases of

²² Recebido em: 28.11.2022. Aceito em: 15.12.2022.

²³ Doutor em Ciência das Religiões pela PUC Goiás. Mestre em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico. Professor de Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (Brasil). E-mail: mariosansousa@hotmail.com

human decadence in idolatry in Romans 1, Paul not only uses the rhetorical richness of the Greek language, but also reflects and re-elaborates elements of the deuterocanonical book of Wisdom, without failing to print elements of his originality. The methodology used is the comparative study of Rom 1:18-2:2 in the light of Wis 13-14 showing similarities and differences. We will conclude by the permanent, non-contingent validity of Paul's dynamic thinking regarding idolatry, in a perspective of the phenomenology of religion.

Keywords: Letter to the Romans; Wisdom; stages of idolatry.

INTRODUÇÃO

Pode-se perguntar, a propósito do primeiro capítulo da Carta aos Romanos, se Paulo desenvolva a sua apresentação do paganismo simplesmente em uma perspectiva estática, considerando a irreligiosidade ou a idolatria dos homens do seu tempo, ou se não pretenda oferecer uma visão dinâmica que mostre a decadência religiosa gradual da humanidade em alguma de suas fases principais.

A segunda alternativa evoca imediatamente, por sua vez, um segundo problema qual seja, se esta visão dinâmica tenha um valor subjetivo como pensamento pessoal de Paulo ou se não tenha um valor objetivo histórico. Parece que, ao invés da visão estática, é preferível aquela dinâmica e que nesta seja possível entrever um valor objetivo histórico, pela qual a temática em questão poderia apresentar-se como fenomenologia religiosa.

Propõe-se, portanto, analisar a relação entre o livro da Sabedoria e o texto da carta aos Romanos para uma melhor inteligência dos dois textos e detectar em seguida o valor não contingente do quadro traçado pelo Apóstolo, visto que a idolatria do capital continuar a ser a principal matriz do pensamento e da atividade político-econômica no mundo e em particular nos países latino-americanos.

SABEDORIA 13-14

É sabido que Rm 1 reflete o texto análogo da Sabedoria em seus capítulos 13-14²⁴. Os contatos, não só verbais ou casuais, se estendem a toda a questão tratada. Vejamos a estrutura do texto.

Os dois capítulos da Sabedoria podem ser assim analisados:

- 1) Sb 13,1-9: primeiro erro (primeira degradação), trocar Deus pela natureza, isto é, atribuir o caráter divino à natureza (GILBERT, 1973).
- 2) 13,10 – 14,11: segundo erro (segunda degradação), ver Deus nos ídolos (especialmente 14,21c);
 - a) fabricação dos ídolos, o ídolo em casa (vv. 10-19);
 - b) o ídolo no temor dos navegantes (14,1-11);
- 3) 14,12-31: terceiro erro (terceira degradação), desconhecer Deus e substituí-lo pelos ídolos, adorados com ritos nefandos:
 - a) origem dos ídolos: da desventura (imagem do filho morto); da tirania (o tirano impõe a sua imagem à veneração e ao culto; do lucro (15,7-13);
 - b) malícia: ritos nefandos que vão contra a religião, a piedade e a justiça.

58

Embora os limites do presente artigo não permitam a sua tratativa, no presente contexto entra também Sb 12,2-11, referente aos cananeus, pedra de escândalo do povo hebraico na saída do Egito e tentação contínua até o exílio, como testemunham a pregação dos profetas e as várias tentativas de reforma de Ezequias, Josias etc. Também o capítulo 15, mesmo se dirigido mais especificamente contra os egípcios, ditos sem consideração "entre todos os mais imbecis e míseros, mais do que a alma de uma criança" (15,14).

Como resulta da divisão oferecida, no texto da Sabedoria deve-se distinguir três estádios diferentes na degradação do culto divino. De

²⁴ Em geral os estudiosos dividem o livro da Sabedoria em duas partes. A primeira, que termina em 6,23 é um convite à Sabedoria, uma espécie de protrético, isto é, exortação ou convite. A segunda parte, do capítulo 7 até ao final, que introduz a figura de Salomão, um rei sábio que descreve as intervenções da Sabedoria na história e em particular na história do povo hebraico (SCARPAT, 1989, p. 13). Contudo, o comentário clássico ao livro da Sabedoria da Coleção The Anchor Bible encabeça o capítulo 13 com a notação "Exercursus II: On Idolatry" (WINSTON, 1979, p. 247). Outros preferem classificar os capítulos 13 a 15 como digressão (LÍNDEZ, 2011, p. 231).

fato, o capítulo 13 se inicia com a acusação aos homens de não terem sabido reconhecer o criador na criação: “Dos bens visíveis não souberam entrever aquele que é; tampouco na consideração das obras reconheceram o artífice” (13,1cd) e se entregaram ao “naturalismo” adorando como deuses (ou deus) os fenômenos da natureza, que a Sabedoria elenca.

Todavia, o veredito sobre eles é bastante leve porque lhes reconhece o desejo e a busca por Deus, falhando por fraqueza no objeto. Isso, porém, não os salva da sentença de serem “inescusáveis” (mesma sentença encontrada na Carta aos Romanos).

Prosseguindo no seu distanciamento de Deus e do verdadeiro culto, os homens são precipitados ainda mais, na idolatria. Com cores vivazes e motivos polêmicos tomados de Isaías, Jeremias e do Deuteronômio, descreve a fabricação do ídolo ao qual é atribuído os valores sagrados da casa e da família, ou ainda o sucesso no comércio transmarino. A malícia dessa nova aberração é muito maior. Essa, de fato, provoca a maldição do ídolo e de quem o fez. “Estes, pelo seu trabalho e aquele porque sendo corruptível, usurpou o nome de Deus. Igualmente são odiosos a Deus tanto o ímpio quanto a sua impiedade. Por isso, também aos ídolos dos gentios se fará justiça” (Sb 14,8-9).

A segunda parte do capítulo, vv. 12-21, se delonga em uma espécie de pesquisa sobre a origem dos ídolos e a encontra seja em motivos psicológicos: o afeto pelos que já partiram antes do tempo, com o exemplo do pai que manda fazer uma imagem do filho que lhe foi tirado prematuramente; seja na tirania, descrevendo o tirano que, para impor prestígio e domínio, se faz representar, ausente, pela sua estátua, a qual se é uma representação fiel logo se transforma, por temor ou bajulação, em imagem idealizada e falsa.

Uma vez em declive, o homem não consegue mais se deter e as consequências da degradação idolátrica logo se apresentam, enquanto o culto dos ídolos “é princípio, causa e cumprimento de todo mal” (Sb 14,27). Esta afirmação é precedida e seguida da descrição da corrupção causada pelos ídolos. Sendo uma consequência direta da idolatria, essa corrupção representa a terceira fase no processo de decadência e o ponto mais baixo ao qual a civilização do paganismo havia chegado.

Em conclusão, a Sabedoria nos apresenta uma tríplice degradação: 1) naturismo: adorar Deus na natureza; 2) idolatria: rebaixar a glória de Deus à semelhança dos homens ou animais; 3) entregar-se às atrocidades mais vergonhosas na falsa e destruidora ilusão que isso seja religião e transportar em seguida tais atrocidades na vida privada e social. Fundamentalmente são esses os “motivos” mesmos da carta aos Romanos.

A IDOLATRIA EM ROMANOS: RM 1,18-2,2

Inicialmente vejamos a estrutura do texto²⁵:

1) Proêmio: 1,18-20: anúncio da ira (ὀργή) de Deus, em tom escatológico (DUNN, 1988, p. 54), sobre a impiedade do homem; primeira motivação fundamental programática, consistindo na acusação indireta de naturalismo; indicação da malícia: os homens são inescusáveis;

2) 1,21-24: o surgimento dos ídolos: a) Deus representado nos ídolos ou, b) punição: “Deus entregou-os aos seus desejos...” (παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις).

3) 1,25-27: ídolos que substituem Deus: a) a criatura ocupa o lugar do criador; b) punição: “Deus os entregou às paixões de desonra” (παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας);

4) 1,28-31: “E, por haverem desprezado o conhecimento de Deus...” (Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει... – literal: “E como não provaram reter Deus em conhecimento...”): a) negação de Deus e seu esquecimento; b) punição: “Deus os entregou a uma mente indigna...” (παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν...).

5) 1,32-2,2: Conclusão e passagem à acusação geral; a) conhecimento da Lei (δικαίωμα) negligenciada conscientemente com a pretensão de julgar (ὁ κρίνων); b) malícia: inescusável (ἀναπολόγητος); c) punição (τὸ κρίμα τοῦ Θεοῦ = julgamento de Deus) está sobre quem faz tais coisas.

Rm 1,18-3,20 apresenta a situação de toda a humanidade como pecadora (DABOURNE, 2004, p. 6). Nos vv. 17-18 tem-se uma

²⁵ Para a composição da Carta aos Romanos, bem como o estado da questão, basta conferir a obra de J.-N. Aletti o qual separa a seção 1,18-320 da Carta aos Romanos (ALETTI, 1997, p. 25). Outros preferem o recorte de 1,18-4,25 (PITTA, 2009, p. 81).

formulação da tese de toda Carta. Tese que compreende a parte positiva (vv. 16-17), aquela que está verdadeiramente no coração de Paulo e a parte negativa (v. 18), que Paulo faz preceder na tratativa, quase para preparar o terreno e à qual ele dedica a primeira parte da Carta (1,19-3,20).

Segue a denúncia e acusação contra os pagãos em um tom que à primeira vista se poderia dizer “parcial”, porque destaca somente os aspectos negativos e os elementos principais de condenação. A acusação é exposta com um pensamento rítmico, em que as frases idênticas ou análogas remetem a conceitos paralelos. Formalmente, o progresso do pensamento ou a sua organização rítmica é posto em evidência com as primeiras duas “estrofes” iniciando com “porquanto” (διότι): vv. 18.21. A terceira e quinta estrofes iniciam-se com “de fato” (uso enfático de οἱτινες, caracterizando uma qualidade): vv. 25.32. A quarta iniciando com “e como” (Καὶ καθὼς), delimitada, além disso, pela aliteração “reprovaram... mente reprovável” (ἐδοκίμασαν... ἀδόκιμον νοῦν).

Cada estrofe consta de duas partes, isto é, da anunciação do personagem e do delito e da consequente punição. Porém, deve-se notar que tanto a primeira quanto a última (quinta) estrofe possuem um andamento ligeiramente diferente das demais medianas, de forma que se poderia até duvidar se é justificável a sua inclusão na passagem da acusação e condenação específica do paganismo.

Em particular a primeira estrofe (vv. 18-20), que trata da revelação de Deus pelo mundo criado (LYONNET, 1989, p. 47), parece um proêmio introdutório que coloca em destaque só a possibilidade, antes, a presença da verdadeira cognição da divindade no início dos tempos entre os homens, para dizer que eles não souberam fazer uso dele, caindo de aberração em aberração e de castigo em castigo.

Na realidade, essa constitui já a primeira acusação genérica da qual deriva, de fato, a primeira responsabilidade dos homens, de forma que são “inescusáveis”. Similarmente, a última estrofe (1,32-2,2) se destaca da precedente pelo seu movimento e conteúdo, mas isso porque ela constitui a passagem à aplicação de quanto foi dito aos hebreus, primeiro de forma abstrata e de modo genérico sem nomeá-los e depois em concreto.

Porém é um dado que a primeira e última estrofes pertencem decididamente à perícope. Isso é manifesto pela impositação formal

(διότι que introduz a primeira e a segunda estrofe; οἵτινες que introduz a terceira e a quinta) como também pelo conteúdo.

De fato, a primeira e a última estrofe vertem ambas sobre o conhecimento de Deus (v. 19: τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ: aquilo que é cognoscível de Deus; v. 32: τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγινόντες: o mandamento/justiça de Deus conhecendo). Além disso, na primeira e na quinta tem-se a mesma sanção, a plena responsabilidade sem possibilidade de escusa (ἀναπολογήτους = inescusáveis: 1,20; 2,1). As duas estrofes constituem, portanto, um claro exemplo de inclusão.

Do ponto de vista do conteúdo, depois de ter apresentado em 1,18 a parte negativa da tese que anuncia a manifestação (Ἀποκαλύπτεται) da ira (ὀργή) divina sobre toda (forma de) impiedade (ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν) e a injustiça daqueles que na injustiça retém a verdade, Paulo passa a descrever as fases ou as formas variadas dessa impiedade, apresentando (com o livro da Sabedoria)²⁶ o quadro daquilo que o homem substituiu, em sequência gradual, a verdadeira noção de Deus, destacando o modo e a malícia e anunciando a punição e a sanção.

Como primeira degradação, o homem decai ao naturalismo, atribuindo o caráter divino à natureza e adorando-a nos fenômenos atmosféricos ou nos seus vários elementos. O livro da Sabedoria é aqui mais explícito do que Paulo e elenca o fogo, o vento, o ar móvel, astros e ondas impetuosas (= massa das águas) como elementos aos quais o homem presta culto, enquanto Paulo (vv. 19-20) censura aos homens o fato de que, mesmo tendo, na origem, conhecimento de Deus e mesmo podendo arguir os seus atributos essenciais das obras da criação (FITZMYER, 1993, p. 104), não souberam chegar a uma cognição de Deus verdadeiramente adequada, o que os coloca diante a uma responsabilidade à qual não podem se subtrair (Sb 13,1: "Pois insensatos por natureza são todos os que desconhecaram a Deus e, através dos bens visíveis, não souberam conhecer aquele que é, nem reconhecer o artista, considerando suas obras").

Continuando, Paulo indica a causa desse erro que consiste no orgulho ínsito no homem que o leva a tornar-se independente de Deus e a ostentar o seu engenho, com o resultado consequencial de cair na

²⁶ Afastamo-nos da tese de W.O. Walker (2001), segundo o qual Rm 1,18-2,29 seria uma interpolação não paulina, sendo um texto de origem antipaulina e marcionita, porque o texto não quadrilha com o vocabulário e pensamento paulino.

própria estultícia. Também o livro da Sabedoria assume esse determinado ponto de referência: “Pois insensatos são todos os homens” (Sb 13,1: Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι...). Similarmente Paulo diz: “...tornaram-se insensatos” (ἐματαιώθησαν) em 1,21 e acrescenta: “...se tornaram tolos” (ἐμωράνθησαν) em 1,22.

Com uma partícula causativa, “porquanto” (Διότι), Paulo introduz a nova aberração do homem, o qual decai ao ponto de representar Deus nos ídolos (1,21-24) e usa a expressão do Salmo 105(106),20: “E converteram a sua glória na figura de um boi que come erva” (καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον) como se vê claramente em 1,23: “E mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, e de aves, e de quadrúpedes, e de répteis” (καὶ ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἐρπετῶν). Dar a Deus a forma de homem ou de animal (boi, réptil, aves etc.) rebaixa ainda mais, com desonra e ofensa, a autoridade e dignidade divina.

Enquanto o livro da Sabedoria “amaldiçoa” o ídolo e quem o faz: “mas maldito é o ídolo, ele e o que o fez; este porque o formou, aquele porque, sendo corruptível, leva o nome de deus. Com efeito, Deus odeia tanto o ímpio quanto sua impiedade”, Paulo se reserva a destacar a punição com a qual Deus lhe concede. O homem é entregue aos desejos do seu coração. Portanto, tendo desonrado Deus, Deus permite que ele, o homem, desonre a sua própria pessoa com paixões más.

Prosseguindo, aparentemente no mesmo período, em 1,25 com “os quais” (οἵτινες), Paulo passa a especificar um tipo de grau pior de malícia e aberração pelos quais o homem se chafurda na idolatria substituindo Deus completamente. Não se trata mais somente de substituir a natureza incorruptível de Deus pelas representações de homens ou animais, mas de abandonar completamente a verdade em relação a Deus (verdade de/sobre Deus = ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ) para aceitar a “falsidade” (ἐν τῷ ψεύδει). Enquanto antes havia usado “mudaram” (1,23 = ἥλλαξαν), aqui usa “trocaram” (1,25 = μετήλλαξαν) e especifica que com este novo erro o homem “adorou e serviu” (=καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν) “à criatura” (= τῇ κτίσει) ao “invés do criador” (=παρὰ τὸν Κτίσαντα). O castigo com o qual Deus pune o erro que afasta o homem dele é proporcional à malícia e à culpa. Usando

o mesmo verbo “trocaram” (=μετήλλαξαν), Paulo expõe uma espécie de lei da “retaliação”. Como o homem desonrou Deus, assim o homem desonra a si mesmo degradando a si próprio.

SABEDORIA E ROMANOS

Tanto o livro da Sabedoria quanto a Carta aos Romanos concordam até aqui nos conceitos essenciais²⁷. De uma parte e de outra têm-se no conjunto três degradações de erros sobre a noção e sobre o culto a Deus.

a) Sb 13,1-9: descreve o erro do naturalismo, trocar Deus pela natureza:

São insensatos por natureza todos os que desconhecaram a Deus e, através dos bens visíveis, não souberam conhecer aquele que é, nem reconhecer o artista, considerando suas obras. Tomaram o fogo, ou o vento, ou o ar agitado, ou a esfera estrelada, ou a água impetuosa, ou os astros dos céus, por deuses, regentes do mundo. Se tomaram essas coisas por deuses, encantados pela sua beleza, saibam, então, quanto seu Senhor prevalece sobre elas, porque é o criador da beleza que fez essas coisas. Se o que os impressionou é a sua força e o seu poder, que eles compreendam, por meio delas, que seu criador é mais forte; pois é a partir da grandeza e da beleza das criaturas que, por analogia, se conhece o seu autor. Contudo, estes só incorrem numa ligeira censura, porque, talvez, eles caíram no erro procurando Deus e querendo encontrá-lo: vivendo entre suas obras, eles as observam com cuidado, e porque eles as consideram belas, deixam-se seduzir pelo seu aspecto. Ainda uma vez, entretanto, eles não são desculpáveis, porque, se eles possuíram luz suficiente para poder perscrutar a ordem do

²⁷ Do ponto de vista do vocabulário, há vários contatos. *Exempla gratia*: “poder” (δύναμις) em Rm 1,20 e “poder” (δύναμιν) em Sb 13,4; “irreligiosidade” (ἀσέβειαν) em Rm 1,18 e Sb 14,9; “conhecimento” (ἐπιγνώσει) em Rm 1,28 e Sb 14,22. Além dos termos, o mesmo se pode dizer da correspondência das punições em Sabedoria e Romanos: “inescusável” em Rm 1,20 ecoa Sb 13,9 e as punições elencadas em Rm 1,24.26.28 encontram analogia com “será punido” em Sb 14,10.30. Ademais, o Sb 11,15-16 sobre a lei com a qual Deus pune o pecado. Paralelos mais estreitos, porém, com a Sabedoria se tem no que concerne à descrição polêmica sobre a origem dos ídolos nas conhecidas passagens de Is 44,9-20; Jr 10,3-5; Dt 4,15-19.

mundo, como não encontraram eles mais facilmente aquele que é seu Senhor? (Sb 13,1-9).

Os mesmos conceitos podem ser encontrados em Rm 1,19-20:

Porquanto o que de Deus se pode conhecer neles se manifesta, porque Deus lho manifestou. Porque as suas coisas invisíveis, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder como a sua divindade se entendem, e claramente se veem pelas coisas que estão criadas, para que eles fiquem inescusáveis (Rm 1,19-20).

b) Sb 13,10-14,11 descreve o erro que consiste em ver Deus nos ídolos:

Mas são desgraçados e esperam em mortos, aqueles que chamaram de deuses a obras de mãos humanas: o ouro, a prata, artisticamente trabalhados, figuras de animais, alguma pedra inútil a que, outrora, certa mão deu forma. Assim, um lenhador cortou e serrou uma árvore fácil de manejar. Habilmente ele lhe tirou toda a casca, e, com a habilidade do seu ofício, fez dela um móvel útil para seu uso. Com as sobras de seu trabalho, cozinhou comida, com que se saciou. O que ainda lhe restava não era bom para nada, não passando de madeira torcida e toda cheia de nós; contudo, ele a tomou e consagrou suas horas de lazer a talhá-la; ele a trabalhou com toda a arte que adquirira, e deu-lhe a semelhança de um homem, ou o aspecto de algum vil animal. Pôs-lhe vermelhão, uma demão de uma tinta encarnada, e encobriu-lhe cuidadosamente todo defeito. Em seguida, preparou-lhe um nicho digno dele, e o fixou à parede, segurando-o com um prego: foi por medo que caísse, que tomou este cuidado, porque sabe muito bem que ele não pode ajudar-se a si mesmo, pois não passa de uma estátua que tem necessidade de um apoio. Mas quando lhe implora por seus bens, seus casamentos, seus filhos, não se envergonha de falar ao que é inanimado, e pede saúde ao que é desprezível. Reclama a vida ao que é morto, e procura socorro no que é débil; e, para uma viagem, invoca o que não pode andar; para um lucro, um trabalho, o bom êxito de uma obra de suas mãos, pede a força ao que nem é capaz de mover as mãos. Outro, por sua vez, que quer navegar e se

prepara para atravessar as impetuosas ondas, invoca um madeiro de pior qualidade que o navio que o leva; porque o desejo do lucro inventou o navio, e uma hábil sabedoria dirigiu sua construção. Mas sois vós, Pai, que o governais pela vossa Providência, porque, se abristes caminho, mesmo no mar, e uma rota segura no meio das ondas – mostrando por aí que vós podeis tirar do perigo aquele que as afronta mesmo sem meios –, quereis, entretanto, que não sejam inúteis as obras de vossa sabedoria. Por isso, os homens confiam a própria vida a um pouco de madeira e atravessam em segurança as ondas num navio. Assim, com efeito, quando na origem dos tempos fizestes perecer gigantes orgulhosos, a esperança do universo, refugiando-se num barco, que vossa mão governava, conservou para o mundo o germe de uma geração. Porque é bendito o madeiro pelo qual se opera a justiça, mas maldito é o ídolo, ele e o que o fez; este porque o formou, aquele porque, sendo corruptível, leva o nome de deus. Com efeito, Deus odeia tanto o ímpio quanto sua impiedade, e a obra sofrerá o mesmo castigo que o autor. Este é o motivo por que também os ídolos das nações serão julgados: na criação de Deus, eles se tornaram uma abominação, objetos de escândalo para os homens, e laços para os pés dos insensatos. (Sb 13,10-14,11).

66

Paralelamente a este texto da Sabedoria, encontramos a exposição de Paulo em Rm 1,21-24:

Porquanto, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças, antes em seus discursos se desvaneceram, e o seu coração insensato se obscureceu. Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos. E mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, e de aves, e de quadrúpedes, e de répteis. Por isso também Deus os entregou às concupiscências de seus corações, à imundícia, para desonrarem seus corpos entre si (Rm 1,21-24).

c) Em Sb 14,21-31 condena-se o erro de ter desconhecido Deus e de haver-lhe substituído pelos ídolos, adorando-os e venerando-os com ritos nefandos:

E isto foi uma cilada para a humanidade: os homens, sujeitando-se à lei da desgraça e da tirania, deram à pedra e à madeira o nome incomunicável. Como se não bastasse terem errado acerca do conhecimento de Deus, embora passando a vida numa longa luta de ignorância, eles dão o nome de paz a um estado tão infeliz. Com efeito, sacrificando seus filhos, celebrando mistérios ocultos, ou entregando-se a orgias desenfreadas de religiões exóticas, eles já não guardam a honestidade nem na vida nem no casamento, mas um faz desaparecer o outro pelo ardil, ou o ultraja pelo adultério. Tudo está numa confusão completa – sangue, homicídio, furto, fraude, corrupção, deslealdade, revolta, perjúrio, perseguição dos bons, esquecimento dos benefícios, contaminação das almas, perversão dos sexos, instabilidade das uniões, adultérios e impudicícias – porque o culto de inomináveis ídolos é o começo, a causa e o fim de todo o mal. (Seus adeptos) incitam o prazer até a loucura, ou fazem vaticínios falsos, ou vivem na injustiça, ou, sem escrúpulo, juram falso, porque, confiando em ídolos inanimados, esperam não ser punidos por má-fé. Contudo, o castigo os atingirá por duplo motivo: porque eles desconhecaram a Deus, afeiçoando-se aos ídolos, e porque são culpados, por desprezo à santidade da religião, de ter feito juramentos enganadores. Pois não é o poder dos ídolos invocados, mas o castigo reservado ao pecador, que sempre persegue as faltas dos maus. (Sb 14,21-31).

67

Em correspondência a este texto da Sabedoria, encontramos o texto paulino em Rm 1,25-27.28-31 onde, porém, há correspondência simétrica com “as paixões infames” (v. 26) e o “sentimento perverso” (v. 28):

Pois mudaram a verdade de Deus em mentira, e honraram e serviram mais a criatura do que o Criador, que é bendito eternamente. Amém. Por isso Deus os abandonou às paixões infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. E, semelhantemente, também os homens, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros, homens com homens, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que convinha ao seu erro. (Rm 1,25-27).

E, como eles não se importaram de ter conhecimento de Deus, assim Deus os entregou a um sentimento perverso, para fazerem coisas que não convêm; Estando cheios de toda a iniquidade, fornicção, malícia, avareza, maldade; cheios de inveja, homicídio, contenda, engano, malignidade; Sendo murmuradores, detratores, aborrecedores de Deus, injuriadores, soberbos, presunçosos, inventores de males, desobedientes aos pais e às mães; Néscios, infiéis nos contratos, sem afeição natural, irreconciliáveis, sem misericórdia. (Rm 1,28-31).

A este esquema, porém, a Carta aos Romanos acrescenta algo de novo. Descreve a decadência da humanidade em um último degrau: a recusa e a negação de Deus (vv. 28-31). No processo de decadência e de afastamento gradual de Deus é quase impossível ir além. Uma forma de guerra declarada contra Deus nas formas modernas de ateísmo militante era, na época, inconcebível. Como nos casos precedentes, também aqui (1,28) Deus intervém com a lei da retaliação indicada formalmente pelo uso da mesma raiz: “desprezaram” (ἐδόκισαν), “desprezável” (ἀδόκιμον). Perdendo a faculdade da discriminação entre o bem e mal, o homem se precipita nos vícios mais desprezíveis que destroem nele todos os valores positivos que constituem o capital moral e religioso que lhe foi dado por Deus na criação.

Todavia, tanto o livro da Sabedoria quanto a Carta aos Romanos se tocam também aqui, porque ambos falam da mesma abjeção moral sob dois aspectos diferentes. A Sabedoria apresenta-a como consequência direta do culto dos ídolos (Sb 14,27: “porque o culto de inomináveis ídolos é o começo, a causa e o fim de todo o mal”), enquanto em Romanos a abjeção moral é a punição com a qual Deus condena a humanidade pelos seus erros.

Em conclusão, quanto ao conteúdo, Sabedoria e Romanos, não obstante uma pequena inconsistência no princípio e no fim, apresentam uma concordância substancial.

ROMANOS E HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

Resta-nos ainda uma avaliação mais completa da passagem da Carta aos Romanos. Partimos do escopo que os dois textos do

Antigo e do Novo Testamento respectivamente propõem. Para o livro da Sabedoria, o escopo resulta claro da impositação do livro mesmo e da concatenação dos argumentos tratados. No Egito, especialmente em Alexandria, o mundo hebraico deveria afrontar a civilização clássica greco-egípcia resultante da confluência do helenismo com a civilização e as tradições egípcias. Em comparação com a riqueza literária, histórica, filosófica, como também a riqueza exuberante de deuses e ritos, o hebraísmo aparecia pobre, inculto e elementar, na sua cultura e na sua religião, exposto, portanto, às críticas e ao desprezo. Para os Hebreus, o paganismo constituía uma pedra de tropeço e uma tentação contínua. Daqui a necessidade de evidenciar os valores superiores do hebraísmo e de fazer, polemicamente, a crítica ao paganismo. Neste contexto se inserem os capítulos 13-14 (e 15) do livro da Sabedoria.

A Carta aos Romanos parte, também ela, da consideração do mundo contemporâneo e, portanto, da civilização greco-romana. Todavia, em confronto com a Sabedoria, Paulo se eleva mais, ascende a uma visão história (como nos capítulos 9-11) muito mais destacada das contingências presentes, contemplando mundo e história com um olhar universal. Ao invés da discursividade e da exemplificação da Sabedoria, Paulo condensa o seu pensamento em conceitos de valores gerais e, abandonando a polêmica miúda contra os ídolos materiais, se envolve em um exame de situações históricas e suas consequências. A sua tratativa adquire, portanto, um valor de juízo absoluto e constitui uma penetração e interpretação do movimento histórico-religioso da humanidade, visto em algumas das suas fases essenciais, documentáveis também pela história das religiões.

Primeira fase: o homem tem uma cognição adequada daquilo que é cognoscível de Deus (Rm 1,19: conhecimento de Deus = τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ). Na perspectiva do Apóstolo, é necessário pensar em Adão a quem Deus se comunicou pessoalmente. Os descendentes de Adão puderam e deveriam cultivar essa noção com a reta interpretação da natureza, como diz em Rm 1,20, passagem clássica para a tese dogmática que Deus pode ser conhecido pela luz natural da razão por meio das coisas criadas. Nota-se, todavia, como observa Nygren (1949, p. 82s), que no pensamento de Paulo não se tem uma indução puramente lógica, provinda de uma consideração abstrata. Deus está presente na natureza de modo mais imediato, não como um

artista que expõe as suas obras e se retira para que os outros as examine e julgue sobre ele. Ao contrário, Deus apresenta a si mesmo e apresenta as suas obras.

É possível ver essa primeira fase refletida ainda nas noções sobre o “Ser Supremo” da religião das populações mais ancestrais. Mesmo se junto dele se toleram figuras mais ou menos secundárias, e seria difícil documentar historicamente um monoteísmo puro que não tivesse nas suas origens uma visão e prática politeísta, todavia, é inegável que o Deus dos ancestrais é mais rico de conteúdo ético e teológico do que as divindades que pouco a pouco contestam e pretendem o seu lugar. O judaísmo, por exemplo, é considerado uma religião monoteísta. A crença em um único Deus é um dos pilares do judaísmo oficial, sendo uma expressão de sua oração, como é a recitação do Shemah Israel feita diariamente pelo judeu. Porém, uma leitura crítica da literatura judaica revela esforços para a ocultação do politeísmo das origens. O próprio nome de Deus, Elohim, é plural, mesmo termo para referir-se aos deuses. Diversos textos mostram esse Deus falando de si mesmo no plural (Gn 1,26; Is 6,1-8) ou tendo reunião com seus conselheiros (1Rs 22,19-23; Jó 1,6). Os membros desse conselho, por vezes, são chamados de eholim, isto é, deuses (Sl 82,1: Deus está na congregação dos poderosos, julga no meio dos deuses). Em um dos textos considerados mais antigos, um poema colocado na boca de Moisés, reflete uma hierarquia dentro de um panteão: El Elyon, o deus supremo, divide os povos e nações aos deuses, sendo que a parte de Jahweh foi o seu povo (Dt 32,8). Neste caso, a herança da religião cananeia é evidente. El Elyon é um deus ocioso que se serve de divindades inferiores para governar o mundo, entre os quais destaca-se Baal. Este, foi um concorrente de Jahweh, como se pode constatar no registro literário da batalha entre Elias, o profeta de Deus e os quatrocentos e cinquenta sacerdotes de Baal (1Rs 18). Em confirmação da assimilação das tradições cananeias pelos hebreus estão os resultados da arqueologia, seja pelas descobertas de Ras Shamra (Ugarit), sejam pela proliferação de estatuetas de divindades cananeias na terra prometida, entre as quais Asherah, que será assimilada como esposa de Jahweh, reverenciada dentro do próprio templo (2Rs 23,6).

Segunda fase: naturalismo. Esse constitui a forma de religião das culturas urbanas de quando o homem se constitui em sociedade

organizada e dá origem à civilização. São deste tipo as fases mais antigas da religião mesopotâmica e do Egito como também outras civilizações análogas. Essencialmente o panteão é formado por divindades que personificam os fenômenos e as realidades naturais: céu, atmosfera, terra, sol, lua, estrela, astros, montes, rios etc.

Terceira fase: idolatria. Surge a multiplicidade dos deuses. A noção de Deus sofre um obscurecimento maior, fracionando-se em tantas figuras mais ou menos secundárias e se degrada sendo invadida por paixões humanas. Mesmo o rito religioso perde a sua natureza própria à qual subentra a magia alterando sua noção. É a forma religiosa das civilizações evoluídas denominadas clássicas.

Quarta fase (distinta em Romanos, mas considerada como uma única coisa com a terceira fase no livro da Sabedoria): a degeneração da vida e do costume levada às suas consequências extremas da aberração introduzida pela idolatria. Em Romanos ela está conexas com a aberração final da rejeição e negação de Deus como consequência da subjugação total do homem aos seus ídolos fabricados. Os hebreus tiveram um primeiro exemplo quando entraram em Canaã e entraram em contato com os ritos nefandos dos Cananeus, dos quais sofreram o influxo e sedução. Como já fizemos notar supra, o livro da Sabedoria (capítulo 12) faz uma denúncia explícita e viva dessa idolatria, ecoando o relato do livro dos Números (capítulo 25). Análogos ritos e vícios, corruptos e corrompedores, poluíam a civilização greco-romana do tempo de Paulo, como se repete em toda parte e sempre que o homem, absorvido pelos seus ídolos (não necessariamente só aqueles materiais) se esquece de Deus.

71

CONCLUSÃO

Essa breve aproximação entre o livro da Sabedoria e a Carta aos Romanos permitiu perceber a influência da literatura sapiencial no pensamento paulino. O apóstolo dos gentios, embora de tradição judaica, provavelmente entrou em contato com o mundo grego e com o cânon grego das Sagradas Escrituras. Sua capacidade de comunicação e expressão na língua grega escrita testemunham sua habilidade de reflexão e uso dos recursos retóricos do mundo grego. Ao ponderar sobre a situação da gentilidade e dos judeus sem a graça da Boa Nova de Cristo, Paulo recupera o tema da decadência

inescusável na qual incorre o “homem” ao ceder à tentação da idolatria. O decaimento é paulatino, mas leva à humanidade a uma situação depravada.

Os estágios da idolatria, como vimos, foi um quadro teológico bem elaborado, mas também fruto da constatação da realidade objetiva histórica feito pelo apóstolo influenciado pelo contato com a tradição perene do seu povo. Portanto, o quadro traçado pela Carta aos Romanos, além de um valor histórico-fenomenológico, enquanto descrição das etapas da “irreligiosidade” do homem, pode-se dizer que transcende a história mesma para aplicar-se à natureza humana como tal no seu comportamento em relação a Deus e sua lei.

Destarte, o diagnóstico muito bem feito por pensadores e defensores dos empobrecidos do quadro dominante da idolatria do capital nos países latino-americanos pode receber um prognóstico seguro com a novidade da fé em Jesus Cristo. A conversão do coração pelo afastamento da idolatria do capital e o engajamento na luta pela igualdade econômica e desenvolvimento social é expressão segura de uma fé testemunhal verdadeira.

72

REFERÊNCIAS

- ALETTI, J.-N. **La Lettera ai Romani e la Giustizia di Dio**. Roma: Edizione Borla, 1997.
- DABOURNE, W. Purpose and Cause in Pauline Exegesis. Rm 1.16-4.25 and a new approach to the letters. **Society for New Testament Studies**. Monograph Series 104. New York: Cambridge University Press, 2004.
- DUNN, J. D. G. **Romans 1–8. Word Bible Commentary vol. 38**. Dallas (Texas): Word Books, 1988.
- FITZMYER, J. A. Romans. A New Translation with Introduction and Commentary. **The Anchor Bible vol. 33**. New York: Doubleday, 1993.
- GILBERT, M. Critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15). **Analecta Biblica** 53, Rome: Biblical Institute Press, 1973.
- LÍNDEZ, J. V. **Sabedoria e sábios em Israel**. Tradução de José Benedito Alves. Bíblica Loyola 25. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- LYONNET, S. Études sur L'Épître aux Romains. **Analecta Biblica** 120. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- NYGREN, A. **Commentary on Romans**. Indiana: Fortres Press, 1949.

PITTA, A. **Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento.** I Libri Biblici Nuovo Testamento Vol. 6. Terza edizione, Milano: Paoline, 2009.

SCARPAT, G. **Il Libro della Sapienza.** Texto, traduzione, introduzione e commento. Vol. I, Brescia: Paidea, 1989.

WALKER, W.O. Interpolation in the Pauline Letters. **Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 213.** New York: Sheffield Academic Press, 2001.

WINSTON, D. The Wisdom of Salomon. A new translation with introduction and commentary. **Anchor Bible:** vol. 43. New York: Doubleday, 1979.

PRIMEIROS ESCRITOS



EXÍGUA PERSPECTIVA DE RELIGIÃO E DEUS NO PENSAMENTO DE SØREN KIERKEGAARD²⁸

EXIGUAL PERSPECTIVE OF RELIGION AND GOD IN THE THOUGHT
OF SØREN KIERKEGAARD

Arlito Farlen Correia da Silva²⁹

RESUMO: Este artigo tem a pretensão de pensar sobre uma perspectiva, ligada à Filosofia da Religião, o papel que Deus, fé e religião ocupam no pensamento de Kierkegaard, um filósofo que, aparentemente, leva à sua filosofia sua carga de vida e suas experiências com a religião cristã naquele período histórico, cultural e social.

Palavras-chave: Kierkegaard; Filosofia da Existência; Deus; Religião.

ABSTRACT: This article intends to think about a perspective, linked to the Philosophy of Religion, the role that God, faith and religion occupy in the thought of Kierkegaard, a philosopher who, apparently, brings his life burden and his experiences to his philosophy with the Christian religion in that historical, cultural and social period.

Keywords: Kierkegaard; Philosophy of Existence; God; Religion.

INTRODUÇÃO

Ao pensarmos numa perspectiva, para além da religião, sobre Deus, estamos diante de uma multiplicidade de interpretações e intervenções possíveis, antropológica, sociológica, jurídica, canônica e, também, filosófica. A filosofia é aquilo que ao ser definida é reduzida a um emaranhado de palavras que podem ser suficientes, ou não,

²⁸ Recebido em: 26.11.2022. Aceito em: 15.12.2022.

²⁹ Graduando do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. Artigo apresentado à disciplina de Filosofia da Religião, no segundo semestre letivo de 2022. E-mail: arlitofcs@gmail.com

para defini-la. Capazes ou incapazes de abarcar tudo aquilo com o que a filosofia se ocupa a refletir.

Tudo pode ser pensado filosoficamente, a ciência, a língua, a cultura, a religião, Deus e diversos outros primas e que o homem se faz presente. Deus na filosofia ocupa, hoje sobremaneira, um lugar controverso, mas não menos relevante ao passo que pessoas se envolvem, relacionam-se e direcionam-se a partir do lugar que Deus ocupa em suas vidas.

Diversos pensadores tentaram retirar de Deus o lugar que ocupou, e continua a ocupar, da vida das mais diversas sociedades e dos povos em geral. Pensadores como Marx, Nietzsche e Freud são alguns dos que enxergam em Deus, religião, nos cultos certo movimento de controvérsia seja com o pensamento, seja com a própria realidade do ser humano.

Por outro lado, encontramos pensadores como Pascal, Locke e Agostinho que são homens, não menos intelectuais, mas homens que acreditam na importância de Deus e sua necessidade para o homem situar-se no mundo enquanto homem. No que concerne a intelectuais, encontramos Kierkegaard.

Kierkegaard é um dos filósofos que não só buscam refletir sobre Deus, sua possibilidade de existir ou de conhecê-lo, mas direciona totalmente sua vida para compreender o homem e suas inquietações da existência a partir de sua experiência de fé.

O pensamento do filósofo dinamarquês ainda viceja, pois o homem contemporâneo possui as mesmas inquietações que moveram-no a pensar. Ao pensarmos a filosofia da existência de Kierkegaard, nos impulsiona compreender, a partir de algumas obras e comentadores, o papel que Deus possui em todo seu trabalho intelectual e seus anseios quanto o papel de Deus na existência humana.

UMA COMPREENSÃO GERAL SOBRE KIERKEGAARD

Søren Aabye Kierkegaard foi um ilustre filósofo, também teólogo, dinamarquês nascido no ano de 1813 na cidade Copenhague, a capital do país, falecido, com apenas 42 anos de idade, no ano de 1855. É o mais novo de sete irmãos. Kierkegaard e seu irmão Pedro, que

acaba tornando-se religioso, são os únicos sobreviventes das sete gestações de sua mãe.

O filósofo é comumente lembrado, na história da filosofia, como um dos precursores das filosofias da existência. O que difere da perspectiva de pensamento da corrente filosófica do existencialismo, considerada um efeito da *fenomenologia*³⁰ no trabalho intelectual de Jean-Paul Sartre. Mesmo com essa diferenciação, entre filosofia da existência e existencialismo, encontramos a seguinte interpretação da influência de Kierkegaard no existencialismo contemporâneo:

“Algum dia, não somente meus escritos, mas até minha vida e todo o complicado segredo de seu mecanismo serão minuciosamente estudados”. Isso foi o que Kierkegaard disse de si mesmo. E a profecia tornou-se verdadeira com o existencialismo contemporâneo, que se propôs explicitamente como uma *Kierkegaard-Renaissance*, trazendo novamente ao primeiro plano, no palco da filosofia, o pensamento daquele filósofo solitário que foi Søren Aabye Kierkegaard, nascido e crescido no restrito ambiente cultural da Dinamarca daquele tempo (REALE; ANTISERI, 1991, p. 234).

77

Apesar das diferenças nas perspectivas filosóficas de uma filosofia da existência, que pode ser entendida como “[...] uma filosofia do finito porque interpretação da existência em termos de possibilidades condicionadas” (ABBAGNANO, 2007, p. 461), e do existencialismo, que “costuma-se indicar por esse termo, desde 1930 aproximadamente, um conjunto de filosofias ou de correntes filosóficas cuja marca comum não são os pressupostos e as conclusões [...], mas o instrumento de que se valem: a análise da existência” (ABBAGNANO, 2007, p. 402), ambas as referências possuem o mesmo objeto de reflexão, isto é, o homem e sua condição de ser existente no mundo, sem desconsiderar o que isso acarreta, tanto positiva como negativamente. Mas cada uma com sua singularidade e peculiaridades conferidas a partir da sua posição na história do pensamento humano.

³⁰ Vale aqui um importante conceito, oferecido por Heidegger: “Fenomenologia diz, então [...] deixar e fazer ver por si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – “para as coisas elas mesmas!” (HEIDEGGER, 1988, p. 65).

As especulações sobre a condição do homem no mundo, que Kierkegaard esboça, estão extremamente vinculadas à sua formação enquanto pessoa naquele contexto familiar e histórico. Kierkegaard é um homem dinamarquês de família religiosa, que goza dos prazeres proporcionados pelos bens materiais. Mas é extremamente impactado pela experiência religiosa do pai na Igreja Luterana da Dinamarca, que faz com que carregue a culpa de ter constituído família com a empregada de sua casa após a morte a primeira esposa.

Outro fato decisivo que esclarece a influência e ligação da vida desse pensador com sua filosofia, é o relacionamento com Regina Olsen que é considerada o grande amor de sua vida, ao ponto de estabelecerem um noivado, que não perdurou longo período. O sentimento intenso que sente por sua ex-noiva, mesmo depois que ela se casa, é importante para a compreensão de sua filosofia existencial.

Kierkegaard é conhecido, também, pela grande oposição que faz ao pensamento de Hegel, agora, impregnado no modo de compreensão da fé da Igreja Estatal Dinamarquesa e os prejuízos, que, segundo ele, são perceptíveis no modo como os fiéis entendem e vivem a fé (cf. KIERKEGAARD, 2016), e ao propor uma relação extremamente próxima entre estado, política e religião.

O filósofo dinamarquês empreende ao longo de sua trajetória diversos embates com a Igreja de seu país, de forma mais efetiva após a morte do bispo Mynster que recebe homenagens como sendo exemplo de defensor da verdade que Kierkegaard rejeita veementemente ingressando em uma grande polêmica com o bispo sucessor de Mynster, o bispo Martesen.

Kierkegaard, entretanto jamais deixou de acreditar em Deus, ou na importância da Igreja, pelo contrário “[...] seu grande desejo era tornar-se cristão. Isso implica uma decisão madura de um homem que experimentou vários estágios existenciais, e compreendeu que o fato de ser religioso não limita a uma nomenclatura ou à uma certidão institucional que o denomine” (SILVA, 2019, p. 13).

KIERKEGAARD, DEUS, FÉ E RELIGIÃO

Temor e Tremor, de 1843, é uma das inúmeras obras de Kierkegaard. Nessa, singularmente, o filósofo questiona a dimensão da fé no homem de seu século, tendo sempre em perspectiva a fé e o

que tornou-se o cristianismo difundido pelas religiões em seu período histórico.

Temor e tremor foram as condições que Abraão, o pai da fé, encontrava-se ao conversar com Deus e realizar sua vontade. Mas em momento algum, salienta o filósofo, ele incorporou empecilhos para realizar, com confiança e firmeza os projetos que Deus tinha para ele, especificamente quanto ao relato do sacrifício de seu filho Isaac (cf. KIERKEGAARD, 1990).

Kierkegaard reconhece a importância da experiência de fé, no Deus do Cristianismo, para a compreensão da existência humana lançada à realidade do mundo. E a compreende que a fé é um caminho possível a todos “A fé é um milagre; no entanto ninguém dela está excluído; porque é na paixão que toda a vida humana encontra a sua unidade, e a fé é uma paixão.” (KIERKEGAARD, 1990, p. 88).

O filósofo dinamarquês, entretanto, intui que pensamento filosófico e a fé cristã não estão no mesmo prisma, mas podem, ao contrário, serem oponentes ou acabar o cristianismo a abarcar a filosofia perdendo assim sua especificidade de ser fé em um Deus eterno que não necessita de demonstração ou especulação a seu respeito:

A filosofia e o cristianismo nunca se deixam conciliar. E isso porque, se eu devo manter uma das coisas essenciais do cristianismo, vale dizer, a Redenção, ela deve necessariamente ser estendida ao homem todo. Ou será que deverei supor as suas qualidades morais como defeituosas e o seu conhecimento, ao contrário, como intacto? Desse modo, eu posso admitir a possibilidade de uma filosofia depois do cristianismo ou depois que o homem se tomou cristão, mas essa filosofia seria cristã. (KIERKEGAARD, 1843 *apud* REALE; ANTISERI, 1991, p. 243).

Para Kierkegaard, a encarnação, ou seja, o processo de salvação no qual crê a fé cristã, não pode ser desvinculado de nenhuma perspectiva em que o homem está inserido, pois a vinda de Jesus Cristo à Terra constitui um novo engendramento de mundo para o cristão, que não pode agir como se o impacto que Cristo causou fosse apenas um acontecimento, mas foi o acontecimento por excelência.

O cristão não pode viver a parte da experiência de fé, mas uma constante no Deus salvador, disso sua filosofia ser extremamente enxertada de mensagens e símbolos cristãos como: Esaú, Jacó, Sara, Abraão, as verdades da fé cristã não são para serem comprovadas, mas para serem vividas e demonstrada na experiência existencial do mundo.

Kierkegaard é contrário à tentativa de dar razões, como um sistema filosófico, ao cristianismo, porque, segundo o filósofo, o cristianismo necessita da crença verdadeira ao Jesus Cristo, a Palavra Eterna do Pai, que se encarnou no tempo e na história. A crença em Deus não se compreende apenas aqueles que conviveram com Jesus, mas a fé possibilita a crença em Deus e possibilita a todos uma proximidade com Jesus e não apenas aqueles que conviveram e presenciaram os milagres de Cristo no tempo e na história (cf. REALE; ANTISERI, 1991).

E com essa relação de crença, o filósofo dinamarquês entende que a relação do homem com Deus deve estabelecer-se individualmente, porque Deus mesmo se relaciona com cada pessoa singularmente.

80

Naturalmente, afirma Kierkegaard, os milhões de homens que têm como lei da existência o "antes ser como os outros constitui uma massa de macacos que dá a impressão de ser alguma coisa, muito, uma força imensa. E, aparentemente, as coisas parecem ser assim, mas idealmente toda essa massa, esses milhões, não conta nada: trata-se de existências desperdiçadas e perdidas", Deus teve tal misericórdia dos homens a ponto de conceder a graça de querer se pôr em contato com cada indivíduo. Por isso, "quando os homens preferem ser como os outros, isso é delito de lesa-majestade contra Deus. A massa dos macaquinhos é culpada de lesa-majestade E a punição será que Deus os ignorará!" (REALE; ANTISERI, 1991, p. 244).

O conceito de indivíduo surge para Kierkegaard a partir de como se estabelece o relacionamento de Deus com o gênero humano. Somos pessoas singulares que Deus quis, e quer, relacionar-se de forma individual, ou seja, nossa compreensão na existência não pode pautar-se na coletividade que a sociedade nos impõe, mas na relação única de afeto que o cristianismo expõe do Deus de amor e

misericórdia. O Indivíduo deve, antes de tudo, ter um vínculo com Deus, pois ao retirar Deus do centro da vida o homem cai no erro de não compreender o que é a existência, na qual ele está lançado e incapaz de deixá-la.

O homem, o Indivíduo, é capaz de sobreviver a existência auxiliado pela Graça Divina, que proporciona ao homem todas as capacidades inerentes a ele, sendo então, incapaz de, sozinho, realizar qualquer coisa, mas totalmente dependente de Deus e sua Bondade que, além de tudo, revelou aos homens a verdadeira fé cristã.

Em suma, para Kierkegaard, o cristianismo é a verdade "por parte de Deus" e não "por parte do homem. Por isso, "professores e "pastores" são unicamente canalhas: sua função seria a de satisfazer a eternidade, mas eles pretendem satisfazer o tempo; trata-se de "velhacos", que consideram que "é mais cómodo adular os contemporâneos". E eis por fim, com tanta bravura, esses canalhas, como Goethe, Hegel e, entre nós, Mynster, pregando ou pelo menos levando a efeito o princípio de que a verdadeira seriedade é satisfazer o tempo (REALE; ANTISERI, 1991, p. 245).

81

Com essa perspectiva Kierkegaard inicia sua grande, e conturbada, relação com a Igreja Estatal da Dinamarca na pretensão de desvelar o verdadeiro sentido do cristianismo que deve, acima de tudo, ser vivido e experienciado na existência, sendo ele próprio o vocacionado a levar o sentido real de cristianismo a todos. Por isso a experiência intelectual de Kierkegaard pode ser compreendida como "verdadeira *teologia experimental* ou, anda mais exatamente, *autobiografia teológica*" (REALE; ANTISERI, 1991, p. 245).

Os conceitos de desespero, angústia e sofrimento sempre surgem da relação de Deus com o homem, ou melhor, do homem com Deus nessa perspectiva de Indivíduo, singular e único, fundamentada da literatura e leitura cristã da vida. Desvincular a filosofia de Kierkegaard de sua própria experiência de fé é não compreender que a base em que está fundada suas inquietações são: a religião e Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A contribuição de Kierkegaard para o pensamento humano não pode ser desconsiderado, sobremaneira, pelos temas que sua filosofia abarca e pela profundidade ao discorrer sobre eles. As diversas questões não ficaram restritas ao povo daquele contexto específico da história, nem restrito à Dinamarca, mas ecoaram, e ecoam, em todos os lugares onde a humanidade faz-se presente.

As angústias, medos, anseios de Kierkegaard foram extremamente importantes para a sua conceituação filosófica. A relação breve com o pai, mas na intensa percepção da relação conflituosa do pai com Deus, a religião e seus pecados formam a pessoa de Kierkegaard e o faz perceber a inquietude humana presente na existência.

Kierkegaard pode ser considerado um dos grandes influenciadores de Sartre, porque, mesmo com uma abordagem diversa, ambas filosofias tocam aquilo do qual o homem não pode fugir, a condição de ser humano existente no mundo. Kierkegaard, já no século XIX, compreendeu os anseios que mais tarde seriam evidenciados, sobremaneira, pelos homens de nosso século.

É de extrema necessidade situar a importância que o pensamento cristão, ou melhor, que a experiência de cristão contribuiu para as reflexões de Kierkegaard. O filósofo, não pretende desvincular suas vivências do que é seu pensamento filosófico, mas compreende a importância que Deus exerce em todos os aspectos da vida humana.

A experiência de Jesus Cristo deve estar sempre presente em todos os prismas da vida do homem nesse mundo, compreendendo isso, Kierkegaard quer mais que ser um filósofo que é desvinculado da realidade, mas que ser uma pessoa que faz filosofia a partir de tudo aquilo que o constituiu como ser humano, individual, singular e relacional, não menosprezando a fé, religião e Deus, mas abraçando-os como constituição e possibilidade da existência.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi; revisão da

tradução e tradução de novos textos por Ivone Castilho. 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução: Márcia de Sá Cavalcanti. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1988.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Pós-escritos às migalhas filosóficas, vol. II**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano)

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Temor e Tremor**. Tradução: Maria José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do romantismo até nossos dias**. Tradução: Álvaro Cunha. 2ª edição. São Paulo: PAULUS, 1991. (Coleção Filosofia).

SILVA, Adenilton Moisés da; SOUZA, José Tadeu Batista de. **A fé como pressuposto para conhecer Deus em Kierkegaard**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Mestrado em Ciências da Religião. Recife, 2019.

A PERSPECTIVA DE DEUS EM RENÉ DESCARTES³¹

THE PERSPECTIVE OF GOD IN RENÉ DESCARTES

Jhonata Leandro Lopes³²

RESUMO: Este artigo pretende expor o problema de Deus em consonância com a discussão a respeito da religião. O mistério em que se envolve o inacessível é mobilizador de uma série de perguntas até mesmo a mais radical: Deus existe? Este trabalho se debruçará sobre as perspectivas de Deus em René Descartes (1596-1650), filósofo do século XVII, protagonista da filosofia moderna que substituiu o tema de Deus pelo do homem, inaugurando assim o antropocentrismo, assim como outros filósofos pensam e especulam sobre a existência de Deus. Urbano Zilles, sacerdote católico e filósofo, será um dos autores citados neste breve apanhado de letras, sobretudo, na sua obra “Filosofia da Religião” de 1991. Apresentaremos as provas da existência de Deus, desenvolveremos a noção de ideia de Deus, exporemos o Deus cartesiano e almejamos responder se o Deus de Descartes é crível. Para as finalidades deste texto bastam os objetivos traçados.

Palavras-chave: Deus; Descartes; Ideia; Cartesianismo.

ABSTRACT: This article aims to expose the problem of God in line with the discussion about religion. The mystery in which the inaccessible is involved mobilizes a series of questions, even the most radical: Does God exist? This work will focus on the perspectives of God in René Descartes (1596-1650), philosopher of the 17th century, protagonist of modern philosophy who substituted the theme of God for that of man, thus inaugurating anthropocentrism, as well as other philosophers think and speculate about the existence of God. Urbano Zilles, Catholic priest and philosopher, will be one of the authors quoted in this brief collection of letters, especially in his work “Filosofia da Religião” from 1991. We will present the proofs of the existence of God, develop the notion of the idea of God, expose Cartesian God and we aim to

³¹ Recebido em: 18.11.2022. Aceito em: 12.12.2022.

³² Acadêmico do 6º período do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. Artigo submetido como avaliação à disciplina de Filosofia da Religião, no segundo semestre de 2022. E-mail: jhonatalea7@gmail.com

answer if Descartes' God is believable. For the purposes of this text, the outlined objectives are sufficient.

Keywords: God; Descartes; Idea; Cartesianism.

INTRODUÇÃO

No decorrer da história da filosofia Deus sempre foi um problema. Na verdade, a ideia do ser sempre foi um problema. Aristóteles, Tomás de Aquino e entre outros se debruçaram sobre a temática do ser. Este artigo visa trazer à tona a perspectiva de Deus em René Descartes. Na pretensão de erigir um edifício capaz de subsistir as investidas da dúvida, Cartesius coloca sob o crivo da dúvida toda a estrutura do conhecimento posto. Com Descartes, e seu novo conceito de razão, essa tarefa se desloca ao sujeito. A filosofia de Descartes se contrapõe à *ratio* ou à *bona mens* medieval e anuncia um novo conceito de razão, a *raison*, *bon sens* ou *sens*. Não mais pela *physis* (natureza/ser) ou Deus que dão sentido às coisas, mas o *sujet* (sujeito). O racionalista francês concebe a razão por instrumento pelo qual ao mundo é possível adquirir um sentido novo, agora com referência ao sujeito. É sua tarefa conhecer e desvelar, empregando bem a *raison* (razão). O racionalista francês parte da premissa de que existe no ser humano a ideia de Deus, entendido como ser supremo, infinito e criador que colocou no espírito do homem a ideia de si mesmo (cf. DESCARTES, 1973, p. 120). Abordaremos a perspectiva de ideia presente no pensamento cartesiano e as provas da existência de Deus também na perspectiva cartesiana. Urbano Zilles cita o filósofo em seu livro intitulado *Filosofia da Religião*, de 1991, na página 26, no último parágrafo, quando destaca que a ideia de Deus é inata ao homem. Na página 28, no início do tópico intitulado “Provas da existência de Deus”, apresenta as provas da existência de Deus reunidas pelo filósofo francês.

A proposta deste texto gira em torno dessa temática: expor o pensamento e a posição cartesiana de Deus partindo dos pressupostos da racionalidade. Descartes inaugura o que chamamos de filosofia moderna. Uma filosofia baseada no imperioso terreno da racionalidade. A inauguração do sujeito constitui a grande novidade

desse período. Vale ressaltar que não se trata de colocar a razão no centro, mas de usá-la bem. Na primeira parte do *Discurso do método* de 1637, no primeiro parágrafo ele afirma que o bom senso e a razão são comuns aos homens (cf. DESCARTES, 1973, p. 37).

Descartes parte da possibilidade de um Deus que pode ser pensado, que pode ser colocado sob os limites da razão. Por isso, Urbano Zilles, ao citar o racionalista francês apresenta três provas da existência de Deus. Será preciso provar a existência de Deus? Será esse movimento possível? Será o Deus cartesiano crível? A tônica deste texto se limitará a responder essas perguntas. Partindo da exposição da novidade cartesiana, da inauguração do *Cogito*, o 'penso, logo existo', apresentaremos a noção de ideia do filósofo e a ideia que *Cartesius* tem de Deus apresentada por Urbano Zilles nas páginas de seu livro.

A NOÇÃO DE IDEIA EM RENÉ DESCARTES

Na obra de René Descartes "Meditações sobre a Filosofia Primeira" de 1641, o filósofo situa a dúvida como passagem obrigatória na busca pelo conhecimento do "eu". Na primeira meditação de Descartes, se estabelece não um ponto de partida, mas uma estratégia: a dúvida. Na busca de uma objetividade da razão, e na tentativa de fazer dela um instrumento pelo qual se pode alcançar uma certeza a partir da qual poderá fiar sua confiança, se separa do dogmatismo religioso presente, pondo sob o crivo da desconfiança todo tipo de conhecimento proposto. Ele formula um questionamento a respeito do conhecimento e como ele funciona, traçando um caminho de conversão intelectual, reconstruindo o edifício do saber, usando de uma dúvida radical presente em três argumentos: sentidos, argumento dos sonhos e de Deus enganador ou gênio maligno. O terceiro argumento é assim descrito:

Todavia, há muito tempo que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas as coisas e

que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que vejo? (DESCARTES, 1973, p. 95).

O movimento operado pela modernidade, e que tem Descartes como aquele que talvez melhor o expôs, se deu pelo retorno da consciência sobre si mesma. Esse retorno é a condição primeira e necessária ao conhecimento dos seres. Conhecer a consciência, segundo o pensamento da principal referência deste trabalho, o autor das principais obras aqui citadas, René Descartes, é a condição para alcançar a certeza acerca da existência das coisas. Fundamentalmente, seu pensamento se define numa de suas mais célebres frases, presente nas “Regras para a direção do espírito” datada de 1989, a saber: “No conhecimento, há apenas dois pontos a considerar, a saber: nós, que conhecemos, e os objetos a conhecer” (DESCARTES, 1989, p. 65).

Em *Cartesius*, razão é o poder de distinguir o verdadeiro do falso. Para tal, é preciso aplicar bem a empresa da razão no empreendimento de distinguir o verdadeiro do falso. Aplicar bem a *raison* significa utilizar de seus mecanismos com coerência, visando a finalidade última: conhecer verdadeiramente. A noção de ideia aparece ainda nas “Meditações”. A ideia em sua realidade objetiva participa por representação do ser em graus³³. Na consideração a respeito das ideias no décimo parágrafo da terceira meditação, Descartes compreende as ideias em três argumentos:

A primeira dessas razões é que me parece que isso me é ensinado pela natureza; e a segunda, que experimento em mim próprio que essas ideias não dependem, de modo algum, de minha vontade; pois amiúde se apresentam a mim mau grado meu, como agora, quer queira quer não, eu sinto calor (...) (DESCARTES, 1973, p. 110).

E, enfim ainda que eu estivesse de acordo que elas são causadas por esses objetos, não é uma consequência necessária que lhes devam ser semelhantes (...) Como, por

³³ Dito isto, ressaltamos com base em Descartes que existe “(...) entre essas ideias, além daquela que me representa a mim mesmo, sobre a qual não pode haver aqui nenhuma dificuldade, há uma outra que me representa um Deus, outras as coisas corporais e inanimadas, outras os animais, outras, enfim, que me representam homens semelhantes a mim” (DESCARTES, 1973, p. 113).

exemplo, encontro em meu espírito duas ideias do sol inteiramente diversas: uma toma sua origem nos sentidos e deve ser colocada no gênero daquelas que disse acima provirem de fora, e pela qual o sol me aparece extremamente pequeno; a outra é tomada nas razões da Astronomia, isto é, em certas noções nascidas comigo, ou, enfim, é formada por mim mesmo, de qualquer modo que seja, e pela qual o sol me parece muitas vezes maior do que a terra inteira (DESCARTES, 1973, p. 111).

O primeiro argumento é o da impossibilidade de se fiar num instinto natural que se encontra em mim. O segundo é que não depende de minha vontade o surgimento das ideias, isto é, estão em outra parte, em outro lugar. O terceiro, trata-se de uma disparidade entre o objeto e a ideia. Todos os três argumentos tendem a rejeição. Ideias são representações das coisas, cópias que fazem menção ao conteúdo original. Para atingir seus objetivos, Descartes procura eliminar essas ideias não encontrando nelas aquela tão almejada certeza. Esse método de eliminação, de investigação, é eficaz para os fins a que se pretende o arcabouço filosófico cartesiano, de delimitar seu mundo. Consideradas essas vias, o racionalista francês encontra uma outra:

Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contém em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes (DESCARTES, 1973, p. 111).

A ideia é a representação desse real, "(...) sendo toda ideia obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo (...)" (DESCARTES, 1973, p. 112). Nas causas das ideias como atividade do espírito está a realidade objetiva. A ideia pressupõe um princípio de causalidade implicando na relação entre causa e efeito. E a ideia é o efeito dessa causa "(...) pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa?" (DESCARTES, 1973, p. 112). Para Descartes, ideia é essência e é ela que deve ser conhecida. Como

dissemos acima ideias são imagens, entretanto, diferem de imaginação:

Tudo o que podemos fazer, porém, para que não nos enganemos é fazer notar a falsa interpretação que poderia dar-se a essa palavra, restringindo-a apenas a essa maneira de conceber as coisas, que se faz pela aplicação do nosso espírito às imagens que são pintadas no nosso cérebro e à qual chamamos imaginação (ARNALDI; NICOLE, 1850, p. 48).

O nosso espírito se debruça sobre uma série de imagens que são pintadas em nosso cérebro e formam a imaginação. Contudo, imagens não são ideias. As ideias estão em outro grau de realidade. Descartes rejeita as ideias que advêm do senso comum, do aparato dos sentidos. No livro citado acima, os autores rejeitam a possibilidade de relação entre: ideia e imaginação. Na página 49, logo no início do primeiro parágrafo de "Lógica ou a arte de pensar", de 1850, tece uma consideração em relação a disparidade existente entre ambas as realidades dando o exemplo de que, quando eu imagino um triângulo como uma figura limitada por três linhas retas eu não somente o considero assim, mas para além, eu concebo em meu espírito pela força de uma aplicação interior.

O resultado da atividade da consciência é a representação, aquilo que a consciência é capaz de formar na lida com as coisas. O entendimento do homem moderno é: se o fundamento é o sujeito, trata-se de conhecer as funcionalidades dele, como ele conhece, o que é pensar. Isso não implica diretamente em que ao conhecer as coisas, conhecemos o próprio *cogito*, mas que ao expor o conhecimento, um saber sobre a natureza ou as coisas, necessariamente está-se expondo o funcionamento do *cogito*, pois nele está fundamentado. Ao conhecer as coisas eu conheço o pensamento e suas faculdades. O que está sendo pensado é o próprio pensamento. O reconhecimento do espírito aparece na proposição cartesiana 'penso, logo sou³⁴' (proposição do espírito) como uma substância pensante. Esse é um tipo de conhecimento puramente

³⁴ "E, tendo notado que nada há no *eu penso, logo existo*, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir (...)" (DESCARTES, 1973, p. 55).

especulativo isento de experiência. O que essa certeza me dá? O próprio sujeito que não permite que a dúvida³⁵ subsista.

A representação é fruto de nossas intuições e deduções que são atos do espírito pelo qual o raciocínio se move de uma representação à outra para chegar a uma conclusão. Constituem duas vias para o conhecimento pelas quais as representações se ordenam. A necessidade de ordenação das ideias tal como posto nas obras de Descartes como por exemplo, nas "Regras", de 1989, na quarta regra no final do primeiro parágrafo:

Entendo por método regras fáceis, que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber (DESCARTES, 1989, p. 24).

A ordem das representações é o meio pelo qual identifico o ordenamento do mundo e dos seres. Essa ideia é estruturante, isto é, clara e distinta que possibilita o espírito guiar a si mesmo. O sujeito é um conjunto de faculdades ordenadas, regramento da razão sem contato com a exterioridade. O ponto de fixidez é o sujeito. Que princípio

90

³⁵ Na obra de René Descartes *Meditações sobre a Filosofia Primeira* de 1641, o filósofo situa a dúvida como passagem obrigatória na busca pelo conhecimento do "eu". Ele formula um questionamento a respeito do conhecimento e como ele funciona, traçando um caminho de conversão intelectual, reconstruindo o edifício do saber, usando de uma dúvida radical: sentidos, argumento dos sonhos e de Deus enganador ou gênio maligno. Descartes parte da dúvida em busca de sua substituição pela verdade. A dúvida serve para ser destruída, e em seu lugar erigir a verdade. A dúvida cartesiana corrobora com a explicitação do espírito de sua época. Trata-se de um período de incertezas sendo que a síntese aristotélico tomista foi destruída. Ao analisar a estrutura de toda a filosofia, a tradição, a erudição livresca e os costumes, Descartes coloca em questão a validade de suas perspectivas. Havia ainda em sua época ausência de ordem, um vazio epistemológico por ter destruído a síntese aristotélica-tomista e não ter imediatamente substituído a teoria. "A grande inimiga da Renascença do ponto de vista filosófico e científico foi a síntese aristotélica, e pode-se dizer que sua grande obra foi a destruição dessa síntese [...] a mentalidade da Renascença, eu proporia a fórmula: tudo é possível" (KOYRÉ, 1982, p. 47-48). Por isso, Descartes propõe uma ordem que se baseia no sujeito. "Uma vez essa ontologia destruída, e antes que uma nova ontologia, elaborada somente no século XVII [...]" (KOYRE, 1982, p. 47). Apesar de ser uma proposta, se configura também uma imposição do próprio sujeito pensante. Cartesius não vê outra possibilidade senão essa: depositar no sujeito a ordem do mundo e das coisas. No trecho acima, retirado do livro de Alexandre Koyré, *Estudos de História do Pensamento Científico*, temos uma aproximação do período onde teve início a filosofia moderna enquanto conceito e o pensamento ali proposto. A síntese aristotélico-tomista começa pelos entes. A síntese de *Cartesius* – este é o termo que Descartes é latinizado (cf. REALE; ANTISSEI, 2009, p. 283) – começa pelo intelecto (a clareza).

normativo orienta o ordenamento do mundo? O *sujet* (consciência) que representa a si mesmo. Vale recordar que aqui trata-se da consciência que pensa a si mesma, de regramento da razão, de um conjunto de faculdades ordenadas e não do homem enquanto gênero.

A IDEIA DE DEUS, O DEUS CARTESIANO E SUA EXISTÊNCIA

Mas se o cogito é a primeira proposição verdadeira da sua filosofia, quais outras ideias podem ser consideradas claras e distintas? Trata-se da teoria das ideias cartesianas. Há ideias inatas, adventícias e fictícias. Três são as provas cartesianas sobre a existência de Deus. No primeiro parágrafo do tópico intitulado *Provas da existência de Deus*, na página 28, Urbano Zilles apresenta essas provas.

As provas da existência de Deus são, a rigor, três. A primeira tem como ponto de partida a ideia de Deus (aspecto existencial) e conclui que a realidade objetiva da ideia de Deus exige como causa a realidade formal que pensa, isto é, Deus. A segunda demonstração parte do eu pensante que tem a ideia de Deus e conclui que o ser que tem a ideia de Deus e não é Deus, tem que ser causado por Deus. A terceira prova parte da ideia de Deus (aspecto essencial) e conclui que o ser infinitamente perfeito contém em si a existência que é uma perfeição (ZILLES, 1991, p. 28).

Traduzindo, a primeira prova é a dos efeitos: porque eu sou imperfeito, deve haver um ser perfeito. Zilles afirma: “Deus é a causa de toda perfeição” (ZILLES, 1991, p. 26). A segunda prova é a noção de que existe no homem a ideia de Deus: “A ideia de Deus é inata no homem” (ZILLES, 1991, p. 26); ou a ideia de um ser infinitamente perfeito, que contém uma realidade objetiva infinita e autocausadora de si mesmo. Descartes se reconhece, em sua proposição verdadeira ‘penso, logo sou’, como uma substância pensante. “(...) o cogito não dá apenas a existência do eu sem determinação essencial, mas dá a existência do eu sem determinação” (ZILLES, 1991, p. 28). Uma substância pensante somente se conserva porque Deus existe e é causa desse ser pensante. Portanto, Deus existe como causa ou o ser

infinitamente perfeito cuja ideia se dá no homem. Trata-se da segunda prova da existência de Deus.

A terceira prova da existência de Deus é ontológica. O que o homem concebe como alguma coisa clara e distinta, própria da natureza, essência ou forma imutável e verdadeira de alguma coisa é predicado de alguma verdade. Logo Deus contém o conjunto de todas as perfeições. Mas, visto que toda existência é uma perfeição, a existência é própria da ideia de Deus. Logo, Deus existe. Toda proposição verdadeira supõe que ela valha por si mesma, tal e qual uma geometria. Círculo, reta, ponto valem por eles mesmos. Da mesma forma, Deus é provado de forma axiomática.

Voltemo-nos as noções de ideia presente no pensamento cartesiano. Há ideias inatas, adventícias e fictícias: “Ora, destas ideias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo” (DESCARTES, 1973, p. 109-110). As ideias inatas são aquelas que nascem juntas com a mente humana, quando o homem nasce. As ideias adventícias são externas ao homem e se remetem às coisas diferentes dele. As ideias fictícias são aquelas construídas pelos homens, mas não são ilusórias, quiméricas ou criadas arbitrariamente pela mente humana. Mas qual garantia se pode ter dessas ideias? A origem da ideia repousa sobre Deus: “E certamente não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, haja posto em mim está ideia para ser como que a marca do operário impressa em sua obra (...)” (cf. DESCARTES, 1973, p. 120). É ele, Deus, quem imprime o sinal nas coisas e lhe permite o movimento.

O Deus cartesiano é um Deus capaz de ser pensado. Diante do terceiro argumento, o do Deus enganador³⁶, também é considerado objeto de dúvida por Cartesius. Qual razão se aplica para essa dúvida? Deus sendo onipotente, isto é, poderoso o suficiente poderia fazer com que o ser humano perecesse no completo engano, contudo, não pode negar suas atribuições pois é “(...) a soberana fonte da verdade (...)” (DESCARTES, 1973, p. 96). Ora, a verdade não pode compactuar com o engano. Poderia a verdade sendo verdade, compromissada com a mesma, descer ao nível do engano e de seus

³⁶ Essa suposição carrega um caráter puramente metodológico. Descartes não tem como objetivo constituir aqui a ideia de que Deus por ser onipotente pode ser tanto maligno quanto bondoso, mas de apresentar esse argumento como uma das razões para duvidar e ponderar que sendo a suprema verdade e perfeição, não poderia se contradizer se inclinando ao engano.

artifícios? Não seria incoerente esse movimento de descida ao nivelar-se as maquinações do engano, sendo característica comum do imperfeito? Sendo Deus suprema verdade, o engano seria uma contradição, isto é, se enfraquece como razão para duvidar.

Contudo, o Deus de Descartes é racionalmente pensado, mas não crível. O racionalista francês não professa fé, mas sim, não nega que existe um Deus, um ser supremo, soberano e infinito. Tanto que ele elenca entre seus argumentos a hipótese do Deus enganador. Evidente que essa hipótese em si, não corresponde as provas da existência de Deus e sim, a uma radicalidade que a dúvida alcança, e essa hiperbólica. A consciência de que existe um Deus e que esse Deus é o primado da existência, não constitui um apreço do filósofo pela ideia da existência de um ser divino. Na verdade, foi sim uma necessidade. O Deus cartesiano existe, pois, sem ele, não poderia dar consistência a seu pensamento. Encontrado o eu pelo *cogito*, poderíamos nos perguntar onde se assenta a existência? O “penso, logo existo” não pode responder. Por isso, Cartesius pensa em Deus e elabora assim, as provas de sua existência. Outro ponto a considerar é a de que Deus pode ser conhecido pela via racional. Ora, no homem já existe essa impressão e essa possibilidade pela ideia de Deus que já existe nele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

São complementares e considerados os “pais da filosofia moderna”: Francis Bacon (1561-1626) e René Descartes (1596-1650). Esses são os principais protagonistas na edificação do que denominamos as bases filosóficas da ciência moderna. O rompimento com o medieval é a ascensão de uma nova ordem de pensamento. A perspectiva da criação como algo fundamental para se conhecer o *ente* e a causa suprema “[...] constituem de alguma forma, a natureza do existente ou do *ens*. Já os gregos os pré-socráticos, certamente compreendiam-no como constitutivo do ser” (TERNES, 1998, p. 73-74). Nos gregos o ser é que determinava o existente e não carecia de nenhuma intervenção de caráter divino. Era impossível a possibilidade de uma força exterior em relação à concepção do mundo e da existência, isso era impensável. A novidade cartesiana difere totalmente destas perspectivas. Com Descartes, e seu novo conceito

de razão, essa tarefa se desloca ao sujeito. A filosofia de Descartes se contrapõe à *ratio* ou à *bona mens* medieval e anuncia um novo conceito de razão, a *raison*, *bon sens* ou *sens*. Na antiguidade clássica e medieval, havia uma ordem monista superior que dava sentido aos seres pela perspectiva de Deus.

Ao alcançar a certeza do *cogito*, restou um ponto de interrogação sobre onde assentar a existência? Encontrado o eu pelo *cogito*, poderíamos nos perguntar onde se assenta a existência? O 'penso, logo existo' não pode responder. Por isso, *Cartesius* pensa em Deus e elabora assim, as provas de sua existência. Como Descartes, parte dessa impressão que nele existe, o "penso, logo existo" adquire uma certeza que até mesmo alcançou a existência, quando aplica sua empresa em pensar sobre a origem e a existência.

Enfim, a temática da existência de Deus constitui um ponto de encontro nos problemas apresentados por diversos filósofos. Descartes é um destes que emprega suas atribuições intelectuais a refletir sobre a possibilidade da existência de Deus. Como apresentado tanto no resumo e na introdução deste breve apanhado de letras, os objetivos consistiram em expor o pensamento cartesiano da noção de ideia, da ideia de Deus e qual seria o Deus cartesiano sendo ele, um moderno, um racionalista. Para as finalidades a que se propôs este texto, vale o que até aqui foi ressaltado.

REFERÊNCIAS

- ARNAULD, Antonie; NICOLE, Pierre; **A lógica ou a arte de pensar**. Trad. Nuno Fonseca. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método; Meditações sobre a Filosofia primeira**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1ª Edição. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)
- DESCARTES, René. **Regras para a direção do espírito**. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.
- TERNES, José. **Michel Foucault e a idade do homem**. Goiânia: Ed. UCG, 1998.
- ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991. (Coleção Filosofia)

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).

96

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 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).

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.edu.br
4. O Conselho Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar 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.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTURAL

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.

99

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.

