

ISSN 2596-1196



ILLUMINARE
REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 6, n. 1, jan./jul., 2023





ILLUMINARE
REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA



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. 6, n. 1 (jan./jun.). –
Goiânia, Goiás, 2023. 120 p.

v. 5. n. 1 (jan./jun. – 2023)

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

A vocação de (re)criar | Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho 6-9

ARTIGOS / ARTICLES

Vocação e missão: o coração da mensagem cristã (conferência)

Maximiliano Costa..... 11-22

Doping genético: o atleta superior / *Gene doping: the superior athlete*

Elismar Alves dos Santos 23-35

Santo Agostinho e os limites da linguagem / *Saint Augustine and the limits of language*

Eliana Borges Fleury Curado 36-49

Por uma estética da existência como forma de resistência à colonialidade do poder enquanto perspectiva coercitiva: um exercício espiritual? / *For an aesthetic of existence as a form of resistance to the coloniality of power as a coercive perspective: a spiritual exercise?*

Marcelo Gabriel de Freitas Veloso 50-75

PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

A Odisseia de Homero: uma análise a partir das discussões sobre mito em Junito Brandão e Mircea Eliade / *Homer's Odyssey: na analysis based on the discussions on myth in Junito Brandão and Mircea Eliade*

Gabriel de Alencar Inácio 77-87

A alma como princípio da vida na perspectiva aristotélica / *The soul as a principle of life in aristotelian perspective*

Alvaro Neto Nunes do Nascimento..... **88-101**

OUTROS DIÁLOGOS POSSÍVEIS / OTHER POSSIBLE DIALOGUES

O monge e o universitário

Danilo Nunes da Silva **103-107**

Barbecue Sofistís

Luciano Gonçalves Dias **108-115**

SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES 117-120

A VOCAÇÃO DE (RE)CRIAR

EDITORIAL

Cada um de nós pode descobrir a própria vocação através do discernimento espiritual. Hoje temos grande necessidade do discernimento e da profecia, para superar as tentações da ideologia e do fatalismo. Todo cristão deveria desenvolver a capacidade de ler os acontecimentos da vida e identificar o que o Senhor quer de nós, para continuarmos a sua missão.

(Papa Francisco, Mensagem Domingo do Bom Pastor)

6

Ao adentrarmos o ano de 2023 somos impelidos pela Igreja Católica no Brasil à realização do Ano Vocacional em nível nacional, que em sua terceira edição tem como tema “Vocação: Graça e Missão”. Embora se trate de uma temática pastoral, de conclamação de forças ao redor de uma melhor compreensão acerca do chamado recebido por cada um de nós às diferentes atividades e serviços em favor da comunidade, podemos – e devemos – também apreender a parcela de mobilização que tal reflexão nos impõe em termos da produção de conhecimento e, assim, a fatia de contribuição específica de um periódico científico à sociedade como um todo. Em nosso caso particular, trata-se da produção de conhecimento sistemático nos campos da Filosofia e da Teologia, nas suas variadas formas de expressão e tendências, o que sempre implica a reunião de forças, a interdisciplinaridade, mas também o compromisso ético na construção de um mundo mais justo para todos.

Isso, porém, não é tudo. Para além do campo religioso em sentido estrito, também é possível falar de vocação filosófica e teológica. De um ponto de vista teológico, já a condição de criatura

assegurada ao ser humano, como primícias da obra de Deus, favorece sua compreensão como cocriador, e, nesse sentido, capaz da elaboração de um mundo de sentidos e significados, do desenvolvimento de saberes e tecnologia, da descoberta de novos artifícios para o tratamento do corpo e da alma. A vocação à produção de conhecimentos é, em sentido amplo, um dos fatores fundamentais da distinção peculiar implicada à criatura humana, no conjunto de todos os demais seres criados. Já Santo Agostinho recordava as duas tendências fundamentais que perpassam o espírito humano, como rastros de sua origem em Deus, a saber: a *inteligência* e o *amor*. Justamente por essas duas capacidades, recebemos o dom de nos eternizarmos, apesar de nossas finitas possibilidades concretas, transcendendo rumo ao infinito (MARTINS FILHO, 2022a; 2022b).

Se, porém, desde um ponto de vista teológico, é possível falar em termos de uma vocação alargada de todo homem e mulher em direção à produção de um *mundo*, o mesmo se aplica à Filosofia (MARTINS FILHO, 2019). Aliás, justamente esse aspecto implica à Filosofia sua necessidade de predisposição vocacional, ao ponto de se reconhecer tratar-se de uma construção na qual tomarão parte gerações e gerações de sujeitos empenhados na realização de seu ser mais radical. Eis o que observou Edmund Husserl em seu clássico panfleto *A crise da humanidade europeia e a filosofia sobre os filósofos*: “Eles são os homens que, não isoladamente, mas antes uns com os outros e uns para os outros, portanto, em trabalho comunitário ligado interpessoalmente, almejam e alcançam a teoria e nada diferente da teoria, cujo crescimento e permanente aperfeiçoamento, com o alargamento do círculo de colaboradores e a sucessão das gerações de investigadores, são fielmente assumidos pela vontade com o sentido de uma tarefa infinita a todos comum” (HUSSERL, 2006, p. 25). Ou, sobre a dimensão cooperativa dessa construção, o que está escrito páginas antes na mesma obra: “Precisamente com isso surge um novo modo de comunalização e uma nova forma de comunidade duradoura, cuja vida espiritual, comunalizada pelo amor das ideias, pela produção de ideias e a normalização ideal da vida, traz em si a infinitude como horizonte de futuro: a de uma infinitude de gerações que se renovam a partir do espírito das ideias” (HUSSERL, 2006, p. 21).

Cumprido, desse modo, reconhecer a especificidade da vocação científico-cultural de que participamos também nós, como espaço de promoção do conhecimento. Não apenas o que é geral à

identificação de *ILLUMINARE* com sua missão própria, mas a realização de cada um dos autores que aqui partilham um pedaço seu como incluídos nessa grande família humana.

Na presente edição, a seção de *Artigos* traz quatro contribuições. A primeira, *Vocação e missão: o coração da mensagem cristã*, do Pe. Maximiliano Costa. O texto retrata a conferência de abertura realizada no Colóquio Filosófico e Teológico do IFITEG, promovido neste primeiro semestre. Em seguida, estão os artigos correspondentes que integram o nosso corpo docente. Em *Doping genético: o atleta superior*, o Pe. Elismar Alves dos Santos discute os limites éticos para a manipulação genética em vista do aperfeiçoamento de desempenho físico. O texto *Santo Agostinho e os limites da linguagem*, da professora Eliana Borges Fleury, explora o pensamento do hiponense com base em seu clássico texto *De Magistro*, sobre a relação entre linguagem e conhecimento – ou transmissão de conhecimento. Enfim, o artigo *Por uma estética da existência como forma de resistência à colonialidade do poder enquanto perspectiva coercitiva: um exercício espiritual?*, do professor Marcelo Gabriel de Freitas Veloso, realiza um enfrentamento corajoso, questionando o primado do paradigma eurocêntrico na leitura da realidade, que muitas vezes deixa de lado o potencial de culturas e tradições locais, invisibilizados.

A seção *Primeiros Escritos* traz duas contribuições, ambas colhidas da lavra do curso de Bacharelado em Filosofia. No primeiro texto, *A Odisseia de Homero: uma análise a partir das discussões sobre mito em Junito Brandão e Mircea Eliade*, de Gabriel de Alencar Inácio, explora-se um dos livros fundamentais para a compreensão da literatura ocidental desde o enfoque dado por importantes intérpretes da mitologia grega nos últimos tempos. Por conseguinte, em *A alma como princípio da vida na perspectiva aristotélica*, de Álvaro Neto Nunes do Nascimento, trata-se o pensamento de Aristóteles no que contribui para uma compreensão mais aprofundada sobre a dinâmica humana. Nesta edição, além disso, contamos com duas produções autorais em âmbito da interface entre o universo literário e a Filosofia. Tal inserção é possível graças à seção *Outros Diálogos Possíveis*, reservada à publicação de formas auxiliares de expressão do espírito humano. Os dois textos literários são *O monge e o universitário*, de Danilo Nunes da Silva, e *Barbecue Sofistís*, de Luciano Gonçalves Dias. Ambos encerram este número, que pode ser considerado um dos mais robustos em

termos de contribuição ao nosso processo de consolidação de *ILLUMINARE* como espaço de partilha e encontros.

Sem mais delongas, reconhecendo que a principal contribuição deste editorial é, em sua brevidade, remeter ao real conteúdo da edição que apresenta e inaugura, desejamos que a experiência de leitura abra novas olhares e inspire múltiplas experiências.

Boa leitura! E que a festa seja plena!

REFERÊNCIAS

- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução de Pedro Alves. Centro de Filosofia / Universitas Olisiponensis Phainomenon / Clássicos de Fenomenologia. Lisboa, 2006. p. 119-152.
- MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Intencionalidade, sentido e autotranscendência: Viktor Frankl e a fenomenologia. **Ekstasis – Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, v. 8, p. 21-37, 2019.
- MARTINS FILHO, José Reinaldo F. A sinodalidade como refrão: contribuições à identidade eclesial. **Perspectiva Teológica**, v. 54, p. 133-154, 2022a.
- MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Notas sobre a questão de Deus em Heidegger: contribuições para a teologia atual. **Atualidade Teológica**, v. XXVI, p. 115-144, 2022b.

ARTIGOS



A VOCAÇÃO E MISSÃO: O CORAÇÃO DA MENSAGEM CRISTÃ¹

Maximiliano Costa²

A Igreja no Brasil celebra o terceiro ano vocacional com o tema, “Vocação: Graça e Missão”; e o lema, “Corações ardentes, pés a caminho” (Lc 24, 32-33). Este ano tem como finalidade “promover a cultura vocacional nas comunidades eclesiais, nas famílias e na sociedade, para que sejam ambientes favoráveis ao despertar de todas as vocações, como graça e missão, a serviço do Reino de Deus” (TEXTO BASE, 2022, p. 11). Diante dessa motivação-provocação, meditaremos nesta conferência a temática da vocação e missão partindo do texto bíblico de Marcos 3, 13-19; que nos narra o chamado que Jesus faz aos doze apóstolos e, conseqüentemente, a missão que lhes é confiada, pois, vocação e missão são dois momentos complementares. Ter o princípio bíblico como fonte, fundamentará a nossa compreensão sobre a temática em questão, iluminando-nos para uma tomada de consciência sobre nossa prática vocacional, bem como, abrindo horizontes para novas perspectivas sobre a vocação e missão na vida da Igreja. Assim diz o texto bíblico:

Jesus subiu à montanha e chamou os que ele quis; e foram até ele. Então constituiu doze para estarem com ele e para enviá-los a anunciar, com autoridade de expulsar demônios. Eram: Simão, a quem deu o nome de Pedro; Tiago filho de Zebedeu e João, irmão de Tiago, aos quais deu o nome de Boanerges – que quer dizer “filhos do trovão” -; e ainda André, Filipe, Bartolomeu, Mateus, Tomé, Tiago filho de Alfeu, Tadeu,

¹ Recebido em: 18.05.2023. Aceito em: 15.06.2023.

O texto ora publicado é uma versão escrita de conferência proferida na abertura do Colóquio de Filosofia e Teologia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), em 16 de maio de 2023.

² Presbítero da Arquidiocese de Goiânia, em que atualmente exerce a função de Vigário para a Evangelização. Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Goiás. Mestre em História pela Universidade Estadual de Goiás. E-mail: padremaxcosta@gmail.com

Simão, o cananeu, e Judas Iscariotes, aquele que o traiu (Mc. 3,13-19 – Tradução CNBB).

No Evangelho segundo Marcos, Jesus para ensinar as multidões vai para a beira-mar, mas, para a oração e para os atos mais importantes, envolvendo os discípulos, escolhe a montanha (cf. Mc. 9,2). O monte na Escritura é por excelência o lugar do encontro com Deus, dos grandes acontecimentos, “o lugar elevado, acima da ação e do fazer de todos os dias” (RATZINGER, 2016, p. 154).

O Evangelista inicia nos informando que Jesus subiu a montanha. Esse deslocar-se de Jesus não é somente geográfico, mas indica uma intervenção divina (At 2,34: Rm 10,6-7). A montanha, por ser um lugar alto, era vista como a habitação das divindades na Antiguidade e o limite que uma divindade descia para comunicar com as pessoas. Assim, representa a mediação entre Deus e a humanidade. A montanha também nos reporta a momentos significativos na história de Israel. Um exemplo é a experiência que Moisés faz de Deus sobre o monte Horeb, quando recebe a missão de libertar o povo da escravidão (Ex 3,1) e conduzi-lo para esse lugar, no qual será estabelecida a Aliança entre Deus e o povo (Ex 24,4) (TEXTO BASE, 2022, p. 45).

Subir uma montanha nos pede dois movimentos: geográfico e interior, sendo assim, proporciona contemplação da natureza, liberdade interior, ar puro, movimento de expansão.

Para compreendermos melhor essa perspectiva, podemos recorrer a um modo de orar apresentado nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, chamado de "consideração", este percurso pode começar com uma visão ampla, abrangendo um cenário maior, para depois se estreitar até um ponto específico, onde é necessário o uso dos sentidos. Nos Exercícios Espirituais, esse movimento vai do universal ao particular e do particular ao universal, expande os sentidos e abre horizontes. Na etimologia da palavra "consideração" está a raiz latina "sid", que se refere ao espaço sideral, ao firmamento, ao universo. A contemplação da natureza, sua grandeza e vastidão através dos sentidos desperta assim sentimentos oceânicos no homem, proporcionando-lhe uma elevação interior, um movimento de ascensão. Deste modo, subir a montanha com Jesus, resulta em

“consideração”, isto é, horizonte inspirador, por isso, neste ano vocacional, subamos a montanha com Ele, alarguemos a nossa visão, contemplemos novos horizontes, permitamos que interiormente emerjam sentimentos oceânicos...

O que Jesus faz na montanha? De acordo com Evangelho segundo Lucas, Jesus subiu a montanha para orar ao Pai, “naqueles dias, Jesus foi à montanha para orar, e passou a noite em oração a Deus. Ao amanhecer, chamou os discípulos e escolheu doze entre eles, os quais também chamou de apóstolos” (Lc. 6, 12-13). É nesse encontro que se faz o discernimento para que prevaleça a vontade do Pai. A montanha é por excelência o lugar da comunhão com Deus, sendo assim, a vocação dos discípulos é um acontecimento da oração. Eles são gerados na oração, na intimidade com o Pai. Deste modo, a vocação dos doze alcança uma profundidade teológica que vai muito além da simples funcionalidade: “a vocação vem do diálogo do Filho com o Pai e Nele está ancorado” (RATZINGER, 2016, p. 154).

A vocação precisa ser entendida primeiramente como lugar teológico da relação do Pai com o Filho. O ano vocacional precisa nos ajudar a redescobrirmos a vocação como lugar teológico da relação trinitária da qual participamos. Partindo desse princípio fundante, tomaremos consciência do nosso chamado vocacional que nasce no coração da Trindade, fruto da oração, onde se dá o discernimento. Desta forma, compreendemos que o chamado vocacional não é meramente funcional para completar os quadros institucionais, sejam das dioceses ou congregações religiosas, mas esse chamado é mais profundo, é um chamado de vida e para vida que perpassa o mais íntimo e profundo da vida da pessoa chamada, pois nasceu da vontade do Pai, pela oração do Filho, na unidade do Espírito Santo. Não faremos uma pastoral vocacional consistente apenas investindo no marketing ou em outras estratégias de mercado, “os trabalhadores da messe de Deus não podem ser simplesmente procurados como faz um empreiteiro que procura o seu pessoal: eles devem ser de Deus implorados e por Ele mesmo escolhidos para este serviço” (RATZINGER, 2016, p. 154). Aqui está a indicação para uma pastoral vocacional frutífera.

“Jesus chamou os que ele mesmo quis e foram até ele” (Mc. 3,13); o verbo “chamar” no grego, προσκαλέω – *proskaleó* – significa “eu chamo a mim mesmo”. Voltar ao original do evangelho nos mostra

a profundidade da vocação dos doze. Jesus ao chama-los é como se estivesse chamando a si próprio. A iniciativa de Jesus é acentuada, logo, deve ser também a disponibilidade dos discípulos (cf. Mc 1, 16-20). Aqui, devemos considerar dois movimentos, primeiro, daquele que chama; segundo, daquele que é chamado, pois, esta é uma via de mão dupla, é um intercâmbio de dons que necessita de reciprocidade. A iniciativa é Dele, a resposta é nossa. Os doze foram generosos e disponíveis ao chamado recebido, “foram até ele” (Mc. 3, 13). Essas duas características: generosidade e disponibilidade são constitutivas do chamado. Ao mesmo tempo, em meio a uma cultura atual que evidencia um modo de vida tão egocêntrico, virtual, egoísta e solitário, falar de generosidade e disponibilidade torna-se desafiador. Diante disso, somos iluminados pelo magistério do Papa Francisco que tem nos motivado a uma “cultura do encontro”. Primeiramente, ir ao encontro do Senhor, ir até Ele, escutar e atender o seu chamado; conseqüentemente, ir ao encontro dos demais, de maneira empática e fraterna. Esses dois movimentos serão evidenciados posteriormente, no grande mandamento que Jesus confia aos seus discípulos “amar a Deus e ao próximo” (cf. Mt 22, 37-38).

A iniciativa do chamado é sempre do Senhor, “escolheu os que ele quis”, isto evidencia que ninguém pode se fazer discípulo por conta própria, ser discípulo “é um acontecimento da eleição divina, uma decisão da vontade do Senhor, que de novo está ancorada na sua união de vontade com o Pai” (RATZINGER, 2016, p. 154). Sendo assim, precisamos resgatar a dimensão sagrada, transcendente, divina, do chamado, do discipulado, para que o coração volte a arder. Essa perspectiva, inclusive, pode ajudar cada consagrado a superar os momentos de crises vocacionais, ao saber que o seu chamado foi discernido no coração da Santíssima Trindade.

O texto prossegue, “constituiu doze” (Mc. 3, 14), na visão bíblica o número 12 tem um significado teológico, é o número simbólico de Israel, número dos filhos de Jacó (cf. Gn 49, 1-28), deles vieram as 12 tribos de Israel, elemento constitutivo do povo de Deus. No Novo Testamento Jesus é o novo Jacó, o fundador do Israel definitivo. Por isso, “constitui os 12” – o verbo no grego é claro – ποιέω-ποιεό – constituir, fazer, fabricar; como eram, por exemplo, os sacerdotes elegidos (constituídos) por Deus no Antigo Testamento (cf. Nm 3,3). Neste ato está prefigurado a constituição do novo povo de Deus,

alicerçado sobre a coluna dos doze apóstolos, a Igreja fundada por Cristo (Mt 14, 1-4).

De acordo com Ratzinger (2016), a numerologia dos doze constitui um duplo movimento: primeiro, retorno às origens de Israel; segundo, a imagem da esperança, o novo Israel será restabelecido em Jesus. Ainda, doze além de ser o número das tribos é o número cósmico, no qual se exprime a abrangência do povo de Deus que está para surgir, de um povo universal, fundado sobre o alicerce dos apóstolos. Razão da qual constitui a eclesiologia apostólica.

O Senhor Jesus, depois de ter orado ao Pai, chamando a Si os que Ele quis, elegeu doze para estarem com Ele e para os enviar a pregar o Reino de Deus (cf. Mc. 3, 13-19; Mt. 10, 1-42); e a estes Apóstolos (cf. Lc. 6,13) constituiu-os em colégio ou grupo estável e deu-lhes como chefe a Pedro, escolhido de entre eles (cf. Jo. 21, 15-17). Enviou-os primeiro aos filhos de Israel e, depois, a todos os povos (cf. Rm. 1,16), para que, participando do Seu poder, fizessem de todas as gentes discípulos seus e as santificassem e governassem (cf. Mt. 28, 16-20; Mc. 16,15; Luc. 24, 45-8; Jo. 20, 21-23) e deste modo propagassem e apascentarem a Igreja, servindo-a, sob a direção do Senhor, todos os dias até ao fim dos tempos (cf. Mt. 28,20). No dia de Pentecostes foram plenamente confirmados nesta missão (cf. At. 2, 1-26) segundo a promessa do Senhor: «recebereis a força do Espírito Santo que descerá sobre vós e sereis minhas testemunhas em Jerusalém e em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra (At. 1,8). E os Apóstolos, pregando por toda a parte o Evangelho (cf. Mc. 16,20), recebido pelos ouvintes graças à ação do Espírito Santo, reúnem a Igreja universal que o Senhor fundou sobre os Apóstolos e levantou sobre o bem-aventurado Pedro seu chefe, sendo Jesus Cristo a suma pedra angular (cf. Ap. 21,14; Mt. 16,18; Ef. 2,20) (*LUMEN GENTIUM*, n. 19).

No livro do Apocalipse encontramos a visão da nova Jerusalém que evoca a figura dos doze:

Então, veio a mim um dos sete anjos das sete taças, cheias com as últimas pragas. Ele falou comigo e disse: "Vem! Vou mostrar-te a noiva, a esposa do Cordeiro. Levou-me em espírito a uma montanha grande e alta. Mostrou-me a cidade

santa, Jerusalém, descendo do céu, de junto de Deus, com a glória de Deus. Seu brilho era como de pedra preciosíssima, como de jaspe cristalina. Estava cercada por uma muralha grande e alta, com doze portas. Sobre as portas, havia doze anjos, e nas portas estavam escritos os nomes das doze tribos de Israel. Havia três portas do lado do oriente, três portas do lado do norte, três portas do lado sul e três portas do lado do ocidente. A muralha da cidade tinha doze alicerces, e sobre eles estavam escritos os nomes dos doze apóstolos do cordeiro (Ap. 21, 9-14 – Tradução CNBB).

A visão da nova Jerusalém, simbolizada pelos doze, é aperfeiçoada numa imagem de esplendor, com a finalidade de ajudar o povo de Deus peregrino a “compreender o seu presente a partir do futuro e a iluminá-lo com espírito da esperança. Passado, presente e futuro implicam-se mutuamente a partir da figura dos doze” (RATZINGER, 2016, p. 155). Esta perspectiva torna-se muito adequada para o tempo presente. Diante de contextos tão desafiadores, transformações rápidas que impossibilitam fazer análise e síntese dos processos vividos, crise de sentido existencial... A Palavra nos aponta que é possível compreender o presente a partir do futuro, a dimensão escatológica nos insere numa concepção de esperança. Princípio e fim estão intimamente ligados, o início da vida apostólica que acontece no início da vida pública de Jesus, está interligado à finalidade última, a *parusia*, por isso o presente vislumbrando o futuro nos remete a virtude da esperança.

Voltando ao texto de Marcos, perguntemos, Jesus constitui os doze para quê? 1- Estar com Ele, 2- Enviá-los a anunciar, 3- Com autoridade expulsar os demônios (Mc. 3, 14-15). Focaremos nesses três pontos para compreendermos a missão apostólica.

Primeiro ponto, “estar com Ele”, este é o fato que caracteriza a vida do discípulo (HARRINGTON, 2011); pois somente por esta via se pode conhecer Jesus. Neste sentido, podemos recorrer à teologia joanina que nos apresenta o caráter dinâmico e experiencial do conhecimento. Para João, o conhecimento é aceitação plena no amor experimentado em Jesus. Estar com Ele faz com que “os discípulos conhecem-no porque conhecer alguém coloca a pessoa que conhece ‘no’ outro” (McKENZIE, 1983, p. 181). Eles devem estar com Jesus para conhecê-lo. Isso pressupõe uma experiência dinâmica

que resulta na plena aceitação da sua pessoa e do seu amor, estar Nele é a vocação por excelência. Jesus não poderia ser conhecido apenas por ser um profeta, ou por ser uma grande figura da história das religiões... “Os doze deveriam estar com Ele, para que conheçam Jesus na sua unidade com o Pai e assim possam ser testemunhas do seu mistério” (RATZINGER, 2016, p. 155). Sendo assim, “conhecer Jesus é o melhor presente que qualquer pessoa pode receber. Tê-lo encontrado foi o melhor que ocorreu em nossas vidas. Fazê-lo conhecido com nossa palavra e obras é nossa alegria” (DOCUMENTO DE APARECIDA, 2007, n. 29). Quem é Jesus para você? Você o conhece?

O primeiro passo é estar com Jesus, conviver com Ele, “daí partirá a missão, que prolongará com autoridade delegada a atividade de Jesus. Um fato tão óbvio como estar com outra pessoa começa a ter uma transcendência incalculável, já que o “estar com” é recíproco” (BÍBLIA DO PEREGRINO, p. 134). Estar com Jesus é característica primordial do discipulado e do apostolado da Igreja, bem como, razão de sua fecundidade. Desta forma, reza o Catecismo da Igreja:

Sendo Cristo, enviado do Pai, a fonte e a origem de todo o apostolado da Igreja, é evidente que a fecundidade do apostolado, tanto dos ministros ordenados como dos leigos, depende da sua união vital com Cristo. Segundo as vocações, as exigências dos tempos e os vários dons do Espírito Santo, o apostolado toma as formas mais diversas (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 864).

Segundo ponto, são enviados para ser apóstolos. Apóstolo significa enviado, de acordo com o substrato semítico o termo denota “plenipotenciário”, em certo sentido é igual aquele que o envia, não o é por causa da personalidade, mas em virtude de uma missão, de uma função, de uma palavra que lhe fora confiada por Jesus e, por intermédio Dele, pelo próprio Deus. Estão para serem enviados: às ovelhas perdidas da casa de Israel e, depois “até os confins da terra”, todos são destinatários da salvação em Cristo Jesus. Nele há a universalização da salvação. “Os apóstolos devem aprender a estar com Jesus, porque estando com Ele são capazes de ir para os “confins do mundo”, não estarão sozinhos. Estar com Ele leva em si a dinâmica

da missão, porque todo o ser de Jesus é já missão" (RATZINGER, 2016, p. 156). A partir do momento que compreendo e experimento sua presença em mim e, a minha Nele, isso me garante a confiança e a certeza que independentemente do lugar geográfico que a Igreja me enviar eu irei, não estarei sozinho. O Ano Vocacional pode ajudar os consagrados a compreenderem essa realidade, pois, assim, proporcionará às dioceses e congregações religiosas um ardor missionário rumo aos "confins do mundo".

Consequentemente, a missão primeira da comunidade apostólica nascente é, por excelência, a pregação da Palavra, isto é:

Oferecer aos homens a luz da palavra, a mensagem de Jesus. Os apóstolos são antes de mais nada evangelistas, tal como Jesus, eles anunciam o Reino de Deus e reúnem assim os homens para a nova família de Deus. Mas a pregação do Reino de Deus não é nunca simples palavra, nunca simples instrução. Ela é acontecimento, tal como Jesus mesmo é acontecimento, palavra de Deus em pessoa. Anunciando-O, Conduzem-nos ao Seu encontro (RATZINGER, 2016, p. 156).

Desta forma, a dimensão vocacional do chamado dos doze que prefigura a Igreja nascente, evidencia o primado da Palavra. Devemos devolver à Igreja o primado da Palavra, que é elemento constitutivo de sua gênese. Hodiernamente, podemos acompanhar tantas pregações, principalmente das celebrações litúrgicas que se tornaram temáticas; se prega sobre um determinado tema, às vezes, descuidando da Palavra que foi proclamada naquele dia. A pessoa de Jesus só pode ser conhecida de maneira eficaz à luz da Palavra. A Palavra não pode ser instrumentalizada, reduzida, para uma simples doutrinação. Sendo ela por excelência "acontecimento", palavra viva, conduz-nos ao encontro do próprio Cristo. Resgatar o primado da Palavra de Deus se faz necessário e urgente, pois este será o antídoto que conterà os discursos inflamados de cunho ideológicos, que tem ocupado ultimamente um espaço considerável, gerando muita divisão na vida da Igreja, inclusive, instrumentalizando a própria Palavra a serviço de si próprios. Esta realidade se tornou tão frequente, devido ao esvaziamento da Palavra e o enfraquecimento desta mesma. Sendo assim, repito, só superaremos essa crise devolvendo à Igreja o

primado da Palavra. Assim exorta a Constituição Dogmática *Dei Verbum*:

É preciso, pois, que toda a pregação eclesial, assim como a própria religião cristã, seja alimentada e regida pela Sagrada Escritura. Com efeito, nos livros sagrados, o Pai que está nos céus vem amorosamente ao encontro de Seus filhos, a conversar com eles; e é tão grande a força e a virtude da palavra de Deus que se torna o apoio vigoroso da Igreja, solidez da fé para os filhos da Igreja, alimento da alma, fonte pura e perene de vida espiritual. Por isso se devem aplicar por excelência à Sagrada Escritura as palavras: “A palavra de Deus é viva e eficaz” (Hb. 4,12), “capaz de edificar e dar a herança a todos os santificados”, (At. 20,32; cf. 1 Ts. 2,13) (*DEI VERBUM*, 2011, n. 21).

De acordo com o texto de Marcos, a missão de pregar a Palavra reveste os discípulos de autoridade para expulsar os demônios, este é o terceiro ponto. Devemos nos deter no texto como a Escritura nos apresenta “constituiu doze para estarem com ele e para enviá-los a anunciar, com autoridade de expulsar demônios” (Mc 3, 14-15). Por que o evangelho nos apresenta essa pedagogia? A Palavra pregada e anunciada exorciza, ela tem o poder de expulsar o demônio, o mal. Ela possibilita uma nova forma de vida, vida no Espírito Santo. No relato das tentações (cf. Mt 4, 1-11) Jesus venceu o diabo pela força da Palavra. Nos outros trechos que relatam os exorcismos de Jesus, todos eles acontecem pela Palavra, “ao anoitecer, trouxeram-lhe numerosos endemoniados. Ele expulsou os espíritos pela palavra” (Mt 8, 16). Isto é, a Palavra de Deus é ativa e eficaz (cf. Hb 4,12), realiza o que ela diz. Elencamos duas dimensões da pregação da Palavra, primeira, exorciza e liberta do mal; segunda, cura, isto é, evidencia a sua dimensão terapêutica; porque ao libertar tem o poder de curar, devolver a vida verdadeira, vida em plenitude (cf. Jo 10,10). Ao voltarmos ao chamado e missão dos doze podemos ser iluminados para a prática pastoral hodierna, com a finalidade de resgatar a dimensão terapêutica da fé, que de maneira mais expressa e profunda revela todo o conteúdo da redenção.

Neste sentido, Ratzinger (2016, p. 158) exorta que o “poder de expulsar demônios e de libertar o mundo da sua tenebrosa ameaça

para o único e verdadeiro Deus: este poder exclui ao mesmo tempo, toda compreensão mágica da salvação, na qual alguém procura servir-se precisamente destas potências misteriosas". O próprio autor nos provoca a uma reflexão muito interessante e atual, pois a dinâmica da "cura mágica" que hoje é muito utilizada, consiste no modo de agir onde a arte do mal está sempre virada contra o outro, sendo assim, os demônios estão contra ele. O poder que Jesus dá aos seus discípulos de exorcizar e curar não tem nada a ver com magia; porque a "soberania de Deus, Reino de Deus significa precisamente retirar o poder destas potências por meio do único Deus, que é bom, que é Ele mesmo a bondade" (RATZINGER, 2016, p. 158). As curas e exorcismos que Jesus e os discípulos realizavam tinham como finalidade mostrar o poder bondoso de Deus sobre o mundo, e assim ajudar as pessoas a se colocarem em direção a esse próprio Deus. Não há cura verdadeira a não ser nesse processo, é a união da pessoa humana com Deus que pode gerar em si o verdadeiro processo de cura, isso opõe drasticamente a visão da "cura mágica".

Os milagres de cura são em Jesus e nos seus, um elemento subordinado no conjunto da sua ação, trata-se de algo profundo, precisamente do "Reino de Deus" - portanto, que Deus seja Senhor em nós e no mundo. Como o exorcismo expulsa o medo dos demônios e entrega o mundo, que vem da razão de Deus, à razão do homem, assim também a cura pelo poder de Deus é chamada para que o homem acredite em Deus e que utilize as forças da razão para o serviço da salvação. Mas, aqui, entende-se sempre uma razão aberta, que escuta Deus e que a partir daqui reconhece o homem como unidade de corpo e de alma. Quem realmente queira curar o homem deve vê-lo na sua totalidade e deve saber que a sua última cura só pode ser o amor de Deus (RATZINGER, 2016, p. 158).

Voltemos ao texto de São Marcos, o próximo elemento que encontramos é esse: os doze são designados pelo nome. Chamar pelo nome evoca: personalidade, individualidade, manifesta a identidade única, irrepetível e original de cada um. Conhecer o nome é conhecer a pessoa toda. O nome é referência reveladora da verdade da pessoa. É a porta de entrada de cada história particular. Deus sabe o nosso nome: "Eu te gravei na palma de minha mão" (Is. 49,16). Cada

um tem um nome, que é próprio, não comum. É de uma pessoa. Ele expressa o nosso ser, indica uma missão a realizar, uma vocação a viver, um apelo a responder. Somos seres chamados. É isso que significa ter um nome. Nosso Deus é um Deus de pessoas: Abraão, Isaac, Jacó, Maria, Pedro... A pessoa é o lugar de encontro com Deus. Jesus é, precisamente, a presença de Deus na vida humana. Faça a experiência de rezar a história de seu nome.

Vocação e missão estão de tal modo unidas, que se completam. Aquele que é chamado para uma missão, experimenta a dinâmica divina da fé, que passa pelo mistério profundo e insondável de sua pessoa, chamada pelo nome. O processo de elevação, de transcendência, de participação na vida divina, se dá pelo caminho da humanidade. Divinizar-se passa pela via do humanizar-se. Se a vivência da fé e a prática religiosa não faz da pessoa, uma pessoa melhor, mais humanizada e humanizadora, essa mesma prática precisa ser revista.

O mistério da encarnação evidencia que crer no Filho de Deus feito homem, significa aceitar que a história humana é a linguagem que Deus quis usar para se comunicar a nós. Jesus, Deus feito homem, ao chamar cada um pelo nome alcança a humanidade do chamado, transformando-o por inteiro. A prática da fé não é angélica, mas, humana, se dá na vida da pessoa que é humana. Em meio a tantos movimentos que querem doutrinar as pessoas para que elas vivam como se fossem “anjos”, fixemos o nosso olhar para a dinâmica da encarnação que nos mostra a verdadeira face de Deus, que acolhe e eleva a nossa humanidade. Ser pessoa humana é muito bom, é tão bom, que o próprio Deus quis ser fazer homem. Resgatemos a dimensão positiva da nossa humanidade, pois é nela que Deus nos diviniza.

Os doze que são chamados pelo nome, formavam um grupo heterogêneo, pois havia diversidade de origens, pensavam diferente uns dos outros, mas aos poucos iam sendo inseridos no “todo” de Jesus, no seu “fervor”, todos eram judeus crentes e observantes, que esperavam a salvação de Israel. “Nesta diversidade de origens, temperamentos e atitudes, os doze corporizam a Igreja em todos os tempos e a dificuldade de sua missão, de purificar esses homens e de os unir ao fervor de Jesus” (RATZINGER, 2016, p. 160). Esta característica da diversidade dos doze, é um elemento muito peculiar para o tempo

presente da Igreja, que está reunida em Sínodo, com a finalidade de ser uma Igreja sinodal.

Portanto, o evangelho segundo Marcos além de nos apresentar os nomes dos chamados, nos traz também algumas características deles, isso evidencia a heterogeneidade do grupo. Esse detalhe do texto nos aponta duas características intrínsecas e constitutivas da Igreja, diversidade e unidade. Primeiramente, sendo diversa e heterogeneia em sua gênese, a Igreja sempre precisará de purificação; segundo, unir o “todo” da Igreja no “todo” de Jesus, unir ao seu “fervor”. Para que aja a unidade eclesial em meio a diversidade, a Igreja precisará de purificação e do fervor de Jesus, por isso, é de fundamental importância estar unida a Ele, ao seu Todo, razão, princípio e fundamento do chamado de cada um que a constitui, como pedras vivas desse grande edifício espiritual (cf. I Pd. 2,5).

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DO PEREGRINO. Novo Testamento. Luís Alonso Schokel. São Paulo: Paulus, 2000.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil- CNBB. 5 ed. Brasília: Edições CNBB, 2021.
- BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. TEB. São Paulo: Loyola, 1994.
- DEI VERBUM. Constituição dogmática sobre a Revelação Divina. São Paulo: Paulinas, 2011.
- HARRINGTON, Daniel. SJ. O Evangelho segundo Marcos. In. BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.
- LATINO-AMERICANO, Conselho Episcopal. Documento de Aparecida. In: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. 2007.
- LUMEN GENTIUM. Constituição dogmática sobre a Igreja. São Paulo: Paulus, 2001.
- MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. Tradução Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1983.
- RATZINGER, Joseph. (Bento XVI). **Jesus de Nazaré**: do batismo no Jordão à transfiguração. Tradução José Jacinto Ferreira de Farias. 2 ed. São Paulo: Planeta, 2016.
- TEXTO BASE. 3º Ano Vocacional do Brasil. Vocação: Graça e Missão. Brasília: Edições CNBB, 2022.

DOPING GENÉTICO: O ATLETA SUPERIOR³

GENE DOPING: THE SUPERIOR ATHLETE

Elismar Alves dos Santos⁴

RESUMO: O artigo coloca em discussão o desenvolvimento da evolução da biotecnologia no esporte à luz de alguns questionamentos éticos. Por exemplo: é permitido alterar o patrimônio genético de um atleta? Eticamente, não é permitido alterar o patrimônio genético de seres humanos. Nos últimos anos, o doping genético, tem sido objeto de amplas discussões, sobretudo, na área da bioética. Entende-se por doping genético, o uso para fins não terapêuticos de células (genes), com o objetivo do melhoramento genético no universo esportivo. O doping genético visa a produção de um modelo de atleta superior aos demais atletas. A conclusão a que chegamos é que o doping genético fere a identidade ontológica da pessoa. Por essa razão, a bioética, com a intenção de defender a dignidade do ser humano, precisa fundamentar seus pressupostos nas bases filosóficas e teológicas, para mostrar que o doping genético é ilegal, uma vez que altera o patrimônio genético.

Palavras-chave: Doping genético; Atleta; Potenciação genética; Manipulação genética; Bioética.

ABSTRACT: The article discusses the development of biotechnology in sports in light of some ethical questions. For example: is it permissible to alter the genetic heritage of an athlete? Ethically, it is not permitted to alter the genetic heritage of human beings. In recent years, genetic doping has been the subject of extensive discussions, especially in the

³ Recebido em: 21.03.2023. Aceito em: 25.04.2023.

⁴ É missionário redentorista e sacerdote. Pós-Doutor em Teologia Moral pela Accademia Alfonsiana/Pontificia Università Lateranense (Roma-Itália). Pós-Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Doutor em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em Teologia Moral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE). Mestre em Teologia Moral pela Accademia Alfonsiana/Pontificia Università Lateranense (Roma-Itália). Mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Professor de Psicologia e Teologia na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) e no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: elismar01@yahoo.com.br

area of bioethics. Genetic doping is understood as the use of cells (genes) for non-therapeutic purposes, with the objective of genetic improvement in the sports universe. Genetic doping aims at producing a model athlete superior to other athletes. The conclusion we reach is that genetic doping hurts the ontological identity of the person. For this reason, bioethics, with the intention of defending the dignity of the human being, needs to base its assumptions on philosophical and theological bases, to show that genetic doping is illegal, since it alters the genetic heritage.

Keywords: Genetic doping; Athlete; Genetic enhancement; Genetic manipulation; Bioethics.

INTRODUÇÃO

A evolução da biotecnologia tem provocado diversos questionamentos éticos. Por exemplo: é permitido alterar o patrimônio genético de um ser humano? Como proteger a identidade humana, sobretudo, a sua individualidade? Abordamos no presente artigo a temática do doping genético. O doping genético consiste na utilização para fins não-terapêuticos de células, genes, com a finalidade do melhoramento genético no desempenho esportivo. Para tratar do tema proposto vamos apresentar o que enfatiza o teólogo brasileiro, Mário Marcelo Coelho⁵. Segundo o mencionado teólogo, “com as novas biotecnologias, a vida humana biológica tornou-se transformável. Vivemos o período comumente conhecido como o século da biotecnologia, que projeta um futuro invocado como pós-humanismo ou transumanismo” (COELHO, 2012a, p. 173).

Em vista de refletir sobre o doping genético, gostaríamos de seguir um caminho didático pautado em duas partes. A primeira, as *novas biotecnologias*, explica, brevemente, cinco temáticas que envolvem diretamente as discussões acerca do doping genético:

⁵ Pe. Mário Marcelo Coelho é sacerdote brasileiro da Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus (Dehonianos). Possui graduação em Zootecnia pela Universidade Federal de Lavras/MG; mestrado em Zootecnia pela Universidade Federal de Lavras/MG; graduação em Filosofia pela Fundação Educacional de Brusque/SC; bacharel em Teologia pela Faculdade Dehoniana em Taubaté/SP; mestrado em Teologia Moral pelo Centro Universitário Assunção, São Paulo/SP, e doutorado em Teologia Moral pela Academia Alfonsiana de Roma/Itália. Atualmente é professor na Faculdade Dehoniana em Taubaté/SP.

potenciação genética, definição de doping genético, manipulação genética humana, manipulação genética e a produção do atleta superior, doping genético e bioética. Já a segunda parte, por sua vez, *avaliação ético-antropológica*, discute três dimensões que consideramos importantes ao que se refere à proteção da dignidade da pessoa: bases filosóficas e teológicas para a compreensão de pessoa, identidade ontológica da pessoa e a pessoa como fim em si mesma.

AS NOVAS BIOTECNOLOGIAS

POTENCIAÇÃO GENÉTICA

A sociedade acompanha com admiração e preocupação as descobertas genéticas que têm revolucionado o universo da ciência. É de nosso interesse refletir, brevemente, sobre uma destas descobertas. Referimo-nos ao doping genético no esporte. Porém, antes de explicar o que vem a ser doping genético, é preciso compreender o que significa a *potenciação genética*.

O potenciamento da pessoa já é uma realidade em nossos dias, no uso dos psicofármacos, para potencializar a memória, para incrementar a atividade intelectual; na utilização de substâncias hormonais, para melhorar performances desportivas; e no uso do hormônio do crescimento, para satisfazer o desejo de se tornar mais alto e modelar o corpo de acordo com as características desejadas (COELHO, 2015, p. 70).

A partir do momento em que foi identificada a estrutura básica do DNA (1953), a engenharia genética não tem medido esforços para aprimorar geneticamente o ser humano. A intenção não tem sido outra senão potencializar o patrimônio genético com a finalidade de modificar a natureza humana. Como observa o teólogo que optamos para este estudo, “com a evolução da bioengenharia, é possível potencializar o patrimônio genético com intervenções duradouras e definitivas, na produção de uma característica nova” (COELHO, 2015, p.71). Alguns estudiosos, como Mário Marcelo, chamam a atenção para uma dimensão importante: a ausência da ética perante as novas

descobertas da potenciação genética. “Nossa reflexão se direciona às principais questões éticas levantadas pela alteração genética no que diz respeito a suas potencialidades, seus limites e ao nível de agressão sobre a dignidade humana, pois a potenciação genética nos leva a pensar acerca da relação natureza e dignidade humana” (COELHO, 2015, p. 71).

DEFINIÇÃO DE DOPING GENÉTICO

Vejamos, agora, o que se entende por doping genético. De acordo com a definição de 2004, da *World Anti-Doping Agency* – WADA (Agência Mundial Anti-Doping – AMA) “doping genético é a ‘utilização para fins não-terapêuticos de células, genes, elementos genéticos, ou de modulação da expressão genética, que tenham a capacidade de melhorar o desempenho esportivo’” (COELHO, 2012a, p. 172). A finalidade desta prática visa buscar resultados esportivos. Não há preocupação com a saúde biológica ou psicológica do atleta, uma vez que acontecem consideráveis mudanças no metabolismo dos hormônios que repercutem no corpo.

O corpo do atleta geneticamente modificado ou “geneticamente dopado” desenvolve características superiores de interesse do sujeito ou produz os hormônios que melhoram o seu desempenho, pois vários genes teriam a capacidade de proporcionar ganhos substanciais no desempenho atlético, o que poderia ser decisivo em muitas modalidades esportivas (COELHO, 2012a, p. 172).

O estudioso da bioética que escolhemos para discutir o tema em questão alerta que o *doping genético*, diferentemente de outros procedimentos, não é capaz de ser identificado no organismo do atleta. Assim escreve: “tendo em vista que os métodos tradicionais de detecção de doping não são capazes de detectar o doping genético” (COELHO, 2012a, p. 172).

MANIPULAÇÃO GENÉTICA HUMANA

O mundo vive hoje o advento da genética molecular e o desejo de manipular biologicamente o homem. “Grande parte das pesquisas

que envolvem seres humanos traz riscos para a pessoa ou a população. Por isso, existem leis que regulamentam as pesquisas que envolvem humanos com o objetivo de, fundamentadas em princípios éticos, preservar a pessoa e os grupos de tais riscos" (COELHO, 2004, p. 75). Existe uma intenção bem específica que motiva o conhecimento da identidade genética do ser humano: o interesse financeiro. Geralmente, essa é a motivação subjacente aos chamados pós-humanistas que têm como objetivo modificar a natureza humana. "Vivemos o período comumente conhecido como o século da biotecnologia, que projeta um futuro invocado como pós-humanismo ou transumanismo. Para os pós-humanistas, a natureza humana é um obstáculo a ser conhecido para ser superado" (COELHO, 2012a, p. 173). Como visto, a natureza humana, como é se torna motivo de obstáculo que precisa ser superado através das novas técnicas científicas.

O melhoramento genético, no contexto dessa discussão, implica diretamente na modificação da natureza humana. Os seres humanos com a sua natureza modificada serão chamados de transumanos. Porém, o que quer dizer transumanos?

Transumanos são os seres que estão em processo de transição, ou seja, os homens que estão sendo potencializados e se encontram em condições intermediárias. No fim do processo, os homens melhorados num futuro pós-humano serão os pós-humanos. O futuro pós-humano será um futuro planejado, elaborado e construído (COELHO, 2012a, p. 173).

Por causa disso, como observa, Mário Marcelo, que "criar uma nova espécie humana e mais perfeita é o mais grandioso projeto dos proponentes das biotecnologias" (COELHO, 2012a, p. 174).

A preocupação apresentada pelo teólogo que conduz nossa reflexão consiste em alertar que devido às novas descobertas da bioengenharia, será possível realizar a potenciação do patrimônio genético de maneira irreversível, ou seja, para sempre. Assim escreve: "com a evolução da bioengenharia, é possível potenciar o patrimônio genético com intervenções duradouras e definitivas, no incremento de uma característica já existente ou na produção de uma nova característica" (COELHO, 2012a, p. 175).

MANIPULAÇÃO GENÉTICA E A PRODUÇÃO DO ATLETA SUPERIOR

Quando se fala em manipulação genética no organismo de atletas o objetivo consiste no aprimoramento dos músculos. A finalidade é criar atletas que não terão problemas musculares. Como observa, Mário Marcelo, “com as pesquisas biotecnológicas de desenvolvimento, tanto genéticas como farmacológicas, têm introduzido novas possibilidades para a produção e o aprimoramento dos músculos” (COELHO, 2012a, p. 175). O que significa, objetivamente, manipulação genética? Como já dissemos, anteriormente, “a possibilidade de inserção de genes sintéticos de reforço muscular pode tornar os músculos mais fortes, mais rápidos e menos propensos a danos” (COELHO, 2012a, p. 175). Será um atleta, diferentemente, de outro atleta considerado normal, não sentirá dor e nem esgotamento físico.

Essa alteração muscular como sugere a engenharia genética altera, indiscutivelmente, o genoma humano. Como pondera Mário Marcelo: “Estamos adquirindo condições com a engenharia genética para aumentar a força e o desempenho dos músculos, agindo diretamente no genoma humano, melhorando algumas características ou introduzindo outras, estranhas à espécie humana” (COELHO, 2012a, p. 176). Diante de tudo o que já falamos é preocupante constatar que a busca pelo atleta superior a partir da manipulação genética consiste no seguinte: “a tendência atual é reduzir o ser humano à condição de matéria biológica e transformá-lo em um objeto da técnica, empobrecendo o que há de mais sagrada, a identidade da pessoa humana em todas as suas dimensões” (COELHO, 2012a, p. 176).

28

DOPING GENÉTICO E BIOÉTICA

Nessa parte vamos discutir mais objetivamente o que é doping genético e o papel da bioética. O doping genético altera incontestavelmente o patrimônio genético do ser humano. Por isso, é ilegal. “O fato consiste na ilegalidade de alterar o patrimônio genético da pessoa, colocando-lhe na condição de superioridade e que se entrecruza com o desempenho inautêntico e a vantagem injusta” (COELHO, 2012a ,p. 176). Uma outra observação consiste em saber que o potenciamento genético em atletas não se preocupa com a

saúde dos mesmos. “Quando se trata de potencialimento genético para vencer competições, os riscos para a saúde, a segurança também não são levados em consideração” (COELHO, 2012a, p. 176).

Além de ser ilegal modificar o patrimônio genético do ser humano, tal transformação no meio esportivo, concede benefícios a uns e, prejuízos a outros. Pois, se torna uma competição desleal. Sobre esta questão, acentua Mário Marcelo: “a alteração genética pode substituir em grande parte o esforço do atleta, colocando-o à frente dos demais, ou melhor, fá-lo começar a disputa à frente dos concorrentes” (COELHO, 2012a, p. 177). Entretanto, a questão mais grave, por sua vez, não é somente a desigualdade e a injustiça na disputa esportiva, “mas a própria dignidade da humanidade, que é ofendida” (COELHO, 2012a, p. 177).

No debate do doping genético, em consonância com a bioética é urgente, como veremos mais adiante, colocar em discussão o significado da dignidade da pessoa. A potenciação genética fere a dignidade humana, pois não respeita a sua natureza. Selecionar as características físicas de alguém para que se torne superior, o que é chamado de eugenia positiva, é um desrespeito ao que há de mais sagrado na pessoa, isto é, a sua dignidade. Como observa nosso teólogo:

A potenciação para competições esportivas também ameaça a dignidade humana como uma tentativa de ir além da normalidade da natureza humana, no esforço de manipulá-la com base nos desejos subjetivos e, portanto, arbitrários, selecionando características físicas consideradas superiores ou melhores, o que chamamos de eugenia positiva e, por isso, é um atentado ao respeito devido à dignidade da pessoa (COELHO, 2012a, p. 178).

Deixamos registrado nas palavras de Mário Marcelo, o quanto é grave modificar a natureza genética de uma pessoa.

Modificar a natureza genética além da terapia e além do padrão da natureza humana com objetivos competitivos é violar a própria dignidade de pessoa e, por isso, é ilícita e deve ser proibida. É considerada no âmbito da eugenia positiva, ou seja, o uso da engenharia genética direcionada para aumentar ou alterar, por intervenção direta no

patrimônio genético, funcionamento normal do corpo e pisque humana, nas suas capacidades e performances naturais, tornando-se uma atitude contrária à ética da pessoa (COELHO, 2012a, p. 178).

AVALIAÇÃO ÉTICO-ANTROPOLÓGICA

BASES FILOSÓFICAS E TEOLÓGICAS PARA A COMPREENSÃO DE PESSOA HUMANA

O teólogo, Mário Marcelo, com a intenção de respaldar o respeito à pessoa, recorre a dois grandes pensadores: Boécio e Tomás de Aquino. Explica que, para Boécio, “a pessoa é uma ‘substância individual de natureza racional (*rationalis naturae individua substantia*)’” (COELHO, 2012b, p. 13). Essa concepção oferecida por Boécio, interpretada teologicamente, indica “à unicidade de um sujeito ontológico” que, mostra que o ser humano, portador de natureza espiritual, requer respeito devido a sua condição como alguém portador de dignidade.

Já para Tomás de Aquino, “‘pessoa significa o que há de mais perfeito de toda a natureza, isto é, o que subsiste na natureza racional (*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet substantia in natura rationalis*)’” (COELHO, 2012b, p. 14). Para Tomás de Aquino toda pessoa possui dignidade, ou seja, um valor infinito. Mário Marcelo explica que “o imperativo tomista coloca a pessoa como centro do universo e como lugar dos valores morais; pode ser a concretização do significado que encerra a compreensão de homem como ser pessoa: ‘as criaturas racionais são governadas por elas e as demais para elas’, afirmava Tomás de Aquino” (COELHO, 2012b, p. 15). Ou ainda, esse outro dizer de Tomás de Aquino, em defesa da dignidade da pessoa: “‘o ser humano, por causa desta excelência, é o único ser corpóreo que recebe um nome especial, a saber, o de pessoa, próprio dos indivíduos de natureza espiritual ou que possuem algo de espiritual em sua substância’” (COELHO, 2012b, p. 16).

É possível afirmar a partir de Boécio, mas, sobretudo, à luz de Tomás de Aquino, que o conceito de pessoa faz referência ao indivíduo real que possui valor superior as coisas. Ser pessoa indica alguém e não um objeto ou coisa. Eticamente, significa que a pessoa

não pode ser instrumentalizada e usada em vista do melhoramento genético, pois é inconcebível alterar a natureza humana.

IDENTIDADE ONTOLÓGICA DA PESSOA

Mário Marcelo deixa claro que sua intenção como teólogo da moral consiste em salvaguardar a identidade ontológica da pessoa a partir da antropologia teológica cristã. “É no horizonte do cristianismo, buscando apoio bíblico-teológico, que iremos também encontrar fundamentos importantes na compreensão da identidade da pessoa em nível teológico” (COELHO, 2012b, p. 18). O que é identidade ontológica? O mesmo autor já citado várias vezes neste trabalho dá a seguinte definição: “a identidade ontológica constitui um bem da pessoa, uma qualidade intrínseca de seu ser e, então, um valor moral sobre o qual funda o direito/dever de promover e defender a integridade da identidade pessoal” (COELHO, 2015, p. 127). A identidade da pessoa que se faz presente nos seres humanos é um legado da filogenia que está na ontologia de cada pessoa humana.

Recorrer à identidade ontológica da pessoa para debater sobre os perigos da alteração genética é importante, pois “o conceito de pessoa indica que cada homem é único, inconfundível, insubstituível, irrepetível, individual; nisto consiste o verdadeiro respeito que se deve ao ser humano” (COELHO, 2012b, p. 19). É preciso mostrar que “o critério de valor moral e posse plena da dignidade é ter um tipo específico de natureza substancial e participante da divina” (COELHO, 2012b, p. 22). Acreditamos que a defesa de Tomás de Aquino ao que se refere a *imago Dei* é critério fundamental para o debate no âmbito da ética católica diante da manipulação genética em vista da criação do atleta superior. Como observa Mário Marcelo:

Compreendemos que a doutrina da *imago Dei* é fundamental para a antropologia cristã desenvolver uma doutrina completa do homem, sobretudo quando se trata de sua identidade em nível ontológico. É na compreensão do homem como imagem de Deus que vamos compreender o fundamento seguro da antropologia cristã e o que realmente o caracteriza (COELHO, 2012b, p. 23).

Portanto, o teólogo Mário Marcelo, diante dos perigos e incertezas, subjacentes ao *doping genético*, assume como critério ético-teológica, o paradigma da Bioética Personalista.

Na perspectiva personalista, a pessoa é considerada em seu todo com todas as suas dimensões e em sua identidade, isto é, ela é única e ao mesmo tempo apresenta as dimensões biológicas, físicas, psicológicas, afetivas, espiritual, moral e social. Colocar a pessoa como suporte bioético é considerá-la em todos os elementos que a envolvem, pressupõe uma reflexão de fundo antropológico ressaltando a dignidade da pessoa humana, sob os mais diversos aspectos (COELHO, 2012b, p. 25).

A PESSOA COMO FIM EM SI MESMA

Nesse tópico apresentamos, brevemente, o que pensamos sobre a defesa ética da pessoa (SANTOS, 2019, p. 26-36). O doping genético no esporte, como já vimos, visa fabricar atletas superiores e infalíveis. Para isso, é preciso alterar a natureza humana. Acreditamos que diante dos riscos e perigos que este procedimento genético acarreta, é necessário colocar no âmbito da discussão ética, a compreensão de pessoa. Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant assim escreve sobre a pessoa:

Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meio e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas (KANT, 1995, p. 68).

Por causa da sua condição racional, a pessoa jamais pode ser concebida como coisa. Assim, “insubstituível e sempre inegociável, por isso a pessoa é a referência central da ética [para Kant], princípio vivo da ética cósmica, isto é, abrangente de todas as realidades” (PEGORARO, 2002, p. 27).

A defesa de Kant sobre o respeito à pessoa oferece uma base antropológica para a defesa da dignidade humana. A pessoa para Kant é concebida como “fim” em si mesma e jamais tratada como “meio”. Assim escreve: “o homem, e, duma maneira geral, todo o ser

racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário dessa ou daquela vontade” (KANT, 1995, p. 68). Acreditamos que o doping genético, indiscutivelmente, trata o atleta como coisa e como *meio*. Não o concebe na condição de *fim* em si mesmo, uma vez que a manipulação genética, altera a sua natureza biológica. Por isso, a importância da defesa kantiana ao respeito e a dignidade da pessoa.

A posição defendida por Kant de não tratar a pessoa como *meio*, mas como *fim* em si mesma, faz parte dos ensinamentos do Magistério da Igreja. O Papa João Paulo II, assim ensina na Encíclica *Veritatis splendor* (1993, n. 48): “a exigência moral originária de amar e respeitar a pessoa como fim e nunca como um simples meio, implica também, intrinsecamente, o respeito de alguns bens fundamentais, sem os quais cai-se no relativismo e no arbitrário”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A potenciação genética já acontece, atualmente, de diversas maneiras. Desde substâncias hormonais a alterações corporais. Devido a evolução da bioengenharia, os cientistas veem modificando o patrimônio genético. Certamente, tudo isso, levanta questões éticas. O doping genético para fins não-terapêuticos, é um exemplo de modificação do patrimônio genético. Nesse procedimento, não há preocupação biológica e psicológica com o atleta. O objetivo consiste simplesmente na busca do bom desempenho esportivo.

Para os pós-humanistas, a natureza humana, é um obstáculo a ser vencida. Indivíduos com a natureza modificada serão chamados de transumanos. A manipulação genética em atletas ocorre nos músculos. Trata-se da colocação de genes sintéticos que reforçam os músculos. Os músculos se tornam mais fortes, rápidos e sofrem poucos danos. Essa alteração afeta diretamente o genoma humano. O atleta é reduzido simplesmente a uma matéria biológica modificada pela técnica científica. Para a bioética, o doping genético é ilegal, pois altera o patrimônio genético. Além disso, a competição esportiva favorece somente ao atleta geneticamente modificado.

É preciso, assim, diante do que discutimos, refletir acerca do significado de pessoa humana, à luz da ética teológica. A categoria pessoa, sobretudo, para Tomás de Aquino, indica que “pessoa significa

o que há de mais perfeito de toda a natureza". Por isso, a razão do respeito à dignidade da pessoa. O cristianismo ensina sobre o valor da identidade ontológica da pessoa, pois acredita que cada ser humano é único, inconfundível e insubstituível. A *imago Dei*, como ensina Tomás de Aquino, continua referência para a fundamentação ética na proteção da dignidade da pessoa, sobretudo, contra o doping genético.

A proposta moral de Kant concebe a pessoa como "fim" em si mesma e não como "meio". Em nossa percepção trata-se de um bom suporte ético para a defesa da identidade da pessoa. O doping genético instrumentaliza o atleta, pois o vê como uma coisa e um simples meio, jamais um fim em si mesmo, como ensina a filosofia kantiana. A defesa de Kant do respeito à dignidade da pessoa encontra espaço fecundo de credibilidade nos ensinamentos do Magistério da Igreja Católica.

Gostaríamos, ainda, de ressaltar que subjacente às questões que envolvem o doping genético é importante não esquecer o conceito de natureza. Diante dos avanços da biotecnologia. Habermas, em seu livro, *O Futuro da Natureza Humana*, enfatiza que é preciso levar em consideração a dignidade humana e a dignidade da vida humana. Segundo o filósofo alemão, tem ocorrido uma eugenia seletiva com o advento da biotecnologia. Como vimos, o doping genético, é um exemplo de processo seletivo geneticamente modificado que compromete a natureza humana.

Os avanços espetaculares da genética molecular transpõem cada vez mais o que somos "por natureza" para o campo operacional da engenharia genética. Na perspectiva das ciências experimentais, essa objetivação técnica da natureza humana nada mais faz do que radicalizar a tendência conhecida a uma disponibilidade instrumental progressiva do ambiente natural. Do ponto de vista do mundo da vida, todavia, nossa atitude muda assim que essa objetificação técnica ultrapassa a fronteira entre a natureza "externa" e a "interna" (HABERMAS, 2002, p. 26).

REFERÊNCIAS

- COELHO, Mário Marcelo. **Xenotransplante: ética e teologia**. São Paulo: Loyola, 2004.
- COELHO, Mário Marcelo. **Ética cristã e pós-humanismo**. Aparecida: Santuário, 2015.
- COELHO, Mário Marcelo. Doping genético, o atleta superior e bioética. **Revista Bioethikos** [revista on-line] v.6, n. 2, p. 171-180, 2012a.
- COELHO, Mário Marcelo. A pessoa como categoria básica da bioética: principais bases filosóficas e concepção ético-teológica de pessoa humana. **TQ** [revista on-line] v.21, p. 9-46, 2012b.
- HABERMAS, Jürgen. **Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale**. Torino: Biblioteca Einaudi, 2002.
- JOÃO PAULO II, Papa. **Veritatis splendor** [=VS], Carta Encíclica, in AAS 85. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993, p. 1133-1228.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Coimbra – Portugal: Edições 70, 1995.
- PEGORARO, Olinto A. **Ética e bioética: da subsistência à existência**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SANTOS, Elismar A. dos. Ética e bioética: ensinamentos do magistério eclesial. **ILLUMINARE – Revista de Filosofia e Teologia** [revista on-line] v. 2, n. 1, p. 26-36, 2019.

SANTO AGOSTINHO E OS LIMITES DA LINGUAGEM⁶

SAINT AUGUSTINE AND THE LIMITS OF LANGUAGE

Eliana Borges Fleury Curado⁷

RESUMO: A reflexão de Aurélio Agostinho sobre a linguagem encontra-se no diálogo *De Magistro*, cujo título, preservado em sua forma latina, é elucidativo de seu conteúdo: trata-se de uma investigação sobre as condições de possibilidade do ato de ensinar. Essa investigação requer, antes, o exame das condições de possibilidade da comunicação, posto ser o ato de ensinar essencialmente o ato de comunicar. A investigação que tem por objeto a comunicação requer o exame da linguagem, meio sem o qual a comunicação é impossível. A linguagem, por sua vez, não se faz sem o uso de palavras ou gestos. Estas, as palavras, revelam-se fugidias, voláteis e, portanto, incapazes de garantir que a comunicação efetivamente aconteça e, com ela, o ensino. Esgotadas, assim, as possibilidades de comunicação intersubjetivas, resta a própria subjetividade, que permite o encontro com o mestre interior e o conhecimento da verdade através da iluminação.

Palavras-chave: Ensino; Comunicação; Linguagem; Palavra; Mestre interior.

ABSTRACT: Aurelius Augustine's reflection on language is found in the dialogue *De Magistro*, whose title, preserved in its Latin form, is elucidative of its content: it is an investigation into the conditions of possibility of the act of teaching. This investigation requires, first, the examination of the conditions of possibility of communication since the act of teaching is essentially an act of communicating. The investigation that has communication as its object requires the examination of language, a means without which communication is impossible. Language cannot happen without the use of words or

⁶ Recebido em: 05.05.2023. Aprovado em: 13.06.2023.

⁷ Doutora em Educação pela Universidade Federal de Goiás. Professora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) e do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: curadoeliana@gmail.com

gestures. Words are fleeting, volatile and, therefore, incapable of guaranteeing that communication effectively takes place and, with it, teaching. Thus, the possibilities of intersubjective communication have been exhausted, subjectivity itself remains, which allows the encounter with the inner master and the knowledge of the truth through enlightenment.

Keywords: Teaching; Communication; Language; Word; Inner master.

INTRODUÇÃO

Escrito em 389 d.C., logo após a conversão de Aurélio Agostinho (354 - 430 d.C.) ao cristianismo, o diálogo *De Magistro* (Sobre o mestre), descreve o embate teórico travado entre o filósofo e seu filho Adeodato (372 - c. 391 d.C.) a respeito da linguagem⁸.

Embora a linguagem seja o fio condutor do diálogo, seu interesse primordial é o conhecimento, tema recorrente na obra de Agostinho. Nós o encontramos em *Solilóquios* (387), *Da Trindade* (399-422), *Contra os Acadêmicos* (386) e *O livre Arbítrio* (388-395), para citar alguns. O que torna peculiar o trato do tema no *De Magistro* é o enfoque primário, ainda que não essencial, dado à linguagem, em sua conexão com a comunicação, a memória, o ensino e a verdade. Há, no *De Magistro*, uma preocupação com a pedagogia que não se apresenta como didática, mas que se realiza a partir de uma teoria do signo (a semiótica), de uma teoria do significado (a semântica) e, por extensão, de uma teoria do conhecimento.

A tese principal a ser defendida na obra, da qual nos ocuparemos a seguir, é o entendimento de que tanto signos quanto não-signos (ações ou coisas) não se dissociam da busca pela verdade que caracteriza a condição humana.

O diálogo divide-se em catorze capítulos. Os capítulos I a III têm como objeto a finalidade da linguagem, o uso das palavras e a possibilidade de comunicação mediada por signos. Os capítulos IV a

⁸ Nas *Confissões* (9.14) Agostinho afirma que todas as ideias apresentadas no *De Magistro* como sendo de Adeodato são realmente dele, embora não haja qualquer evidência de que o diálogo narrado tenha de fato acontecido. Ainda assim, em suas *Retratações* (11,1-2) Agostinho poupa o *De magistro* de qualquer reparo, o que não faz em relação a outras obras.

VI concentram-se na investigação sobre a relação entre signos, significantes e significados. No capítulo VII Adeodato apresenta uma síntese do que havia sido tratado até então. Após a recapitulação, Agostinho retoma, nos capítulos seguintes, a tese de que a linguagem é fugidia e com ela nada ensinamos, o que não necessariamente inviabiliza o conhecimento.

A AQUISIÇÃO DE CONHECIMENTO

Diz-nos o filósofo Aurélio Agostinho (354-430 d.C.), em suas *Confissões* I, 8, 13: “Dessa época [a primeira infância] já eu me lembro... Não eram pessoas mais velhas que me ensinavam as palavras... Eu mesmo aprendi, quando procurava exprimir os sentimentos do meu coração”. E prossegue:

Não podia, porém, exteriorizar tudo o que desejava, nem ser compreendido por aqueles a quem me dirigia. Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa e quando, segundo essa palavra, moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam... Por este processo retinha pouco a pouco as palavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos... Assim principiei a comunicar com as pessoas que me rodeavam, e entrei mais profundamente na sociedade tempestuosa dos homens (*Confissões* I, 8, 13).

A passagem nos convida ao entendimento de que, para o filósofo, ao menos o aprendizado da fala, em seu caso pelo menos, não se deu por via do ensino, ou da transmissão de conhecimento, mas da simples imitação, provocada pela necessidade de se comunicar e de externar seus desejos.

É de considerável importância, ainda, a afirmação do filósofo de que esse aprendizado (ou o que podemos aqui chamar de aprendizado, que não implica o ensino transmitido por um mestre ou professor) o inseriu na “sociedade tempestuosa dos homens”. Por inferência, a sociedade dos que “falam”. A sociedade *tempestuosa* dos homens, Agostinho parece sugerir, tem origens que remontam ao

aprendizado coletivo da fala e à possibilidade de comunicação. Sem ela não há sociedade, mas é ela, por sua natureza volátil e pouco confiável, que a torna *tempestuosa*.

Como já observamos, o problema que se coloca no diálogo *De Magistro* envolve semântica, mas é essencialmente de natureza epistemológica. Trata-se de examinar se o conhecimento é possível e, sendo possível, de que modo o é. A fim de cumprir essa tarefa, Agostinho nos apresenta três caminhos de investigação, traduzidos em perguntas sobre as condições de possibilidade do conhecimento: qual é a natureza das palavras? É possível, através das palavras, obter conhecimento? Qual é a natureza dos objetos do conhecimento, isto é, são sensíveis, inteligíveis, um e outro, nem um, nem outro?

O *De Magistro* nos oferece, pois, quatro dificuldades iniciais em relação à aquisição de conhecimento, à comunicação e ao ensino: (1) usamos palavras, que são signos, para comunicar; (2) os signos têm uma natureza volátil; (3) os significáveis não se permitem ser traduzidos em signos e (4) a verdade não pode ser ensinada através de sinais.

O problema da aquisição do conhecimento, que suscita outros problemas desconcertantes para a razão humana, não é novo. Nós o encontramos na sofística, com Górgias de Leontini (485-380 a.C.)⁹, ao afirmar que nada pode ser conhecido, e o reencontramos na obra do filósofo Platão (427/8-347/8 a.C.). No diálogo *Ménon* Sócrates, figura central da maior parte dos diálogos de Platão, é instado por seu interlocutor, cujo nome dá título à obra, a resolver uma dificuldade

⁹ Se as coisas que podem ser pensadas, diz Górgias, não são coisas que são, o que é não pode ser pensado. Porque assim como as coisas que são pensadas têm o atributo de serem brancas, *ser pensadas* seria um atributo de coisas brancas. Assim, se as coisas que são pensadas têm o atributo de não serem existentes, não ser pensadas será necessariamente um atributo das coisas que existem. Isto leva à afirmação de que, se as coisas que são pensadas são não-existentes, o que não é pensado é legítimo, e assim preserva a sequência do argumento. (...)

Mais ainda, é bastante evidente que coisas que são pensadas não são existentes. Porque se as coisas que são pensadas forem existentes, todas as coisas que são pensadas existem, uma vez que alguém as pense. Mas isto é aparentemente falso porque, se alguém pensa em uma pessoa voando ou carruagens sobre o mar, ainda assim não é o caso de uma pessoa voar ou carruagens andarem sobre o mar. E assim, não é o caso de as coisas pensadas serem existentes.

Igualmente, se as coisas que são pensadas forem coisas que são, as coisas que não-são não poderão ser pensadas. Porque opostos têm atributos opostos, e o que não é é oposto do que é. Por esta razão, se *ser pensado* é um atributo do que é, *não ser pensado* seguramente será um atributo do que não é. Mas isto é absurdo, pois Sila, a Quimera, e muitas outras coisas que não são são *pensadas*. Consequentemente, não é o caso daquilo que é poder ser pensado (Tratado do não-ser).

lógica aparentemente insuperável: como é possível procurar (ou desejar saber) aquilo que não se sabe? Com esse propósito Sócrates interpela o escravo de *Ménon*, ignorante de aritmética e geometria, e obtém dele respostas corretas a perguntas que envolvem exatamente o conhecimento desses domínios¹⁰.

O diálogo entre Sócrates e o escravo tem como propósito demonstrar que o ensinar não é outra coisa senão conduzir o outro a encontrar em si mesmo o que já sabe, mas que não sabe que sabe. O argumento em defesa dessa tese consiste na apresentação da aporia essencial do conhecimento: se é certo que aprendemos, então há que se perguntar se aprendemos o que não sabemos ou se aprendemos o que sabemos. Mas não podemos conhecer (ou desejar conhecer) o que nos é inteiramente desconhecido, exatamente por ser desconhecido. Só é possível desejar aquilo sobre o qual temos algum conhecimento. Por outro lado, se sabemos alguma coisa, como vir a conhecer aquilo que já é conhecido? Assim, encontramos-nos em um impasse: aprender é logicamente impossível¹¹.

O objetivo de Agostinho, no *De Magistro*, é resolver essa aporia sob a ótica da reflexão cristã. A situação apresentada por Platão no *Ménon* (82a ss), em que, como vimos, Sócrates faz perguntas a um escravo ignorante do objeto da indagação e que, ainda assim, responde com precisão, não é prova, segundo Agostinho, que

40

¹⁰ “Sócrates: – (Voltando-se para o escravo ao mesmo tempo que traça no solo as figuras necessárias à sua demonstração): Dize-me, rapaz: sabes o que é um quadrado? Escravo: – Sei. Sócrates: – Não é uma figura, como essa, de quatro lados iguais? Escravo: – É. Sócrates: – E estas linhas, que cortam o quadrado pelo meio, não são também iguais? Escravo: – São. Sócrates: – Esta figura poderia ser maior ou menor, não poderia? Escravo: – Poderia. Sócrates: – Se, pois, este lado mede dois pés e este também dois pés, quantos pés terá a superfície deste quadrado? Repara bem: se isto for igual a dois pés e isso igual a um pé, a superfície não terá de ser o resultado de uma vez dois pés? Escravo: – Terá. Sócrates: – Mas este lado mede também dois pés; portanto a superfície não é igual a duas vezes dois pés? Escravo: – É. Sócrates: – A superfície, por conseguinte, mede duas vezes dois pés? Escravo: – Mede. Sócrates: – E quanto iguala duas vezes dois pés? Conta e dize! Escravo: – Quatro, Sócrates. Sócrates: – E não nos seria possível desenhar aqui uma outra figura, com área dupla e de lados iguais como esta? Escravo: – Sim, seria. Sócrates: – E quantos pés, então, mediria a sua superfície? Escravo: – Oito. Sócrates: – Bem; experimenta agora responder ao seguinte: que comprimento terá cada lado da nova figura? Repara: o lado deste mede dois pés, quanto medirá, então, cada lado do quadrado de área dupla? Escravo: – É claro que mede o dobro daquele. Sócrates: – (A Mênnon): Vês, caro Mênnon, que nada ensino, e que nada mais faço do que interrogá-lo? Este rapaz agora pensa que sabe quanto mede a linha lateral que formará o quadrado de oito pés (...)” (PLATÃO, *Ménon* 81 d).

¹¹ A aporia que aqui se apresenta como sendo de natureza qualitativa, ou seja, o ser, resolve-se sem dificuldade se examinarmos o objeto do debate de um ponto de vista quantitativo, ou seja, a medida do ser: o desejo de saber mais é uma consequência possível e desejável de se saber alguma coisa.

aprendemos com a fala, mas seu contrário: que nada aprendemos com ela.

Seguindo os passos do filósofo, retornemos à pergunta que motiva o debate: “Quando falamos, o que queremos levar a efeito?” (*De Magistro* I,1). Por que falamos?, quer saber o filósofo. À resposta de Adeodato a essa pergunta, a saber, que o propósito da fala é ensinar ou aprender, Agostinho assume que, ao falar, queremos ensinar, o que implicitamente significa que a comunicação, objetivo da fala, é sempre, na concepção do filósofo, expressão desse desejo:

AGOSTINHO - ...É evidente que quando falamos queremos ensinar. Mas aprender, como?

ADEODATO - Como te parece enfim que é, senão interrogando?

AGOSTINHO - Pois eu entendo que mesmo neste caso não pretendemos outra coisa que não seja ensinar (*De Magistro* I.1).

É sempre possível que uma pessoa emita sons articulados sem compreender o que está dizendo e, portanto, sem haver comunicação. Nesse caso, sem a mediação do outro, o falante permanecerá na ignorância do que diz. Ninguém pode aprender consigo mesmo ou adquirir conhecimento apenas com o ato de balbuciar sons, ainda que esses sons possam parecer articulados a quem os ouve.

A tese de Agostinho de que a fala é expressão do desejo de ensinar requer dos debatedores um exame mais cuidadoso, que não se esgotará senão quase ao fim do diálogo.

PALAVRAS E SINAIS

Inicialmente, Adeodato não pode concordar com a afirmação de Agostinho de que toda fala tem como propósito apenas ensinar. Claro, se definirmos a fala como apenas o ato de emitir sons, há casos em que falamos sem que haja o desejo ou o propósito de ensinar. Por exemplo, quando cantamos, estando sozinhos (*De Magistro* I,1).

Agostinho responde que há na verdade dois propósitos intrinsecamente conectados com a fala humana: o primeiro é o ato de ensinar; o segundo, o ato de suscitar a recordação em quem ouve

o que se diz. O segundo propósito está presente quando cantamos. Adeodato insiste: o ato de cantar, estando alguém sozinho, não tem como finalidade recordar, mas apenas o deleite. Não é através dele, portanto, que aprendemos.

O primeiro propósito da linguagem, o ato de ensinar, requer a fala articulada, pois ensinar requer uma espécie de envolvimento entre emissor e receptor da mensagem de tal ordem que o saber de um seja transferido, por assim dizer, ao outro. A concepção de ensino e/ou comunicação tanto em Agostinho de Hipona quanto em seus antecessores na abordagem do problema, o filósofo Platão e o sofista Górgias de Leontini, é a mesma e requer esse entendimento. Nós o encontramos igualmente nas concepções tradicionais acerca do ensino, que envolvem o entendimento de que o professor codifica seu pensamento em linguagem ou signos verbais e o receptor, o aluno, decodifica esses sinais em algo inteligível para ele (cf. PASCUAL, 2003, p. 37).

Nesse entendimento, ensino é transmissão. A condição de possibilidade dessa transmissão é a palavra, como já havia observado o sofista Górgias de Leontini em seu *Tratado Sobre o Não-Ser*. No entanto, ainda que contenha um certo poder de mover as almas, a palavra não é confiável.

Se pois os entes são visíveis e audíveis e comumente sensíveis, os quais subsistem fora/, e desses os vistos são obtidos pela visão/ e os ouvidos, pela audição/, e não inversamente/, como então é possível eles serem indicados ao outro?

Pois o meio pelo qual indicamos é a palavra, e a palavra não é os subsistentes e os entes.

Logo, não são os entes indicados ao outro, mas a palavra, que é diferente dos subsistentes.

Então, do mesmo modo que o visível não se tornaria audível e reciprocamente, da mesma maneira, porque o ente subsiste fora, ele não se tornaria nossa palavra.

Não sendo palavra, não poderia ser mostrado ao outro (GÓRGIAS, *Tratado do não-ser*, 83-85).

A referência a Górgias de Leontini nos obriga a convocar John Locke (1632-1704) em nosso auxílio. No capítulo "As Palavras", de seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, o filósofo inglês afirma:

As palavras são sinais sensíveis, necessários à comunicação. As palavras, na sua imediata significação, são sinais sensíveis de suas ideias, para quem as usa. As palavras referem-se às ideias nas mentes de outros homens. Os homens frequentemente supõem que as palavras significam também a realidade das coisas. As palavras são frequentemente usadas sem significado. Seu significado, perfeitamente arbitrário, não é a consequência de uma conexão natural (Ensaio sobre o Entendimento Humano II – adaptado).

O que torna as palavras problemáticas é exatamente o fato de serem sinais (*De Magistro* 11, 3), ou seja, de não comportarem seres, mas de indicá-los por meio do significado. Há palavras, diz-nos o filósofo, que indicam coisas 'significáveis', ou seja, coisas que não são signos, mas que podem ser por eles representadas (cf. *De Magistro* VI, 17-18). Nesse caso, o que acontece quando ouvimos, por exemplo, a palavra 'cadeira'? Imediatamente nossa atenção se volta para a coisa significada, e não mais para o signo: a palavra 'cadeira' evoca a imagem mental do objeto. Ora, é certo que o conhecimento dos significáveis vale mais que seus signos (cf. *De Magistro* X, 31).

Há, ainda, palavras que indicam ações. Se alguém perguntasse, por exemplo, o que significa caminhar, com o gesto de caminhar seria possível indicar a que a palavra se refere (*De Magistro* III, 5-6)¹². Entretanto, se estivéssemos caminhando, ou falando, como seria possível representar a ação indicada pelo signo, sem gerar confusão?

Algumas palavras não têm significado. Adeodato se refere a elas como *assimétricas* (porque não possuem correlatos sinonímicos) e *irreflexivas* (porque são signos sem conteúdo semântico). É o caso das conjunções e de algumas preposições, que não podem ser significadas pelos sinais que elas mesmas significam.

Há, ainda, sinais *simétricos*, ou seja, equivalentes. Palavra e Sinal, por exemplo, são correlatos e intercambiáveis, mas não significam a mesma coisa.

Há, igualmente, sinais *simétricos* cuja extensão é a mesma (ou seja, designam os mesmos objetos), mas que se diferenciam do ponto de vista semântico: nome e palavra.

¹² O sinal, para Santo Agostinho, necessariamente envolve o signo (*res qua signum*), o significante (*aliquid*) e o significado (*adhibentur*). (CONNAGHAM, 2005, p. 48).

Por fim, há sinais que são simétricos e cuja extensão é a mesma, com exatamente o mesmo campo semântico: *nome – nomine*.

PALAVRAS E COISAS

Já sabemos, agora, que há sinais que se mostram por sinais, mas devemos investigar ainda se há sinais que indicam coisas e, por fim, se as coisas a que os sinais se referem dispensam, em sua demonstração, os próprios sinais. Algumas palavras, lembra-nos Agostinho, são capazes de indicar coisas. Diz o filósofo:

AGOSTINHO - Se eu te perguntasse o que significam as três sílabas que se proferem ao dizer -parede, não o poderias mostrar com o dedo? Desse modo, eu veria imediatamente pela tua indicação, e sem pronunciares nenhuma palavra, a coisa mesma de que é sinal essa palavra trissilábica.

ADEODATO - Admito que isso só é possível no caso de palavras que significam corpos, se esses mesmos corpos estiverem presentes (*De Magistro* II).

AGOSTINHO - Portanto quando se nos pergunta sobre determinados sinais, podem os sinais mostrar-se com sinais; quando porém se trata de coisas que não são sinais, [mostram-se] ou realizando-as depois da pergunta, se podem realizar-se, ou dando sinais, pelos quais elas se possam notar (*De Magistro* IV,7).

A definição requerida, nesse último caso, é a ostensiva. Por meio de gestos, ou seja, sem palavras, é possível haver comunicação e, portanto, ensino? Não, porque a ambiguidade do gesto permanece insuperável: para aquele a quem o objeto é indicado por gesto, a cor ou a textura podem ser compreendidos como -parede.

Situação semelhante é a representação de ações por gestos. É possível, a quem caminhar, usar do próprio ato para indicar a outro o que é caminhar? “Não”, sentencia Adeodato. “A ação não pode ser indicada por gestos se já estiver sendo praticada” (*De Magistro* II). Isto é, se alguém estiver caminhando e lhe perguntarem o que é caminhar, e acelerar o passo para demonstrar, poderá gerar o entendimento de que “pressa” é sinônimo de “caminhar”. O mesmo acontecerá se aquele que caminha o fizer de modo mais lento.

Exatamente por isso não é possível que a ação seja signo da própria ação.

Encontramos aqui o esforço de delinear algumas das possíveis relações entre signos e a realidade indicada por esses signos; quer-se saber em que medida as palavras podem de fato referir-se a coisas e, na fala, indicarem a outra pessoa, sem sombra de dúvida, a que o falante se refere. A dificuldade óbvia é que, se o falante já conhece o signo e a coisa por ele significada, não há ensino. Se não sabe, menos ainda. Retornamos, mais uma vez, à aporia do conhecimento no *Ménon*.

OS LIMITES DA LINGUAGEM

Se a realidade apreendida pelos sentidos não pode ser indicada de forma indubitável por signos, exceto quando esses signos já são conhecidos de antemão, talvez seja possível que os signos indiquem signos. Esse é o caso, por exemplo, da palavra '*saraballae*' ou '*sarabala*'.

Assim, quando leio — “as suas *sarabalas* não foram alteradas” (Daniel 3,34), esta palavra não me mostra a coisa que significa. Efetivamente, se por este termo se denominam certas coberturas da cabeça, acaso tendo-o eu ouvido, aprendi o que é a cabeça, ou o que são coberturas? Conhecia já antes essas coisas, e o conhecimento delas adveio-me não quando foram denominadas por outros, mas ao serem vistas por mim. Na verdade, quando estas três sílabas, que pronunciamos ao dizer -cabeça, percutiram pela primeira vez os meus ouvidos, desconhecia tanto o que elas significavam, como quando ouvi ou li pela primeira vez -*sarabalas*. Mas como se dizia muitas vezes -cabeça, eu notando e advertindo quando se dizia, descobri ser o vocábulo de uma coisa que já me era conhecidíssima pela vista. Antes de o ter descoberto, esta palavra era apenas um som para mim; aprendi que era um sinal, quando descobri de que realidade era sinal. Essa realidade, como já disse, tinha-a eu aprendido não por meio de sinal, mas pela visão. **E assim, mais se aprende o sinal por meio da realidade conhecida do que a própria realidade por um sinal dado** (*De Magistro* X, 33 ss – o grifo é nosso).

A natureza das palavras nos impede de ensinar o que quer que seja, mas essa compreensão sugere, antes, que não ensinamos através de signos. É possível que as palavras, que não ensinam, sejam capazes de ir além, ou seja, de nos falar interiormente.

O MESTRE INTERIOR

As palavras nada mais fazem que dispor o aluno a aprender. Isso significa que o professor não transfere conhecimento: “Se o pensamento fosse algo que pudesse ser produzido e implantado no homem, numerosos e imensos salários conseguiriam” (PLATÃO, *Ménon* 95e). É tarefa do mestre apenas fazer perguntas que conduzirão o aprendiz a, por si só, encontrar respostas.

Sócrates – E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre essas coisas... E ele terá ciência, sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogado, recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência (PLATÃO, *Ménon* 85d).

46

Ainda no *De Magistro*, o mestre Agostinho esclarece ao aprendiz Adeodato que o interroga não para brincar, mas para “treinar as forças e a agudeza da mente” (*De Magistro* VIII, 21). Ou seja, as perguntas que faz não têm como propósito nem a diversão, nem a confusão, mas sim oferecer ao aprendiz aquilo de que ele precisa para encontrar em si mesmo as respostas.

E prossegue: “são essas qualidades que nos permitirão amar a luz e o calor da vida bem-aventurada” (*De Magistro* VIII, 21). O conhecimento reside na firmeza e na força da mente ao raciocinar, isto é, na certeza. Acessamos o mundo material e dele temos conhecimento através da percepção sensível. O conhecimento dos inteligíveis, por outro lado, depende de uma interação racional com a verdade interna. A inteligência é, portanto, uma luz natural que nos conduz à verdade (cf. GILSON, 2010, p. 166).

Não é sem sentido, portanto, que a investigação de Agostinho sobre o modo como adquirimos conhecimento comece exatamente pela fala e conclua pela sua absoluta ineficiência: é dela que emana

a possibilidade de que um indivíduo, orientado pelo mestre exterior e iluminado pelo mestre interior, compreenda e conheça.

A investigação deve também contemplar a distinção entre o mestre terreno, o ser humano, que se propõe a ensinar de um ponto de vista alheio ao indivíduo que aprende, utilizando como forma de acesso a ele a linguagem, e o mestre interior que é Cristo, que ilumina a alma humana com a palavra de Deus.

Há, no primeiro caso, o mestre que se propõe a ser uma espécie de transmissor de conhecimento e o mestre que convoca a memória. Os dois são inadequados. Em ambos, o principal problema é o uso que se faz das palavras.

No primeiro caso, porque as palavras são apenas sinais. Como já vimos, por apenas significarem os seres que referenciam, nos distanciam deles, já que comportam múltiplos significados e possibilidades de significados, o que torna quase inevitável a má compreensão.

No segundo caso a realidade é apresentada diretamente, sem a intermediação do signo e faz com que o aprendiz tenha uma imagem mental do objeto a que o signo faz referência. Esse estágio, diz Agostinho, é superior ao anterior, porque nele há algum tipo de conhecimento. Ainda assim, a ambiguidade não é e não pode ser superada.

O terceiro tipo de ensino, a iluminação, faz uso inicial das palavras, mas as abandona, quando não mais se fazem necessárias.

Devemos, agora, perguntar: as palavras são úteis? Sim, responde o filósofo. É bem verdade que elas não são capazes de nos indicar o pensamento de quem fala, mas não é isso o que importa, e sim o que é ensinado.

Pois quem será tão estultamente curioso que mande o seu filho à escola, para que ele aprenda o que o professor pensa? Ora depois de terem [os professores] explicado por palavras todas essas doutrinas, que declaram ensinar, incluindo a da virtude e a da sapiência, então aqueles que são chamados discípulos, consideram consigo mesmos se se disseram coisas verdadeiras, e fazem-no contemplando, na medida das próprias forças, aquela Verdade interior de que falamos. É então que aprendem. Tendo averiguado interiormente que foram ditas coisas verdadeiras, pronunciam louvores,

ignorando que não louvam propriamente homens que ensinam, mas sim ensinados; se é que também esses professores conhecem o que dizem (*De Magistro* XIV).

A universalidade dos significados, contida na linguagem, implica em hierarquia de valores. A compreensão de que a realidade inteligível é mais valiosa que o signo indica que a realidade sensível é mera aparência, o que nos obriga a buscar, para-além dela, o verdadeiro.

Entretanto, juízos acerca da verdade e do valor da verdade são dependentes de uma espécie de medida de verdade que encontramos apenas em Deus. Escreve o filósofo Étienne Gilson (1884-1978) que “é Deus que a alma busca sem saber, quando busca a si mesma e, para além da alma, a verdade beatificante que todo homem deseja. Ela tende para Ele além dos extremos confins de sua memória e é Ele, na sua verdade subsistente, que ela se esforça para alcançar” (GILSON, 2010, p. 158). Esse esforço da alma para alcançar a verdade realiza-se também como encontro com o mestre interior e com o verdadeiro conhecimento. Por isso, não há outro mestre senão Cristo e é somente por intermédio dele que somos ensinados (cf. *De Magistro* XIV).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Aurélio. *De magistro*. In: **Opúsculos seletos de filosofia medieval**. Trad. Antônio Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia, 1991.
- AGOSTINHO, Aurélio. **O mestre**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.
- AGOSTINHO, Aurélio. **De Magistro**. Trad. Angelo Ricci. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AGOSTINHO, Aurélio. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santo e A. Ambrósio de Pina. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AGOSTINHO, Aurélio. **Solilóquios**. Trad. Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, col. Patrística, vol. 11, 1998.
- AGOSTINHO, Aurélio. **Retratações**. São Paulo: Paulus, col. Patrística, vol. 43, 1999.
- AGOSTINHO, Aurélio. **Principio de Dialéctica**. Trad. Grupo de traducción de latín. Bogotá: Universidade de los Andes, 2003.

- BURNYEAT, M. F. **Wittgenstein and Augustine de Magistro**. In: Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary volume 61, 1-24; reprint in Mathews ed., 1999, 286-303.
- CONNAGHAN, Charles. **Signs, language and knowledge in St. Augustine's De Magistro**. London: University College, 2004.
- DENYER, Nicholas. **Language, thought and falsehood in Ancient Greek Philosophy**. London: Routledge, 1993.
- ELLER, Meredith Freeman. **The Retractationes by Saint Augustine**. Boston: Boston University, 1946.
- CROSSON, Frederic. **The structure of the De Magistro**. *Revue des Études Augustiniennes* 35 (1989), 120-127.
- FRAILE, Guillermo. **Historia de la filosofía**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975, vol. II.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao pensamento de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane N. A. Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.
- GÓRGIAS. **Tratado do não-ser**. Trad. de Maria Cecília de Miranda N. Coelho. In: *Cadernos de Tradução da USP* vol. 4.
- KRAMER, Evan. **Learning as anamnesis in Augustine's De Magistro**. Disponível em <https://iro.uiowa.edu/esploro/outputs/undergraduate/Learning-as-Anamnesis-in-Augustines-De/9984109900002771>. Acesso: em: 23 jun. 2023.
- LOCKE, John. As palavras. In **Ensaio sobre o entendimento humano**. Trad. Anoar Aíex. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973, livro III, cap. II.
- MARROU, Henri-Irinée. **História da educação na antiguidade**. São Paulo: EPU, 1975.
- MINER, Robert. Illumination and Recollection on Augustine's Free Choice of the will and The Teacher. In **Augustinian Recollection**. *Augustinian Studies* 38:2 (2007), 435-450.
- MOONEY, T. B. **Augustine commentary**. Disponível em <https://philarchive.org/archive/MOOADM>. Acesso em: 23 jun. 2023.
- PASCUAL, Fernando. **Comunicación y lenguaje en el De magistro de san Agustín**. *Alpha Omega*, VI, n. 1, 2003 - pp. 37-57
- PLATÃO. **Ménon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2005.

POR UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA COMO FORMA DE RESISTÊNCIA À COLONIALIDADE DO PODER ENQUANTO PERSPECTIVA COERCITIVA: UM EXERCÍCIO ESPIRITUAL?¹³

FOR AN AESTHETIC OF EXISTENCE AS A FORM OF RESISTANCE TO
THE COLONIALITY OF POWER AS A COERCIVE PERSPECTIVE: A
SPIRITUAL EXERCISE?

Marcelo Gabriel de Freitas Veloso¹⁴

RESUMO: A proposta deste artigo é apresentar a concepção de estética da existência enquanto exercício espiritual como forma de resistência à força coercitiva e violenta da colonialidade do poder, ou porque não dizer, do poder da colonialidade. Sobre a compreensão acerca do conceito de exercício espiritual, será sobre a ótica do pensador, filósofo e historiador do pensamento da antiguidade greco-romana, Pierre Hadot (1922-2010). Da mesma importância, para fundamentar o significado de estética da existência, será explorado o pensamento de Michel Foucault (1926-1984). É, também, a partir desse pensador que se propõe explicitar a implicação do poder enquanto perspectiva coercitiva e como tal movimento corrobora a possibilidade de desconfiarmos como nós herdamos uma perspectiva essencialista acerca do sujeito de uma consequência epistemologicamente eurocentrada. Nesse sentido, o diálogo com as perspectivas pós-coloniais será a proposta do desafio posto.

Palavras-chave: Estética da existência; Colonialidade do poder; Exercício espiritual; Poder.

¹³ Recebido em 03.05.2023. Aprovado em: 15.06.2023.

¹⁴ Graduado em Filosofia (2000), pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, instituição pela qual também é mestre (2021) e doutorando em Ciências da Religião. Tem especialização em Filosofia da Arte (2008), pela Universidade Estadual de Goiás. Professor no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Brasil. Bolsista CAPES. ORCID: 0000-0003-3997-290X. E-mail: yosihing@gmail.com

ABSTRACT: The purpose of this article is to present the conception of the aesthetics of existence as a spiritual exercise as a form of resistance to the coercive and violent force of the coloniality of power, or why not say, of the power of coloniality. About the understanding of the concept of spiritual exercise, it will be from the perspective of the thinker, philosopher and historian of thought in Greco-Roman Antiquity, Pierre Hadot (1922-2010). Equally important, to substantiate the meaning of aesthetics of existence, the thought of Michel Foucault (1926-1984) will be explored. It is also from this thinker that it is proposed to explain the implication of power as a coercive perspective and how such a movement corroborates the possibility of distrusting how we inherit an essentialist perspective on the subject of an epistemologically Eurocentric consequence. In this sense, the dialogue with post-colonial perspectives will be the proposal of the challenge posed.

Keywords: Aesthetics of existence; Coloniality of the power; Spiritual exercise; Power.

INTRODUÇÃO

Ao que parece, há uma herança muito cara a nós sobre o desenvolvimento do pensamento ocidental, pelo menos, na forma como o herdamos. Refiro-me à concepção eurocêntrica predominantemente considerada na construção do saber, ou, se quisermos, o que também ficou conhecido como “eurocentrismo”. A Europa, portanto, como portadora de tal perspectiva, lega-nos, especialmente a partir da modernidade, o peso da inauguração essencialista de sujeito. Dessa feita, trata-se da constatação da universalização do sujeito racional convergindo para o perigo de uma história única. Para ser mais preciso: o perigo da unicidade histórica. Todavia, o problema parece ser mais grave. Conforme Marinho (2015), trata-se do feito colonizador ocorrido nos solos da América do Sul e do Caribe. De forma específica, daquilo que Quijano (2005) irá apontar como colonialidade do poder. Como o controle gera hegemonia, sua força tem grande potência para gerar, em contrapartida, controle da intersubjetividade, que, por sua vez, passa a adotar o eurocentrismo como referência predominante.

O interesse desse artigo é analisar, apropriando a colonialidade do poder como categoria para examinar um tipo de poder com ação

coercitiva, como inibidor das possibilidades subjetivas e intersubjetivas. Trata-se, por analogia, de aproximar da concepção foucaultiana e seus estudos sobre a concepção de poder, de forma particular, com sua perspectiva coercitiva, com o objetivo de demonstrar como é possível o exercício do “poder da colonialidade”, sobretudo quando se exerce na forma da coercitividade dos corpos a partir de uma postura nacionalizante. Tal é a aproximação entre as categorias que constituem a aposta e o risco deste texto.

Para tanto, examino como receptividade a esse solo o elemento *vida*, também conforme a lente foucaultiana e de outros autores que diagnosticaram o perigo do *poder*. Da mesma importância, o diálogo estreito com os autores decoloniais e pós-coloniais será reivindicado sempre que necessário, justamente para promover a tensão conflitante entre vida, poder, inter-subjetividade e subjetividade. Sabendo que além de inverter a nossa noção de público e privado, o pensamento decolonial propõe questionar a hierarquia eurocêntrica, de forma importante, por sua vez, os “pós-coloniais” vão dialogar com os pós-estruturalistas. Ou, ainda, tratar-se-á de analisar uma herança binária. Ou seja, da confirmação de um essencialismo enquanto universalização a partir de uma proposta perigosa de sujeito racional, convergindo para o perigo da leitura de uma história única. Logo, de forma nevrálgica, a questão que me salta aos olhos é a seguinte: o que quiseram que “nós fôssemos enquanto sujeitos”? A saber, trata-se de colocar em xeque a noção de identidade fixa.

Seguindo o percurso, a partir da problemática apresentada, abre-se uma aposta enquanto hipótese. Mediante a concepção de estética da existência como exercício espiritual, poderia essa ser considerada como uma forma de resistência à herança coercitiva do poder? Talvez, ainda, como uma espécie de “postura” pós-colonial, provocando aí fissuras possíveis a outras formas de subjetividade e descentralização daquela “promessa” eurocêntrica? De forma paradoxal, trago mais um filósofo francês para fortalecer o possível argumento. Trata-se da contribuição de Pierre Hadot (1922-2010). Esse filósofo, contemporâneo de Foucault, contribui com a noção de exercícios espirituais como forma de autenticidade subjetiva. Ambos franceses, porém, pós-estruturalistas. Eis, portanto, o desafio que está lançado; uma construção que, certamente, deve ser considerada, desde seu primeiro movimento, como paradoxal.

COLONIALIDADE DO PODER OU PODER DA COLONIALIDADE? UMA PERSPECTIVA COERCITIVA ACERCA DO PODER

Provocado pelas aulas da disciplina Religião, Etnicidade e Violência, ministrada pela professora Dra. Thaís Marinho, no âmbito do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás, saltou aos meus olhos o quão aberta ainda está a ferida e as reverberações da força colonial e sua posição insistente, enquanto mecanismo de poder. Mais que isso, sobretudo para nós do Brasil, como tal processo nos foi empurrado numa espécie de “manjedoura portuguesa”. Ou, se quisermos, ao que parece, ficamos de fora enquanto atores históricos por causa de uma agressiva imposição colonial eurocentrada.

Antes de abordar sobre como, por que não dizer, a força avassaladora da colonialidade do poder introduz em nós, furtando nossas potências subjetivas, tendo como projeto a intensificação da formação de “sujeitos dóceis”, com uma aposta essencialista, destaco um elemento que permeia como produto fértil tal projeto, a saber, a noção de *vida*. Farei, portanto, tal itinerário a fim de lançar uma hipótese/aposta de que uma estética da existência pode ser apropriada como uma resistência ao modo colonial/colonizador, seja também, um exercício espiritual.

A vida, durante um bom tempo – e, por que não dizer, até nos dias de hoje –, parece ter sido “enclausurada” por certos modos de aprisionamento, aos quais nos tornamos obedientes e submissos, privando-nos de atitudes mais desprendidas e relacionais entre nós e a natureza. Essas obediências e submissões que nos assolam estão bem distribuídas, seja na religião, no direito, na filosofia, enfim, nos saberes. Nesse sentido, também se expressam na busca do conhecimento, uma vez que somos, o tempo todo – de forma, às vezes, não tão sutil –, condicionados, ou, até mesmo, obrigados a agir conforme “fomos constituídos” como sujeitos.

A noção de vida, se estendendo à noção de sujeito (no mundo), entendida como algo a ser preservado sacramento, é fortemente explicitada com o “advento” da cultura judaico-cristã. Nessa perspectiva, a vida – isto é, nós enquanto sujeitos constituídos por tal herança – passa a ser um “bem inalienável de Deus”. Assim, caberia ao homem preservá-la a todo custo, mesmo “entendendo” que o que

se está preservando nada mais é que um mero invólucro para o “espírito”, esse sim, eterno e verdadeiro, conforme a proposta dessa teologia judaico-cristã. Logo, não competiria ao homem dispor de sua vida e da do próximo, pois, isso seria uma prerrogativa da divindade. Compreende-se, então, que na célebre expressão “não matarás” está contida, além da proibição ao homem de dispor da vida de seu semelhante, uma transferência, por assim dizer, do seu “direito de matar”, dessa divindade.

Posteriormente, na tradição *jusnaturalista*, por exemplo, o direito à vida passou a ser reconhecido na forma rudimentar enunciada por Thomas Hobbes (1588-1679), do direito a não ser morto na guerra de todos contra todos do estado de natureza e, portanto, o direito à paz. Ou seja, paz significaria, em última instância, manter a vida a salvo de sua aniquilação. Com o surgimento da era moderna, a noção de vida se imiscui com as concepções padronizadas de política, como bem salienta e Michel Foucault (1926-1984)¹⁵, ao apontar que a vida biológica ocupa progressivamente o centro da cena política da modernidade, e prolongando as análises de Foucault, a partir da teorização da *biopolítica*¹⁶.

Tal perspectiva se determina, conforme observa Agamben (2007), como uma espécie de estrutura de poder que remonta longe no tempo, cuja genealogia faz apontar à Antiguidade ocidental, cujo objeto é a “vida nua” (*zoé*), que designava nos gregos “o simples fato de viver”, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), distinta da “vida qualificada” (*bios*), que indicava “a forma ou a maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo”, e que não cessou depois de disseminar-se até tornar-se a dominante da política nos Estados modernos.

Além do advento da prática do poder pastoral cristão, bem como, posteriormente, das práticas educativas, médicas e ciências da *pisque*, parece que tivemos como resultado uma vida domesticada

¹⁵ Cf. Em defesa da sociedade. Nas referências bibliográficas deste artigo.

¹⁶ Por “biopolítica” entende-se o modo com que o poder se transformou, do século XVIII ao XIX, de maneira a governar não somente os indivíduos por meio da famigerada disciplina, mas o conjunto dos viventes constituídos em “população”. Para Foucault, biopolítica é um conceito inscrito na história desde o liberalismo econômico. Nessa época, marcada por uma melhoria das condições de vida, o biológico não constitui só um meio de pressão, mas, um instrumento de poder ao serviço do político. Uma hipótese: a biopolítica seria uma forma “exemplar” que ilustra a colonialidade enquanto poder de perspectiva coercitiva?

por esses processos biopolíticos, que confirmam aí seu solo de sobrevivência, colocando-nos como sujeitos “prontos e acabados”, oriundos de um essencialismo seja de um solo a partir da metafísica judaico-cristã ou das determinações científicas – sobretudo oriundas do século XVII.

Seria exagero afirmar que tais aspectos não contribuíram e ou fortaleceram uma concepção de poder nocivo, ilustrado pela perspectiva da colonialidade, mesmo que esta enquanto origem, principalmente para nós (da América do Sul), tenha uma condição epistemológica muito precisa dentro do curso da História? Minha desconfiança em forma de hipótese é que sim. Para Foucault (2005), biopolítica é um conceito inscrito na história desde o liberalismo econômico. Nessa época, marcada por uma “melhoria das condições de vida”, o biológico não constitui só um meio de pressão, mas um instrumento de poder ao serviço do político.

Todavia, o argumento que aqui se coloca para reforçar a hipótese levantada, projeta-se naquilo que corresponde à própria nocividade desse dinamismo do poder, a saber: o abismo que ele provoca para a possibilidade das relações intersubjetivas. Ou melhor, a inibição de novas formas de subjetividades para as quais o sujeito não é dado, nem, tampouco, que há uma essencialidade na sua constituição. Desde esse prisma, o poder é visto como forma de dominação. Explorando mais sobre essa noção de poder enquanto possibilidade nociva e seus desdobramentos, torna-se necessário demonstrar a sua relação direta com a constituição colonial. Nesse sentido, por aproximação:

[...] o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle dos “quatro âmbitos básicos da vida humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade / intersubjetividade, seus recursos e seus produtos” (LUGONES, 2020, p. 55).

Ainda na esteira dessa noção sobre as relações de poder e de como reverberam na produção de corpos docilizados, distanciando-se de possíveis e novas noções de subjetividades, reforço tal apontamento para ilustrar – conceitualmente –, o quão está calcado no processo de colonialidade que iremos explorar mais adiante, ainda

neste tópico, e como são suas intersecções, bem como seus desdobramentos na aniquilação de condições de possibilidade para o surgimento de aberturas intersubjetivas. Por ora, vejamos como Revel (2005) nos alerta sobre essa problemática e dinamicidade do poder:

[...] se é verdade que não há poder que não seja exercido por uns sobre os outros – “os uns” e “outros” não estando nunca fixados num papel, mas sucessiva, e até simultaneamente, inseridos em cada um dos polos da relação – então, uma genealogia do poder é indissociável de uma história da subjetividade; o poder existe senão em ato (REVEL, 2005, p. 67).

Essa autora nos provoca a pensar que a “fluidez” do poder, pulverizado nas relações, “pode”, se não houver atenção pela forma sob a qual ele é distribuído, nos levar a aceitar que não é exercido sobre o outro. Por isso a proposta de genealogia do poder: para que consiga decifrar como as relações (de poder) “aparecem como acontecimento”, num determinado local – histórico – e que merece averiguação. Tal perspectiva esboça uma questão: a ação estabelecida de colonialidade não seria, de certa forma, um acontecimento histórico sobre como o poder é visceralmente exercitado? Questão essencial, vez que o poder não é uma entidade coerente, unitária e estável, mas de relações de poder que supõem condições históricas de emergência, complexas e que implicam efeitos múltiplos, inclusive uma possível aniquilação das relações intersubjetivas e identidades. Nesse sentido, parece urgente pensar como tal ação, ou, como as relações de poder se debruçaram sobre as identidades e ou subjetividades.

Foucault (1999), aponta que o poder vai constituir conforme os produtos oferecidos à cada época. Na trama entre o poder político e o saber, produz-se o que se compreende por “jogos de verdade”. De modo bastante emblemático, a partir do século XVII, ou seja, do nascedouro da modernidade europeia e, portanto, de um discurso em forma de poder explicitado pelo saber, pela força do *cogito* e, conseqüentemente, do privilégio de uma essencialidade de sujeito, justamente a noção de poder/saber irá configurar o sujeito.

Problema que reverbera e ganha fôlego no curso da história sobretudo quando, no curso do século XX, testemunhamos a

avalanche de “corpos” disciplinados e obedientes. O que, porém, já se testemunhava nas instâncias de controle que apareceram no conturbado século XIX. Trata-se, antes de mais, na gestão dos corpos, no esforço por aniquilar a potencialidade do aparecimento de novas subjetividades. Trata-se, ainda, de uma gerência pelo intermédio da racionalização e da rentabilidade do trabalho industrial, mediante a vigilância do corpo – e sua docilização –, uma vez que:

Um certo liberalismo burguês tenha sido possível no nível das instituições, foi preciso, no nível do que eu chamo de micropoderes, um investimento muito mais forte dos indivíduos, foi preciso organizar o esquadrinhamento dos corpos e dos comportamentos (FOUCAULT, 2004, p. 154).

Percebe-se, mediante a análise do poder, o diagnóstico de uma racionalidade que privilegia uma perspectiva essencialista. Não somente Foucault se ocupa da necessidade da descentralização do sujeito, reivindicando, inclusive, novas formas de subjetividades e combatendo essa concepção de um sujeito fundante, tão caro a nós. Nesse aspecto, problematizamos: a partir da interpretação foucaultiana poderíamos, por analogia, apontar que o poder seria uma espécie de colonização dos corpos? É sabido que determinar a origem histórica do processo de colonialidade implica certa abertura a outra natureza epistemológica. De todo modo, insisto na hipótese de que a colonialidade do poder, ao que parece, reverbera para além de sua possível centralidade.

Em sua proposta genealógica sobre o poder e de como esse se configura nas teias das relações, deflagrando o perigo dos discursos, Foucault ainda faz eco nessa peleja entre poder, sociedade e discurso, por exemplo. Isso, quem sabe, é corroborado pela reflexão de Quijano (2005), ao salientar que toda sociedade é uma estrutura de poder e, enquanto tal, é sempre parcial, determinando-se pela imposição de alguns grupos sobre os demais. A preocupação do mesmo autor é pensar as implicações da força da colonialidade do poder e sua relação com a história da América Latina e da codificação criada a partir das diferenças entre conquistadores e conquistados atrelados à ideia de raça. Explica Quijano (2005, p. 127):

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade.

Talvez, tal processo nos diga que sua intensidade dilata rumo àquilo que nos tornamos e com o que, de certo modo, não concordamos. É despertar para aquela suspensão que Quijano (2005) alerta ao apontar que é necessário negar aquilo que fizeram que fôssemos. Tal problema sugere pensar que fomos sequestrados ao descobrir nossas possibilidades potenciais e intersubjetivas, a partir de um processo eurocentrado de aspecto nacionalizante e que, por sua vez, enraizou-se na Cultura.

Tendo em vista que Cultura se altera no tempo e no espaço, há o combate pela sua noção essencialista. Como um dos principais objetivos deste texto é observar quais são os novos paradigmas sobre a noção de etnia, é importante ressaltar que sua noção tinha uma estrutura essencialista e/ou rígida de interpretação nos séculos (XIX-XX). Eis porque a análise do poder torna-se essencial neste escopo. Os elementos que são questionados contra o essencialismo são cultura, povo, território e língua. Daí que a pergunta que salta à superfície seja: qual o "solo" sobre o qual se estabelece tal problemática? Respondemos: nas fronteiras étnicas. Trata-se, portanto, de algo que pode ser percebido na autodistribuição. Dessa feita, há uma imposição da racionalidade como forma de estruturação desse sistema e, não equidistante, dos sujeitos falantes étnicos. Em suma, trata-se de um conflito de universalização. O essencialismo da lei geral (diacrítica) e o segundo, como racional, ou sujeitos de negociação ou autodistribuição.

Quijano (2005) e Silva (2018) nos provocam a pensar o que de fato podemos apontar como uma novidade quando nos referimos à modernidade sobre a força reverberadora da colonialidade do poder. De forma mais precisa, trata-se de tentar compreender o que foi produzido na história em relação ao poder e que circunda o mundo contemporâneo. Algumas analogias problemáticas apontadas por esses autores se detêm nalgumas esferas conflitivas, como por

exemplo, na relação entre colonizadores e colonizados, tomando como destaque o primeiro como codificador de categorias raciais.

Um outro destaque da perspectiva convergente entre o pensamento desses dois autores é a força do eurocentrismo como elemento determinante para a produção de conhecimento, provocando a perspectiva de naturalismo atrelado à concepção de raça, fortalecendo ainda mais o jogo do poder entre colonizador e colonizado, ou, porque não dizer, de europeus e não europeus.

A partir dessa perigosa imposição é inegável a infeliz afirmação de raças superiores em detrimento das inferiores pela falácia eurocêntrica estabelecida e que pode ser percebida no problema da interpretação predominante da racionalidade eurocêntrica, isto é, no fato de que o corpo foi determinado como objeto de conhecimento apartado do sujeito, nesse sentido, sujeito/razão.

O alerta reflexivo constante é perceber como isso ainda reverbera em discursos dualistas, misóginos, patriarcais e como a espécie de uma “nova” forma de colonialidade a partir de uma racionalidade cada vez mais em decadência ainda persiste. Como forma ilustrativa, ressalto a demonização da mulher, conforme aponta Silva (2018). Partindo do pressuposto de que a perspectiva cristã, portanto, dualista – estigmatizou boa parte das culturas ao longo da história, é importante destacar que a demonização da mulher é uma ferida que ainda sangra. Portanto, perceber os “aspectos demoníacos” acerca do feminino, bem como sua origem, implica deflagrar uma leitura desde o ponto de vista do encontro conflitante entre duas culturas. Uma subalterna e outra representada pelos agentes inquisidores, nesse sentido, colonizadores. Vejamos como exemplifica Silva (2018):

A mulher, como um ser mais próximo da natureza e da matéria, responsável pela procriação da vida, mas também pela morte, juiz da sexualidade masculina, dona de uma impureza fatal e de uma força misteriosa impedia, segundo a mentalidade da época, os homens de realizar sua espiritualidade. A sexualidade sempre foi considerada como fonte de pecados na história cristã, pois se contrapunha às coisas divinas (SILVA, 2018, p. 265).

Amplificando a problemática acerca do feminino e da maneira como foi e ainda é demonizado, a partir de uma certa continuidade da colonialidade de poder, extrapolo a questão mediante a relação entre poder, colonialidade, sexualidade e gênero: O “que fazem” os historiadores? De forma apressada, poderíamos ser capturados por uma retórica e atribuir uma série de pressupostos emblemáticos. De todo modo, a questão permanece, vez que, ao que parece, conforme Navarro-Swain (2006), provoca-nos a pensarmos numa espécie de reinvenção da função do historiador acerca da forma como herdamos alguns discursos e diagnósticos e, nesse sentido, o reforço de alguns posicionamentos e produção de pensamento colonial envolvendo a sexualidade, gênero e poder.

De acordo com a autora, trata-se de confrontar as perspectivas de discursos estabelecidos, de modo particular, sobre o solo daquilo que se compreende por sexualidade, diversidade, domínio e poder. Na sua afirmação de que a história foi realizada a retalhos, tal diagnóstico nos recoloca a necessidade de sermos um sujeito agente dos nossos próprios olhares em direção a outros olhares epistemológicos, em detrimento das interpretações eurocentradas e generalizantes, reforçadas nos discursos herdados por uma história que merece ser revisitada.

A narrativa histórica, enquanto imposição de sentidos, determina o modo das relações entre gênero, a partir de uma denotação essencialista. O humano é fragmentado, herdando um discurso naturalista sobre as perspectivas da sexualidade, confirmando, assim, um posicionamento fatalmente patriarcal. Navarro-Swain (2006), em suas pesquisas realizadas em tribos do Brasil sobre as concepções de gênero e sua tensão com a perspectiva biológica, salienta que no solo da sexualidade, vigora o desejo e a “afirmação” dos homens; esses se determinam como estruturadores de uma ordem, porque não dizer, de um poder. Nesse sentido, é importante ressaltar que:

O papel d@s historiador@s, em meu entender, não é afirmar tradições, corroborar certezas, expor evidências. É, ao contrário, destruí-las para reviver o frescor da multiplicidade, a pluralidade do real. Para encontrar uma história do possível, da diversidade, de um humano que não se conjuga apenas em sexo, sexualidade, dominação, posse, polarização (NAVARRO-SWAIN, 2006, p. 13).

Será que é nessa lógica que a narrativa histórica refutada pela autora se confirmou como diretora de sentido, espalhando significações de aprisionamento das multiplicidades, corroborando no fortalecimento dos aspectos essencialista, naturalizador e binário, caros ao modo de vida das mulheres? Penso que sim. Mas, talvez, não somente. Quem sabe essa leitura ainda esteja atrelada àquilo que reforçamos sobre a demonização do feminino. Visto que, em ambas as perspectivas, ao que parece, estão cravadas na colonialidade do poder.

Sobre esse mesmo ponto, Segato (2012) faz eco ao problematizar: onde estão as possíveis fissuras que poderiam dismantelar o exercício do colonialismo do poder? Nota-se, portanto, a importância de se averiguar as relações existentes entre colonialidade/patriarcado, bem como sua perspectiva moderna e colonialidade de gênero, tendo em vista a possibilidade de uma autonomia. Acredito que seja nesse solo que a autora propõe interpretar a relação conflituosa entre o mundo pré-intrusão com a modernidade colônia, mas, a partir do ambiente das transformações de gênero, mais precisamente, de seu sistema.

Não equidistante, mesmo o campo sendo as tribos indígenas no Brasil como averiguado por Navarro (2006) e Segato (2012) e sua complexa relação com uma possível concepção de gênero, confirmada – infelizmente – por um patriarcalismo com resquício eurocêntrico e binário que se confirma sob a forma de violência, tal prática reverbera fora das tribos, reproduzida em falas do tipo “quando uma mulher diz não, ela quer dizer sim”. Problema que, infelizmente, ganha fôlego no aspecto do feminicídio que Segato explora de forma precisa.

Podemos observar tal violência em nossa contemporaneidade, na perigosa e sempre problemática relação entre público e privado, bem como no “local” do feminino no horizonte dessa ambiência. Assim, há urgência de uma releitura. Trata-se de buscar uma tentativa de abrir fissuras num território pavimentado pela perspectiva binária, que, por sua vez, se mostra como um eficaz instrumento de poder, tendo o aspecto religioso como um solo fértil para aquela docilização de corpos que foi reiterada anteriormente. Trata-se de rever que:

Talvez todo corpo possa ser considerado campo de obras de e para Deus, e corpo-caminho, conectado à alma e ao encontro de Deus. Ou ao encontro do que a pessoa quiser (ou não) crer – sendo ela respeitada em suas (des) crenças religiosas e/ou generificadas como ela deve ser, sem a imposição de regras de conduta demonizadoras, psiquiatrizantes, patologizantes e pecadologizantes (MARANHÃO, 2016, p. 343).

Conforme a provocação de Maranhão (2016), tendo em vista a força do aspecto colonial do poder, a questão que sobressai é que tal força alude, direta ou indiretamente, a situações opressoras de formas diversas e definidas a partir de fronteiras de gênero, etnias ou raças e, quiçá, de uma possível inibição para o surgimento de novas subjetividades ou relações intersubjetivas. Portanto, conforme o diagnóstico feito até aqui sobre a colonialidade do poder ou do poder da colonialidade, que contribuiu de forma decisiva para a persistência do pensamento eurocentrado, fortalecendo um discurso, por exemplo, de um sujeito essencialista, reforço a proposta principal deste estudo. Conforme a dinâmica do poder expressa na produção de violência e corpos dóceis a determinação essencialista acerca do sujeito, poderíamos repensar como hipótese a proposta de uma estética da existência como exercício espiritual sendo uma alternativa de resistência? Para tanto, torna-se necessário apresentar o significado de exercícios espirituais e do que aqui pretendemos relacionar.

62

EXERCÍCIO ESPIRITUAL: UMA DEFINIÇÃO

Na possibilidade de apresentar a proposta de que a estética da existência, como exercício espiritual, possa se configurar como modo de resistência à colonialidade do poder, torna-se necessário apresentar o que aqui se denomina como “exercícios espirituais”. Da mesma importância, penso que seja profícuo apresentar também o pensador responsável por tornar conhecida tal categoria conceitual nos séculos XX e XXI. Quem traz à superfície essa expressão, a partir de uma perspectiva filosófica de cunho filológico sobre exercícios espirituais é o filósofo e historiador do pensamento helenístico, Pierre Hadot (1942-2010).

Hadot talvez seja um daqueles filósofos que ainda nos convidam a olhar com suspeita. Ao lado de Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard e Bergson, por exemplo, esse filósofo, filólogo e historiador, instiga a pensar um outro tipo de filosofia, ou, como proposto por ele mesmo, a própria filosofia, que está muito pontuada dentro da história da filosofia. História essa que merece uma filosofia da história da filosofia. Esse pensador, como nos lembra Hoffmann (2013)¹⁷, também escreve para “fora dos muros da academia”. É, então, com esse intuito que penso ser importante apresentar quem é essa figura e o quanto representa na constituição do pensamento filosófico na contemporaneidade acerca dos denominados exercícios espirituais e como foram constituídos no pensamento ocidental, desdobrando para os campos de pesquisa sobre a noção de espiritualidade. Insisto em ressaltar a importância da produção deste pensador amparado pelo seguinte argumento:

Pierre Hadot (1922-2010) é um protagonista improvável na Filosofia francesa contemporânea. Diferente dos mais prestigiados filósofos de sua geração, ele não seguiu uma carreira habitual ao modelo republicano francês. Não obteve os diplomas mais prestigiados, como o da *École Normale Supérieure*, não prestou a agregação nem escolheu temas de tese afamados. Nascido e criado no interior da França numa família devota, toda a sua formação secundária se deu em escolas religiosas. Em 1944, ordena-se padre e é enviado a efervescente Paris dos pós-guerra¹⁸ e do Existencialismo, onde obtém, alguns anos depois, a sua licença em Filosofia pela Sorbonne e se forma concomitantemente pelo Instituto Católico (1949). Na mesma época, decide abandonar o

63

¹⁷ Philippe Hoffmann é diretor de *École Pratique des Hautes Études* em Paris. Compõe a cadeira de Teologias e Místicas de estudos greco-romanos. Cadeira essa que fora criada por Hadot e que Hoffmann sucedeu desde 1986. Após dois anos de colaboração com ele como palestrante, desenvolveu cursos tanto nesta instituição bem como no *Collège de France*. Local em que trabalhou juntamente com Pierre Hadot em diversas ocasiões.

¹⁸ Hadot é filho de duas guerras mundiais. E o que se tem depois de um pós-guerra? Escombros. Neles estão representados cacacos, falta de perspectivas, diminuição de sentido. Nesse ambiente Hadot tem “encontros”, pois, outros pensadores também irão direcionar o olhar acerca da possibilidade de uma vida que talvez possa ser vivida e ainda, de buscar um outro sentido para a atividade filosófica. Como ilustração, não somente no sentido comum, mas, se quisermos, na perspectiva kantiana do termo, destacam-se alguns pensadores naquele contexto pós-guerra. Sujeitos como Viktor Frankl (1905-1997) com sua proposta de sentido à existência ou Heidegger (1889-1976), com que de forma intensa, denuncia que o homem é um ser para a morte e Hanna Arendt (1940-1970) com seu diagnóstico da vitória do *animal laborans*.

sacerdócio e assume uma posição de pesquisador no CNRS (1950), encarregado da tradução e edição das obras de um enigmático neoplatônico do século IV, Marius Victorinus, autor com o qual já se ocupara nas monografias que apresentou ao completar seus cursos superiores (SAMPAIO, 2017, p. 216).

Na sessão “Michel Foucault: um diálogo interrompido”¹⁹, além de relatar sobre a indicação feita por Foucault, Pierre Hadot demonstra sua generosidade e reconhecimento ao agradecer ao então colega e filósofo francês. O movimento de reconhecimento pode ser averiguado na alusão feita por Foucault a Hadot em alguns locais de sua vasta produção. Na introdução da obra *A história da sexualidade*, volume 2, mais especificamente quando sobre “o uso dos prazeres”, Foucault reporta a Hadot como conhecedor importante sobre o pensamento da Antiguidade greco-romana. Noutra obra, porém, *A hermenêutica do sujeito*²⁰, a referência é feita quando Foucault explora a noção de exercícios espirituais – especialidade de Hadot –, dizendo que “[...] no livro de Pierre Hadot sobre os exercícios espirituais na Antiguidade, temos um capítulo notável sobre exercícios espirituais em Marco Aurélio” (FOUCAULT, 2004, p. 354).

Na expressão “exercícios espirituais” é preciso levar em conta, ao mesmo tempo, a noção de exercício e o significado de “espiritual”. A palavra “espiritual”, de acordo com Hadot, permite entender que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas que abarcam todo o indivíduo. Estão historicamente localizados na cultura grega clássica (séculos IV a.C.), mas, de forma especial, tornaram-se mais expressivos no período helênico (séculos III-I a.C.), seguindo até a cultura greco-romana, nos séculos de I a III da nossa era. De forma não menos importante, também podem ser percebidos no entremez dos séculos XVII e XVIII até meados do século XIX.

Ante à questão interposta na sessão anterior, a saber, o que fazer daquilo que a colonialidade do poder “fez conosco enquanto

¹⁹ Pode ser encontrada na obra *A filosofia como maneira de viver*, publicada no Brasil pela editora É Realizações e que se encontra nas referências bibliográficas desta pesquisa. O conteúdo principal e bastante conhecido apresenta as convergências e divergências entre os pensamentos de ambos os filósofos.

²⁰ Este livro traz compilações dos cursos realizados no *Collège de France* entre os anos de 1981 a 1983. Além do tema sobre os exercícios espirituais, Foucault ressalta a perspectiva genealógica, o percurso a partir da cultura grega clássica, abordando a questão central acerca do cuidado de si. Essencialmente, trata do problema relacionado ao sujeito, problema central de seu pensamento.

sujeitos(?)” ressalto, a partir do diálogo com o pensamento de Hadot sobre a importância da prática de exercícios espirituais: procurar exercitar espiritualmente é, também, uma forma de resistência ao poder estabelecido acerca de nossa constituição enquanto sujeitos. Trata-se da possibilidade de provocar outros formatos para as subjetividades. Não obstante, quem sabe, possibilitar também outras formas de intersubjetividades.

Na perspectiva de Pavie (2015)²¹, praticar exercícios espirituais implica em se “converter” para uma vida melhor, permitindo que o indivíduo estabeleça um novo relacionamento consigo mesmo e com o outro; portanto, sempre de modo intersubjetivo. Semelhante leitura incide diretamente sobre uma nova maneira de ver o mundo e, portanto, uma nova relação com o ambiente no qual se vive. Trata-se de uma prática que envolve o indivíduo como um todo, seus aspectos intelectivos, afetivos e psíquicos. Os exercícios espirituais correspondem, precisamente, a uma rigorosa necessidade de disposição do modo de vida do sujeito praticante. É nesse sentido que se demonstra a relevância da radicalidade, como uma transformação intensa de si mesmo. Quer dizer, como um “giro em torno de si mesmo”.

Com seu aprofundamento nos estudos da Antiguidade greco-romana, de forma especial sobre o estoicismo de Marco Aurélio, Hadot descobre que os estoicos, mas não somente, utilizavam-se de práticas que possibilitavam mobilizar toda uma dimensão de si, abarcando suas perspectivas afetivas, intelectivas e imaginativas, portanto, psíquica.

²¹ O filósofo Xavier Pavie (1973-) é pesquisador sobre a noção de exercícios espirituais na contemporaneidade a partir dos estudos de Hadot e Foucault. De acordo com seus estudos, defende que os exercícios espirituais desenvolvidos na Antiguidade terão seu melhoramento propiciando novas possibilidades para o seu acontecimento. Salienta que as práticas dos exercícios espirituais no mundo contemporâneo podem ser exploradas a partir da arte, corpo e imaginação. Pavie é doutor em Filosofia com a tese: *La réception des anciens exercices spirituels dans la philosophie contemporaine*. Publica materiais expressivos sobre o tema na contemporaneidade e sua possível atualização no mundo contemporâneo. Dessas publicações, destacam-se: *Exercices spirituels dans la philosophie de Husserl*, 2008. *L'apprentissage de soi: Exercices spirituels de Socrate à Foucault*, 2009. *La méditation philosophique*, 2010. *Exercices spirituels, leçons de la philosophie antique*, 2012. *L'innovation à l'épreuve de la philosophie*, 2018 - Prix du meilleur ouvrage de management, 2019. *Philosophie critique de l'innovation et de l'innovateur*, 2020. Pavie talvez seja uma das vozes na contemporaneidade que mais se aproxima da contextualização sobre a noção de exercícios espirituais. Pertencente ao mesmo ambiente epistemológico e histórico que Hadot, vez que foi também seu aluno, Pavie continua a provocar fissuras como possibilidade de atualização por uma filosofia como forma de vida.

A atividade dos exercícios espirituais propicia a saída de um estado inautêntico para o autêntico. Eis porque o sentido de uma prática, de um exercício. Inevitavelmente, porém, a questão que se coloca é: qual o significado de “exercício”? A palavra grega *askesis* significa precisamente exercício. É essa prática realizada pelo indivíduo tendo como finalidade tornar-se melhor, reconhecida como uma alteração fundamental no modo de ser do indivíduo. Tal movimento implicaria no isolamento de seus pares ou do convívio social? Sobre isso, vale dizer:

[...] a ascese não pode ser praticada na solidão. Como na escola platônica, a amizade é, na escola epicurista, o meio, o caminho privilegiado para obter a transformação de si mesmo. Mestres e discípulos devem ajudar-se mutuamente para alcançar a cura de suas almas. Nessa atmosfera da amizade, o próprio Epicuro assume o papel de um diretor de consciência e, como Sócrates e Platão, conhece bem o papel terapêutico da palavra. Essa direção espiritual só tem sentido na relação de indivíduo para indivíduo (HADOT, 1999, p. 183).

66

Trata-se de edificar-se. Nesse sentido, exercitar-se espiritualmente é esculpir-se como uma fortaleza, uma cidadela, pois “[...] lá é que se encontrará a liberdade, a independência, a invulnerabilidade. A coerência consigo mesmo” (HADOT, 1999, p. 189). Tal reconhecimento de si e do outro é convocar para seu reposicionamento no mundo, como *ser-num-mundo* – a única possibilidade de exercitar os seus modos de ser, evocando, portanto, formas de intersubjetividade. Esse esculpir-se, exercitando-se (espiritualmente) de forma radical poderia reivindicar o enfrentamento em relação ao poder provocado pela nociva estrutura do processo de colonialidade?

Posto isto, a proposta que se segue é: justamente a esse esculpir-se, em que há o envolvimento do outro como outras formas de subjetividades mais vindouras, reconhecendo-se como sujeitos ainda do porvir, é que podemos sugerir como estética da existência? Seria a proposta de constituição da vida como obra de arte, enquanto prática espiritual, uma possibilidade de enfrentamento ao poder herdado da colonialidade? Partindo dessa hipótese, torna-se necessária a apresentação do que se compreende por estética da

existência e se, como exercício espiritual, caberia como forma de resistência ao processo colonizador do poder.

ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA: POR UM EXERCÍCIO EM FORMA DE RESISTÊNCIA AO MODO COERCITIVO (COLONIZADOR) DE PODER?

Hadot não é o único pesquisador no século XX a se ocupar com a questão dos exercícios espirituais e como poderão ser apontados como forma de resistência ao poder. Foucault também se envereda por esse caminho produzindo trabalhos importantes. De forma conhecida, em sua terceira fase, esse pensador francês irá se ocupar da possibilidade de que a estética da existência seja uma expressão dos exercícios espirituais ante a perspectiva coercitiva do poder. Uma existência estética é uma resistência ao poder enquanto perspectiva coercitiva.

O tema fulcral levantado por tal proposta é a vida e como ela perpassa, no campo histórico, pelo processo de codificação²². Nesse sentido, o filósofo propõe rever novas formas de subjetivação. Assim, a partir do final dos anos setenta, alguns pensadores desenvolveram essa empreitada provocando uma descontinuidade acerca da noção de poder. O conceito de Estética da Existência ficou mais conhecido pelos estudos que Foucault realizou sobre a cultura greco-romana durante o final da década de setenta, até à sua morte precoce em 1984.

Para tanto, realiza um processo genealógico da ética até os gregos, de maneira especial, até a Antiguidade clássica, perpassando fortemente pelos helênicos, desembocando nos filósofos romanos tardios, do início do século III da nossa era. Nesse sentido, podemos perceber que Foucault irá se interessar pelo mesmo ambiente que Hadot, tendo como objeto a importância dos exercícios espirituais como forma de repensar novas formas de subjetividades e relações intersubjetivas como forma de resistência à perspectiva coercitiva de poder. Confirma-se, portanto, que o ambiente epistemológico no qual Hadot esteve envolvido é partilhado também por outro pensador que se ocupou com a noção da filosofia como exercício espiritual.

²² Foi realizado de forma panorâmica na primeira sessão deste artigo.

Antes de iniciarmos sobre o que Foucault nos traz sobre o conceito de estética da existência, torna-se necessário demonstrar alguns deslocamentos dos eixos teóricos e conceitos já explorados por ele noutros períodos no decorrer de sua produção acerca de seu pensamento. Deslocamentos estes, por exemplo, nas configurações do poder e seus desdobramentos para o surgimento – no interior do seu pensamento – do conceito de *biopolítica* que, por sua vez, irá contribuir, de certa forma, para uma análise mais esclarecedora no que tange ao nascedouro de suas especulações para as chamadas artes da existência como expressão de resistência ao poder.

Se preferirmos, podemos distinguir o pensamento desse filósofo em três períodos. O primeiro Foucault, o da década de 60, concentra suas análises acerca das questões do saber em que o objetivo é entender o predomínio das preocupações com saberes considerados verdadeiros. É uma arqueologia do pensamento. É um Foucault “historiador” do pensamento. As obras principais deste período são *História da Loucura na Idade Clássica*; *O Nascimento da Clínica – uma arqueologia do saber médico*; *As Palavras e as Coisas – uma Arqueologia das Ciências Humanas*; *A arqueologia do saber*.

O período seguinte, denominado do segundo Foucault, já nos anos 70, analisa as questões relacionadas ao poder e de como este se manifesta, por exemplo, nas microrelações. É um Foucault que analisa as prisões, os saberes coletivizados, as formas de dominação, as instituições que fomentam a manutenção desta característica micro do poder. Predomina a acentuação dos vínculos entre verdade e poder. Principais obras: *Vigiar e Punir- Nascimento da Prisão*; *A vontade de Saber- Volume I da História da Sexualidade*.

É um Foucault que se torna muito conhecido pela grande proliferação de suas análises e sua capacidade de alcance. Viaja para vários lugares do mundo ministrando seminários, entrevistas, aulas e cursos, fazendo o que o tornou conhecido como o “intelectual engajado”.

Por fim, no final da década de 70 e início dos anos 80, surge, ou melhor, desloca-se, um terceiro Foucault. Esse é o Foucault da Ética. Não será, necessariamente, um trabalho para iniciar ou desenvolver um novo pensamento ético. Mas, sobretudo, a partir de suas análises de característica genealógica, em particular sobre a sexualidade e de

qual tipo de problematizações estão em jogo quando as analisa, surge um certo interesse pela possibilidade de uma ética estética.

Concentra-se, então, na abordagem das relações consigo e com os outros. As produções deste período são Volumes I e II da *História da Sexualidade*, intitulados: *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*. A esse conjunto acrescenta-se ainda: *A hermenêutica do sujeito* (cursos ministrados no *Collège de France*); e *Dits et Écrits* (são quatro volumosos livros que reúnem textos dispersos, conferências, artigos, aulas realizadas em vários países, em geral, publicações e traduções feitas após a morte de Foucault em 1984). É a partir dessa última fase, desse terceiro período, que Foucault se interessa pela possibilidade de uma estética da existência e que, conforme a proposta deste texto, consolida-se a hipótese de que seja, talvez, uma das possibilidades enquanto exercício espiritual, combater o processo colonizador do poder acerca das subjetividades possíveis.

Persisto nessa aproximação haja visto que tanto os autores atentos à urgência de revermos nossa relação intersubjetiva quanto Foucault, ao que parece, aproximam para tal urgência. Provocar novas perspectivas, ora intersubjetivas, não seria, também, deslocar a herança de um sujeito fundante e essencialista, como bem observou Pedde (2011)? Pois bem, a descentralização de um sujeito fundante, provocando possibilidades de relações intersubjetivas está no projeto foucaultiano. É o que ele irá desenvolver no que denominou por estética da existência ou, novas formas de subjetivações mediante a vigência das relações de poder que, de certo modo, “sequestram” possíveis formas de subjetivações.

Foucault era homossexual. Deleuze e Guattari também. O que isso implica na proposta da discussão corrente no texto? De acordo com Ternes (1998), a homossexualidade de Foucault era um ato de resistência. Em várias palestras e entrevistas, deixa evidente que seu projeto de uma vida estética era para que novas formas de subjetivações pudessem surgir, justamente pela consequência e lastro deixado pelo projeto *biopolítico*. Expor sua sexualidade como nova forma de subjetividade não seria, de certa maneira, combater uma espécie de colonialidade de poder?

Pois bem. O recado de Foucault não teria um direcionamento? Talvez, para além de uma “vida gay”. Mas, sobretudo, para aqueles que se viram fora de suas possibilidades de relações intersubjetivas.

Particularmente, fiz uma pergunta ao professor Ternes sobre as propostas acerca dos projetos foucaultiano e deleuziano sobre as novas formas e ou possíveis subjetivações tendo como premissa a coercitividade do poder. A resposta foi: “viver é perigoso”. (TERNES, 2001, s/d). Sim, por certo. Trata-se de, mediante a possibilidade de outras formas de vida e subjetividades como forma de resistência ao, por que não, processo colonizador do poder. Como este processo é por intermédio de um exercício estético e, para Foucault, a moral está calcada como problema, principalmente a judaico-cristã, vejamos como esse filósofo aponta a via da estética de existência e a justificativa para seu exercício:

[...] a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder, uma busca que é aquela de uma estética da existência (FOUCAULT, 2004, p. 290).

A noção “estética da existência” tem aqui um dos seus principais – mas não único – artífices. Percorrendo os escritos de epicuristas, estoicos até o século II de nossa era, Foucault descobre que a estética da existência estava ligada ao conjunto de práticas/reflexivas de grande importância nessas sociedades, denominadas “artes da existência”. Essa constituição de si, essa elaboração dura em cujo interior urge uma liberdade dos meios de codificação da vida, obedece a certos critérios de estilo, que o filósofo francês ratifica da seguinte forma:

Fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo. Essas “artes da existência”, essas “técnicas de si” perderam certamente parte de sua importância e de sua autonomia ao serem integradas, com o cristianismo, no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, às práticas de tipo educativo, médico ou psicológico (FOUCAULT, 2004, p. 199).

Crítico fervoroso acerca da moral cristã, Foucault chama a atenção para a forma como as práticas pastorais, bem como as denominadas práticas médicas, iriam promover uma docilização dos

corpos. É o que aponta como a força do *biopoder*. Por isso mesmo que no início deste artigo evidenciamos o debate sobre o “que fizeram da vida?”, desde uma perspectiva coercitiva, o que, por analogia, destaco como uma forma de exercício colonizador do poder.

Seria uma perspectiva anacrônica adotar tal epistemologia, convergindo-a para uma espécie de leitura pós-colonial? Tendo em vista seu significado, apostamos, enquanto categoria, nessa aproximação, uma vez que, de acordo com Moreira-Neto (2021, p. 105), “o paradigma pós-colonialista não só é visto como uma epistemologia capaz de dar conta das relações de poder existentes em países onde a colonização deixou suas marcas indeléveis, como também lhe serve de instrumento de análise”. Prova disso é o que esse autor ratifica, ao afirmar que:

[...] os estudos pós-coloniais propõem uma severa revisão crítica dos moldes pelos quais as relações de poder – nos diversos âmbitos do social – são construídas e vivenciadas a partir da colonialidade do poder, produzidas pelas opressões, essas transformadas em desigualdades (MOREIRA-NETO, 2021, p. 105).

71

Aqui, portanto, encerra-se o interesse de apropriar esse significado como instrumento de análise que a perspectiva pós-colonial nos oferece. Por mais que os ambientes epistemológicos não sejam equivalentes, a saber, as ocupações de Foucault e Hadot em relação ao nascedouro das perspectivas pós-coloniais, ao que parece, tais propostas se aproximam. A proposta de uma vida estética é a reivindicação de uma outra forma de subjetividade, não colonizada, de um sujeito que não seja herdado de maneira essencialista. Por isso, também, a necessidade de um sujeito auto-constituente. Mais ainda, trata-se da necessidade de rever os seguintes problemas:

[...] a visão eurocêntrica, na qual prevalecia a ideia de uma relação hierárquica entre o colonizador e o colonizado, fundamentada em uma superioridade racial; a imposição de uma religião nas regiões colonizadas; a imposição de pressupostos científicos junto aos colonizados e, por fim, a imposição parcial da cultura dos dominadores como forma

de controle das culturas locais em consonância com a nova lógica do nosso padrão de poder. Dito de outra forma, há uma colonização das subjetividades (MOREIRA-NETO, 2021, p. 109).

Sim, como dito no início deste texto, a questão que provocamos é: o que se tornou a *vida*? Ou, mais precisamente, o que fizeram de nossas possibilidades subjetivas? Não permitir a colonização de nossa subjetividade, de nossa capacidade de sermos sujeitos autoconstituintes é, ainda, um desafio. É sabido, conforme exposto aqui, que a proposta pós-colonial nasce numa perspectiva epistemológica muito diferente daquela pertencida por Hadot e Foucault, pensadores, inclusive franceses, portanto, europeus. De todo modo, o movimento pós-colonial dialoga com os pós-estruturalistas.

Isso posto, tanto esse movimento como Foucault são críticos de uma perspectiva de um sujeito fundante, essencialista. Tanto lá, como cá, a aposta é de uma possibilidade das relações intersubjetivas, autoconstituintes, portanto, dotadas de estilo, perspectiva da estética da existência desse filósofo. A proposta está lançada. Permanece, em sua ambição, distante ou muito aquém do que se compreender por uma perspectiva colonizadora do poder? Talvez não. Por isso encaro tal proposta como ensaio e, enquanto tal, como um fazer inacabado. Todavia, como dito, por aproximação, uma intersecção entre Quijano e Foucault pode ser viável à interpretação dos fenômenos que nos cercam e determinam. E isso merece reforço: trata-se de um não aceitar ser aquilo que nos fizeram (ser).

72

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O itinerário realizado foi uma aposta/proposta lançada no “rio da possibilidade”. A tentativa do texto/ensaio foi apontar uma possível aproximação entre a noção foucaultiana e hadotiana sobre a estética da existência enquanto exercício espiritual e uma possível tentativa de resistência à força colonizadora do poder.

Para tanto, foi percorrida a concepção de poder de perspectiva coercitiva, focalizando sua composição por intermédio do pensamento foucaultiano, predominantemente. Pensadoras e pensadores como Aníbal Quijano, Carolina Silva, Tânia Navarro-Swain,

Sandra Duarte de Souza, Thaís Marinho, formaram, aqui, nossa possível ponte para, quem sabe, alçarmos uma compreensão acerca dos entroncamentos complexos que envolvem as relações entre poder, colonialidade, gênero e novas possibilidades de exercício da subjetividade, quiçá intersubjetivas.

Lançar a possibilidade da estética da existência como exercício espiritual, perpassa, igualmente, o pensamento de Pierre Hadot. Com a introdução desse pensador, pretendeu-se realizar uma genealógica e filológica acerca do conceito exercício espiritual. Um conceito explicitamente enfatizado com o intuito de utilizá-lo como categoria de análise para a verificação se tal proposta se sustenta. Adiante, tornou-se necessário elucidar também o conceito de estética de existência trazido por Foucault. Talvez essa proposta seja uma contradição, tendo em vista que ambos os autores são europeus, mas, de forma essencial, poderiam ser considerados como eurocêntricos?

De todo modo, prefiro a manutenção do paradoxo. Esse, enquanto produção conflitante de conceitos, provavelmente não é excludente. Tal possibilidade se confirma, pois, como exposto neste texto, há um diálogo das perspectivas pós-coloniais com os pós-estruturalistas. E Foucault foi um dos principais nomes nessa seara. Nesse sentido, sua proposta por uma estética da existência é, antes, a possibilidade de novas relações subjetivas, ou, o mesmo, de uma desconstrução do sujeito desde uma perspectiva essencialista ou fundante numa racionalidade, aquela kantiana. Então, uma questão: por que persistir em tais aproximações? Parafraseando mais uma vez esse filósofo: talvez porque não exista um tempo mais urgente do que o nosso.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**. O Poder Soberano e a Vida Nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos** – volume V Ética, Sexualidade, Política; organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta:

tradução Elisa Monteiro, Inês Aufran Dourado Barbosa – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. Em **Defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France, 1975-1976. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999.

HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. No original: HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 2008.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. No original: HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

HADOT, Pierre. Reflexões sobre a noção de “cultura de si”. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 51, p. 183-204, 2017.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **Sai desse corpo que não te pertence! (Re/des) fazendo gênero em igrejas inclusivas e missões de “cura e libertação” de travestis**. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque.

MARINHO, Thais Alves. Além do culturalismo: uma discussão teórica sobre cultura e etnia para quilombolas. In: **O território e a comunidade Kalunga: quilombolas em diversos olhares**. Maria Geralda Almeida (org.). – Goiânia: GRÁFICA UFG, 2015. P. 12-44.

MOREIRA, Dora Deise Stephan; NETO, Ana Luiza Gouveia. Contribuições Pós-coloniais: novas perspectivas acerca do fenômeno religioso. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 24, n.2, jul./dez. 2021, p. 105-118.

NAVARRO-SWAIN, Tania. Os limites discursivos da história: imposição de sentidos. **Labrys: Revista de Estudos Feministas**, nº 9, 2006. Disponível em: Acesso em 02 jun. 2006.

PAVIE, Xavier. **Les exercices spirituels antiques et l'héritage e Pierre Hadot**. Entrevista concedida sobre a importância dos exercícios espirituais na Antiguidade e na contemporaneidade. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h8UYut_TaY0A&t=43s>. Acesso em: 20 mar. 2021.

PEDDE, Valdir; SANTOS, Everton; NUNES, Margarete Fagundes. Política, religião e etnicidade: relações e deslocamento de fronteiras. **Soc. estado.**, Brasília, v. 26, n. 2, p. 277-300, Aug. 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas** Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4386378/mod_folder/content/0/Quijano%20Colonialidade%20do%20poder.pdf?forcedownload=1.

REVEL, JUDITH. Michel Foucault: **Conceitos essenciais**. Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião**: Violências e Direitos Humanos (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2016, p. 323-350.

SAMPAIO, Evaldo. Intuição e exercícios espirituais. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, volume 14, número 2, p. 211-229, dezembro de 2017.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico decolonial. **e-cadernos CES** [Online], 18 | 2012, colocado online no dia 01 dezembro 2012, consultado a 30 abril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/eces/1533> DOI: 10.4000/eces.1533.

SILVA, Carolina Rocha. As noivas de Satã: bruxaria, misoginia e demonização no Brasil Colonial. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião**: Violências e Direitos Humanos (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 260-277.

TERNES, José. **Michel Foucault e a idade do homem**. Goiânia: Editora UFG/UCG, 1998.

PRIMEIROS ESCRITOS



A ODISSEIA DE HOMERO: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS DISCUSSÕES SOBRE MITO EM JUNITO BRANDÃO E MIRCEA ELIADE²³

HOMER'S ODYSSEY: AN ANALYSIS BASED ON THE DISCUSSIONS ON MYTH IN JUNITO BRANDÃO AND MIRCEA ELIADE.

Gabriel de Alencar Inácio²⁴

RESUMO: A obra "A Odisseia", escrita por Homero, é um dos poemas épicos mais importantes da literatura ocidental, retratando as aventuras de Ulisses em sua longa jornada de retorno para Ítaca após a Guerra de Troia. Neste artigo, pretende-se analisar a Odisseia sob a ótica das discussões sobre mito apresentadas por Junito Brandão (1986) e Mircea Eliade (1972). Ambos os autores oferecem insights valiosos sobre a natureza do mito e sua função na sociedade, permitindo-nos compreender a Odisseia como uma narrativa mitológica rica e significativa. Destarte, será destacado em diálogo com a epopeia homérica, o mito como expressão simbólica, o mito como estrutura narrativa de transmissão de valores, o mito como expressão do sagrado e a força imagética do mito.

Palavras-chave: Odisseia; Mito; Homero; Junito Brandão; Mircea Eliade.

ABSTRACT: "The Odyssey," written by Homer, is one of the most important epic poems in Western literature, portraying the adventures of Odysseus on his long journey back to Ithaca after the Trojan War. In this article, we intend to analyze the Odyssey from the perspective of the discussions on myth presented by Junito Brandão (1986) and Mircea Eliade (1972). Both authors offer valuable insights into the nature of myth and its function in society, allowing us to understand the Odyssey as a rich and

²³ Recebido em: 05.06.2023. Aprovado em: 26.06.2023.

Artigo realizado no primeiro semestre de 2023, em diálogo com a disciplina "Interlocuções – Filosofia Antiga", ministrada pelo Prof. Dr. José Reinaldo Martins Filho, no âmbito do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

²⁴ Licenciado em História pela Universidade Federal de Catalão (2021) e em Letras – Espanhol pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci/ UNIASSELVI (2021). Atualmente é graduando em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: galencarinacio@gmail.com

meaningful mythological narrative. Consequently, in dialogue with the Homeric epic, we will highlight myth as a symbolic expression, myth as a narrative structure for transmitting values, myth as an expression of the sacred, and the imaginative power of myth.

Keywords: Odyssey; Myth; Homer; Junito Brandão; Mircea Eliade.

INTRODUÇÃO

A Odisseia é uma das principais obras da literatura grega antiga, composta por Homero no século VIII a.C. Ela narra o percurso atribulado do herói Ulisses enquanto busca voltar para casa depois da Guerra de Troia. A obra tem início durante o conselho dos deuses, situado no Monte Olimpo, onde as divindades debatem o destino de Ulisses, enquanto ele está aprisionado na ilha de Calipso. Ao longo da narrativa, por meio das histórias que são contadas sobre o herói e pelas suas próprias narrativas, vamos descobrindo os eventos que o conduziram àquela situação.

Quanto à organização do poema, podem ser identificadas três principais passagens. A primeira, denominada Telemaquia (cantos I a IV), descreve as interações entre a deusa Atena e o jovem Telêmaco, a quem ela guia durante a ausência de seu pai. Desde o início, o leitor é apresentado ao palácio onde Penélope resiste às investidas dos pretendentes.

A segunda passagem focaliza a jornada de Ulisses (cantos IX a XII), na qual o herói relata ao rei dos Feácios os obstáculos fantásticos que enfrentou até aquele ponto. A terceira passagem, a maior delas, aborda a vingança de Ulisses (cantos XIII a XXIV) após seu retorno a Ítaca.

A história é contextualizada dez anos após a queda de Troia, quando Ulisses se encontra distante de sua pátria. Ao longo de sua jornada, ele enfrenta uma série de desafios e aventuras que testam sua coragem, inteligência e força.

Ulisses se depara com a ira dos deuses, notadamente de Poseidon, que o persegue devido ao fato de ter cegado o ciclope Polifemo, filho do deus marinho. Durante sua odisseia, ele visita diversas ilhas, encontrando figuras como as sedutoras sereias, a feiticeira Circe, o ciclope e as ninfas Calipso e Nausícaa. Além disso, Ulisses é

confrontado por desafios impostos pelos pretendentes que assediam sua esposa, Penélope, enquanto tentam usurpar o trono de Ítaca.

Contando com o auxílio de deidades como Atena e outros aliados divinos e mortais, Ulisses supera essas adversidades e finalmente retorna a Ítaca. Disfarçado como um mendigo, ele elabora um plano de vingança contra os pretendentes, culminando na sua morte e na retomada do controle do reino.

O desfecho da Odisseia ocorre com a revelação da verdadeira identidade de Ulisses para Penélope, que inicialmente nutre dúvidas, mas posteriormente o reconhece. A narrativa encerra-se com a reconciliação entre Ulisses e Penélope, além da restauração da ordem em Ítaca.

Além da trama envolvente, a Odisseia aborda temas amplos e perenes, tais como coragem, astúcia, lealdade, amor, vingança e busca por identidade. A obra tem sido objeto de estudo e apreciação ao longo dos séculos, influenciando significativamente a cultura ocidental. Seu impacto na literatura clássica é inegável, tornando-se um marco na história literária.

Assim sendo, ao longo da história, encontramos diversos elementos míticos que desempenham papéis fundamentais na narrativa. Com base nas teorias de Junito Brandão (1983) e Mircea Eliade (1972) sobre mito, podemos analisar a Odisseia de forma mais aprofundada, desvendando seus significados e sua relevância cultural.

79

MITO COMO EXPRESSÃO SIMBÓLICA

Junito Brandão²⁵ afirma que o mito é uma forma de expressão simbólica que transcende a realidade cotidiana, abordando aspectos universais e atemporais da experiência humana. Destarte,

[...] o mito expressa o mundo e a realidade humana, mas cuja essência é efetivamente uma representação coletiva, que chegou até nós através de várias gerações. E, na medida em que pretende explicar o mundo e o homem, isto é, a

²⁵ Junito de Souza Brandão (1924-1995) concluiu em 1948 o bacharelado em Letras Clássicas nas Faculdades Católicas e em seguida cursou Arqueologia, Epigrafia e História da Grécia na Universidade de Atenas. Lecionou na Faculdade de Filosofia e posteriormente no Departamento de Letras. Membro da Academia Brasileira de Filologia, publicou dicionários etimológicos, obras didáticas e livros sobre a cultura clássica.

complexidade do real, o mito não pode ser lógico: ao revés, é ilógico e irracional. Abre-se como uma janela a todos os ventos; presta-se a todas as interpretações. Decifrar o mito é, pois, decifrar-se (BRANDÃO, 1986, p. 36).

Na Odisseia, encontramos diversos mitos e símbolos, como a figura de Ulisses, a viagem marítima e as interações com deuses e seres fantásticos. Esses elementos simbólicos representam questões fundamentais da condição humana, como o desejo de retorno, a busca pela identidade e o confronto com o desconhecido.

A figura de Ulisses, por exemplo, representa não apenas um herói grego histórico, mas também personifica a busca do indivíduo pela identidade, pela superação de desafios e pelo retorno à sua terra natal. Sua jornada marítima, repleta de perigos e obstáculos, simboliza a própria jornada da vida, com suas provações e aprendizados.

Além disso, as interações de Ulisses com deuses e seres fantásticos na Odisseia também possuem uma dimensão simbólica. Os deuses representam forças divinas e arquétipos que influenciam e moldam a trajetória do herói. Suas intervenções e auxílios refletem aspectos como a proteção divina, o destino e a transcendência. Da mesma forma, os seres fantásticos encontrados ao longo da jornada de Ulisses, como as sereias, os ciclopes e a feiticeira Circe, simbolizam desafios e tentações que o herói deve enfrentar e superar, representando questões universais relacionadas ao confronto com o desconhecido e as forças hostis do mundo.

Esses elementos simbólicos presentes na Odisseia não apenas embelezam a narrativa, mas também aprofundam seu significado e ressoam com experiências humanas fundamentais. O mito, enquanto expressão simbólica, transcende os limites da realidade cotidiana e mergulha em temas universais, tocando aspectos essenciais da natureza humana. Através desses símbolos, a Odisseia oferece uma reflexão mais profunda sobre a condição humana, despertando a identificação, a introspecção e a contemplação dos leitores.

Dessa forma, a abordagem simbólica do mito na Odisseia amplia seu alcance, permitindo que a obra ressoe além de seu contexto histórico específico. Ela oferece uma plataforma para a exploração de questões e inquietações humanas universais, convidando os leitores a refletirem sobre temas como a busca de identidade, a superação de

desafios e o confronto com o desconhecido em suas próprias vidas. O mito, como expressão simbólica, desempenha, portanto, um papel fundamental na compreensão mais profunda da experiência humana.

Destarte, ao promover uma sensação de unidade e coletividade, o mito fortalece o senso de identidade de uma comunidade, fornecendo uma base compartilhada de crenças, símbolos e tradições. Assim, os mitos conectam o passado, o presente e o futuro, permitindo que uma sociedade compreenda sua história e a situe dentro de um contexto mais amplo. Eles estabelecem uma continuidade cultural, fornecendo um fio condutor que une as gerações e dá significado à experiência humana.

MITO COMO ESTRUTURA NARRATIVA DE TRANSMISSÃO DE VALORES

Mircea Eliade²⁶ (1972, p. 06) argumenta que o mito é uma estrutura narrativa que oferece um modelo exemplar para a existência humana, “conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”. Na Odisseia, vemos essa estrutura exemplar na jornada de Ulisses, que enfrenta uma série de desafios, supera obstáculos e adquire sabedoria ao longo do caminho. A narrativa mitológica da Odisseia serve como um guia moral e uma fonte de inspiração, transmitindo valores e ensinamentos importantes para a sociedade grega antiga.

A epopeia, assim como outras obras preservadas até os dias de hoje, possui um valor histórico inestimável ao retratar os costumes e modos de vida da Grécia Antiga. Destaca-se, entre outros aspectos fundamentais, a importância da honra, coragem, lealdade, fé e cumprimento da palavra, além da solidariedade e hospitalidade. Para aqueles não familiarizados com a cultura da época, pode parecer estranho o fato de os personagens acolherem desconhecidos em suas casas, mas essa prática era um valor indiscutível naquele tempo.

Na verdade, é graças à ajuda dos Feaces que Ulisses consegue retornar a Ítaca. No canto VIII, ao relatar suas desventuras ao rei, a

²⁶ Depois de adquirir a sua formação intelectual na Romênia, a sua pátria de origem e interessando-se pelo estudo das religiões, concluiu na Universidade de Calcutá, na Índia, onde permaneceu de 1928 a 1931. De volta a Bucareste publicou seus primeiros estudos em 1935, versando a religião hindu. Durante a guerra, viveu em Lisboa, radicando-se em Paris no pós-guerra, durante muitos anos, como professor da École des Hautes Études. Finalmente deu cursos e orientou teses na Universidade de Chicago, nos Estados Unidos.

resposta de Alcínoo resume esse espírito de colaboração mútua: “um estrangeiro e um suplicante é como um irmão para o homem que atinja o mínimo de bom senso” (Od. VIII, vv. 546-547).

Esses aspectos refletem o impacto duradouro do mito como uma poderosa ferramenta narrativa para transmitir valores e orientar a conduta humana ao longo do tempo. O mito ocupa, portanto, uma posição central no processo de formação e transformação cultural de uma sociedade, sendo responsável por transmitir valores e ideais ao longo das gerações.

Dessa forma, o mito desempenha um papel central na formação cultural de uma sociedade, atuando como um veículo poderoso para a transmissão de valores, a manutenção da coesão social e a preservação da identidade coletiva. Ao contar e compartilhar essas histórias exemplares ao longo das gerações, as comunidades perpetuam e renovam os princípios éticos e culturais que consideram fundamentais para sua existência e desenvolvimento.

MITO COMO REVELAÇÃO DO SAGRADO

82

Para Eliade, o mito revela o sagrado e estabelece uma conexão entre o mundo humano e o divino. Dessa forma,

[...] os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (ELIADE, 1972, p. 09).

Na Odisseia, a presença dos deuses é constante, interferindo nas ações dos personagens e moldando o curso da história. Os deuses são retratados como seres poderosos e imortais, cujas ações transcendem o mundo terreno. A relação entre Ulisses e os deuses revela a dimensão sagrada da existência humana e a importância do respeito aos poderes divinos.

É válido ressaltar que na mitologia grega, as divindades estavam longe de serem perfeitas, uma vez que exibiam semelhanças marcantes com os seres humanos em termos de paixões, fúrias e defeitos: “amavam, odiavam, perseguiram, discutiam, lutavam, feriam e eram feridos, aconselhavam, traíam e mentiam” (BRANDÃO, 1986, p. 132) refletindo, portanto, nossas próprias falhas. Como resultado, é possível identificar diversas situações em que os destinos dos mortais se tornavam meros brinquedos nas mãos dos deuses.

Durante o concílio no Monte Olimpo, a deusa Atena destaca a tristeza vivenciada por Ulisses, que se encontrava aprisionado na ilha de Calipso. A ninfa, ardorosamente apaixonada pelo herói grego, não aceitava sua rejeição e o coagia a permanecer ao seu lado. Sob a ordem de Zeus, Hermes desce à terra com o propósito de libertá-lo e, posteriormente, alertá-lo sobre os perigos representados por Circe.

No canto V da epopeia, Ulisses demonstra plena consciência acerca dos obstáculos que ainda lhe aguardam ao deixar a ilha. Em uma das passagens mais reconhecidas do poema, o herói exibe sua força e determinação, enfrentando adversidades de toda ordem, desafiando todas as probabilidades: “E se algum deus me ferir no mar cor de vinho aguentarei: pois tenho no peito um coração que aguenta a dor” (Od. V, vv. 221-222).

Entretanto, Atena manifesta seu protesto e assume o papel de defensora do herói, reivindicando, na qualidade de deusa da justiça e da sabedoria, que ele merece retornar a Ítaca. Evidentemente, uma conexão especial entre a divindade e o humano se estabelece, sendo Atena persistentemente favorável a Ulisses ao longo de toda a obra. Ao longo da narrativa, ela adota múltiplas formas humanas e também se manifesta em sonhos, a fim de dialogar com os personagens e servir como guia.

A proteção de Atena se estende a Telêmaco, o jovem príncipe de Ítaca. Durante os cantos conhecidos como “Telemaquia”, a deusa acompanha Telêmaco em uma jornada que pode ser considerada um “romance de formação”. Atena busca preparar Telêmaco para a vida adulta, ensinando-o a desenvolver sua independência e a lidar com outras pessoas.

No canto XVI, quando pai e filho se encontram, Telêmaco ouve atentamente as adversidades enfrentadas por Ulisses e reconhece a intervenção divina em sua proteção: “Não há homem mortal que

consiga tal proeza pela sua inteligência, a não ser que um deus viesse ao seu auxílio..." (Od. XVI, vv. 180-185).

Nessa perspectiva, a relação entre Ulisses e os deuses não é apenas uma dinâmica entre seres humanos e divinos, mas revela uma dimensão sagrada da existência humana. Os deuses representam forças transcendentais que governam o mundo e exercem influência sobre os seres humanos. Ao seguir os preceitos divinos e respeitar os poderes superiores, Ulisses busca harmonizar-se com o sagrado e garantir sua proteção e ajuda durante sua jornada.

A FORÇA IMAGÉTICA DO MITO

A força imagética, destacada por Junito Brandão, é um termo utilizado para descrever o poder das imagens e sua capacidade de transmitir significados, emoções e ideias. Segundo Brandão, as imagens possuem uma força intrínseca, capaz de envolver o espectador e despertar sua imaginação, levando-o a vivenciar experiências sensoriais e simbólicas (BRANDÃO, 1986, p. 38).

Desse modo, a força imagética se manifesta em diversos momentos na epopeia, seja por meio das descrições detalhadas dos cenários e paisagens pelos quais Ulisses passa durante sua jornada, seja pela representação vívida de personagens e eventos. Através das palavras de Homero, somos transportados para um mundo de aventuras, enfrentando tempestades marítimas, navegando por mares perigosos e encontrando seres mitológicos.

A descrição dos encontros de Odisseu com figuras como a feiticeira Circe, o ciclope Polifemo e a ninfa Calipso, por exemplo, são ricas em imagens e simbolismos, capturando a imaginação dos leitores e proporcionando uma experiência sensorial intensa. A força imagética desses episódios contribui para a compreensão emocional da história, criando uma conexão entre o leitor e a jornada do herói.

Dentre as várias cenas que ilustram a força imagética presente na epopeia, destaca-se a narrativa presente no canto XII, na qual a feiticeira Circe surge para aconselhar e orientar a tripulação de Ulisses. Suas palavras implicam a ocorrência de desastres, embora também prevejam a sobrevivência do herói. Entre as ameaças fantásticas que irão cruzar o caminho de Ulisses, Circe chama a atenção do herói para o perigo representado pelas sereias.

Quem delas se acercar, insciente, e a voz ouvir das Sereias / ao lado desse homem nunca a mulher e os filhos estarão / para se regozijarem com o seu regresso; / mas as Sereias o enfeitçam com seu límpido canto / sentadas num prado, e à sua volta estão amontoadas / ossadas de homens decompostos... (Od. XII, vv. 40-46)

As sereias, figuras monstruosas, que naquele tempo eram concebidas como uma combinação de mulher e pássaro, atraíam os navegadores com seu encantador canto e, posteriormente, os devoravam.

Em suma, no trecho mencionado, a força imagética é evidente na descrição das sereias como figuras monstruosas que combinam características de mulher e pássaro. Essa imagem híbrida e perturbadora cria uma sensação de estranheza e fascínio, destacando o perigo representado por essas criaturas. A descrição do canto encantador das sereias, capaz de atrair os navegadores para sua morte iminente, também evoca uma imagem sonora poderosa, carregada de sedução e perigo.

Além disso, a recomendação de Circe para que Ulisses tampe os ouvidos de sua tripulação com cera e se amarre ao mastro do navio reforça a força imagética ao transmitir uma imagem visualmente impactante e simbólica. Essa imagem de Ulisses amarrado ao mastro, lutando contra a tentação do canto das sereias enquanto sua tripulação permanece ensurdecida, representa a resistência humana diante das tentações e a necessidade de superar os desejos imediatos em busca de um objetivo maior.

Através da força imagética presente nessa passagem, o autor da epopeia desperta nos leitores uma sensação vívida e intensa dos perigos enfrentados por Ulisses e de sua luta contra as tentações. As imagens criadas permitem que o leitor se transporte para o mundo da narrativa, vivenciando as experiências do herói e compartilhando suas emoções.

Assim, a força imagética nesse trecho específico da epopeia contribui para a construção de uma narrativa visualmente rica e poderosa, envolvendo o leitor em uma experiência sensorial que vai além das palavras escritas. Essa técnica literária é essencial para transmitir os significados e simbolismos presentes na obra, permitindo

que o leitor se conecte emocionalmente com a história e compreenda suas mensagens mais profundas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da Odisseia a partir das discussões sobre mito de Junito Brandão (1986) e Mircea Eliade (1972) permite uma compreensão mais profunda e abrangente dessa obra clássica. Através das lentes de ambos, percebemos que a Odisseia não é apenas uma história de aventuras e percalços, mas também uma narrativa mitológica com camadas simbólicas, estrutura exemplar e revelação do sagrado.

Os elementos simbólicos presentes na Odisseia, como a figura de Ulisses, representam questões universais da experiência humana. Ulisses personifica o arquétipo do herói em sua busca pelo retorno e pela identidade. Sua jornada marítima simboliza a busca do indivíduo por um lar, seja físico ou emocional. As interações com deuses e seres fantásticos exploram temas como a natureza da divindade, o destino e a relação entre mortais e imortais.

A estrutura narrativa exemplar da Odisseia, conforme discutida por Eliade (1972), fornece um modelo para a existência humana. Ulisses enfrenta uma série de desafios e obstáculos ao longo de sua jornada, demonstrando coragem, inteligência e perseverança para superá-los. Essa narrativa heroica serve como um guia moral e inspirador, transmitindo valores como a coragem, a sabedoria e a resiliência para a sociedade grega antiga e para os leitores posteriores.

Além disso, a presença constante dos deuses na Odisseia revela a dimensão sagrada da existência humana. Os deuses interferem nas ações dos personagens e exercem influência sobre os eventos da história. Essa interação divina destaca a importância do sagrado na vida humana e a necessidade de reconhecer e respeitar os poderes superiores. A Odisseia, portanto, não apenas narra a jornada de Ulisses, mas também aborda a relação entre os mortais e o divino, proporcionando uma visão do mundo religioso da Grécia Antiga.

Em suma, ao analisar a Odisseia sob a perspectiva das teorias de mito de Junito Brandão (1986) e Mircea Eliade (1972), é possível compreender a profundidade e a importância dessa obra clássica. Os elementos simbólicos, a estrutura exemplar e a revelação do sagrado presentes na narrativa revelam aspectos fundamentais da condição

humana e fornecem um valioso insight sobre a cultura e a sociedade da Grécia Antiga. A Odisseia continua a ser uma fonte de inspiração e reflexão, demonstrando a atemporalidade e a relevância dos mitos na compreensão da experiência humana.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Vol. I. Vozes: Petrópolis, 1986.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

A ALMA COMO PRINCÍPIO DA VIDA NA PERSPECTIVA ARISTOTÉLICA²⁷

THE SOUL AS A PRINCIPLE OF LIFE IN ARISTOTELIAN PERSPECTIVE

Alvaro Neto Nunes do Nascimento²⁸

RESUMO: O presente artigo tem como fim apresentar a visão aristotélica acerca da alma e sua importância nos seres vivos, conforme apresentado pelo filósofo em seu tratado *De Anima*. A alma (*psykhé*), para Aristóteles, é o princípio da vida nos corpos dos seres e pode ser distinguida em três faculdades. A primeira faculdade está presente em todos os seres, sendo chamada alma nutritiva, responsável pelas funções vitais mais básicas de um organismo. A segunda é chamada alma sensitiva e é responsável por toda a percepção sensível nos animais e no homem. A terceira é a alma intelectual, presente apenas nos homens e responsável por dar a eles a capacidade de racionar. Seus antecessores defendiam uma tese dualista, que via a alma e o corpo como antagônicos, podendo existir separados um do outro. Aristóteles inaugurou uma nova visão, enxergando os seres vivos como compostos por corpo e alma, que não se separavam.

Palavras-chave: Alma; Corpo; Aristóteles; Faculdades; Potência; Ato.

ABSTRACT: This article aims to present the Aristotelian view of the soul and its importance in living beings, as presented by the same in his treatise *De Anima*. The soul (*psykhé*), for Aristotle, is the principle of life in the bodies of beings and can be distinguished into three faculties. The first faculty is present in all beings, being called the nourishing soul, responsible for the most basic functions of an organism. The second is called the sensitive soul and is responsible for all sensitive perception in animals and man. The third is the intellectual soul, present only in men and responsible for giving them the ability to reason. His predecessors defended a dualistic thesis, which saw the soul and the body as

²⁷ Recebido em: 17.05.2023. Aprovado em: 26.06.2023.

²⁸ Seminarista da Arquidiocese de Goiânia, discente do 3º período do curso de Bacharelado em Filosofia, do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: alvaro-neto@hotmail.com

antagonistic, being able to exist separately from each other. Aristotle inaugurated a new vision, seeing living beings as composed of body and soul, which could not be separated.

Keywords: Soul; Body; Aristotle; Faculties; Potency; Act.

INTRODUÇÃO

Vivemos em um mundo prático e que pouco se preocupa com o que é metafísico²⁹. Os trabalhos intelectuais por vezes se resumem em formas de fomentar o mercado e de atender as suas necessidades. Mas há temas fundamentais para que o homem compreenda quem ele é. Um desses temas faz referência a uma realidade comum a todos os homens, plantas e animais, mesmo que se manifeste em cada um desses grupos de maneira diversa: a vida. Muitos pensadores se preocuparam em entendê-la em seus diversos desdobramentos.

A vida é um elemento essencial do nosso planeta. Todos os dias podemos observar a natureza e perceber que ela está presente em todos os seres, visto que estão em constante movimento/transformação. Mas qual é o princípio de suas vidas? O que é comum a todos os seres que os faz capaz de estarem em constante transformação e interação consigo mesmos e com toda o planeta? Para Aristóteles, esse princípio é chamado *psykhé* – “termo que”, como afirma Reis (2012, p. 20), “se traduz por alma, na falta de expressão melhor” – comum a todos os seres animados, ou seja, vivos. Mas não é simples discorrer sobre um tema tão complexo quanto este. Encontrar um método adequado que permita uma investigação coerente, descobrir qual o gênero da alma – quantitativo qualitativo, categórico, físico ou abstrato – se pode ser dividida ou até sua existência fora do corpo animal, são alguns dos problemas com os quais Aristóteles³⁰ se deparou ao iniciar sua investigação.

²⁹ Andrônico de Rodes usou o nome “metafísica” (*tá metá tá physicá*) no século I a.C. para dar título a uma série de livros de Aristóteles que foram colocados atrás dos oito livros da Física. Logo, o nome designa “as coisas que estão atrás das coisas físicas”. Aristóteles chamava essa série de livros de estudos da “filosofia primeira”. O nome que no início tinha uma função meramente classificatória passou a nomear um saber que almeja o que está além dos estudos físicos, isto é, os estudos da natureza. Portanto, a metafísica faz referência a um saber que transcende o saber físico (MORA, 2001, p. 1943-1944).

³⁰ “Aristóteles nasceu em Estagira” – por isso é chamado estagirita – “no domínio dos reis da Macedônia, em 384 a.C., filho de Nicômaco, médico da corte. Depois da morte do pai,

Mas por qual razão continuar um estudo tão complexo? O estagirita nos explica que no conhecimento das “coisas belas e valiosas, [...] o estudo da alma estaria bem entre os primeiros. [...] O conhecimento da alma contribui bastante para a verdade [...] no que concerne à natureza; pois a alma é como um princípio dos animais” (ARISTÓTELES, 2012, p. 45). Sendo a alma o princípio vital daquilo que está vivo, como prosseguir o estudo da natureza das coisas – e até do próprio homem - sem antes conhecer aquilo que lhe é fundamental e princípio?

O presente trabalho tem como objetivo discorrer sobre a questão da alma. Para isso, veremos brevemente um conceito anterior a Aristóteles – dado por Platão – para entender melhor a questão do dualismo e as mudanças obtidas com a perspectiva hilemórfica inaugurada pelo estagirita. Após isso, tendo como base o Tratado *De Anima*³¹ (Sobre a alma), escrito por Aristóteles, discorreremos sobre a forma como o autor pensa esse princípio vital – apresentando também comentadores dignos de nota para melhor entendimento de tão relevante tema – e, a partir disso, poderemos compreender melhor sobre a natureza e o valor da vida.

90

UM CONCEITO ANTERIOR: A ALMA NA PERSPECTIVA PLATÔNICA

O *Fédon* é uma obra de Platão que contém os últimos discursos de Sócrates antes de ser morto – ele havia sido condenado à morte por envenenamento por ser acusado de corromper a juventude e de atentar contra os deuses. Isso faz parecer ser um livro de morte, das

em 367, viveu em Atenas, onde por vinte anos frequentou a Academia de Platão, dedicando-se ao estudo e talvez ao ensino de retórica. A morte do mestre, em 347, leva-o a deixar a cidade. A convite de Hérmiias, tirano de Atarmeus, na Ásia Menor, junta-se à pequena extensão da Academia que havia ali. Depois da tomada da cidade pelos persas e da morte do amigo, Aristóteles vai viver em Mitilene, na ilha de Lesbos, onde provavelmente desenvolveu grande parte de seus estudos em ciências naturais. Em 343 é nomeado preceptor de Alexandre, o Grande, cargo que exerce por sete anos. O vínculo entra a maior inteligência e o mais poderoso indivíduo da época parece ter trazido fama e condições materiais para que Aristóteles, de volta a Atenas, estabelecesse sua própria escola, o Liceu. Depois da morte de Alexandre, em 323, o sentimento antimacedônico disseminado e livremente expresso levou Aristóteles, que tinha relações estreitas e conhecidas com a Macedônia, para longe de Atenas. Retirou-se então para Cálcis, na ilha Eubeia, onde veio a falecer em 322 a.C.” (REIS, 2012, p. 359).

³¹ O nome original do tratado é “*Peri Psykhés*” (sobre a alma) e se dedica ao estudo da *psykhé* e sua relação com o corpo. “O escopo do tratado é examinar e encaminhar a solução de três ordens de problemas: o do gênero e a unidade da alma, bem como o de sua definição [DA 402a23-b8]” (REIS, 2012, p. 20).

Últimas palavras de um homem condenado injustamente, mas é justamente o contrário. É um livro em que ele discursa a favor da vida, mais especificamente da imortalidade da alma. É o diálogo de Platão mais importante nesse assunto.

Nessa obra, Fédon narra a Equécrates que ao chegar ao cárcere em que Sócrates estava, encontrou um homem feliz: “nos seus modos e em seu discurso enfrentava a morte com destemor e nobreza, o que me levou a pensar que mesmo descendo ao Hades não o estava fazendo sem a proteção dos deuses, e que se daria muito bem quando ali chegasse” (PLATÃO, 2012, p. 11). Ele disse não estar aflito ou perturbado com o fato de que iria morrer em poucos instantes e deixaria seus amigos, pois acreditava que lá – o local para onde sua alma iria – encontraria “bons senhores e amigos” (PLATÃO, 2012, p. 29) como os que tinha. Cebes questiona o dizer de Sócrates de que sua alma iria para outro lugar, argumentando que muitos acreditam que ela se dissolve logo ao separar-se do corpo e que eram necessários “muitos argumentos e demonstrações para mostrar que, uma vez um ser humano esteja morto, a alma continue existindo e retenha poder e inteligência” (PLATÃO, 2012, p. 30). A partir disso, o filósofo começa a defender a imortalidade da alma, apesar do fenecimento do corpo.

Seu discurso gira em torno de 3 argumentos para provar que a alma é imortal. Um desses argumentos nos é importante, pois dele podemos compreender o dualismo platônico. Esse argumento, chamado “teoria da semelhança”, diz que a alma humana é capaz de conhecer as coisas eternas e imutáveis, mas para que ela compreenda coisas dessa natureza é necessário que seja de uma natureza afim – do contrário, coisas superiores como essas estariam fora de sua capacidade. Logo, para que a alma compreenda as coisas de natureza eterna e imutável, também ela deve ser de natureza eterna e imutável – ou seja, imortal.

Quando, contudo, a alma investiga independentemente e por ela mesma, ela parte do domínio do puro, do eterno, do imortal e do imutável, e sendo aparentada a estes sempre permanece com eles toda vez que está por sua própria conta e não é barrada; cessa o seu errar e permanece sempre a mesma, inalterável com o que é sem alteração, visto que está em comunhão com este (PLATÃO, 2012, p. 47).

Analisando esse argumento, percebemos que Platão divide a realidade em dois planos: a realidade visível – perceptível aos sentidos e que está em constante transformação – e as realidades invisíveis ou inteligíveis – acessíveis à alma e imutáveis por definição. A realidade visível tem afinidade com as faculdades corporais do homem e as realidades invisíveis têm afinidade com as faculdades da alma – logo, ambos os pares têm propriedades em comum. Um fato curioso ocorre quando a alma participa das percepções sensíveis – que lhe são opostas por natureza. Isso a leva ao erro, pois ela é imutável e tenta participar de uma realidade que está em constante mudança: a alma quando “tenta examinar qualquer coisa em associação com o corpo, é claramente enganada por ele” (PLATÃO, 2012, p. 22). Se está vivo está em movimento contínuo de mudança. Com isso percebemos a visão dualista que Platão defende:

[...] as realidades empíricas são sensíveis, ao passo que as Ideias são inteligíveis; as realidades físicas são mescladas com o não-ser, enquanto as Ideias são ser em sentido puro e total; as realidades sensíveis são corruptíveis, enquanto as Ideias são realidades estáveis e eternas; as coisas sensíveis são relativas, ao passo que as Ideias são absolutas; as coisas sensíveis são múltiplas, ao passo que as Ideias são unidade (REALE, 1994, p. 75-76).

Isso nos permite entender que, para Platão, as coisas físicas e as inteligíveis são opostas, não se complementam nem participam uma da realidade da outra. Sendo a alma eterna e imutável, ela vive no corpo como se ele fosse o seu “cárcere”, sendo inclusive causa de erros e um limitador de suas capacidades³². E “se pretendemos algum dia obter conhecimento puro de qualquer coisa teremos que nos libertar do corpo e observar as coisas em si mesmas com a alma exclusivamente” (PLATÃO, 2012, p. 24). Uma das missões do homem durante sua vida é a de libertar sua alma da corporeidade, em outras palavras, o homem deve lutar contra as paixões, prazeres e tudo o que

³² Pois o corpo tem suas necessidades fisiológicas (comer, beber e descansar, por exemplo). Essas necessidades são, para Platão, um impedimento para que a alma progrida no caminho do conhecimento, de forma que “a alma do filósofo sumamente despreza o corpo, a ele se esquiva e se esforça para estar sozinha e isolada” (PLATÃO, 2012, p. 22).

é excessivamente corpóreo e que pode pesar sua alma e impedi-la de alçar os altos voos da imortalidade.

Platão também divide a alma em três partes³³. A primeira e mais elevada alma é a racional, que se localiza na cabeça e tem a função de permitir que o homem conheça as ideias, moderando e controlando as outras duas almas: “denominamos o elemento da alma com a qual esta raciocina elemento racional” (PLATÃO, 2019, p. 214). A segunda alma é a irascível, “com a qual ele experimenta a ira” (PLATÃO, 2019, p. 429) e se localiza na região do peito. A terceira e mais baixa alma é a concupiscente, aquela com a qual o homem “experimenta o desejo sexual” (PLATÃO, 2019, p. 212), gerando nele as necessidades fisiológicas e se localizando na região abdominal. Portanto, a alma em Platão não é *una*, apesar de ser eterna.

CONCEITO DE ALMA PARA ARISTÓTELES

Na primeira parte do livro II do *De Anima*, Aristóteles se dedica a alcançar um “enunciado mais geral” (ARISTÓTELES, 2012, p. 71) da definição de alma. Vale ressaltar que, em seu tratado, ele estuda exclusivamente a alma enquanto relacionada ao corpo, ou seja, é um estudo biológico da alma.

Ele inicia seu estudo com uma análise de matéria e forma: tudo o que existe é composto por esses dois elementos. A matéria é potência³⁴ e a forma é *enteléquia* – ou seja, ato³⁵. Os seres vivos também estão incluídos nisso, porque mesmo tendo vida, “não são vida, e, portanto, são como substrato material e potencial do qual a alma é forma e ato” (REALE, 1994, p. 386). Mas o corpo e a alma estão separados ou unidos? O Estagirita nos esclarece isso nas seguintes palavras: “está bastante claro que a alma [...] não é separada do corpo” (ARISTÓTELES, 2012, p. 73). Disso entendemos que não é conveniente estudar a alma de forma isolada do corpo, pois ambos estão unidos de tal forma que quando se separam há a morte do ser.

³³ “Pois que a alma se divide em três elementos, tal como o Estado é dividido em três tipos” (PLATÃO, 2019, p. 429).

³⁴ “A matéria é potencialidade, enquanto é capacidade de assumir ou de receber a forma: o bronze é potência da estátua, porque é efetiva capacidade de receber ou de assumir a forma da estátua” (REALE, 2014, p. 108).

³⁵ Já o “ato e *enteléquia* referem-se à realização, perfeição que se atua ou é atuada. A alma, portanto, enquanto essência e forma do corpo, é ato e *enteléquia* do corpo” (REALE, 2014, p. 109).

Com isso ele inaugura uma doutrina chamada de hilemorfismo, “segundo a qual todos os corpos do universo são compostos por dois princípios distintos, porém complementares: a matéria e a forma” (EUREKA, 2007, p. 61 *apud* MARTINS; MARTINS, 2007, p. 413). Ela se opõe ao dualismo platônico que não aceitava a complementariedade desses dois elementos, pregando a oposição entre eles. Logo, o estudo da alma será uma contribuição, também, para o estudo da natureza, “pois a alma é como um princípio dos animais” (ARISTÓTELES, 2012, p. 45).

O ser que possui alma se diferencia do inanimado pelo viver (ARISTÓTELES, 2012, p. 74). Mas quais os critérios básicos para distinguirmos algo que vive de algo que não está vivo? Seus antecessores haviam associado a vida ao movimento e à percepção sensível³⁶, porém, já no livro I de seu tratado ele discorda de tal opinião. Aristóteles observou as funções vitais de vários seres e procurou características comuns a todos eles. Alguns seres que ele classificou como vivos não possuíam percepção sensível ou movimento – como é o caso das plantas – o que o fez procurar outro parâmetro. A nutrição foi a capacidade que “lhe pareceu uma propriedade de todos os animais e plantas” (MARTINS; MARTINS, 2007, p. 407). Ou seja, a capacidade de nutrição – com o conseqüente crescimento e desenvolvimento – determina as características mínimas de um ser vivo³⁷. Todas as outras capacidades são consequência da nutrição.

Portanto, podemos concluir que a alma é “um princípio geral de vida” (MORA, 2000, p. 88). É a característica mais básica para fazer com que o ser tenha vida, “é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida” (ARISTÓTELES, 2012, p. 72).

AS FACULDADES DA ALMA

Todos os seres vivos possuem alma, mas suas almas são iguais ou diferentes? Para Aristóteles, a alma é tanto princípio de vida quanto princípio de diferenciação entre os viventes, ou seja, é justamente a

³⁶ “Ora, há a opinião de que o animado difere do inanimado especialmente em dois aspectos: o movimento e a percepção sensível” (ARISTÓTELES, 2012, p. 49)

³⁷ “Dizemos que a vida é a nutrição por si mesmo, o crescimento e o decaimento” (ARISTÓTELES, 2012, p. 71).

tripartição da alma que diferencia os seres em Aristóteles. Para comprovar sua tese, aprofundando sua observação nas características de cada ser vivo, ele divide as faculdades da alma em três: alma nutritiva, alma sensitiva e alma intelectual. Mas não se deve entender como sendo três almas em um mesmo corpo, de acordo com Brentano (1977, p.36, *apud* MARTINS; MARTINS, 2007, p. 413), isso seria impensável. Ao falar sobre as almas deve-se entender as várias potências que cada faculdade produz nos seres através da alma.

A ALMA NUTRITIVA OU VEGETATIVA

Podemos compreender a visão aristotélica sobre a alma e suas faculdades como sendo uma pirâmide: em sua construção, se não houver um alicerce e uma base, não há como continuar a construção até o topo. O alicerce da “pirâmide da alma” é justamente a alma nutritiva. Ela é o princípio básico de diferenciação entre os seres vivos e os não vivos, logo, inanimados.

A alma nutritiva é responsável pela alimentação, todo aquele que não se alimenta não pode ser chamado “vivo”: “a alma nutritiva subsiste também com as outras, sendo a primeira e a mais comum potência da alma, segundo a qual subsiste em todos o viver” (ARISTÓTELES, 2012, p. 79). Da alimentação dos seres derivam algumas propriedades fundamentais para sua existência, como o desenvolvimento e o decaimento. Com isso, pode-se afirmar que a alma nutritiva é responsável pelo ciclo natural da vida: nascimento, crescimento, envelhecimento e morte.

Um elemento muito importante no ciclo da vida é a reprodução, potência que é produzida, também, pela alma nutritiva³⁸. Isso em razão de que “toda forma de vida, mesmo a mais elementar, é feita para a eternidade e não para a morte” (REALE, 1994, p. 391). Ou seja, a nutrição está diretamente ligada à reprodução: o fim último da nutrição é justamente a preservação da vida, não apenas da vida individual, “condenada a uma rápida extinção” (ROSS, 1987, p. 143), mas, em especial, a preservação da espécie, “única via pela qual os seres vivos podem compartilhar do eterno e do divino” (ROSS, 1987, p.

³⁸ “A mesma potência da alma é nutritiva e reprodutiva” (ARISTÓTELES, 2012, p. 81).

143). O principal meio para preservação da vida da espécie é a reprodução.

Como já foi dito, esta faculdade está presente em todos os seres, mas em alguns ela é a única. É o caso, por exemplo, das plantas. Elas não possuem nenhuma das outras faculdades, logo, todas as suas potências são possíveis apenas pela alma nutritiva. Nestes a reprodução é fundamental: é o único modo de perpetuar sua existência, ou pelo menos a existência de sua espécie. A reprodução é "o escopo de toda forma de vida finita no tempo" (REALE, 1994, p. 391).

A ALMA SENSITIVA SENSORIAL

A alma nutritiva diferencia os seres vivos dos não vivos. Já a alma sensitiva é a responsável por diferenciar os animais das plantas, visto que as plantas, possuindo unicamente a alma nutritiva, não são capazes de exercer nenhuma das potências dessa faculdade, pois nem sequer a possuem, e os animais possuem tanto a alma nutritiva quanto a sensitiva.

O viver subsiste nos seres vivos por conta deste princípio, e o animal constitui-se primordialmente pela percepção sensível. Pois dizemos que são animais – e não apenas que vivem – também os que não se movem nem mudam de lugar, mas possuem percepção. E, da percepção, é o tato que em todos subsiste primeiro (ARISTÓTELES, 2012, p. 74).

A percepção sensível pode ser compreendida como os cinco sentidos: visão, audição, olfato, paladar e tato, não existindo outra forma de percepção fora destes³⁹. Aristóteles constrói uma escala hierárquica dos cinco sentidos, em que o mais básico e comumente encontrado é o tato, e o mais apurado e elevado é a visão⁴⁰. Logo, todo aquele que possui a alma sensitiva deve obrigatoriamente ter o tato em potência e, nestes parâmetros, ele inovou por considerar também as esponjas do mar como animais. Disso podemos entender que a faculdade sensitiva não está ligada ao movimento: mesmo

³⁹ Aristóteles diz que: "[...] não há outra percepção sensível além das cinco (refiro-me à visão, audição, olfação, gustação e tato)" (ARISTÓTELES, 2012, p. 103).

⁴⁰ Não necessariamente um animal deve possuir todos os cinco sentidos.

alguns seres que não possuem capacidade locomotiva – como é o caso das esponjas – foram listados como animais por cumprirem o requisito básico: o sentido do tato em potência.

ALMA INTELECTIVA OU RACIONAL

Esta é a faculdade responsável por diferenciar os homens dos animais. Retomando o exemplo da pirâmide, a alma nutritiva é o alicerce e a base da nossa construção, a alma sensitiva é o corpo da construção e a alma intelectual é a ponta da pirâmide, o ponto mais alto de toda construção. O homem seria a pirâmide inteira, ou seja, ele possui as três faculdades e as possui em plenitude, pois não há como chegar ao topo sem ter antes construído o alicerce e o corpo de nossa construção. O homem é o único ser que possui esta faculdade e isso é mais que suficiente para diferenciá-lo de todos os outros viventes, pois Aristóteles acreditava que “os seres humanos eram os únicos animais capazes de raciocinar” (MARTINS; MARTINS, 2007, p. 13).

Logo, o assim chamado intelecto da alma (e chamo intelecto isto pelo qual a alma raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. Por isso, é razoável que tampouco ele seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade - ou frio ou quente e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão (ARISTÓTELES, 2012, p. 114).

Deste trecho podemos entender que o intelecto é uma potência que se diferencia de todas as outras por possuir uma particularidade: ela não está ligada a matéria⁴¹. A alma pensante é o “lugar das formas ideais” (REALE, 1994, p. 395). O intelecto quando pensa, não pensa o próprio objeto, mas sua forma; ou seja, não se liga ao mundo sensível para agir, existe por si só. Portanto, como não se liga à matéria ele não está em ato, mas em potência⁴².

⁴¹ “Pois a capacidade perceptiva não é sem o corpo, ao passo que o intelecto é separado” (ARISTÓTELES, 2012, p. 114).

⁴² “E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas. Só que não é a alma inteira, mas a parte intelectual, e nem as formas em atualidade, e sim em potência” (ARISTÓTELES, 2012, p. 114).

A RELAÇÃO ENTRE A ALMA E O CORPO

A relação entre alma e corpo em Aristóteles é diferente da visão que seus antecessores haviam apresentado. A alma antes dele era vista de modo dualista, ou seja, acreditava-se que o corpo e a alma existiam separados um do outro, sendo a alma, para alguns autores, um simples princípio de movimento do corpo. “Mas, para Aristóteles, a alma não é um corpo separado, porém é uma substância que pertence de forma necessária ao corpo” (BARBOSA, 2015, p. 23).

Em sua concepção, “o corpo e a alma constituem o animal”⁴³ (ARISTÓTELES, 2012, p. 73) e são interdependentes, pois a morte é justamente a separação da alma e do corpo. A alma passa a ser vista como “a causa ativa que mantém a unidade ordenada do composto face ao poder destrutivo do devir” (REIS, 2012, p. 26). Esse “poder destrutivo” citado por Aristóteles pode destruir o corpo e as almas nutritiva e sensitiva, mas não a alma intelectiva. “No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada é evidente, mas parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado, tal como o eterno é separado do corruptível” (ARISTÓTELES, 2012, p. 75). Podemos entender disso que, como a alma intelectiva não está ligada ao corpo, ela não está destinada à morte, sendo a única que tende à eternidade.

98

No geral e em relação a toda percepção sensível, é preciso compreender que o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria, assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou como ferro. E da mesma maneira ainda o sentido é afetado pela ação de cada um: do que tem cor, sabor ou som; e não como se diz ser cada um deles, mas na medida em que é tal qualidade e segundo tal determinação. O órgão sensorial primeiro é aquele em que subsiste tal potência. E são, por um lado, o mesmo, mas o ser para cada um é diverso (ARISTÓTELES, 2012, p. 72).

Este trecho mostra um aspecto da relação entre alma e corpo na concepção aristotélica: “[...] cada animal é contemplado diferentemente no que diz respeito ao uso dos sentidos. Isso significa

⁴³ Não apenas o animal, mas todos os seres vivos.

que cada animal tem a sua maneira específica de usar os sentidos” (BARBOSA, 2015, p. 26)⁴⁴. Ou seja, entendendo que “todos os corpos naturais são órgãos da alma” (ARISTÓTELES, 2012, p. 80), para que a potência da alma possa se transformar em ato, ela depende da capacidade do corpo. Mesmo que a alma sensitiva possa produzir nos corpos a potência da visão, ela nunca se transformará em ato no corpo de uma esponja, por exemplo. Disso conclui-se que as potências da alma estão condicionadas aos órgãos físicos de cada animal segundo sua espécie.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de Aristóteles ter sido discípulo de Platão, em muito discordou de seu mestre. Platão acreditava que o corpo e a alma (a matéria e as ideias ou o sensível e o inteligível) eram opostos. Sendo a alma superior, se não fosse libertada das paixões corpóreas poderia cair em erro. A própria divisão da alma em Platão é diferente daquela feita por seu discípulo: dividiu-a em racional (responsável pelo conhecimento das ideias), irascível (responsável pela vontade) e concupiscente (responsável pelas necessidades fisiológicas e pelo desejo). Analisar uma perspectiva diferente do mesmo assunto de um autor anterior a Aristóteles nos ajuda a compreender as mudanças que ele introduziu com seu pensamento.

É possível perceber que estudar a alma em Aristóteles nos ajuda a compreender a natureza das coisas vivas, pois ela é seu princípio e fundamento. Logo, a alma é o princípio da vida dos seres que a possuem, estando intimamente ligada a seus corpos. Ele inaugurou a tese que via a alma como substância do corpo, estando unidos até o momento da morte, pois seus antecessores tinham uma concepção dualista da alma, enxergando-a como um princípio de movimento que pode existir sem a matéria orgânica do corpo dos seres.

Aristóteles dividiu a alma em três faculdades, que ele denominou “almas”. Não se deve entender que um corpo possa ter mais de uma alma, mas que uma mesma alma possa ter três faculdades. A primeira

⁴⁴ “[...] a atualidade de cada coisa ocorre por natureza na matéria apropriada e em sua potência subsistente. É evidente, então, a partir das coisas tratadas, que a alma é uma certa atualidade e determinação daquele que tem a potência de ser tal” (ARISTÓTELES, 2012, p. 76).

é chamada alma nutritiva, responsável pelas funções vitais, em especial a alimentação – com o conseqüente crescimento e desenvolvimento do organismo – e a reprodução, fundamental para a vida da espécie. Todos os seres vivos possuem essa faculdade, mas ela é a única nas plantas. A segunda é a alma sensitiva, responsável pela percepção sensível dos seres, ou seja, dos cinco sentidos. Ela é o fator de diferenciação entre as plantas e os animais. A terceira é a alma intelectiva, responsável pela capacidade de raciocinar nos seres humanos, os únicos que possuem esta faculdade.

Concluindo o estudo da alma nos seres, podemos perceber que não é possível estudar a alma dos seres vivos separadas de sua causa material: o corpo. Os dois compõem o seu ser e juntos tornam possível aos seres as faculdades. Logo, a alma dá aos seres a potência à suas capacidades, essas capacidades se tornarão ato no corpo dos seres. Sem ter claras as noções do que Aristóteles pensa sobre a alma, princípio básico e fundamental da vida, é danoso progredir qualquer estudo. É dificultoso compreender o que pensa um filósofo da natureza sem compreender o que ele pensa sobre a característica fundamental da natureza: a vida.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **De anima**: livros I, II e III. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012 (2ª edição).
- BARBOSA, Paulo Sérgio Cruz. Introdução ao estudo da alma em Aristóteles. In: **Occursus Revista de Filosofia**, Fortaleza, v.3, 2018, p. 21-30.
- MARTINS, Roberto A.; MARTINS, Lilian A.. **Uma leitura biológica do De Anima de Aristóteles**. In: Revista Filosofia e História da Biologia. v.2, 2007, p. 405-426.
- MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**: Tomo I (A-D). São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**: Tomo III (K-P). São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- PLATÃO. **Fédon**: ou Da Alma. São Paulo: Edipro, 2012.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2019 (3ª edição).

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga:** II. Platão e Aristóteles. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

REALE, Giovanni. **Metafísica:** Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014 (3º edição).

ROSS, David. **Aristóteles.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

OUTROS DIÁLOGOS POSSÍVEIS



O MONGE E O UNIVERSITÁRIO⁴⁵

Um pequeno conto a partir de “O método desviante” de Jeanne Marie Gagnebin

Danillo Nunes da Silva⁴⁶

Um jovem rapaz que estava no meio de seu segundo período de filosofia, frustrado e sem saber como continuar essa caminhada, foi em busca de um velho monge para aconselhá-lo. Esse monge havia sido na juventude um grande professor de filosofia na mesma universidade que o jovem estudava e lá sua fama ainda se mantinha. Sabendo disso, lá foi o rapaz.

Chegando ao mosteiro foi logo procurando alguém que pudesse levá-lo a esse senhor. Mostraram-lhe uma sala de espera e ali ele ficou sentado, imaginando que o religioso chegaria e em poucas palavras solucionaria seus problemas com o estudo da filosofia, ou ainda que lhe diria verdades que abririam sua mente para contemplar coisas que jamais pensaria sozinho.

O velho monge demorou a chegar, dando possibilidades para que o rapaz fantasiasse infinitas coisas sobre ele. Fantasias que se desmancharam logo que a porta se abriu e quem entrou não foi um ser luminoso, mas sim um pequeno frei com alguma dificuldade para andar, cabelos e barba tão brancos quanto poderiam e um semblante que aparentava mais inocência do que grande inteligência e sabedoria.

Entrando na sala o velho exclamou:

— Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo!

— Para sempre seja louvado!

— O irmão porteiro disse que tinha um jovem querendo falar comigo. É você?

⁴⁵ Recebido em: 11.06.2023. Aprovado em: 26.06.2023.

⁴⁶ Acadêmico do 3º Período do curso de Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Seminarista da Arquidiocese de Goiânia. E-mail: dnunesdasilva21@gmail.com

— Sim – disse o rapaz, parecendo não ter certeza que era ele mesmo – sou eu.

— Bem, aqui estou. Do que precisa, filho?

O universitário fez um breve silêncio antes de começar a falar, até que:

— Frei Antônio, estou cursando filosofia na universidade em que o senhor foi professor há 25 anos, mas não tenho conseguido trilhar um bom caminho, parece que ando mas não me desloco. Por isso vim até o senhor, vim pedir que me instrua. Ovi coisas grandiosas sobre o senhor pela boca dos professores mais antigos.

— Ah! - exclamou o monge surpreso - então os jovens ainda se interessam pela filosofia? Que alegria saber disso.

— Sim, sim, os números têm caído nos últimos tempos, mas ainda existimos.

— Pois então, meu jovem, eu tenho um método e como a própria palavra diz, espero que os professores ainda falem sobre etimologia, precisamos caminhar. Vamos?

— Sim, claro, vamos.

O coração do universitário se aqueceu novamente, ouvir que existia um método o animou muito. Animação que durou pouco pois o que o jovem achou que seria algum tipo de aula peripatética foi na verdade uma caminhada longa e silenciosa com algumas pequenas pausas. Saíram do mosteiro e andando devagar, pois era o único ritmo que o monge conseguia andar, foram em direção a uma praça.

Ao chegar na praça o religioso fez uma pequena pausa e tomou fôlego, caminhando logo em seguida. A parada seguinte foi próxima a um grupo de jovens. Quando chegaram o assunto da roda era política e em pouco tempo passou a ser futebol e, antes que eles trocassem de assunto novamente, os dois retomaram a caminhada.

Passado mais um pouco de tempo sentaram-se em um banco e calados esperavam, o que exatamente o rapaz não sabia, mas esperavam. Nesse prazo veio de longe um senhor e uma senhora caminhando. Ele de camiseta, pochete, bermuda e tênis; ela com uma blusa que denunciava que ela tinha visto pelo menos uns 60 Natais e uma calça e um tênis apropriados para esportes. Tendo passado esse casal sexagenário, ou septuagenário, prosseguiram com o método, continuaram andando.

Lá na frente pararam uma última vez e dessa vez foi para observar uma mãe brincando com sua filha. Se não fossem mãe e filha certamente se estranharia a cena: uma mulher adulta sentada em uma cadeirinha que mal a cabia tomando um monte de nada servido em uma xícara de plástico mordida na beirada, e mais, se deliciando com aquilo. Ou seja, era mais uma cena comum.

Terminado o trajeto retornaram para o mosteiro ainda em silêncio, mesmo o jovem não sabendo o motivo de ainda o manter. Chegando na casa religiosa o monge falou:

— Pois bem, foi isso. Mais alguma coisa?

O rapaz pôs-se a olhar para o velho com uma face de indignação indescritível.

— Como assim? O senhor não disse nada, não ensinou nada, nós apenas caminhamos pela praça e paramos para ver cenas comuns, cotidianas: um grupo de amigos conversando, um casal de velhinhos caminhando, uma mãe e uma filha brincando. Com todo o respeito, mas em que isso irá me auxiliar com meu problema?

O monge novamente fez um pequeno período de silêncio e só então disse:

— Então você não percebeu as quatro regras do método? Engraçado, achei que estava compreendendo bem por não perguntar. Acho que eu perdi mesmo o jeito de como dar aula – dizendo esta última frase mais baixo, como que uma constatação apenas para si.

Nesse momento a face do rapaz já tinha se mudado de indignação para dúvida. O religioso continuou:

— Regra número um: não tenha medo dos desvios e dos erros, o caminho traçado é importante e aquilo visto como erro pode ser uma perspectiva diferente para acertar. Lembra dos jovens? Não sei qual era o assunto principal deles, mas enquanto estávamos lá falaram de política e esporte, não duvido que minutos depois não falaram de música ou da comida preferida de cada um. Talvez um ou outro ainda quisesse continuar a falar sobre política, pois ainda tinha argumentos que queria partilhar, mas já que haviam desviado o assunto, viveram o desvio, o aproveitaram. O estudo da filosofia deve ser assim, aceite errar ou desviar, fazer isso pode ser um acerto dos grandes.

— Regra número dois: seja paciente, assim como você o foi nessa caminhada – e acrescentou de forma um pouco sarcástica – ou pelo

menos aparentou ser. Aceite “perder tempo”, gaste tempo, demore em algumas coisas. O pensamento não é como os métodos de produção. A paciência e a lentidão são virtudes do pensar.

— Regra número três: não queira ser atual demais, não caia nas modas que hora ou outra aparecerão. Deve ser como aquele casal de velhinhos. Não estavam seguindo modas, mas ao mesmo tempo não eram saudosistas. Usavam roupas próprias de suas idades, mas isso não os impedia de usar calçados que fossem próprios para caminhada. Entende? Não abrace algo só por ser novo e todo mundo estar fazendo isso, nem o rejeite apenas por isso, o mesmo vale para as coisas antigas. Seja crítico, busque esvaziar-se de conceitos prévios.

— E a última regra, e particularmente a que eu mais gosto: não se leve tão a sério. Aquela mulher que brincava com a filha é médica e atua na UTI, aos domingos participa na missa aqui no mosteiro, daí que a conheço. É bem provável que esta noite que passou, alguma ou algumas pessoas só permaneceram vivas porque ela estava lá, mas passadas algumas poucas horas estava tomando um delicioso chá da tarde de mentirinha preparado por sua filha, no meio de uma praça pública. Acredite, você não é melhor que ninguém só por ter conhecido algo que a maioria não conhece ou saber fazer o que não sabem. Faça como a médica, se reconheça humano como os demais, não superior a eles, mesmo que esteja fazendo algo importante. Deixar esse narcisismo, arrogância e orgulho fará de você um filósofo melhor, que não vive em uma bolha distante, mas que consegue transmitir o que sabe aos mais ignorantes academicamente, se e quando for conveniente.

O velho terminou de dizer as regras e calou-se. O jovem queria dizer algo mas estava extasiado. “Como se extraiu tudo isso de uma simples caminhada?” pensava. Não tinha tido tempo para assimilar tudo e exclamou:

— Nossa! Como... não, o que... Nossa!

— Sim?

— Não esperava por isso, fiquei impressionado. O senhor poderia repetir para que eu possa anotar?

— Claro! Primeira regra...

Terminada a conversa o jovem agradeceu imensamente o velho monge e retornou para sua casa. Dessa vez fez o caminho atento e

pacientemente, um desvio de atenção não seria problema. Quem sabe, seria solução para outra questão.

REFERÊNCIAS

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. O método desviante: algumas teses impertinentes sobre o que não fazer num curso de filosofia. **Revista Trópico**, São Paulo, 2006. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4455290/mod_resource/content/0/GAGNEBIN_O_metodo_desviante.pdf Acesso em: 15 jun. 2023.

BARBECUE SOFISTÍS⁴⁷

Luciano Gonçalves Dias⁴⁸

Após longos anos de estudos, Lucílio concluiu a graduação em Direito, e tornou-se bacharel, porém estava em dúvida se exerceria a advocacia ou buscaria a carreira da magistratura.

Lucílio convidou seu predileto grupo de amigos, Lívia, Lélío e Lavínia, para um churrasco em sua casa, localizada às margens de um lago de cor azul cintilante.

Bin baun, bin baun! (campanhia)

— Oi Lu, nós chegamos! – disse Lavínia no interfone.

— Bora Lucílio – exclamou Lélío –, abra a porta, temos muito a conversar!

— Eeeeeeee, lá se foi o churrasco – disse Lívia entre risadas.

— Amigos – falou Lucílio –, que alegria ter vocês aqui! Entrem... Fiquem à vontade, teremos o dia todo para conversar e muita carne para saborear, além do mais ganhei 3kg de picanha de búfalo.

— Aí sim! O Lu e sua receptividade.... – disse Lavínia.

— Verdade!! – exclamou Lívia.

— Hoje imitaremos nossos ancestrais – disse Lélío em tom de brincadeira – comeremos carne de Búfalo!!

Lucílio conduziu o grupo de amigos pelo jardim até a varanda da casa, que ficava de frente para as águas. A casa de Lucílio foi dada por seus pais, em razão da conclusão da Universidade.

— E sua família, Lu, onde está? – Perguntou Lavínia.

— Está viajando! – Respondeu Lucílio – Vamos festejar quando voltarem.

— Que triste! – falou Lívia, com o semblante abatido – se fosse eu estaria agora numa melancolia!

— É por isso, que não é você! – disse Lélío, rindo.

⁴⁷ Recebido em: 05.06.2023. Aceito em: 22.06.2023.

⁴⁸ Acadêmico do curso de Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). E-mail: lucianogoncalvesdias@gmail.com

— É por isso que gosto de vocês! – Comentou Lucílio – Temos personalidades diferentes!

— É verdade!! – disse Lívia.

— Agora quero que vocês me ajudem! – disse Lucílio – Lélío, o churrasco é por sua conta! Lívia, pega alguns queijos, azeitonas e o que mais tiver na geladeira e coloca em um prato, por favor! Os acompanhamentos estão quase prontos, eu comecei a preparar mais cedo!

— Excelente! – exclamou Lívia – É por isso que gosto das nossas tertúlias.

— Churrasco é comigo mesmo! – afirmou Lélío.

Os amigos se conheceram no ensino médio, de lá para cá a amizade só cresceu, mesmo cada um seguindo um caminho.

— Lu – perguntou Lavínia –, e agora, o que você vai fazer da vida?

— Não sei! – respondeu ele.

— Como assim? – indagou Lélío – 5 anos de Universidade para não saber o que vai fazer?

— Lu – disse Lavínia –, esclarece isso aí!

— he he he, imaginei que essa seria a reação de vocês. – respondeu Lucílio em tom de brincadeira – Eu vou abrir o jogo.

— Lélío – disse Lívia –, não vai esquecer-se do churrasco, você é danado para enrolar.

— Em boa parte do curso eu pensei em ser advogado – afirmou Lucílio –, porém ultimamente, após fazer um estágio com uma juíza, sinto-me atraído pela magistratura.

— Lu disse Lélío –, a magistratura é algo bem legal, você vai decidir a vida das pessoas, vai condená-las, vai combater a corrupção, é uma profissão da hora!

— Nisso o Lé está certo. – afirmou Lívia.

— Mas a advocacia – continuou Lé –, com todo o respeito, é o povo da baixaria, são mentirosos, se utilizam de falácias para vencer, chegam ao ponto de destruírem provas. Já escutei que eles são os novos sofistas.

— Dizendo isso, Lé – interrompeu Lavínia –, você me faz lembrar de um caso em que um advogado comeu um cheque pré-datado para evitar que o cliente pagasse a dívida.

— Que nojo! – Exclamou Lí – Tanta comida para saborear... Imaginem agora: um pedaço de pizza de quatro queijos, bem quentinha, acompanhada de um copo de coca bem gelado, hummm... Que dia essa carne vai ficar pronta, estou com fome!!!

— Essa mulher tem um buraco negro no estômago! – disse Lé em tom irônico.

— Que isso, Lélío – disse Lu –, parece-me que você desconhece o verdadeiro valor dos advogados e quem realmente foram os sofistas.

— Olha, eu vi isso no Instagram – respondeu Lélío –, mas se estou errado me mostrem de fato quem são eles, de forma clara e distinta.

— Eeeee parece que há entre nós alguém que gosta de flertar com conteúdo de fontes duvidosas, e como dizem: a mentira tem sempre perna curta e nesse caso é virtual – disse Lívia entre risadas.

— É Lívia – afirmou Lé –, você gosta de provocar!

— Eu?! – respondeu em tom irônico, Lívia.

— Vocês são engraçados! – disse Lavínia.

— Lélío – retomou Lucílio o assunto –, Gorgias dizia que uma mesma atividade pode ser boa ou não a depender de quem a realiza.

— É isso mesmo, Lu – declarou Lavínia –, exercer certa atividade intelectual ou manual não significa que exista nela uma chancela de ética, em outras palavras, não significa que todos daquela profissão serão éticos ou o contrário.

— Mas os advogados – perguntou Lélío – não se utilizam da retórica para convencer as pessoas, mesmo que não seja a verdade? Como vocês me explicam isso?

— Uai, mas quem não usa da retórica? – retrucou Lívia – Você mesmo tentou fazer isso agora!

— Verdade, Lívia – afirmou Lavínia –, porém é necessário fazer um esclarecimento, a retórica em si não é boa e nem ruim, depende do que faremos com ela, da mesma forma a tecnologia, inteligência artificial, redes sociais...

— A rigor – explicou Lucílio –, retórica é a arte de organizar os argumentos e apresentá-los de forma lógica a fim de convencer os ouvintes.

— E como distinguir se um argumento é verdadeiro ou falso? – indagou Lélío.

— Ótima pergunta, Lé – disse Lívia, rindo –, mas vou fazer uma melhor: cadê a carne?

— Para a felicidade de vocês, já tem alguns pedaços da picanha assados no ponto. Vou servi-los. Aproximem-se! – falou Lélío.

— Na geladeira tem molho de barbecue e molho verde – comentou Lívia –, vou pegar, me esperem!

— Vou pegar os acompanhamentos para almoçarmos! – disse Lu e acrescentou – Lavínia, pega os pratos, talheres e copos, por favor!

— É pra agora! – respondeu ela.

Lucílio preparou um delicioso arroz com nozes, feijão tropeiro com torresmo, mandioca cozida e vinagrete. De sobremesa tinha mouse de maracujá e pavê de chocolate. Enquanto colocava as travessas na mesa, os amigos foram se servindo. Também tinha suco de acerola e goiaba.

— Lélío – disse Lucílio –, antes de responder propriamente a sua pergunta quero falar um pouco daquele que é considerado por alguns o pai da retórica, Gorgias de Leontini.

— Certo! – exclamou Lélío – Mas não se esqueça do que perguntei!

— Tá bom! – disse Lucílio e complementou – Górgias foi um grande sofista e deixou um verdadeiro tratado de retórica. Na obra Defesa de Palamedes, Górgias apresenta argumentos jurídicos para defender Palamedes que era acusado de trair o seu povo, e por meio de um caminho lógico demonstra a sua inocência aos magistrados.

— Excelente, Lu – concordou Lavínia –, esta obra é um verdadeiro testemunho em favor da retórica, pois demonstra como as provas em desfavor de Palamedes eram frágeis.

— E quem foi esse homem? – perguntou Lívia.

— Palamedes – explicou Lu – é personagem de um mito grego, que foi acusado por Odisseu de traição, mas na verdade tudo indica que a acusação ocorreu após uma intriga entre eles.

— Do que vocês estão falando, de mito ou realidade? – perguntou Lélío meio confuso – Acho que esse Górgias gastou energias à toa!

— Lélío – esclareceu Lucílio –, os mitos também discorrem sobre uma realidade. Mas o que estou dizendo é que o sofista Górgias escreveu uma obra de retórica, com o objetivo de apresentar para as pessoas o poder dela e utilizou-se de uma história que era conhecida.

— Interessante! O que mais? – disse Lélío.

— Lélío – acrescentou Lavínia –, para demonstrar a força das palavras, Górgias, também escreveu uma obra intitulada Elogio de Helena e por meio de um raciocínio perspicaz faz a defesa da jovem Helena frente a seus acusadores.

— Para Górgias, Lé – explanou Lucílio –, a palavra tem poder e ele ousava dizer para as pessoas que as curaria de qualquer mal da alma por meio dela. Podemos fazer uma relação entre seu pensamento e a psicologia contemporânea, que busca curar a mente humana a partir da palavra.

— Legal – disse Lívia –, me parece que quem mais faz isso é a psicanálise, que usando das palavras, busca acessar o inconsciente da pessoa e a curar.

— Exatamente, Lívia! – exclamou Lavínia.

— Lívia – expressou Lucílio –, agora quem está com fome sou eu! Lélío, a costelinha de porco está pronta?

— Bem lembrado – disse Lélío –, vou tirá-la da churrasqueira.

— Eu disse que ele esquece – comentou Lívia em tom irônico.

A casa de Lucílio era ao mesmo tempo moderna e rústica, enquanto as paredes e as vigas eram em madeira de lei, ela também era toda tecnológica, com janelas eletrônicas, lâmpadas por sensor, armários inteligentes...

— Aqui está a carne! – disse Lélío.

— Aeeee! – comemorou Lívia.

— Lucílio – perguntou Lélío –, quando surgem esses sofistas?

— Apontar de forma exata o ano que surgem é meio difícil, mas eles são contemporâneos de Sócrates e seus discípulos. – respondeu Lucílio.

— Lé, explicou Lavínia – quando surge a democracia grega, com Sólon, em que as decisões são tomadas na ágora pelos cidadãos, dotados de direitos e deveres, vence ou convence aquele que sabe expor suas ideias de forma clara e distinta.

— Legal, não sabia disso! – disse Lélío – E já que citamos os sofistas eu vi escrito em algum lugar que eles não se davam bem com os filósofos, o que vocês sabem disso?

— O homem está com medo de dizer a fonte – falou Lívia em tom de brincadeira.

— Na verdade, Lélío – declarou Lavínia –, os filósofos é que não se davam bem com os sofistas.

— Por quê? – perguntou ele.

— Você já viu cão gostar de gato? – disse Lucílio, rindo da questão.

— Essa foi boa – falou Lívia às gargalhadas.

— Podemos dizer que o grande causador disso foi o trio Sócrates, Platão e Aristóteles que criou em certa medida um fantasma dos sofistas. – argumentou Lavínia.

— Isso mesmo, La – concordou Lucílio –, a crítica aos sofistas era de que seus ensinamentos retóricos não levavam as pessoas à verdade e por isso elas caíam em erro, mas isso não é verdade, como dissemos anteriormente, o papel do sofista era ensinar a argumentar.

— Os sofistas também ensinavam a dialética – acrescentou Lavínia –, que é a arte de contra-argumentar. Deste modo, as pessoas debateriam e com isso o argumento seria polido e a melhor ideia se imporia.

— E outra coisa, continuou Lucílio – isso de falar mal da retórica é pura falácia, pois também os filósofos se utilizam dela e o argumento do compromisso com a verdade é frágil, já que não se encontra um filósofo que concorde com o outro, podemos ver isso com o próprio Aristóteles, que foi discípulo de Platão.

— Lélio – prosseguiu Lavínia –, os gregos que iam para a ágora precisavam dominar a arte de falar e foram os sofistas que os ensinaram.

— De graça? – perguntou Lélio.

— De graça só esse churrasco! – disse Lívia às gargalhadas.

— Uma das críticas feitas por Platão – acrescentou Lucílio – é a de que os sofistas cobravam para ensinar. Vejamos, Sócrates era sustentado por amigos, por isso não cobrava. Os sofistas cobravam porque precisavam se manter, não existe desonestidade.

— Concordo! – exclamou Lélio – E o que realmente eles ensinavam?

— Vejam – explicitou Lavínia –, eles ensinavam gramática, retórica e dialética.

— Para entendermos melhor esses dois grupos – afirmou Lucílio –, podemos classificá-los como homens voltados para a prática, que são os sofistas e os filósofos que são voltados para o pensamento, as ideias.

— São dois extremos – falou Lélio em risos –, os que fazem e os que pensam.

— Verdade – concordou Livia, entre risadas.

— Vejam – argumentou Lavinia –, os sofistas diziam que a *areté* poderia ser ensinada, atitude esta rejeitada por Platão. Vemos isso na obra Protágoras.

— O que é *Areté*? – indagou Lelio.

— A rigor – explicou Lavinia – *Areté* é a excelência humana, é a virtude ligada às atividades humanas.

— Pensemos, amigos. – disse Lucílio – Os sofistas ensinavam qualquer pessoa que os procurava, podemos chamá-los de pais da educação, pois muito contribuíram com a educação política do povo grego.

— Le, disse Lavinia – para ficar mais clara a questão dos sofistas, se faz necessário entender a sociedade grega. Dissemos anteriormente que, com o surgimento da *pólis* grega, surge também uma nova organização sócio-política que exige pessoas capacitadas para as questões da cidade.

— E, como mencionamos – comentou Lucílio –, os sofistas, que são homens da vida prática, se colocaram como protagonistas desse modelo de sociedade e acabaram sendo responsáveis por boa parte da educação do homem grego, criando a *Paidéia* sofista.

— Mas me parece – indagou Lelio – que o estudo oferecido pelos sofistas era elitista, já que tinha custo.

— Lelio – disse Lavinia –, se pensarmos em elitismo naquela época, é mais fácil dizer isso dos filósofos, já que somente um pequeno grupo os acompanhava e estes deveriam ter nascido com uma *areté* filosófica.

— Pelo que estou entendendo – afirmou Lelio – os sofistas foram injustiçados. Alguém deveria escrever algo em favor deles, defendê-los.

— Lelio – respondeu Lucílio –, nos últimos tempos tem até aparecido alguns escritos buscando corrigir essa visão sobre os sofistas, e acredito que mais momentos como esse, fará com que as pessoas conheçam realmente quem foram.

— Aí Lelio – disse Lavinia –, é o mesmo com os advogados, que são incompreendidos por grande parcela da sociedade não pelo que são, mas por aquilo escutam que sejam.

— É verdade – afirmou Lélío –, muitas vezes, eles são os únicos que acreditam em seus clientes, porém com paciência e perseverança fazem o mesmo que Górgias.

— Não podemos negar – acrescentou Lucílio – que alguns estão longe da verdade, mas me diga, podemos generalizar e dizer que os sofistas e os advogados são inúteis e prejudiciais para a vida humana?

— Claro que não. – exclamou Lélío – Vejo que eles são de grande importância para a vida, os sofistas por ensinar o poder da retórica e os advogados por defender aqueles que sofrem ultrajes, a exemplo de Palamedes e Helena.

— E a pergunta que ele fez, foi respondida? – Interrompeu Lívia.

— É Lívia – disse Lélío –, você está tão emocionada com o mousse de maracujá que não percebeu a resposta.

— Na verdade – comentou Lavínia em risos –, nós respondemos e não respondemos, sobre como saber se um argumento é verdadeiro.

— Para saber se um argumento é verdadeiro – afirmou Lucílio rindo – é preciso conhecer sobre o assunto e refletir.

— Acho que quem está emocionado é você, Lélío – falou Lívia, em tom de brincadeira.

— Essa foi boa. – disse Lavínia em tom humorado.

— Lucílio – perguntou Lélío –, depois de toda essa conversa, qual carreira você vai seguir?

— Lélío – respondeu Lucílio –, vamos deixar o amanhã para amanhã.

— Boa – exclamou Lívia entre risadas.

— Já estava esquecendo. – disse Lucílio – O que acham de andarmos de Jet Ski no lago?

— Ebaaaaa! – afirmou Lívia.

— Só se for agora! – disse Lavínia.

— Excelente! – exclamou Lélío.

— Ótimo. – disse Lucílio – Vou pegar as chaves!

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).

117

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 AUTORAL

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

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

120

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.

