

ISSN 2596-1196



ILLUMINARE

REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 3, n. 1, jan./jun., 2020





Realização

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

Diretor Geral

Me. Pe. Héverton Rodrigues de Oliveira

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	Me. 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)
Dr. Enzo Pace (Itália)	Dr. Marià Corbí (Espanha)



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

ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA / Instituto de
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). v. 3, n. 1 (jan./jun.). –
Goiânia, Goiás, 2020. 91 p.

v. 3, n. 1 (jan./jun. – 2020)

Semestral

Disponível em: www.ifiteg.edu.br

ISSN 2596-1195

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

SUMÁRIO / SUMMARY

Tempo de morrer, esperar e ressurgir | Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho 6-9

ARTIGOS / ARTICLES

Representações sociais: seu status epistemológico / *Social representations: its epistemological status*

Elismar Alves dos Santos 11-25

Estética e existência em Kierkegaard / *Aesthetics and existence in Kierkegaard's thinking*

Eliana Borges Fleury Curado 26-36

Religiosidade como suprasentido na Logoterapia de Viktor Frankl / *Religiosity as super-meaning on the Viktor Frankl's logotherapy*

Paulo Sérgio Carrara

Guilherme Ferreira Souza 37-53

A simbologia nupcial no encontro de Jesus com a Samaritana: uma leitura eclesiológica de Jo 4,1-42 / *Nuptial symbolism in the meeting of Jesus with Samaritan: an ecclesiological reading of Jo 4,1-42*

João Paulo Santos de Souza 54-65

PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

Volontà e verità effettuale em Maquiavel: a vontade humana em detrimento da verdade efetiva das coisas / *Volontà and verità effettuale in Maquiavel: the human will at the expense of the effective truth of things*

Uellinton Valentim Corsi..... 67-81

OUTROS DIÁLOGOS POSSÍVEIS / OTHER POSSIBLE DIALOGUES

Revisão de um Pré-Curso (Poemas) / Reviewing a Pre-Course (Poems)

Edilson Alves de Souza..... **83-86**

SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES 88-91

TEMPO DE MORRER, ESPERAR E RESSURGIR

EDITORIAL

*A tragédia não é quando um homem morre.
A tragédia é o que morre dentro de um homem
enquanto ele ainda está vivo.
(Albert Schweitzer)*

Rompemos os limites do novo ano que se iniciou repletos de coragem e otimismo, para superarmos as dificuldades que se impusessem, singrando a novos patamares de qualidade e de comprometimento com a nossa função no seio da comunidade acadêmica do IFITEG e da sociedade em geral. O terceiro ano de ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA, porém, tornou-se completamente atípico. O que a providência reservava para o primeiro semestre de 2020 exigiria de nós a capacidade de nos confrontarmos com a realidade limite do ser humano, a morte, por uma de suas faces mais tenebrosas. Este é o sentimento que trago presente ao escrever este editorial, enquanto nos situamos no ápice de contaminação por COVID-19 em todo o mundo, tendo o Brasil como atual epicentro. Até agora, logramos o quantitativo de milhares de vidas ceifadas, carregamos a dor e o luto por aqueles que sequer tiveram a oportunidade de se despedir, sofremos junto aos que são desafiados pela carestia, tentamos aplicar nossa parcela de contribuição, fechamo-nos distantes fisicamente uns dos outros, ansiamos por um tempo novo de tranquilidade e segurança. Tal experiência radical é, contudo, simultaneamente tempo de espera *transformadora*, em que as ambiguidades fizeram-se regra: se, de um lado, a morte se instaura perversamente, de outro a vida explode plena e ilimitada, desobrigada provisoriamente dos fardos que a humanidade impõe ao planeta; enquanto a saudade, como resultado

do isolamento social, assola o nosso espírito e a nossa alma, descobrimos novas formas de nos tornarmos próximos e, o mais importante, ressignificamos a experiência e a importância dos outros para a nossa própria vida; enquanto a fragilidade social e o contexto de desigualdades presente em nossa sociedade gritam, apostamos na generosidade, na partilha fraterna do que temos à nossa disposição.

Para que isso se estabeleça, porém, é preciso que nos deixemos interpelar pelo *momento presente*, cientes de que como tudo, também as dificuldades de hoje passarão, tornar-se-ão história lembrada e contada por nós às próximas gerações – espero que como mote para a constatação de o quanto nos tornamos *humanamente melhores*. Não que o futuro venha por um “passe de mágica”. É necessário sentir o que nos circunda, resgatar a potência transformadora que a humanidade sempre nutriu a respeito da morte, do limite, do fim. Sobretudo porque essa experiência, uma experiência profunda, é repleta de vida – ou melhor, de fagulhas de esperança que, quando tomadas conjuntamente, podem incendiar toda uma época. Em tempos de crise, é preciso *esperar*. Não no sentido de cruzarmos os braços e relegarmos a outrem o papel e a responsabilidade que nos cabe. *Esperar* aqui faz alusão ao conhecido neologismo; é preciso *esperançar*, *esperar* como protótipo da *esperança*. Assim, dos cacos restantes, dos fragmentos humanos que nos tornamos, para falarmos com Walter Benjamin em seu *Trauerspiel-Buch*, poderemos *ressurgir*. É curioso, nesse sentido, como os novos números de *ILLUMINARE* sempre apareceram em momentos lacunares, como indicação de passagem, de mudança, de ressurgimento, de *conversão*. Não será, portanto, diferente com a presente edição, nutrida por um esforço conjunto, escrita por muitas mãos.

Ainda sobre a possibilidade de sentirmos profundamente a *experiência presente*, faz-se salutar reconhecer as conquistas, os avanços, a capacidade de converter em valor e em aprendizagem a realidade dramática que nos desafia. Isso não teria sido possível sem o comprometimento de professores, coordenadores, estudantes, colaboradores técnicos, diretores, formadores, enfim, de toda a comunidade ligada ao IFITEG. Por isso, junto às recordações de pavor, de incapacidade, de limite, devemos sempre ter presentes também as conquistas, a aquisição de novas metodologias e maneiras de lidar com o processo formativo, o aprimoramento de algumas habilidades –

em meio a todo fechamento, a descoberta de janelas e portas. A publicação do presente número, enfim, é, por si só, um testemunho de que é possível seguir adiante; de que é possível continuar apostando a vida num projeto qualificado de formação. E isso será atestado por cada um dos artigos que o integram, os quais passamos a uma breve apresentação.

A primeira seção, destinada à publicação de artigos produzidos por professores do nosso Instituto e de outras IES do Brasil e do exterior, traz quatro contribuições. A primeira, de autoria do Pe. Elismar Alves dos Santos, propõe-se a discutir e apresentar uma importante categoria conceitual, que pouco a pouco tem extrapolado os limites da Psicologia Social, dialogando com outras áreas do conhecimento, tais como a Sociologia, a Filosofia e a Teologia. Trata-se da noção de “Representação Social”, que nesta oportunidade é apresentada pelo viés de sua estruturação epistemológica. O estudo é vanguardista e está atrelado a outras produções do autor. A segunda contribuição deste número, de autoria da professora Eliana Borges Fleury Curado, apresenta-nos um pouco das investigações da autora sobre o pensamento de Kiekegaard, filósofo do século XIX com incidência direta sobre a formatação do pensamento contemporâneo. No artigo, procura-se explicitar a relação entre os conceitos “estética” e “existência” no pensamento do dinamarquês, num constante diálogo entre Filosofia e Literatura – mantendo-se esta ordem.

Em terceiro lugar, publicamos uma contribuição de autoria do professor Paulo Sérgio Carrara e do estudante e pesquisador Guilherme Ferreira de Souza. No artigo os autores procuram evidenciar o papel da religiosidade na composição do pensamento de Viktor Êmil Frankl, psicoterapeuta vienense de grande expressão no último século. Ao contrário do que é expresso em outros autores de relevância, tais como Freud, Jung ou Rogers, para Frankl a religião é um dos fenômenos fundamentais ao ser humano, donde é possível extrair o conceito de um “Deus inconsciente”, ou, de forma mais branda, de uma “religiosidade inconsciente” como um dos componentes estruturais da subjetividade. O artigo serve ainda como um panorama geral para a aproximação daqueles que ainda não conhecem o pensamento de Frankl. A quarta contribuição, colhida diretamente da seara da Teologia, é de autoria do professor e biblista Pe. João Paulo Santos de Souza, trazendo-nos de volta para o grande potencial

científico da comunidade acadêmica do IFITEG. Ao longo do texto aborda-se a simbologia nupcial presente, de modo específico, no encontro entre Jesus e a Samaritana, como se encontra no texto de Jo 4,1-42, e, de modo geral, em todo o Evangelho de João. Embora mantenha a qualidade exegética necessária para o tratamento do assunto, o autor desenvolve seu texto numa linguagem acessível também aos não especialistas no tema, o que imprime um caráter convidativo ao texto.

Por conseguinte, as duas outras contribuições ao presente número de *ILLUMINARE* integram, respectivamente, as seções “Primeiros Escritos” e “Outros Diálogos Possíveis”. Em primeiro lugar, está o artigo do estudante da PUC do Rio Grande do Sul, Uellinton Valentim Corsi, que trabalha os conceitos de *volontà* e de *verità effettuale* a partir do pensamento de Nicolau Maquiavel. O texto é resultante do processo de Iniciação Científica desenvolvido pelo acadêmico. Na sequência, dando cumprimento ao propósito de *ILLUMINARE* de manter-se como veículo de contribuição científica e, ao mesmo tempo, expressão das demais potências humanas, este número encerra-se com a excelente contribuição de Edilson Alves de Souza, na série de poemas nomeada “Revisão de um Pré-Curso”. Embora constituam diferentes manifestações do espírito humano, Filosofia e Teologia sempre souberam beneficiar-se das artes em geral, especialmente da Literatura, um endosso à nossa publicação.

Realizada esta breve apresentação do tempo que estamos vivendo, da importância e do papel de nossa revista nesse contexto, e da valorosa série de produções veiculadas nesta edição, não resta outra tarefa senão desejar uma boa leitura a todos.

Sejam todos bem-vindos, uma vez mais!

O Editor

03 de Julho de 2020, Festa de São Tomé, Apóstolo.

ARTIGOS



REPRESENTAÇÕES SOCIAIS: SEU STATUS EPISTEMOLÓGICO¹

SOCIAL REPRESENTATIONS: ITS EPISTEMOLOGICAL STATUS

Elismar Alves dos Santos²

RESUMO: Neste artigo, o autor reflete sobre a epistemologia das representações sociais, mostrando como se dá o processo psíquico do conhecimento e do saber a partir das representações sociais. É de interesse mostrar que alguns aspectos podem ajudar a entender o que há por trás de uma representação social como um campo representacional, isto é, conjunto de saberes socialmente construídos e compartilhados, que possibilitam pensar, falar e relacionar-se com os outros. O status da representação social é polivalente. Significa que as representações são construções ontológicas, epistemológicas, psicológicas, sociais, culturais e históricas. A conclusão a que chegamos é que o conceito de representação social deve desempenhar um papel essencial para explicar, no plano teórico, a organização dos comportamentos coletivos humanos.

Palavras-chave: Representações sociais; Epistemologia; Ancoragem; Objetivação.

ABSTRACT: In this article, the author reflects on the epistemology of social representations showing how is the mental process of knowledge and learning from the social representations. It is of interest to show that some aspects can help to understand what's behind a social representation as a representational field, that is, set of knowledge socially constructed and shared, to enable think, speak and relate with others. The status of social representation is versatile. It means that the

¹ Recebido em 13/04/2020 e aceito em 12/06/2020.

² Pós-Doutor em Psicologia (PUCGO). Doutor em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). Doutor em Teologia Moral (FAJE), com estágio na Universidad Pontificia Comillas, Madrid, Espanha. Mestre em Psicologia (PUCGO). Licenciado em Filosofia, Psicologia e Bacharel em Teologia. Professor de Psicologia e Teologia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGO). Membro do Grupo de Pesquisa *Ideologia, Comunicação e Representações Sociais* (UFRGS). E-mail: elismar01@yahoo.com.br

representations are ontological, epistemological, psychological, social, cultural and historical constructions. The conclusion we come to is that the concept of social representation must play a key role in explaining, in theory, the organization of human collective behavior.

Keywords: Social representations; Epistemology; Anchoring; Objectification.

INTRODUÇÃO

O artigo está fundamentado em três pontos reflexivos. O primeiro dedica-se brevemente à explicação do conceito de *epistemologia*. Essa palavra é originária do grego e significa conhecimento. Já o segundo ponto reflexivo, *status epistemológico das representações sociais*, se ocupa em mostrar que o caráter prático das representações sociais indica que lidamos com fenômenos observáveis diretamente ou reconhecidos por um trabalho científico. Por último, no terceiro ponto, *a construção do conhecimento na perspectiva das representações sociais: Eu-Outro-Objeto*, didaticamente, vamos dar continuidade ao segundo ponto reflexivo, explicando que as representações sociais correspondem a uma forma de saber compreendido por meio da forma triangular: Eu-Outro-Objeto.

12

O CONCEITO DE EPISTEMOLOGIA

De início, é necessário perguntar pelo significado da palavra *epistemologia*. Segundo o dicionário de filosofia de Cambridge, *epistemologia* (do grego *episteme*, "conhecimento", e *logos*, "explicação") é o estudo da natureza do conhecimento e da justificação; especificamente, o estudo das características da definição, das condições essenciais das fontes, e dos limites do conhecimento e da sua justificação (MOSER, 2006, p. 269). É preciso ao menos sublinhar que, no estudo do status epistemológico das representações sociais, requer-se ter em conta que há também o status ontológico das representações sociais. Não vamos discutir, no presente artigo, o status ontológico das representações sociais, ou seja, sua base filosófica.

Porém, é preciso lembrar que, antes da formulação do conceito de *representação social*, Moscovici (2009) procurou se firmar em alguns estudos científicos desde alguns distintos teóricos para sustentar seus argumentos a respeito do fundamento filosófico das representações sociais. Isso mostra que as representações sociais têm uma origem e uma identidade. O status ontológico ressalta que Moscovici (2009) recorreu a diferentes pensadores para demonstrar como se dá a formação das representações sociais nos seres humanos. Dentre esses se destacam: Émile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Jean Piaget e Sigmund Freud. É necessário lembrar que a ontologia está sempre ligada a uma epistemologia. Na realidade, a epistemologia se “torna” necessariamente uma ontologia. E a epistemologia, em contraposição, se “torna” uma ontologia. Com isso, ontologia e epistemologia não se separam. A definição de epistemologia indica que é de seu escopo promover o conhecimento das coisas, já que é a ciência responsável por explicar o conhecimento. É de seu interesse se posicionar diante das seguintes perguntas: como é possível conhecer? Como se faz para conhecer determinado objeto?

13

STATUS EPISTEMOLÓGICO DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

No segundo ponto reflexivo, propõe-se a ligação da palavra epistemologia, que significa conhecimento, com o status epistemológico das representações sociais. É de interesse, então, mostrar como se dá o processo psíquico do conhecimento e do saber para as representações sociais. Diante dessa perspectiva, é mais apropriado perguntar para que servem as representações sociais que buscar uma definição para elas. O status epistemológico das representações sociais ajuda a compreender o que há por trás de uma representação social, uma vez que são saberes socialmente construídos por meio das relações interpessoais. Para Jodelet (2001, p. 36), o status epistemológico das representações sociais “ressalta seu caráter prático, isto é, orientado para a ação e para a gestão da relação com o mundo”. Porém, não é tarefa fácil descrever com precisão os status epistemológicos das representações sociais.

Os estudiosos das representações sociais enfatizam que há três níveis de discussões sobre as representações sociais. Primeiramente, há

“o nível das representações sociais como sendo elas um ‘fenômeno’” (GUARESCHI, 2000, p. 35). Nesse nível, continua o autor supracitado,

[...] as representações sociais são um objeto de investigação. Esses objetos são elementos da realidade social. Nesse sentido, as RS são modos de conhecimento que surgem e legitimam-se na conversação interpessoal cotidiana e têm como objetivo compreender e controlar a realidade social (GUARESCHI, 2000, p. 35).

Em segundo, está “o nível da ‘teoria’ das representações sociais. Este se constitui do conjunto de definições conceituais e metodológicas, juntamente com a elaboração de construtos referentes às RS” (GUARESCHI, 2000, p. 35). Por último, há “o nível das discussões sobre a teoria [que De Rose] chama de ‘metateoria’”. Neste nível, “colocam-se os debates e as refutações críticas com respeito aos postulados e pressupostos da teoria das representações sociais, juntamente com uma comparação com os modelos teóricos de outras teorias” (GUARESCHI, 2000, p. 35). Para concluir sobre a importância de se levarem em conta esses três níveis, “confundir esses três níveis pode tornar-se desastroso e pode conduzir a um diálogo de surdos” (GUARESCHI, 2000, p. 35).

Diante do que foi enfatizado em relação aos três níveis do modo como se aproximar das representações sociais, a epistemologia corresponde, então, ao primeiro nível de estudo das representações sociais: *as representações sociais como um fenômeno*. Como ensina Jodelet (2001, p. 17), “com as representações sociais, tratamos de fenômenos observáveis diretamente ou reconhecidos por um trabalho científico”. Nessa perspectiva, as representações sociais são compreendidas como modos de conhecimento. Em razão disso, revelam os saberes que as pessoas vão adquirindo ao relacionarem-se umas com as outras e com os objetos por meio da interação social. É assim que vai se formando um campo representacional. São esses saberes socialmente construídos que interessam às representações sociais.

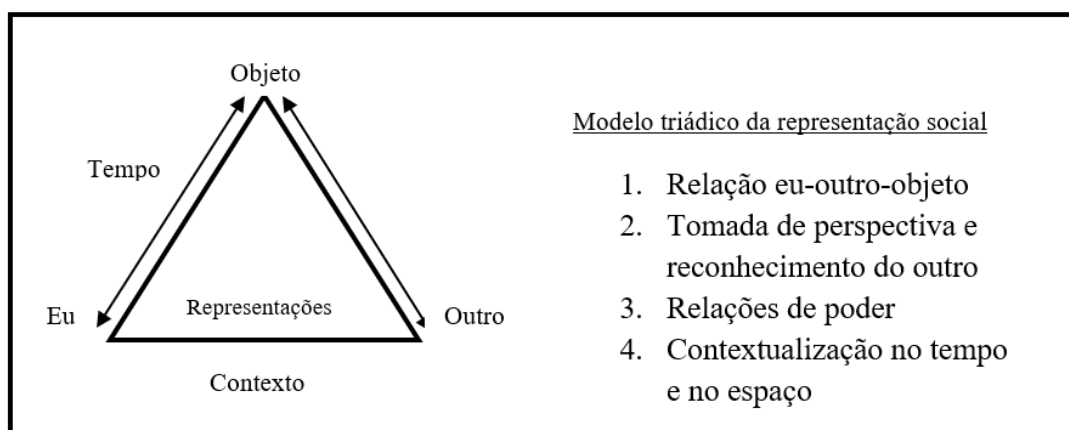
Alguns desses saberes podem ser compreendidos pelos seguintes meios: o saber transmitido pelo senso comum, valores religiosos e políticos, crenças, ideologias etc. Desse modo, todo ser humano está inserido no contexto do campo representacional em seu

próprio cotidiano, situação em que sua realidade vai se construindo socialmente. A dimensão *simbólica* das representações sociais lembra que a realidade social é construída e partilhada por intermédio de processos intersubjetivos. “A representação é social porque a criança humana não pode se construir como alguém que sente e pensa sem a participação de outros seres humanos; e é simbólica porque ela usa signos arbitrários para dar sentido ao objeto-mundo” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 22).

A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO NA PERSPECTIVA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS: EU-OUTRO-OBJETO

O interesse aqui é mostrar que as representações sociais são um modo de saber que pode ser compreendido por meio da forma triangular Eu-Outro-Objeto. Essa tríade foi retirada e adaptada do livro *Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura*, de Jovchelovitch (2011, p. 72). Segundo a autora, a epistemologia de uma representação social é composta de três elementos: Eu-Outro-Objeto. A análise da forma representacional mostra que sua arquitetura se fundamenta em tríades intersubjetivas (Eu-Outro-Objeto). Essa tríade indica, segundo a autora, que, para chegar ao conhecimento, precisamos de representação, linguagem e comunicação. Como instrumentos de conhecimento e comunicação, as representações “constroem o Eu e a realidade propriamente ditos, sem os quais seríamos incapazes de desenvolver uma identidade pessoal e os mundos sociais em que vivemos” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 191).

As representações sociais concebidas na perspectiva de seu caráter triangular (Eu-Outro-Objeto) mostram-se como construções simbólicas que o ser humano, por meio das relações intersubjetivas, vai construindo no decorrer da existência. Por isso as representações sociais não são uma produção mental individual e menos ainda uma cópia do mundo, já que “o saber não é nem uma cópia do mundo, nem o próprio mundo: ele está no mundo” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 171). O quadro triangular abaixo, como ensina Jovchelovitch (2011), indica como se dá o processo de construção do saber das representações sociais.

Figura I: Arquitetura da representação – adaptado de Sandra Jovchelovitch

Fonte: JOVCHELOVITCH, S. (2011). *Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura*. Petrópolis: Vozes, p.72.

O quadro sugere, especialmente, pelo modelo triádico, as relações que são estabelecidas no triângulo entre Eu-Outro-Objeto. É dessa interação através de seu contexto social que emergem as representações sociais como processos de saberes compartilhados. Segundo a autora,

[...] a análise da forma representacional mostra que o trabalho da representação envolve sujeitos em relação a outros sujeitos e a ação comunicativa que circunscreve e configura suas relações na medida em que se engajam no processo de dar sentido a um objeto ou a um conjunto de objetos" (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 73).

É no cotidiano da existência humana, portanto, que tais representações vão se materializando na vida social. Significa que da relação Eu-Outro-Objeto emerge um determinado saber o qual pode ser específico e se perpetuar por gerações. Esse processo ocorre ao longo do tempo e se torna institucionalizado, de modo que novas "gerações encontram a atividade da representação como um ambiente simbólico já organizado em tradições culturais e enquadres institucionais que lhes precedem, mas também estão abertos à nova atividade representacional que eles deverão de produzir" (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 73).

Para que essas representações possam se tornar um saber organizado em tradições culturais, é necessário, antes, considerar as experiências afetivas, sociais e culturais que as pessoas fazem. Essas

experiências podem ser compreendidas como uma forma de dar sentido ao que justifica a sua materialização no tecido social. Assim, somente se materializa o que tem sentido de acordo com a compreensão dialógica da representação. Por causa disso, “a representação pertence ao ‘entre’ da comunicação humana e da ação social e não é o produto de mentes individuais fechadas em si mesmas” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 73). Segundo a autora, a representação não é o ato de um sujeito que desde si e em si constrói a representação. O quadro utilizado para mostrar como se dá a arquitetura das representações sociais indica que tais representações não se deixam “capturar” se não levarmos em consideração a maneira como se constitui o conhecimento. Porém, esse conhecimento requer o uso da linguagem e da comunicação para que seja traduzido em experiência. A citação a seguir resume bem essa ideia: “As representações são sempre produzidas na ação comunicativa e a análise da comunicação é central para definir as modalidades de representação e a forma e funções de um sistema de conhecimento” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 177).

Para os estudiosos das representações sociais, há dois processos que ilustram a inter-relação Eu-Outro-Objeto quando concebidos em conjuntos que retratam como ocorre a elaboração das representações sociais. Trata-se da *ancoragem* e da *objetivação*. “As representações sociais constituem campos de saber em movimento que, por meio de processos de comunicação, empregam a ancoragem e a objetivação para tornar o não familiar familiar” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 108). A ancoragem é um processo por meio do qual os objetos sociais ganham sentido. Moscovici (2009) fala dos aspectos estratificados da ancoragem. Há uma ancoragem histórica nos processos sociais da vida cotidiana. O ser humano procura tornar familiar aquilo que não é familiar. A não familiaridade parece ser algo estranho. Por que alguns objetos se mantêm estranhos? A que se deve o fato de não ter se tornado familiar? Para Moscovici (2009), o fato de algo ser estranho não significa que não possa se tornar familiar. Porém, aquilo que parece estranho se torna ameaçador.

A presença real de algo ausente, a “exatidão relativa” de um objeto é o que caracteriza a não familiaridade. Algo parece ser visível, sem o ser: ser semelhante, embora sendo diferente,

ser acessível e, no entanto ser inacessível. O não familiar atrai e intriga as pessoas e comunidade enquanto, ao mesmo tempo, os alarma, os obriga a tornar explícitos os pressupostos implícitos que são básicos ao consenso (MOSCOVICI, 2009, p. 56).

Nessa próxima citação, fica mais evidente o que se entende por ancoragem: “Ancorar é, pois, classificar e dar nome a alguma coisa. Coisas que não são classificadas e que não possuem nome são estranhas, não existentes e ao mesmo tempo ameaçadoras” (MOSCOVICI, 2009, p. 61). A *ancoragem*, desse modo, expressa a tendência de recuperar e de manter sentido, pois é um retorno a uma significação familiar que ajuda o não familiar a se tornar familiar (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 189). Dito de modo mais objetivo, “a ancoragem, consiste na integração cognitiva do objeto representado – sejam ideias, acontecimentos, pessoas, relações etc. (SÁ, 1993, p. 37).

A *objetivação*, por sua vez, o outro processo de formação das representações sociais, “consiste em uma ‘operação imaginante e estruturante’, pela qual se dá uma ‘forma’ – ou figura – específica ao conhecimento acerca do objeto, tornando concreto, quase tangível, o conceito abstrato, ‘materializando a palavra’” (SÁ, 1993, p. 39). Desse modo, “objetivar” consiste em duplicar uma figura por um sentido, fornecer um contexto inteligível ao objeto, interpretá-lo (SÁ, 1993, p. 34). A *objetivação* e a *ancoragem*, em razão de sua função, são dois conceitos utilizados pelas representações sociais para mostrar que elementos novos e estranhos podem tornar-se parte da realidade do cotidiano das pessoas e de comunidades, contribuindo para que emergam as representações sociais. É por meio do processo de objetivação e ancoragem que a atividade simbólica das representações sociais se torna mais evidente. Ora, a atividade simbólica das representações sociais mostra que é mediante signos, muitas vezes arbitrários, que o ser humano dá sentido às coisas. Assim, pela ancoragem e pela objetivação, a representação torna-se um processo cognitivo capaz de orientar as percepções e opiniões materializadas por meio de falas e comportamentos (MOSCOVICI, 2009).

Jovchelovitch (2011, p. 172-194), ao explicar como se dá a investigação da psicologia social dos contextos do saber, descreve

didaticamente cinco perguntas que esclarecem como ocorrem os processos representacionais e que facilitam a compreensão da epistemologia das representações sociais: “Quem”, “Como”, “Por que”, “Que” e “Para quê”. Jodelet (2001, p. 33) organiza também, de maneira semelhante, em três formulações, o modo como se dá o saber das representações sociais (Sujeito-Representação-Objeto): “Quem sabe e de onde sabe?”, “O que e como sabe?”, “Sobre o que sabe e com que efeito?”. As duas autoras ensinam que, por meio dessas perguntas, compreende-se que as representações sociais levam em consideração o processo psicossocial que envolve o ser humano, especialmente, desde sua identidade, emoções e relações intersubjetivas.

Para Jovchelovitch (2011, p. 174), o “Quem” indica a discussão sobre a identidade e o “quem” da representação. “O ‘quem’ do saber nos faz voltar ao problema da identidade e aos processos pelos quais atores representam tanto a si mesmos como a outros quando se engajam em atos de saber” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 175). Porém, o “quem” não está relacionado somente com a identidade individual do ser humano, mas abrange o contexto social. As representações sociais, desse modo, podem ser compreendidas como uma forma de trazer para o aqui agora a identidade e a história de grupos e comunidades. Para a autora supracitada, “representações são sempre construídas por alguém em relação a algum outro”. Significa que as representações sociais, geralmente, estão relacionadas mais com as relações interpessoais do que propriamente com o objeto representado. Muitas vezes “as representações têm mais a ver com o sujeito que representa e menos com o objeto sendo representado, um caso de preponderância do ‘quem’ sobre o ‘que’ das representações” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 175). Assim, a riqueza está no fato de haver diversas possibilidades de representações sociais, pois o processo de construção do conhecimento leva em conta a diversidade das dimensões subjetivas e afetivas no ato de construção do saber.

O “Como” das representações sociais se preocupa com a forma como o conhecimento circula na dimensão social por meio da comunicação. Significa que o “como” se preocupa em evidenciar como se dá a interação das pessoas no contexto social. Desse modo, “as representações são sempre produzidas na ação comunicativa e a

análise da comunicação é central para definir as modalidades de representação e a forma e funções de um sistema de conhecimento" (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 177). Percebe-se, então, que, sem comunicação, não há representação. Entretanto, os diálogos são simétricos ou assimétricos, "envolvem alternância e reconhecimento de perspectivas, ou a imposição de uma voz sobre outra?" (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 178). A comunicação pautada na assimetria indica duas circunstâncias. A primeira está relacionada às crenças e tradições culturais em que é possível identificar uma inexpressiva flexibilidade. Há, por assim dizer, uma relação de forma desigual entre Eu-Outro. Mas aqui a assimetria não está necessariamente ligada ao abuso de poder, "violência ou dominação; antes, é uma assimetria reconhecida e legitimada pelo poder do laço social que dá a alguns atores sociais autoridade sobre outros. É uma assimetria internalizada por todos os atores e traduzida na relação entre Eu e Outro" (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 182).

Os laços sociais legitimam que pessoas e comunidades podem exercer autoridade umas sobre as outras sem maiores dificuldades, desde que não haja, como assinalado, abuso de poder, violência ou dominação. Já na segunda situação de assimetria, o processo é contrário ao primeiro: há a intenção de estabelecer uma relação de poder que tem, geralmente, como finalidade estabelecer a dominação do Eu sobre o Outro. Aqui aparece claramente o que significa afirmar que a ideologia é uma forma de saber "que submete o conhecimento à perspectiva do opressor e tende a distorcer o objeto-mundo" (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 182). Especificamente no caso da ideologia, a assimetria sistemática no poder dos interlocutores é usada para dominar e é a dominação que estabelece e determina as relações entre Eu e Outro.

O "Por que" das representações sociais coloca em discussão o papel da razão e o porquê da representação. O processo racional indica que o ser humano demonstra interesse em conhecer. Assim, o porquê da representação vai muito além de sua função cognitiva,

[...] para incluir a função simbólica e tudo o que ela permite em termos de representatividade: ela representa a lógica da subjetividade e da intersubjetividade e, nesse sentido, está sempre aberta à expressão de motivos e intenções

governados por processos e afetos inconscientes e pela dinâmica entre parceiros em interação (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 184).

A função simbólica utiliza símbolos para dar sentido às relações humanas recorrendo ao processo mundo-objeto. Por isso que é “a função simbólica das representações que dá abrigo às razões e às lógicas que contribuem para a racionalidade específica de diferentes sistemas de conhecimento” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 186). Ainda segundo a autora, empregando símbolos para dar sentido, “a atividade representacional carrega consigo a complexa dinâmica de processos de significação e tudo o que eles implicam como mediadores entre pessoas e o objeto-mundo”.

O “Que” da representação trata da construção do objeto, do conteúdo a ele atribuído e da solidez dos ambientes simbólicos. O mundo-objeto que é criado pelo ser humano, especialmente pelos aspectos subjetivos, os quais são essenciais para se compreender a função simbólica; revela que esse mundo-objeto é concreto e as pessoas são capazes de atribuir-lhe sentido. Nessa perspectiva, “o mundo necessita tornar-se para nós, e por meio de nossa atividade e representação, ele é feito nossa realidade humana. O fato de que é feito, contudo, não o torna menos objetivo” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 187). É por meio do mundo-objeto que se introduz a materialidade do mundo nos processos representacionais. Desse modo,

[...] compreender o “que” das representações sociais ajuda a entender que existe uma história e uma trajetória ligadas às questões com que nos engajamos e aos objetos que tentamos apreender e que outras pessoas, antes de nós e ao nosso redor, também assim o fizeram (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 188).

O “que” das representações sociais lembra que há uma história do objeto representado. “Essa história constitui um ambiente que nos apreende e introduz em nossa auto-interpretação a solidez do fato social. Ela mostra que o objeto possui o poder de fato para o sujeito psíquico; ele se impõe e exige reconhecimento” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 188). A força do objeto pode contribuir para que ele se torne um fato, o que acontece por intermédio do processo de *objetivação*.

Os “objetos são sempre representados em condições que pressupõem estoques prévios de representação, pois geralmente objetos no mundo social já foram representados antes” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 188). A *ancoragem* expressa a tendência de recuperar e de manter sentido, pois é um retorno a uma significação familiar que ajuda o não familiar a se tornar familiar. Entender o objeto é, portanto, fundamental à compreensão dos processos representacionais e à maneira como eles definem um sistema de saber (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 190).

Finalmente, a função e o “Para que” das representações sociais. Para que servem realmente as representações sociais? Possíveis respostas já foram dadas ao longo do artigo. Talvez a mais clara e objetiva seja esta: “A mais importante função de toda representação é lidar com o desconhecido e tornar o não familiar familiar” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 191). As representações sociais, continua a autora,

[...] constroem a ponte que lida com a distância entre atores sociais e objeto-mundo criando sentidos, ferramentas e entendimentos que o domesticam e o tornam conhecido. Elas criam familiaridade e respondem a antigas e profundas necessidades de se sentir em casa do mundo (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 191).

As representações sociais, pela relação Eu-Mundo, ensinam que o ser humano é alguém que demonstra desejo em conhecer. Como instrumentos de conhecimento e comunicação, “as representações constroem o Eu e a realidade propriamente ditos, sem os quais seríamos incapazes de desenvolver uma identidade pessoal e os mundos sociais em que vivemos” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 191). Assim, o desejo em conhecer as coisas implica, como já ressaltado, tornar o que não é familiar em familiar mediante o processo de ancoragem. E mais ainda: como sistemas de entendimento compartilhado do mundo, as representações oferecem padrões de “conhecimento e reconhecimento, disposições, orientações e conduta, que transformam ambientes sociais em lares para atores individuais e lhes permite entender as regras do jogo” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 191). A função simbólica das representações sociais lembra que o ser humano é capaz de conhecer, nomear, identificar e categorizar suas experiências

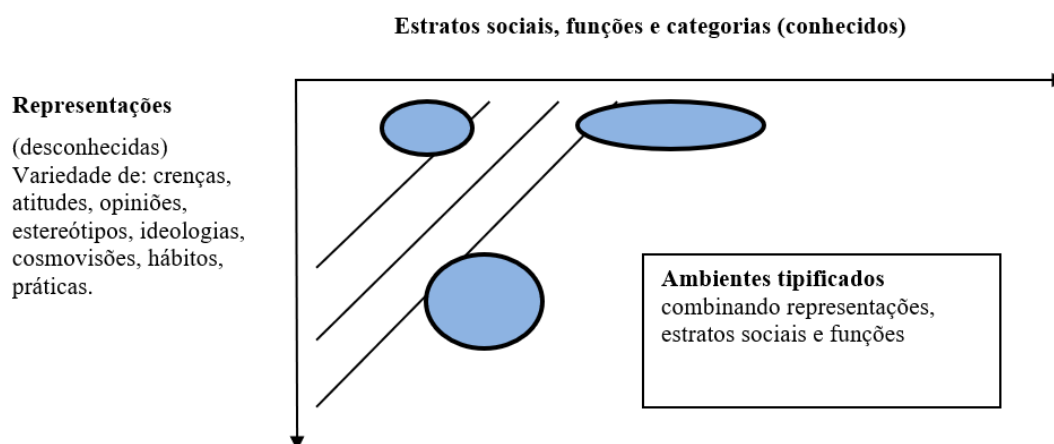
intersubjetivas. As funções das representações sociais se traduzem em dimensões psicossociais constitutivas dos contextos do saber. As representações sociais constroem cognitiva, social e emocionalmente saberes sobre o futuro.

Cognitivamente, elas o fazem por meio da construção de projetos; socialmente, por meio da construção de utopias; e, emocionalmente, por meio da esperança, que corresponde ao campo emocional em que a antecipação opera (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 192).

Por fim, gostaríamos de concluir a reflexão sobre o *status epistemológico* das representações sociais com a visualização do quadro que está no livro de Bauer e Gaskell (2013, p. 57), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Os “borrões” são as representações sociais existentes nesse espaço social. Elas vão variando de comunidade a comunidade. Vão desempenhando funções diferentes, vão dar conta de determinadas práticas. E vão se transformando no decorrer dos tempos. A coluna horizontal é fácil de identificar. O desafio é poder “materializar” a dimensão vertical, isto é, “mapear” essas representações.

23

Figura II: As duas dimensões do espaço social: estratos e representações



Fonte: BAUER, M. W., GASKELL, G. (2013). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, p. 57.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O status epistemológico das representações sociais consiste em mostrar como se dá o processo psíquico do conhecimento e do saber. O modo de saber para as representações sociais foi visualizado através da forma triangular: Eu-Outro-Objeto. A forma triangular mostrou como se chega ao conhecimento para as representações sociais. A tríade sugere que, para captar o modo como pessoas e grupos elaboram o próprio saber, é preciso representação, linguagem e comunicação. A inter-relação entre Eu-Outro-Objeto vistos em conjunto mostra que a elaboração de uma representação social se dá por meio de dois conceitos: a *ancoragem* e a *objetivação*.

A *ancoragem* trata-se de um processo pelo qual os objetos sociais ganham sentido. Ancorar é classificar e dar nomes a alguma coisa. *Objetivação*, como processo de formação das representações sociais, consiste em uma “operação” imaginante e “estruturante”, pela qual se dá uma forma, tornando concreto o que era abstrato, materializando a palavra. É nesse sentido que o status epistemológico vai se perguntar acerca do que está por trás de uma representação social, que são saberes socialmente construídos. O status epistemológico das representações sociais se preocupa em mostrar a dimensão prática das representações sociais. A investigação da psicologia dos contextos do saber mostrou como ocorrem os processos representacionais na ótica da epistemologia das representações sociais: “Quem”, “Como”, “Por que”, “Que” e “Para quê”.

REFERÊNCIAS

- BAUER, M. W., GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GUARESCHI, P. A. Representações sociais e ideologia. **Revista de Ciências Humanas**, EDUFSC, Edição Especial Temática, 2000, p. 33-46.
- JOVCHELOVITCH, S. **Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JODELET, D. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, D. (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 17-44.

MOSER, P. K. **Dicionário de filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006.

MOSCOVICI, S. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2009.

SÁ, C. P. Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, M.J. (Org.). **O conhecimento no cotidiano** – as representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Editora brasiliense, 1993, p. 19-45.

ESTÉTICA E EXISTÊNCIA EM KIERKEGAARD³

AESTHETICS AND EXISTENCE IN KIERKEGAARD'S THINKING

Eliana Borges Fleury Curado⁴

RESUMO: O presente artigo examina, à luz da seção “A” da obra *Ou Ou – Um fragmento de vida*, de Sören Aabye Kierkegaard, um aspecto do pensamento do filósofo dinamarquês, a saber, a dimensão estética e, nela, especialmente a figura do esteta Johannes O Sedutor. Tem-se o propósito de demonstrar o caráter totalitário dessa personalidade que, para se afirmar como sujeito de vontade, precisa necessariamente anular o outro, reduzindo-o a objeto de desejo a ser conquistado e posteriormente substituído. Em seu jogo o tédio, o silêncio e, por extensão, a consciência moral, devem ser eliminados, para que permaneça apenas a diversão inconsequente.

Palavras-chave: Existencialismo; Dialética; Estética; Ética.

ABSTRACT: This paper aims to examine, by the light of the section “A” of a greater work entitled “Either Or – A fragment of life”, written by Sören Aabye Kierkegaard, a dimension of the Danish Philosopher's thinking, the Aesthetic aspect of his thought. Throughout the personality of the aesthete Johannes The Seductive we will show the totalitarian character of this personality that needs to destroy any other subject to make his own personality appears. He needs to reduce any other person to an object of his desire, an object to be conquered and eventually replaced. In his game boredom, silence and moral conscience must be excluded in order to have just inconsequential entertainment.

Keywords: Existentialism; Dialectics; Aesthetics; Ethics.

³ Recebido em 20/05/2020 e aceito em 03/06/2020.

⁴ Mestre em Filosofia e doutora em Educação, ambos pela Universidade Federal de Goiás. Professora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás – IFITEG e do Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz. E-mail: curadoeliana@gmail.com

*O julgamento do mundo não é moral, mas
estético, admirando tudo o que tem
poder, astúcia e egoísmo.
KIERKEGAARD, Diário.*

INTRODUÇÃO

A obra do filósofo dinamarquês Søren A. Kierkegaard (1813-1855), embora extensa e de uma profundidade ímpar, é ainda pouco conhecida. Há nela escritos de Filosofia, Teologia, sermões, crítica literária e um diário que abrange toda a vida adulta do filósofo, a saber, de 1835 a 1854. O filósofo oferece ainda ao leitor interessado o raro esclarecimento de um autor acerca de sua obra no *Pós-Escrito Conclusivo não-Científico*, de 1846, e em *Ponto de vista de minha obra como escritor*, de 1849.

Da primeira obra, *O conceito de ironia*, de 1841, até sua morte, em 1855, Kierkegaard escreveu incansavelmente, alternando autorias conforme mudava de escrivania ou de ambiente. Quase todas as suas obras principais foram publicadas por pseudônimos e algumas delas escritas entre os anos de 1843 (*Ou Ou*, publicada por Victor Eremita) e 1845 (*Temor e Tremor*, *O Conceito de Angústia*, *Estágios no caminho da vida* e *Migalhas Filosóficas*, para citar algumas). Diz ele, a respeito de sua atividade: "Levanto-me pela manhã, agradeço a Deus – e me ponho ao trabalho. Ao anoitecer, numa hora determinada, eu o interrompo, agradeço a Deus – e durmo. Tal é a minha vida, não sem momentâneos acessos de tristeza e de melancolia. No entanto, em geral, dia após dia, num inefável encantamento" (KIERKEGAARD, *apud* REICHMANN, p. 44).

Um aspecto peculiar do pensamento de Kierkegaard, e que provavelmente gera dificuldades para o leitor pouco acostumado com o estilo do filósofo, é o método dialético que, nele, não se separa da expressão mesma de seu pensamento: trata-se de examinar as escolhas que os indivíduos fazem a partir de sua condição existencial. Vejamos, com um pouco mais de cuidado, essa perspectiva.

DIALÉTICA E AUTORIA

No início de *Estágios no caminho da vida*, publicada em 1845, Hilarius Bogbinder, encadernador, escreve ao *Lectore Benevolo*⁵, para encorajá-lo a prosseguir na leitura. Convocar a complacência do leitor no enfrentamento da obra do dinamarquês não é necessário, já que a leitura será sem dúvida prazerosa, divertida e profícua, mas talvez seja um aviso para que o leitor não se esqueça de que a ironia refinada, o tom despretensioso e o cuidado estilístico escondem, na verdade, a complexidade da obra, enunciada já em suas primeiras páginas.

Bogbinder, um dos diversos pseudônimos de Kierkegaard, explica ao leitor dos *Estádios* que o volume publicado por ele, e cuja leitura recomenda, é composto de vários livros, escritos “provavelmente por diversos autores” (cf. BOGBINDER, 1969, p. 23 – o grifo é nosso).

O cenário apresentado no parágrafo anterior já nos oferece parte da complexidade intrínseca à obra de Kierkegaard: se a autoria de boa parte da obra do dinamarquês é compartilhada com dezenas de indivíduos imersos no cotidiano da vida, ela o é não por desejo de se ocultar, mas por uma questão de método: se o que se quer elaborar é uma filosofia da existência, é necessário permitir que existências em conflito falem por si mesmas. Diz o filósofo: “Eu me mantenho sempre numa relação inteiramente poética com o meu trabalho e, desta maneira, eu sou um pseudônimo” (*Journals* 1847, apud EAGLETON, p. 140).

O que foi escrito é meu, mas somente na medida em que me coloco na boca da personalidade poética real, que produz sua concepção da vida tal como se percebe pelas réplicas, pois minha relação com a obra é ainda mais exterior que aquela do poeta que cria personagens e, no entanto, é ele mesmo o autor no prefácio. Sou, com efeito, impessoal ou pessoalmente um assoprador na terceira pessoa, que poeticamente criou autores, os quais são os autores de seus prefácios e mesmo de seus nomes. Não há, pois, nos livros de pseudônimos uma só palavra que seja minha. Não tenho nenhuma opinião a seu respeito a não ser a de um terceiro, nem conhecimento

⁵ *Lector benevolo*. Em latim no original. Cf. 1969, p. 21.

de sua importância senão enquanto leitor, nem a menor relação privada com eles, pois seria impossível ter uma relação com uma mensagem duplamente refletida (KIERKEGAARD, *Pós-Escrito*, p. 267).

Em um eterno jogo de luz e sombras, o filósofo nos informa no *Pós-Escrito*: a heteronímia nada mais é que uma “comunicação indireta com a verdade como interioridade” (*id.*, p. 268). A escolha pelo uso da “comunicação indireta” retira do filósofo a autoridade, ao compartilhá-la com todas as vozes sem corpo que querem falar e têm muito o que dizer. Entretanto, compartilhar a autoridade com dezenas de vozes significa não concedê-la a qualquer uma delas, posto serem apenas instâncias singulares de uma existência plural. Significa, isto sim, transferi-la para o leitor, que deve extrair da leitura o que a sua subjetividade lhe permitir.

Em lugar de confrontar o leitor com uma verdade absoluta que só seria rejeitada, Kierkegaard busca entrar disfarçado na própria atitude do leitor para poder desconstruí-la a partir de dentro, ‘embarcando na ilusão do outro’, como ele diz... Convida-se o leitor para discutir estética, e chega-se à verdade nesse movimento pela margem. Se a verdade em si mesma é algo de inteiramente subjetivo, assim a sua apresentação pede um veículo mais circunspecto que a linguagem da objetividade científica. Este modo mais clandestino é a estética, que envolve uma consciência da forma de comunicação em relação ao possível mau entendimento do receptor (EAGLETON, 1993, p. 140).

A dialética em Kierkegaard, como estratégia de construir individualidades representativas de momentos existenciais em conflito, é única na História da Filosofia⁶, pois se trata de uma dialética viva: ser é existir e existir é conviver com a tensão entre o real e o possível, entre o ser e a aparência de ser, entre a finitude e a infinitude, a liberdade e a necessidade etc.

⁶ A obra literária dos existencialistas Jean-Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960) e André Malraux (1901-1976) é influenciada diretamente por Kierkegaard, mas não autores pseudonímicos. Talvez a referência mais imediata de Kierkegaard, no tocante ao estilo, seja a obra de Platão, guardando dela seu caráter dialético.

A subjetividade é síntese, mas não harmonia. Ao contrário, sua essência é conflito entre o desejo (a dimensão estética do ego, de que o *jogo da sedução* é a característica marcante), o compromisso (a dimensão ética do ego, de que a vida rotineira é a característica mais marcante) e a eternidade (a dimensão religiosa do ego, de que a individualidade radical, negativa, é a principal característica). Por ora, interessa-nos apenas a primeira dimensão do ego, ou seja, aquela que é orientada para o desejo, e somente para ele.

O ESTETA

Começemos por apresentar a apropriação do termo “estético” em Kierkegaard pelo que ele não é: o termo não se refere à arte, ao belo ou mesmo a uma “ciência do belo”, como queria Alexander Baumgarten (1714-1762). Isto é, não se trata de estética de um ponto de vista puramente formal, mas de “dar ao sublime expressão absoluta no pedestre” (KIERKEGAARD, *apud* ADORNO, 2010, p. 281). Trata-se da abordagem da realidade pela via do *pathos*, ou seja, da escolha existencial orientada pela paixão⁷, paixão pela imediatez, pelo fugaz. Por si mesmo, como ego ideal, que só se realiza na supressão de qualquer possibilidade de escolha divergente, ou seja, na supressão do ético. O esteta é a “expressão do sujeito desenfreado em sua igualmente desenfreada ausência de conteúdo” (ADORNO, 2010, p. 53).

A dimensão estética da vida, apresentada por Kierkegaard sobretudo nas obras *Ou Ou* e *Estágios no caminho da vida*, expressa-se de diversos modos e sob diferentes categorias. É representativa dessas categorias a primeira parte de *Ou Ou*, dividida, por sua vez, em oito ensaios: o autor de *Diapsalmata* (Interlúdio), cético e pessimista, refugia-se na ironia e no riso: tendo-lhe sido oferecida a oportunidade de ter absolutamente qualquer coisa que desejasse, o autor quer apenas poder passar toda sua vida rindo. Que mais se pode querer, senão o riso? O que mais resta a fazer, senão rir?

No segundo autor anônimo a sensualidade é o tema central, ainda que se trate de uma “sensualidade incorpórea”, para usar a expressão de Adorno (2010, p. 273), porque o que importa, em última

⁷ Por paixão Kierkegaard entende o desejo que promove o desenvolvimento. Qualidade de esforçar-se para vir a ser.

instância, é o desejo, não a sua realização: desejo que se mantém na esfera do sonho, que se define como procura e, por fim, que se concretiza na conquista do que se almeja.

São ainda categorias estéticas o heroísmo individualista (*Reflexo do trágico antigo no trágico moderno*), a mágoa (*Silhuetas*), a melancolia (*O mais infeliz*), o amor romântico (*O primeiro amor*), o tédio (*Rotação de culturas*) e a recordação (*Diário de um sedutor*). Isto posto, deixemos que o esteta fale por si, em seus diferentes matizes.

Conta-nos uma das personagens de *Ou Ou* que há, na Inglaterra, uma sepultura em cuja inscrição encontra-se apenas a palavra *Miserrimus*, ou seja, o mais infeliz. A sepultura é aberta e nela não há cadáver. O morto não tem corpo, mas essa não parece ser, para o autor do ensaio intitulado *O mais infeliz*, a infelicidade máxima. E sentencia: “O infeliz é aquele que, de uma maneira ou de outra, tem o seu ideal, o conteúdo de sua vida, a plenitude da sua consciência, a sua própria essência, fora de si mesmo. O infeliz está sempre ausente de si mesmo, nunca está presente em si mesmo” (KIERKEGAARD, 2012, p. 258). Infelicidade não é desejar ser César; também não é ter desejado ser César e não ter conseguido. Infelicidade é ter desejado ser César, tendo de continuar sendo o que é, não tendo conseguido ser César.

Essa é a chave para a compreensão do estetismo em Kierkegaard: “lá dentro, bem no fundo de cada homem, reside o pavor de estar sozinho no mundo, esquecido por Deus (KIERKEGAARD, *apud* EAGLETON, 1993, p. 129), como está o *Miserrimus* inglês. Para fugir da mais tênue possibilidade de ter de enfrentar a vida em seus matizes mais densos, o esteta, apaixonado pela possibilidade, vive intensa e prazerosamente, refugiando-se no transitório e no imediato, ocultando de si mesmo o ser na aparência de ser. A atitude estética não é outra coisa senão desespero do imediato, desejo de ser um eu, aspirando ser outro.

O sujeito estético é, afinal, um “violento e oco desejo de si” (EAGLETON, 1993, p. 346), o que o impede de ser ele mesmo porque, para se manter *desejante*, é preciso anular a consciência, ignorar o desespero e fugir do tédio, a “raiz de todos os males” (KIERKEGAARD, 2012, p. 275).

A vida, essencialmente sem sentido, tem de ser vivida vertiginosa e irrefletidamente. Se o destino de todos nós é a morte, o

esteta ao menos quer sair da vida tendo vivido. A angústia, o sentimento diante do nada, está sempre à espreita e é o inimigo a ser combatido, tanto quanto o desespero, doença do ego. Para tanto, é preciso recriar o mundo à sua imagem, enxergando beleza em cada experiência. “Cordélia! Que nome magnífico!”, deleita-se o Sedutor, para então concluir: “É necessário ter poesia bastante para não trair o encanto do momento, e o ator deve ter sempre o seu papel de cor” (KIERKEGAARD, 1973, p. 147). Não há improviso. Sua conduta é ensaiada, porque o homem do imediato planeja, é reflexivo. “Sob o céu da estética tudo é leve, belo, fugidio”, prossegue o Sedutor, “mas assim que a ética se mete no assunto tudo se torna duro, anguloso, infinitamente fatigante” (KIERKEGAARD, 1973, p. 102).

Fugir do tédio é, pois, o que o motiva. “Todos os que se entendiam gritam por mudança” (KIERKEGAARD, 2012, p. 323). O esteta, que não quer perder tempo procurando modos de não se entediar, posto que isso mesmo já seria entediante, tem estratégias simples e eficazes para manter-se sempre em movimento, para “virar a si mesmo, como se fosse a terra para o plantio” (KIERKEGAARD, 2012, p. 324). À parte sugestões como “não se case” (KIERKEGAARD, 2012, p. 330), “não exerça cargo público” (KIERKEGAARD, 2012, p. 331) e “trate tudo na vida como aposta” (KIERKEGAARD, 2012, p. 332), o esteta revela seu segredo: lembrar-se e esquecer-se sempre.

Esquecer – é o que todos os homens querem; e quando vem ao seu encontro alguma coisa desagradável, sempre dizem logo: se ao menos pudesse esquecê-la! Mas esquecer é uma arte que tinha de ser previamente exercitada. Ser capaz de esquecer depende sempre do modo como se lembra, mas de que maneira lembrar depende por seu turno do modo como se vivencia a realidade... Cada um dos momentos da vida não tem de ter mais significação para um indivíduo do que poder esquecê-lo no instante em que se queira; cada um dos momentos singulares da vida tem, por outro lado, de ter tanta significação para um indivíduo que é possível lembrá-lo a cada instante... Quanto mais poeticamente se lembra, tanto mais fácil é esquecer, pois lembrar poeticamente é propriamente uma mera expressão para esquecer (KIERKEGAARD, 2012, p. 325).

Assim, pois, é a alternância entre lembrar e esquecer que mantém o esteta no plano da imediatez vazia da possibilidade. Por isso a recordação é a categoria estética definitiva: diante da falta, da ausência de interesse e, portanto, sob o risco da autoconsciência, o esteta recria o possível, antídoto para o desespero: o Sedutor registra em um diário cada instante da conquista de sua amada Cordélia porque, após conquistá-la, o jogo se encerra. Deve ser apenas lembrado, para ser esquecido completamente quando o próximo jogo se iniciar (Cf. *Diário de um sedutor, passim*). A sobrevivência do esteta tal como é, ou seja, que não se permite sucumbir positivamente ao “demônio do ético” que nele habita, depende essencialmente de guardar registros, relicários, anotações de suas experiências, para vivenciá-las repetidamente. “A velha expressão ‘ser ou não ser’ é válida para aquele que vive esteticamente. Quanto mais lhe é permitido viver esteticamente, mais pede condições à vida e, se a menor delas não se realiza, ele está morto” (KIERKEGAARD, *apud* REICHMANN, 1978, p. 131).

O estetismo é incansavelmente particularizado, resistente a qualquer mediação dialética ou universalização. Na vida estética há possibilidades demais, sem que haja necessidade o bastante que force o esteta à seriedade. Ninguém pode ser inteiramente um indivíduo, na concepção de Kierkegaard, quando há desequilíbrio, quando toda possibilidade de existir se reduz a uma única dimensão. Só se pode ser indivíduo na unidade entre o ético e o estético, entre a seriedade e a diversão, entre a estabilidade e a mutabilidade, entre o duradouro e o fugaz.

Assim, o ético, representado pela figura do Juiz Guilherme, não pode aconselhar de outro modo o esteta senão lhe dizendo “desespera-te”.

Vês, meu jovem amigo, esta vida é desespero. Podes ocultá-lo dos outros, não poderás ocultá-lo de ti mesmo. É desespero. No entanto, noutro sentido, esta vida não é desespero. És demasiadamente frívolo para desesperar e demasiadamente melancólico para não entrar em contato com o desespero. Estás como uma parturiente, mas deténs sempre o momento e permaneces com dores. Se uma mulher nessa situação acreditasse que iria dar à luz um monstro ou se começasse a refletir sobre a natureza do ser que vai parir, teria certa

semelhança contigo... Que temes, pois? Não deves dar nascimento a outro ser senão a ti mesmo (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1978, p. 125).

Dizia Kierkegaard, em *Diário de um Sedutor*, que o reino do estético, em sua pior expressão, é o reino da possibilidade, da virtualidade, e não da realidade. Basta ao esteta o possível. Só o possível lhe interessa. Chegar à coisa mesma é destruir o possível e enfrentar o tédio, o que ninguém que se alimenta de ilusões realmente deseja. Esta, no entanto, seria a única saída possível do esteta, a saída pela crise, pelo enfrentamento de suas tensões e pela recusa de apaziguamento destas tensões.

O estetismo que se aconchega na mudança aparente para evitar a mudança real é criticado pelo Juiz, mas sua ética é modelada nas próprias noções estéticas que pretende transcender. "Qualquer passo dialético cumprido no filosofar deveria lamentar-se sobre ter deixado para trás a escolha oposta, enquanto existência a ela negada" (REGINA, 2015, p. 23). Para o juiz, a personalidade ética é verdadeiramente bela (cf. EAGLETON, 1993, p. 147), a boa conduta é agradável, a honra é sublime, a verdade é refinamento do espírito, a certeza é confortável, a rotina é desejável e assim por diante.

34

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos que uma obra de caráter filosófico jogue luz sobre questões específicas, e que o faça com a complexidade, o rigor e a seriedade que o assunto presumivelmente exige. O dinamarquês, entretanto, nos impõe o abandono desta expectativa. Não se deve lê-lo esperando encontrar um estilo marcadamente científico. Ao contrário, o que ele nos oferece é uma obra multifacetada, exigente, maliciosa e que frequentemente aborda problemas existenciais por intermédio de anedotas e situações cotidianas.

Pode-se dizer de Kierkegaard, por isso, que ele ocupa uma posição singular na História do Pensamento: mesmo tendo inspirado significativamente boa parte da filosofia do século XX, é-lhe negado um lugar entre os filósofos. Trata-se de um literato, diriam uns; trata-se de um teólogo, diriam outros; trata-se de um autor religioso, dotado de certo espírito, diriam outros ainda.

Entretanto, não há nada mais equivocando do que a suposição de que Kierkegaard tem pouco a dizer aos filósofos. O aprofundamento em sua obra revela-nos não somente um grande escritor, mas, sobretudo, um grande pensador. Não daqueles que surgem no meio literário, ou seja, um excelente escritor que revela-se um pensador arguto, mas sim um pensador arguto que é também um grande escritor.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **Kierkegaard**. São Paulo: Unesp, 2010.
- BAUMGARTEN, Alexander. **Estética** – a lógica da arte e do poema. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DRU, Alexander (ed.). **The soul of Kierkegaard** – Selections from his journals. New York: Harper, 1959.
- EAGLETON, Terry. **A ideologia da Estética**. Trad. de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2001.
- HONG, Howard V./Edna (ed.) **The essential Kierkegaard**. New Jersey: Princeton, 1997.
- KIERKEGAARD, Søren A. **Ou-ou, um fragmento de vida**. Lisboa: Relógio d'água, 2013.
- KIERKEGAARD, Søren A. **Stages on life's way**. Trans. Walter Lowrie. New York, Schocken Books, 1969.
- KIERKEGAARD, Søren A. **Desespero Humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- KIERKEGAARD, Søren A. **Diário de um sedutor**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- KIERKEGAARD, Søren A. **In vino veritas**. Lisboa: Guanabara, 1997.
- KIERKEGAARD, Søren A. **The Present Age**. New York: Harper Torchbooks, 1962.
- KIERKEGAARD, Søren A. **É preciso duvidar de tudo**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KIERKEGAARD, Søren A. **Ponto de vista explicativo de minha obra de escritor**. Lisboa: Edições 70, s/d.
- KIERKEGAARD, Søren A. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KIERKEGAARD, Søren A. **Estética y Ética en la formación de la personalidad**. Madrid: Editorial Nova, 1955.
- LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard**. Lisboa: Edições 70, s/d.

REICHMANN, Ernani. **Sören Kierkegaard – Trechos Seletos**. Curitiba: Ed. da Univ. do Paraná, 1978.

REGINA, Umberto. **Kierkegaard**. São Paulo: Ideias e Letras, 2017.

SAMPAIO, Silvia. Kierkegaard e a ambiguidade da imaginação. **Revista Transformação**, vol. 26, n. 1, Marília, 2003. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732003000100003> Acessado em: 07 set. 2019.

STRATHERN, Paul. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

RELIGIOSIDADE COMO SUPRASSENTIDO NA LOGOTERAPIA DE VIKTOR FRANKL⁸

RELIGIOSITY AS SUPER-MEANING ON THE VIKTOR FRANKL'S LOGOTHERAPY

Paulo Sérgio Carrara⁹
Guilherme Ferreira Souza¹⁰

RESUMO: O presente artigo busca tecer uma reflexão sobre *religiosidade e supressentido* na Logoterapia de Viktor Frankl. Nesse intuito, analisamos os conceitos fundamentais desta escola de psicologia, como *vontade de sentido, sentido da vida e religiosidade inconsciente*. Com isso, estabelecemos um diálogo entre o fenômeno religioso e a visão frankliana, indagando a possibilidade de uma psicologia da religião na obra do autor. Partindo de uma abordagem original da religiosidade, contrária àquelas sustentadas pela psicanálise e psicologia analítica, a logoterapia ressalta a existência da dimensão espiritual como sendo constitutiva da realidade humana. Em resposta ao vazio existencial observado na pós-modernidade, Frankl propõe a busca pelo sentido da vida, e à repressão do sentimento religioso, a sua vivência livre e existencial.

Palavras-chave: Religiosidade; Suprassentido; Inconsciente; Logoterapia; Viktor Frankl.

ABSTRACT: This article seeks to make a reflection about the *religiosity and super-meaning* on the Viktor Frankl's Logotherapy. In this order, we analyze the main concepts of this school of Psychology as *will to meaning, meaning of life and unconscious religiousness*. Thus, we have established a dialogue between the religious phenomenon and the

⁸ Recebido em 02/05/2020 e aceito em 27/05/2020.

⁹ Doutor em Teologia pela FAJE. Professor nessa mesma Faculdade e no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), em Belo Horizonte. Membro do Grupo de pesquisa *Estudos em Cristologia* da FAJE. País de origem: Brasil. E-mail: pecarraracssr@gmail.com

¹⁰ Acadêmico em Teologia no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), em Belo Horizonte MG. Esse artigo foi apresentado como trabalho final para obtenção do título de bacharelado em teologia.. E-mail: trabalhosista@gmail.com

Frankl's vision, inquiring the possibility of a Psychology of Religion in the work of this author. Starting from an original approach of religiosity, contrary to those sustained by Psychoanalysis and Analytical Psychology, Logotherapy underscores the existence of spiritual dimension as constitutive of the human being. In response to the existential vacuum in Postmodernity, Frankl proposes the search for the meaning of life, and in response to the repression of religious sentiment is proposed to its free and existential experience.

Keywords: Religiosity; Super-meaning; Unconscious; Logotherapy; Viktor Frankl.

INTRODUÇÃO

O vazio existencial é um traço característico da pós-modernidade. O homem se vê diante de uma vida sem sentido, numa existência marcada pela liquidez e volatilidade do mundo e das relações. O século XX traz consigo a ascensão de diversas correntes de pensamento que buscaram dar respostas à condição do homem no contexto daquela época. No âmbito da psicologia, a psicanálise e a psicologia analítica se sustentaram como posições preeminentes no que tange à análise psicológica da pessoa humana.

Ante esse cenário emerge uma nova escola de psicologia, a logoterapia¹¹, criada pelo psiquiatra vienense Viktor Emil Frankl¹². Como resposta ao vazio existencial, o psiquiatra propõe a busca pelo *sentido da vida*. Sua obra implementa conceitos originais como *vontade de sentido*, *religiosidade inconsciente* e *suprassentido*. A partir da análise existencial, Frankl constatou a existência da dimensão espiritual como componente intrínseco da pessoa humana, indo além das concepções e abordagens da psicologia do seu tempo. Na reflexão

¹¹ O termo Logoterapia se refere a logos, é a terapia que faz encontrar o logos, ou seja, o sentido da situação para além do próprio eu. Daí que conceitos fundamentais da Logoterapia de Frankl sejam liberdade e responsabilidade, fenômenos especificamente humanos que remetem à capacidade de autotranscendência. Princípios fundamentais da dimensão noética da existência, que permitem que a pessoa saia de si mesma em direção a uma tarefa e ao amor (CARRARA, 2016, p. 74).

¹² De origem judaica, nasceu em Viena, em 1905, e morreu em 1997. No seu *experimentum crucis*, passou por quatro campos de concentração durante três anos: Theresienstadt, Auschwitz e dois campos dependentes de Dachau: Kaufering III e Türkheim. A partir dessa experiência vivencial, Frankl forjou os fundamentos da Logoterapia ou Análise Existencial. Foi professor de Neurologia e Psiquiatria na Universidade de Viena (AQUINO, 2014, p. 13-19).

sobre o sentido, temática primordial na logoterapia, tornou-se recorrente a referência à questão religiosa. Porém, em que medida a religiosidade contribui na busca e realização do sentido da vida? Mais do que isso, como a religiosidade se constitui como vontade de sentido último ou, na expressão de Frankl, *suprassentido*?

Neste artigo, discutiremos o fenômeno religioso a partir da perspectiva de Viktor Frankl, buscando tecer uma reflexão sobre as implicações da religiosidade para a vivência do sentido na logoterapia. Nesse intuito, examinamos alguns pressupostos da logoterapia para compreender o que estabelecem com a busca do *suprassentido*. Por fim, evidenciaremos convergências e divergências entre religiosidade e logoterapia, indagando a possibilidade de se conceber uma psicologia da religião na obra frankliana.

A LOGOTERAPIA E O SENTIDO DA VIDA

A reflexão sobre o *sentido* constitui o eixo central do trabalho e pensamento do psiquiatra vienense Viktor Emil Frankl. Na condição de criador da logoterapia, também chamada de Terceira Escola Vienense de Psicoterapia, ele parte da análise existencial para abordar a pessoa humana de maneira integral. Esta escola “concentra-se no sentido da existência humana, bem como na busca da pessoa por este sentido. Para a Logoterapia, a busca de sentido na vida da pessoa é a principal força motivadora no ser humano” (FRANKL, 2008, p. 124).

A pergunta acerca do sentido aparece como autêntica característica humana. O homem é um ser que, em algum momento da existência, se indaga sobre o *porquê* e o *para quê* da sua vida. A resposta a esses questionamentos assume uma importância vital. A logoterapia foi idealizada como uma intervenção para ajudar o indivíduo a encontrar sentido para a própria existência. Para o psiquiatra vienense, sua proposta pode ser compreendida através de três pilares fundamentais: liberdade da vontade, vontade de sentido e sentido da vida.

O primeiro pilar está relacionado com a “liberdade da vontade humana, e esta é vontade de um ser finito. O homem não é livre de suas contingências, mas, sim, livre para tomar uma atitude diante de quaisquer que sejam as condições que sejam apresentadas a ele”

(FRANKL, 2011, p. 26). Frankl se opõe a uma visão determinista do ser humano que o prenderia a um destino irreversível, inclusive em sua capacidade de escolha. Não se negam os fatores psicofísicos e sociais que podem gerar tais condicionamentos. No entanto, se destaca a possibilidade de decisão diante de tais fatores, a liberdade de uma postura ativa perante a vida¹³.

A vontade de sentido constitui um "anseio primordial" para o homem, "o esforço mais básico do homem na direção de encontrar e realizar sentidos e propósitos" (FRANKL, 2011, p. 50). Como se vê, a interpretação frankliana concebe o homem para além dos seus impulsos instintivos de vontade, de prazer e poder, acrescentando um novo elemento, a motivação para decidir e ser responsável.

O terceiro pilar considera o sentido da vida como incondicional. Frankl afirma que a vida possui um sentido que o ser humano encontra sob três perspectivas: "criando um trabalho ou praticando um ato; experimentando algo ou encontrando alguém; pela atitude que tomamos em relação ao sofrimento inevitável" (FRANKL, 2008, p. 135). Estas ações correspondem respectivamente a valores de criação, vivenciais e atitudinais.

Os dois primeiros valores estão ligados à capacidade humana de autotranscendência, que o ser humano realiza ao se voltar para fora de si mesmo. Transcendência, nesse caso, tem apenas um sentido imanente. Segundo Frankl, "a existência humana sempre vai além de si mesma, já está sempre indicando um sentido" (FRANKL, 1992, p. 61). Quanto ao valor atitudinal, esse se refere à atitude humana de autodistanciamento, à possibilidade de decisão diante de condicionamentos internos e externos, biológicos, sociais e psíquicos. Distanciar-se quer dizer dar um sentido ao inevitável, superando-o com atitudes propositivas.

O ser humano está, portanto, em condições de tomar posição frente às possibilidades e aos condicionamentos que a existência lhe apresenta. Porém, de que maneira a vida com suas circunstâncias interpela o ser humano? Para Rodrigues (1991), considera-se que, na logoterapia, é a vida que deve inquirir o indivíduo sobre o objeto e o sentido com o qual ele pode responder, e não é o indivíduo que deve

¹³ A logoterapia é, muito mais, uma abordagem otimista da vida, ao ensinar que não há nenhum aspecto negativo da existência que não possa ser transmutado em conquistas positivas, em tudo, a depender da atitude que se venha assumir (FRANKL, 2011, p. 94).

perguntar quais os objetos e significados com os quais a vida deveria brindar-lhe.

Assim, sob a ótica frankliana, não se inventa o sentido da vida, esse precisa ser descoberto. “Não é o homem quem faz a pergunta sobre o sentido da vida, mas, ao contrário, o próprio homem é interrogado, é ele que deve responder, que deve dar respostas às eventuais perguntas que a sua vida possa lhe colocar” (FRANKL, 1992, p. 15-16).

O sentido da vida é peculiar a cada pessoa. Sua realização se dá no mundo através de atos. “O sentido não significa algo abstrato; ao contrário, é um sentido totalmente concreto, o sentido concreto de uma situação com a qual uma pessoa também concreta se vê confrontada” (FRANKL, 1992, p. 79). Responder aos desafios colocados pela existência requer do homem a capacidade de agir “no aqui e agora”, como ser singular em cada situação única e imediata.

O sentido consiste na capacidade de dar forma a uma situação específica, seja ela qual for. Viver com sentido significa, com suas aptidões, emoções e vontade, pôr-se a serviço de uma tarefa, dentro de uma circunstância determinada que exija engajamento. A vontade de sentido orienta o ser humano a um para quê, que pode ser sempre encontrado, em qualquer situação, mesmo no sofrimento (CARRARA, 2016, p. 68).

No entanto, o que ocorre ao homem quando se vê diante da frustração do sentido? A perda do sentido faz a pessoa voltar-se para si mesma, numa atitude de fechamento egoísta e autodestrutivo, recusando o impulso para a realização de objetivos e propósitos. Frankl denomina a falta de sentido de vazio existencial (FRANKL, 1992, p. 78), uma “neurose coletiva” dado o contexto niilista atual, do qual emergem fanatismos e fundamentalismos como sintomas de uma profunda crise de referências consistentes para o pensar e o agir. Atitudes provisórias, presentistas e coletivistas também apontam para essa neurose coletiva. No nível mais subjetivo, a falta de sentido se concretiza no aumento da depressão, da adição e da agressão (XAUSA, 1986, p. 151).

ELEMENTOS ANTROPOLÓGICOS DA LOGOTERAPIA

Na compreensão da religiosidade e suprasentido na logoterapia, faz-se necessário olharmos a antropologia contida nessa escola de psicologia. O contexto do seu surgimento é marcado pela influência da psicanálise e da psicologia analítica. Na primeira, o ser humano se encontra influenciado por um inconsciente instintivo, enquanto na segunda ele está subordinado ao inconsciente psíquico. Para além desses âmbitos, embora válidos, predomina uma visão antropológica que evidencia elementos como o determinismo ambiental e pulsional, o mecanicismo, a razão absoluta e a coisificação do indivíduo. Frankl tece uma crítica a essas concepções estáticas da antropologia. Segundo Fizzotti:

Efetivamente, uma antropologia que vê o homem como um aparelho mecânico, estudado afanosamente por fisiologistas e patologistas e como um aparelho psíquico de Freud, explorou exclusivamente os dinamismos inferiores, derivando deles uma interpretação mecânico-casual, tudo isto constitui para Frankl uma ciência, não do homem senão de *homunculus* (FIZZOTTI *apud* XAUSA, 1986, p. 130).

42

Para contrapor essa realidade, o psiquiatra vienense concebe uma ontologia dimensional que vê o homem como um ser dinâmico e tridimensional: corporal (físico), anímico (psíquico) e espiritual (noético)¹⁴. Assim, "o homem *humanus* está em sua pátria nesta tri- unidade, aí sua *humanitas* está em sua terra natal" (FRANKL, 1995, p. 72). Ao tomar essa posição, "Frankl eleva a sua voz contra todos os unilateralismos reducionistas na visão do mundo, mas sobretudo na visão do ser humano" (XAUSA, 1986, p. 121).

Deste modo, o criador da logoterapia introduz na prática terapêutica uma psicologia a partir do espiritual, evidenciando a

¹⁴ A dimensão física ou somática considera o ser humano nos seus aspectos corporais e fisiológicos. A dimensão psicológica toma o homem nas suas pulsões, comportamentos operantes, instintos, condicionamentos e cognições. Essas duas dimensões caracterizam os aspectos factual e determinado. Frankl afirma a integralidade do homem: teremos a verdadeira totalidade quando, ademais da unidade psicofísica, apareça um terceiro momento, a espiritualidade (FRANKL *apud* XAUSA, 1986, p. 118). Nesse sentido, ele se distancia das escolas de Freud e Jung, pois a logoterapia coloca outro conceito do homem em contraposição ao da psicanálise. Em lugar do automatismo do aparelho psíquico, preconiza a autonomia da existência espiritual (FRANKL, 1992, p. 15).

existência da dimensão noológica. Nela o homem é ele mesmo, pois se reconhece a validade da liberdade, responsabilidade e consciência que situam o ser humano na busca de sentido. Situada além do psicofísico, a dimensão noológica é entendida como dimensão religiosa, valorativa, intelectual e artística.

O autenticamente humano se revela na dimensão do ser consciente e responsável. Esta é a base fundamental do homem enquanto ser espiritual, não meramente impulsivo. A análise existencial tem por objetivo o homem, não como ser impulsionado, mas como ser responsável, ou seja, na sua existência espiritual (FRANKL, 1992, p. 16). O autor considera a consciência o órgão do sentido, capaz de fazer a ponte entre o próprio eu, em determinada situação, e o "dever ser", uma tarefa a ser realizada.

A QUESTÃO RELIGIOSA NA OBRA FRANKLIANA

Com a análise existencial, Frankl constatou a existência da dimensão espiritual e religiosa no ser humano. A logoterapia reconheceu no *noos* uma instância superior no homem, que, ao mesmo tempo que busca um sentido último da existência, representa também sua espiritualidade, apontando para uma dimensão extra-humana, transcendente, que é o absoluto ou, teologicamente, Deus.

A partir dessa abordagem original do homem e sua relação com o transcendente, Frankl publica, em 1948, a obra "O Deus inconsciente" (*Der unbewußte Got, Psychotherapie und Religion*). Trata-se da sua tese de doutorado em filosofia, em que o problema central é a reflexão acerca do inconsciente espiritual e religioso do ser humano, no qual ele estabelece as bases da sua abordagem da relação entre psicoterapia e religião.

A compreensão do fenômeno religioso na vida humana é um tema recorrente na obra do psiquiatra vienense. Segundo Hertz, "em todos os seus livros, Viktor Frankl aborda a dimensão religiosa como integrante da personalidade humana" (HERTZ, 2011, p. 38). Além disso, na análise frankliana, "a religiosidade seria uma busca do sentido último da vida" (AQUINO, 2014, p. 10).

Assim, Frankl comunga da mesma ideia do teólogo Paul Tillich, afirmando em seus escritos que "ser religioso significa fazer a pergunta apaixonada pelo sentido da nossa existência" (TILLICH *apud* FRANKL,

1992, p. 62). Essa vinculação da religiosidade à busca de sentido nos leva a indagar sobre as reais relações existentes entre ambas.

Em todos os casos poder-se-ia dizer que a logoterapia [...] pode ocupar-se legitimamente não só com a vontade de sentido, mas também com a vontade de um sentido último, de um suprasentido, como costume chamá-lo; e em última análise a fé religiosa é uma fé no suprasentido, uma confiança no suprasentido (FRANKL, 1992, p. 62).

Para Frankl, a religião é um fenômeno humano genuíno. Dessa forma, ele se contrapõe às visões de algumas correntes acerca da psicologia da religião. Tal é o caso do niilismo, que “pode ser definido como a posição que diz não ter sentido o ser” (FRANKL, 2008, p. 151); e das concepções de Jung e Freud, visto que na visão frankliana “Deus não seria a *imago* de um pai terrestre nem tão pouco a religião se reduziria a uma simples pulsão religiosa” (AQUINO, 2014, p. 11).

A Logoterapia se ocupa com a religiosidade na medida em que esta é uma vontade de sentido último, ou suprasentido, e constitui uma busca incessante do homem. Assim como a vontade de sentido se revela incondicional, também a religiosidade ou suprasentido evidencia um caráter de unicidade. Dessa forma, Frankl introduz na psicologia a dimensão do *homo religiosus*, que é inerente ao *homo humanus*.

44

RELIGIOSIDADE INCONSCIENTE E SUPRASSENTIDO

Religiosidade inconsciente é um conceito forjado por Frankl para se referir a uma relação intencional para com Deus velada para a consciência do homem. É na condição de criatura espiritual, portador do *noos*, que se viabiliza a dimensão do *homo religiosus*. Este dá um passo a mais, quando considera a possibilidade de interpretar a sua própria existência a partir de um “supramundo” ou suprasentido.

De acordo com Hertz (2008), Frankl considera a religião¹⁵ uma realização da vontade de sentido, e, na medida em que se trata de

¹⁵ Manifestação tipicamente humana é a religião. Ela não está presente nos outros seres vivos, mas somente no homem. E é manifestação que, se abarcarmos a humanidade inteira, seja com relação ao espaço quanto ao tempo e não somente este ou aquele outro grupo de época histórica particular, assume proporções notabilíssimas. (MONDIN, 1980, p. 224).

um sentido último ou supersentido, a religiosidade é um aspecto íntimo e sagrado igual ao amor, pois está no mais profundo do ser. Isso significa que Deus pode estar inconsciente tanto no sentido de não ser conhecido e tematizado como no sentido de estar reprimido, e, portanto, oculto ao próprio homem.

Desse modo, a análise existencial descobriu, dentro da espiritualidade inconsciente do homem, algo como uma religiosidade inconsciente que postula um relacionamento inconsciente com Deus, uma relação com o transcendente que, pelo visto, é imanente no ser humano, embora, muitas vezes, permaneça latente (FRANKL, 1992, p. 47-48).

Na logoterapia, as questões relacionadas à religiosidade não devem ser descartadas como sublimação da libido (Freud), ou como expressão pessoal do inconsciente coletivo (Jung). “A religiosidade inconsciente provém do centro do homem, da própria pessoa (e, nesse sentido, verdadeiramente ‘ex-siste’)” (FRANKL, 1992, p. 50-51). No homem tridimensional, “o inconsciente não se compõe unicamente de elementos instintivos, mas também espirituais” (FRANKL, 1992, p. 18). Através da dimensão espiritual, o ser humano faz uma ponte entre a existência no mundo e um suprasentido situado numa esfera transcendente, isto é, num supramundo.

Sendo assim, de que se trata o suprasentido? Para Frankl, ele é um sentido total para vida, podendo ser encontrado por variados meios, entre os quais está a religião. Ele poderia coincidir ou não com Deus (AQUINO, 2014, p. 66), sendo uma busca por um sentido mais abrangente. “A vontade de significado faz despontar a questão do sentido último, que abarca a totalidade da existência” (CARRARA, 2016, p. 81). Suprasentido é uma força potencial em direção a um supra-Ser, ao Absoluto¹⁶. Neto afirma que “o suprasentido é o horizonte para o qual aponta a transcendência originária de todo ser-homem, o Tu eterno presente relacionalmente a toda pessoa espiritual” (NETO, 2013, p. 227).

Frankl não discorre acerca do sentido último disposto a provar a sua existência factualmente. Isso se dá pela própria natureza do suprasentido, que se remete a uma categoria transcendental kantiana, isto é, não podemos perguntar por aquilo que transcende

¹⁶ “Quero argumentar que a fé num sentido último é precedida pela crença em um Ser último: pela crença em Deus” (FRANKL, 2011, p. 181).

tempo e espaço. O sentido último é para ser apenas aceito e acolhido.

Esse sentido necessariamente excede e ultrapassa a capacidade intelectual do ser humano; na logoterapia falamos neste contexto de um suprasentido. O que se requer da pessoa não é aquilo que alguns filósofos existenciais ensinam, ou seja, suportar a falta de sentido da vida; o que se propõe é, antes, suportar a incapacidade de compreender, em termos racionais, o fato que a vida tem um sentido incondicional. O *logos* é mais profundo do que a lógica (FRANKL, 2008, p. 142).

A logoterapia também se debruçou sobre a irreligiosidade. O homem irreligioso é aquele que aceita a consciência em sua facticidade psicológica, mas não se pergunta sobre o para além dela. Nesse caso, ignora-se a transcendência da consciência. Não obstante, Frankl constatou sonhos religiosos em muitos clientes seus, o que revelava a existência de uma religiosidade em estado latente no interior do sujeito, e daí se deduz uma potencial busca de sentido. Assim, “quer queira, quer não, se o admite ou não, o ser humano crê num sentido enquanto respira” (FRANKL, 1992, p. 62).

46

INTERFACES ENTRE LOGOTERAPIA E RELIGIÃO

A partir dos pressupostos até aqui explicitados, constata-se a intenção de Frankl em estabelecer um diálogo entre logoterapia e religiosidade ao interpretar a fé religiosa como uma fé no suprasentido. Indagamos assim sobre as interfaces existentes entre os campos de conhecimento desses saberes, bem como aquilo que podemos considerar divergências quanto à finalidade de cada um.

Para o psiquiatra vienense, “o alvo da psicologia é a cura da alma, ao passo que o alvo da religião, por seu turno, é a salvação da alma” (FRANKL, 1992, 59). Esta delimitação se funda na orientação a ser tomada. Para a logoterapia, a religião é um objeto, não uma posição¹⁷. O fenômeno religioso emerge como mais um entre muitos

¹⁷ Na perspectiva da logoterapia, a “concepção de religião tem muito pouco a ver com estreiteza confessional e sua consequência, ou seja, a miopia religiosa que parece ver em Deus um ser que basicamente só pretende uma coisa: que o maior número possível de

outros que podem ocorrer à pessoa submetida ao acompanhamento logoterapêutico. “A existência religiosa e a irreligiosa são para a logoterapia fenômenos coexistentes, e ela tem a obrigação de assumir uma posição neutra perante eles” (FRANKL, 1992, p. 59).

Por conseguinte, a logoterapia não se constitui como uma psicoterapia religiosa. Ela se move no aquém da fé na revelação. Ademais, os alvos da psicoterapia e da religião não se encontram no mesmo nível ontológico. A saúde psíquica ocupa outro nível que o da salvação da alma, entendida como a dimensão transcendental do ser humano. A dimensão para a qual avança a pessoa religiosa é uma dimensão mais elevada, mais abrangente do que a dimensão na qual se desenvolve algo como a psicoterapia (FRANKL, 1992, p. 60).

Postas estas divergências, em que convergem logoterapia e religiosidade? Como vimos, a confluência de ambas se dá por efeito, não por intenção. De acordo com Frankl:

Não obstante, por menos que a religião se preocupe em suas intenções primárias com a cura psíquica ou com medidas profiláticas, em seus resultados – não em sua intenção – ela não deixa de ter efeitos psico-higiênicos e até psicoterapêuticos, uma vez que proporciona à pessoa uma sensação de incomparável proteção e ancoramento que não pode ser encontrada alhures a não ser na transcendência, no Absoluto. Semelhante efeito colateral análogo e involuntário também podemos observar na psicoterapia, uma vez que, em alguns casos, o paciente reencontra ao longo da psicoterapia fontes, há muito soterradas, de uma fé original, inconsciente e reprimida (FRANKL, 1992, p. 59).

Essa compreensão de Frankl aponta o sentido como elemento de unificação, pois a “logoterapia se interessa pela questão da espiritualidade, uma vez que o sentido se encontra no coração da experiência religiosa” (CARRARA, 2016, p. 81). Visto que a vontade de sentido é uma motivação primária no ser humano, o relacionamento com um Deus pessoal constituiria um caminho para a compreensão de sentido para o homem religioso. Assim, “concordaria pessoalmente

pessoas creia nele e ainda bem do jeito prescrito por uma denominação determinada” (FRANKL, 1992, p. 62-63).

que é mais fácil encontrar o sentido na vida se você for uma pessoa religiosa" (FRANKL apud AQUINO, 2014, p. 31)

No que concerne aos valores de criação, vivenciais e atitudinais, Aquino evidencia afinidades possíveis entre logoterapia e religião:

De forma geral, as religiões abordam essas três perspectivas valorativas. O valor vivencial revela-se por meio do amor ao "próximo" (cristianismo) ou a compaixão (budismo), e, sobretudo, direciona-se para um Tu "Transcendente". Já o valor criativo manifesta-se naquela condição do homem religioso como cocriador do mundo, já que este, em sua concepção judaica, não se encontra acabado por seu criador. Por fim, o valor atitudinal corresponde à busca de sentido nos sofrimentos imutáveis. Essa busca também pode ser compreendida por uma ótica religiosa, posto que grande parte das matrizes religiosas se preocupa em dar uma resposta para o sofrimento do ser humano (AQUINO, 2014, p. 34).

Deste modo, mesmo não sendo um fator exclusivo na busca do sentido da vida, "a religião aporta à existência humana um *plus* capaz de fortalecê-la em diversos aspectos a partir de um senso de totalidade" (CARRARA, 2016, p. 67). Embora diversos quanto aos fins, logoterapia e religião se intercomunicam quanto aos efeitos profiláticos e psicoterapêuticos experimentados na vivência da transcendência e sentido último, proporcionando um bem-estar psicológico; enquanto a liberação da fé primordial reprimida no inconsciente a torna livre e existencial.

48

UMA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO FRANKLIANA?

Logoterapia e religião não se confundem quanto aos seus respectivos objetos de focalização. Contudo, pensamos ser possível conceber uma psicologia da religião na obra frankliana. São várias as referências ao fenômeno religioso nos manuscritos do psiquiatra vienense, muitas vezes consideradas a partir do seu possível aporte à busca de sentido.

Para Aquino (2014), Frankl desenvolveu uma psicologia da religião em sua obra ao descrever o fenômeno religioso por meio de

uma compreensão fenomenológica e existencial. Sua descrição é respaldada por sua teoria, a logoterapia, que considera a religiosidade como fenômeno autenticamente humano, proveniente da dimensão noológica, não sendo passível de reduções e interpretações caricaturais.

A descrição da religiosidade na obra de Frankl responderia aos critérios da psicologia da religião. Essa aborda, segundo Ribeiro (2008), *questões de psicologia*, ao usar métodos experimentais, fenomenológicos e de natureza teológico-pastoral, e *questões de religião*, ao considerar a experiência religiosa, as estruturas psíquicas da consciência, as modalidades do crer e os objetos do crer, ou seja, a questão da fé em Deus.

Os escritos de Frankl não estabelecem uma psicologia da religião sistemática alheia ao método da logoterapia, o qual se interessa pela questão religiosa a partir da vontade de sentido. Entretanto, há inúmeros elementos espalhados em suas obras, sobretudo em *A Presença Ignorada de Deus*, que dão margem à concepção e construção interior e exterior de tal psicologia. Mais do que isso, podemos encontrar na logoterapia um colóquio original entre psicologia e religiosidade, uma vez que Frankl supera as visões mais negativas da religião e a toma como integrante positiva da personalidade humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A logoterapia avança o sentido da vida como dado ontológico do homem, não sendo uma criação cultural nem exclusividade de uma cultura determinada. Sua prática terapêutica afirma o primado da pessoa humana para além das contingências de momento. A partir de uma psicoontologia dimensional, o ser humano é tomado como bio-psico-espiritual ou como afirma Frankl: "o homem tem corpo e alma, mas é espírito" (FRANKL apud XAUSA, 1986, p. 123). Visto assim, o ser humano é unidade e totalidade, não podendo ser reduzido aos seus aspectos biológicos, psíquicos e impulsivos mais elementares. Ele é a única criatura portadora de noos. Tais concepções provocaram o que alguns autores, inclusive o próprio Frankl, chamaram de reumanização da psicologia.

O sentido se configura para o ser humano como algo que o ultrapassa, realizando-se por meio da autotranscendência e autodistanciamento. Para encontrá-lo, faz-se necessário a indagação: *o que a vida espera de nós?* “Viver não significa outra coisa senão arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida, pelo cumprimento das tarefas colocadas pela vida a cada indivíduo, pelo cumprimento da exigência do momento” (FRANKL, 2008, p. 102).

Segundo o autor, não há vida humana desprovida de sentido nem qualquer situação que possa impedir o homem de encontrá-lo durante a vida. É algo efetivo, “uma potencialidade latente em cada situação concreta e que deve ser descoberto” (XAUSA, 1986, p. 145). O homem é capaz de suportar tudo, menos a falta de sentido. Em seus escritos, Frankl recorre continuamente à afirmação de Nietzsche: “Quem tem por que viver aguenta quase todo como” (FRANKL, 2008, p. 101). Por conseguinte, o autor cunhou o termo *neurose noogênica*, isto é, “proveniente do espírito”, que se manifesta na incapacidade de encontrar sentido para a vida. Considerada a doença do nosso século, refere-se ao sofrimento espiritual diante da experiência do absurdo e ausência de um sentido.

A religiosidade se revela fenômeno positivo e saudável na vida humana, uma via para encontrar o sentido. A logoterapia considera o ser humano como *homo religiosus*. No fundo do inconsciente, todos nós temos fé, pelo menos no sentido amplo da palavra, por mais reprimida e soterrada que essa fé possa estar. E se Freud disse que o homem não é apenas mais imoral do que acredita, mas também mais moral do que pensa, nós poderíamos acrescentar que, por vezes, o homem pode ser muito mais religioso do que quer admitir (FRANKL apud AQUINO, 2014, p. 58). A fé não aliena o homem, mas o reafirma como ser. Para Frankl, ela “não é uma maneira de pensar da qual se subtraiu a realidade, mas uma maneira de pensar à qual se acrescentou a existência do pensador” (FRANKL, 1992, p. 90).

São dois traços característicos da religiosidade na obra frankliana: *decisão* e *liberdade*. A verdadeira religiosidade não tem caráter de impulso, mas, antes, de decisão. A religiosidade se mantém pelo seu caráter de decisão, e deixa de sê-lo quando predomina o caráter de impulso. A religiosidade ou é existencial, ou não é nada. A religiosidade só se mostra genuína quando existencial, quando a

pessoa não é impelida para ela, mas se decide por ela (FRANKL, 1992, p. 50-55). Essa afirmação nos remete a uma época em que as pessoas eram impelidas, quando não, obrigadas a crer. Nesse caso, essa experiência não seria positiva, porque movida por coação e não por liberdade. Por outro lado, hoje vigora um momento de proselitismos e comércio religioso, onde a religiosidade e o crer absorveram a lógica da disputa entre confissões religiosas que mercantilizam o religioso, visto como produto que satisfaz a demandas subjetivas.

Com a análise existencial, constatou-se no homem uma tendência inconsciente para Deus, que Frankl chamou de estado inconsciente de relação com Deus ou *presença ignorada de Deus*. Ele é “o interlocutor dos nossos mais íntimos solilóquios” (FRANKL apud CARRARA, 2016, p. 81). Na repressão ou presença irrefletida da religiosidade estaria a origem da neurose noogênica. O sentimento religioso também pode ser objeto de distorções quando resulta em *fanatismo* e *superstição*. No primeiro caso, o homem não enxerga o ser pessoal do outro, uma maneira diferente de pensar e viver. Consequentemente daí surgem variadas formas de intolerância. O segundo levaria o homem a uma prática religiosa inautêntica e superficial, uma vez que sua verdadeira religiosidade permaneceria ainda reprimida.

Ao estabelecer as relações entre a logoterapia e a religiosidade, a logoterapia procura manter a delimitação, resguardando a neutralidade do psicoterapeuta frente às questões religiosas (FRANKL, 1992, p. 9), o que não impede a existência de interfaces entre esses dois campos de conhecimento, bem como a intercolaboração de ambos. Pesquisar a temática religiosa na logoterapia se revela pertinente porque ela trata do fenômeno religioso no âmbito da psicologia, uma vez que tal fenômeno sobrepuja os limites da religião confessional. Assim, trazemos para a esfera acadêmica uma discussão a partir de uma abordagem original da religiosidade. Para além das visões ou correntes adversas à religião. Por fim, constatamos uma autêntica psicologia da religião na obra frankliana.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Thiago Antonio Avellar de. **A presença não ignorada de Deus na obra de Viktor Frankl**. São Paulo: Paulus, 2014.
- CARRARA, Paulo Sérgio. **Espiritualidade e saúde na logoterapia de Victor Frankl**. Interações, Belo Horizonte, v. 11, n. 20, p. 66-84, jul. / dez. 2016.
- CASTIÑERA, Àngel. **A experiência de Deus na pós-modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FARIS, James. **Paul Tillich e a psicologia**. Estudos de Religião, São Paulo, v. 13, n. 16, p. 27-36, jun. 1999.
- FRANKL, Viktor. **A presença ignorada de Deus**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- FRANKL, Viktor. **A vontade de sentido**: fundamentos e aplicações da logoterapia. São Paulo: Paulus, 2011.
- FRANKL, Viktor. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. 25. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2008.
- FRANKL, Viktor. **O que não está escrito nos meus livros**: memórias. São Paulo: É Realizações, 2010.
- FRANKL, Viktor. **O sofrimento de uma vida sem sentido**: caminhos para encontrar a razão de viver. São Paulo: É Realizações, 2015.
- FRANKL, Viktor. **Psicoterapia para todos**: uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva. Petrópolis: Vozes, 1990.
- FRANKL, Viktor. **Sede de sentido**. São Paulo: Quadrante, 1989.
- FRANKL, Viktor. **Teoria e terapia das neuroses**. São Paulo: É Realizações, 2016.
- HERTZ, Bela Rebeca. **A herança judaica na vida e obra de Viktor Emil Frankl**. Curitiba: Juruá, 2011.
- KÜNG, Hans. **Freud e a questão da religião**. Campinas: Verus, 2006.
- LUKAS, Elisabeth. **Assistência logoterapêutica**: transição para uma psicologia humanizada. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- LUKAS, Elisabeth. **Psicologia Espiritual**: fontes de uma vida plena de sentido. São Paulo: Paulus, 2002.
- MONDIN, Battista. **O homem: quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 1980.
- NETO, Valdir Barbosa Lima. **A Espiritualidade em logoterapia e análise existencial**: o espírito em uma perspectiva fenomenológica e existencial. Revista da Abordagem Gestáltica, XIX (2) p. 220-229, jul. / dez. 2013.
- RIBEIRO, Jorge Ponciano. **Reflexões sobre o lugar de uma psicologia da religião**. Revista da Abordagem Gestáltica XIV (2), p. 197-204, jul. / dez. 2008.

RODRIGUES, Roberto. **Fundamentos da logoterapia**: na clínica psiquiátrica e psicoterapêutica. Petrópolis: Vozes, 1991.
TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
XAUSA, Izar Aparecida de Moraes. **A Psicologia do sentido da vida**. Petrópolis: Vozes, 1986.

A SIMBOLOGIA NUPCIAL NO ENCONTRO DE JESUS COM A SAMARITANA: UMA LEITURA ECLESIOLOGICA DE JO 4,1-42¹⁸

NUPTIAL SYMBOLISM IN THE MEETING OF
JESUS WITH SAMARITAN:
AN ECCLESIOLOGICAL READING OF JO 4,1-42

João Paulo Santos de Souza¹⁹

RESUMO: A relação Cristo e comunidade de fé no Quarto Evangelho se apresenta de modo muito particular. Com uma linguagem vivaz, fazendo recurso de imagens simbólicas veterotestamentárias, o evangelista constrói uma narrativa com uma perspectiva original. No presente artigo, buscamos apresentar a dimensão eclesiológica que emerge do diálogo de Jesus com a mulher Samaritana narrado em Jo 4,1-42 onde o autor, partindo das imagens e fórmulas literárias estereotipadas do simbolismo nupcial presentes no Antigo Testamento, traz uma contribuição para explicitar a relação de Cristo e a comunidade de fé em chave matrimonial: Cristo-esposo e Igreja-esposa.

Palavras-chave: Jesus; Mulher Samaritana; Igreja; Esposo; Esposa.

ABSTRACT: The relation between Christ and the community of faith in the Fourth Gospel is presented in a very particular mode. With a lively language, using symbolic images of the Old Testament, the evangelist constructs a narrative with an original perspective. In this article, we seek to present an ecclesiological dimension that emerges from dialogue of Jesus with the Samaritan woman narrated in John 4,1-42,

¹⁸ Recebido em 13/05/2020 e aceito em 05/06/2020.

¹⁹ Missionário Redentorista. Doutorando em Teologia Bíblia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (PUG). Mestre em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma (PIB). Especialista em Cinema e Educação pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Bacharel em Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Professor no curso de Teologia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: frjoapaulocssr@gmail.com

where the author, based on stereotyped literary formulas of nuptial symbolism present in the Old Testament, brings a contribution to explain the relation of Christ and the community of faith in a matrimonial key: Christ-husband and Church-wife.

Keywords: Jesus; Samaritan Woman; Church; Husband; Wife.

INTRODUÇÃO

Muitos estudiosos são de acordo que o autor do Evangelho de João, colocando Jesus no centro das cenas, constrói os seus personagens, com o objetivo de desenvolver figuras que se tornam, ao longo da narrativa, modelos positivos a ser imitados ou, em menor proporção, modelos negativos a ser evitados. Entre estes personagens do Quarto Evangelho, desenvolvem um papel muito positivo as figuras femininas como Maria - mãe de Jesus - a Samaritana, Marta e Maria de Betânia e Maria Madalena. Habitualmente, estas figuras são apresentadas com o vocativo grego *γυνή* (mulher), como é o caso da mulher Samaritana que é identificada explicitamente por Jesus com este vocativo (cf. Jo 4,21).

De antemão, salientamos que este termo (*γυνή*) carrega consigo um valor de coletividade e há uma grande importância como elemento do símbolo esponsal no Quarto Evangelho. O presente artigo busca apresentar alguns acenos considerados importantes para demonstrar como estes versículos levam, como pano de fundo, uma trama narrativa com valor profundamente eclesiológico tendo como horizonte uma cena típica do Antigo Testamento, a do matrimônio que, de um evento realizado entre um homem e uma mulher, passa a ser metáfora da relação de Deus com o seu povo, abundantemente utilizada pelos profetas, onde *IHWH* é o esposo e Israel a esposa. Como premissa, vale ressaltar que estamos falando de um simbolismo bem conhecido para descrever a relação entre Deus e Israel evidenciando, com esta imagem matrimonial, a ternura e a intensidade do amor de Deus para com o seu povo (cf. PEDROLI, 2012, p. 5).

Não se trata aqui de fazer um percurso específico e propriamente exegético, mas um ensaio sobre o papel da linguagem simbólica, muito cara ao Quarto Evangelho, para o desenrolar da sua teologia. Nesta perícopes, partimos do princípio que a mulher

Samaritana carrega consigo uma simbologia impregnada de valor eclesiológico, obviamente ancorado na cristologia.

Temos diante de nós um diálogo inesperado entre Jesus e uma mulher samaritana. Por um lado, não era comum que um judeu se dirigisse a uma mulher, e ainda mais desconcertante por se tratar de uma mulher da Samaria por causa da hostilidade religiosa entre judeus e samaritanos²⁰. Por outro, com um diálogo vivaz e o uso do recurso literário da cena típica veterotestamentária do matrimônio, o evangelista desenvolve uma verdadeira mensagem de revelação teológica. Por isso, começaremos por apresentar como esse diálogo se ancora em modelos veterotestamentários, seja pelo tema, seja pela forma literária; num segundo momento buscando deixar claro que o objetivo deste texto é eminentemente teológico e por fim, apresentamos que o diálogo objetiva a revelação da identidade de Jesus e da comunidade e da relação entre ambos.

O PANO DE FUNDO VETEROTESTAMENTÁRIO

Do ponto de vista do tema, é abundante no Antigo Testamento o uso desta metáfora matrimonial para falar da aliança entre *IHWH* e seu povo. De modo especial, os profetas expressaram em seus oráculos que quando chegasse a plenitude dos tempos, Deus iria se unir a seu povo assim como o esposo se une com a sua esposa²¹:

¹Exulta, ó estéril, que não deste à luz, grita de júbilo e de alegria, tu que não provaste as dores do parto! Porque mais numerosos são os filhos da abandonada que os filhos da esposa, diz *IHWH*. ²Alarga o espaço da tua tenda, estende a lona de tua morada sem poupar; alonga tuas cordas, firma

²⁰ Nos serve para compreender essa relação esta nota: "I samaritani sono i discendenti di due gruppi: (a) il resto degli israeliti nativi che non furono deportati alla caduta del regno settentrionale nel 722 a.C.; (b) coloni stranieri portati da Babilonia e della Media dai conquistatori assiri della Samaria (2Re 17,24ss ne dà una versione anti-samaritana). C'era opposizione teologica tra questi settentrionali e gli ebrei del sud a causa del rifiuto samaritano di adorare Dio in Gerusalemme. Ciò era aggravato dal fatto che dopo l'esilio babilonese i samaritani avevano ostacolato la ricostruzione ebraica di Gerusalemme e che nel II secolo a.C. essi avevano aiutato i monarchi della Siria nelle loro guerre contro gli ebrei. Nel 128 a.C. il sommo sacerdote ebreo bruciò il tempio samaritano sul Garizim" (BROWN, 1979, 221-222).

²¹ Páginas sugestivas a esse respeito podem ser encontradas, por exemplo, em Os 2; Jr 3 e Ez 16.

bem tuas estacas, ³porque te expandirás à direita e à esquerda, tua descendência possuirá as nações e povoará as cidades desertas. ⁴Não temas, porque não deverás mais envergonhar-te nem enrubescer, pois não serás mais desonrada; ao contrário, esquecerás a vergonha de tua juventude e não recordarás mais o ultraje de tua viuvez. ⁵Porque teu criador será teu esposo; IHHW dos exércitos é o seu nome; teu Redentor é o Santo de Israel, chamado Deus de toda a terra (Is 54,1-5).

Do ponto de vista do modelo literário, a própria estrutura traz consequências hermenêuticas imediatas. Para quem habitualmente já conhece as páginas do Antigo Testamento, ao olhar bem a trama narrativa construída pelo evangelista em Jo 4,1-42, imediatamente se recordará de alguns textos que possuem a mesma estrutura narrativa e são modelos estereotipados de cenas matrimoniais. Faremos referência a três modelos estáveis que podem nos ajudar a entender o que está como pano de fundo do capítulo 4 do Quarto Evangelho, isto é, uma cena-tipo de matrimônio, com alguns elementos diversificados entre si²².

O primeiro modelo desta cena-tipo é o do servo de Abraão e Rebeca narrado em Gn 24,10-61: em breve, a mando de Abraão, que já estava idoso: 1) o seu servo vai à terra natal de Abraão (Aram) em busca de uma esposa para Isaac que não fosse cananeia. Então, o servo segue sua viagem, como estrangeiro naquela terra; 2) estando ainda fora da cidade, coloca os camelos para descansar próximo a um poço ao entardecer; 3) Rebeca vem para tirar água do poço e ao encher o seu cântaro, o servo pede para beber daquela água e assim lhe é concedido de beber, bem como aos seus animais. Assim, o servo entrega um anel a Rebeca e acontece um diálogo entre os dois; 4) Rebeca corre para contar o acontecido aos da sua casa que depois vieram ao seu encontro; 5) posteriormente o servo vai para casa de Rebeca onde acontece uma refeição e Rebeca é concedida a ser levada como esposa de Isaac.

O segundo modelo é o de Jacó e Raquel narrado em Gn 29,1-20: 1) Jacó vai a terra dos orientais (portanto terra estrangeira); 2) se

²² Para um aprofundamento mais específico sobre este fundo veterotestamentário, indico a leitura de SKA, J.-L. Gesù e la Samaritana (Gv 4) in **La strada e la casa. Itinerari biblici**. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2001, 195-207.

aproximou de um poço onde eram saciados os rebanhos de ovelhas, 3) vem então Raquel com as ovelhas de seu pai para dar-lhes de beber, Jacó se aproxima, tira a pedra da boca do poço e dá de beber às ovelhas que Raquel deveria saciar e beija Raquel; 4) imediatamente, Raquel vai correndo anunciar o ocorrido a seu pai, que, por sua vez, corre ao encontro de Jacó e 5) o Pai de Raquel o leva pra sua casa, depois segue a cena do matrimônio propriamente dito com a oferta de um banquete.

E o terceiro modelo é o de Moisés e Séfora narrado em Ex 2,15-21. 1) Moisés foge do Egito para a terra de Madiã; 2) senta-se à beira de um poço; 3) vieram as filhas do sacerdote de Madiã para tirar água para dar de beber ao rebanho de seu pai, são impedidas por alguns pastores, Moisés as defende e dá de beber ao rebanho; 4) as filhas do sacerdote voltam para casa e contam o que aconteceu; 5) Moisés é chamado para uma refeição e a ele foi dada em casamento uma das sete filhas, Séfora.

Em Jo 4,1-42, 1) Jesus entra na Samaria, terra estrangeira; 2) senta-se à beira de um poço; 3) vem uma mulher samaritana para tirar água, acontece um diálogo entre os dois, Jesus pede de beber e depois oferece da “água viva”; 4) a mulher samaritana corre e vai à cidade narrar o acontecido a seu povo; 5) o grupo dos samaritanos vêm ao seu encontro, e convida Jesus para ficar com eles por alguns dias.

Aqui encontramos elementos que são comuns: em todos os casos, se fala de um homem que está em viagem em terra estrangeira e se aproxima de um poço; a este poço se vem uma ou mais mulheres para tirar água; há um diálogo entre os dois em torno do tema do beber ou oferecer de beber da água a alguém; uma corrida da(s) mulher(es) para casa para narrar o acontecido; o convite do homem à casa do pai onde é oferecido uma refeição que termina com um casamento²³. Portanto, com algumas variações em cada um dos casos, mas permanece um esquema fixo de uma cena-tipo de matrimônio.

É verdade que a perícopes a que nos referimos, isto é, Jo 4,1-42, a história termina de modo diferente, e isso não é por acaso, aqui, mesmo seguindo o mesmo roteiro da cena-tipo veterotestamentária, o

²³ Para quem deseja aprofundar um pouco mais neste modelo literário, indico ALTER, R. **L'arte della narrativa biblica**, Queriniiana, Brescia 1990, 65-83.

casamento propriamente dito não acontece. Seguindo a trilha do modelo literário do Antigo Testamento, esperávamos ver no final a concretização de um matrimônio assim como no caso dos matrimônios de Isaac e Rebeca, em Gn 24, de Jacó e Raquel em Gn 29 e Moisés e Séfora em Ex 2. Diferente do que esperávamos, não há um matrimônio entre Jesus e a mulher samaritana, mas uma confissão de fé, primeiro da samaritana: "Cristo-Messias" (cf. Jo 4,25) e, posteriormente, de todo o grupo dos samaritanos: "o Salvador do mundo" (cf. Jo 4,42)²⁴.

JESUS ATRAVÉS DA SAMARIA: QUAL NECESSIDADE?

A exposição deste encontro de Jesus com a Samaritana, que depois se tornará o encontro com o grupo dos samaritanos, é marcada com o verbo impessoal δεῖ (ser necessário) em Jo 4,4: "era necessário atravessar a Samaria". Para além dos dados fornecidos nos vv. 4-6, que são importantes para a moldura da perícopa que nos localiza geograficamente, isto é, trata-se de uma cidade da Samaria, que se chama Sicar, especificamente, no poço de Jacó; também nos apresenta o personagem central da cena: Jesus; e nos oferece dados temporais: por volta da hora sexta, isto é, meio-dia. Aqui, para o objetivo da nossa busca, é importante perguntar o porquê dessa necessidade de passar através da Samaria. É simplesmente uma necessidade geográfica?

Em Jo 4,3 nos é dito que Jesus deixou a Judeia e se dirigiu em direção à Galileia, porém, não é fácil de dizer, de modo preciso, de onde ele tenha partido para demonstrar essa necessidade geográfica de passar através da Samaria. Na verdade, naquele tempo existiam três caminhos para chegar à Judeia partindo da Galileia e vice-versa: o primeiro caminho era passando pela cidade de Bete-Seã, seguindo pelo vale do Jordão; o segundo era por meio das montanhas da Samaria e o terceiro era o caminho conhecido como *via maris*, que era a rota comercial, passando pela importante cidade de Megido e chegando à costa marítima.

²⁴ Segundo SKA (1996, p. 29), a razão de não haver o casamento no final da trama narrativa pode ser explicada mesmo a partir do Antigo Testamento, dizendo que em todos os três casos (Gn 24; 29 e Ex 2) se tratava de moças, virgens que ainda não conheciam nenhum homem. No caso da Samaritana é diferente, porque essa já teve cinco maridos e agora tem um sexto. Portanto, para este autor, o problema é encontrar quem seja o verdadeiro marido.

Mesmo se este fosse o caminho mais curto, do ponto de vista geográfico, não há uma obrigação de passar através da Samaria, no sentido de ser um único caminho, existiam outras possibilidades. Além disso, o caminho pela Samaria era uma via a ser evitada por um judeu piedoso por causa da grande aversão entre judeus e samaritanos, como nos faz entender o v. 9: “de fato, os judeus não têm relação com os samaritanos”.

La notazione “doveva perciò attraversare la Samaria” sottolinea una necessità misteriosa: il cammino (più faticoso a causa del caldo) attraverso la valle del Giordano era sempre possibile, tanto più che il passaggio attraverso la Samaria impura non era raccomandato ai giudei preoccupati di conservare la loro purità rituale. La precisazione lascia capire che Gesù ha un obiettivo particolare e importante (MACHADOUR, 2007, pp. 75-76).

Mesmo que para alguns estudiosos a passagem de Jesus pela Samaria poderia ser devido ao agravar-se do perigo para Jesus em Jerusalém (cf. WILKENS, 2002, p. 110), nos parece mais provável que se trata de uma necessidade no plano teológico que Ele atravessasse pela Samaria.

Non si tratta di una di una necessità geografica; infatti, sebbene la strada principale dalla Giudea alla Galilea passasse attraverso la Samaria (Giuseppe, Ant. XX,VI 1; #118), se Gesù era nella valle del Giordano (3,22), avrebbe potuto facilmente andare a nord attraverso la valle e risalire in Galilea attraverso il passo di Beisan, evitando la Samaria. Altrove nel Vangelo (3,14) l'espressione di una necessità significa che è implicato il volere o il disegno di Dio (BROWN, 1979, p. 220).

Portanto, o uso desse verbo δεῖ (ser necessário) assinala que a viagem de Jesus pela Samaria evidencia que esta travessia está dentro do plano de Deus no projeto teológico apresentado pelo Quarto Evangelho (cf. GRASSO, 2008, p. 187).

UM DIÁLOGO DE REVELAÇÃO

Nos parece que o motor dominante desta perícope seja o do valor da metáfora nupcial. Começando, em um primeiro momento, de maneira implícita com o discurso sobre a água viva ao lado do poço de Jacó (cf. Jo 4,1-15) e num segundo momento, de maneira explícita (cf. Jo 4,16-42).

Os versículos iniciais, depois da exposição da cena (vv. 1-6), nos apresentam um diálogo progressivo intercalado entre Jesus e a mulher samaritana (vv. 7-15). Esta última não é nominada, é simplesmente apresentada com o vocativo *γυνή*/mulher (cf. vv. 7.9.11.15), acompanhado do seu lugar de origem: samaritana, isto é, originária da Samaria. A mulher se dirige a Jesus com o vocativo *Κύριε*/senhor (cf. v. 11.15), que a princípio parece não haver valor teológico. Para Grasso (2008, p. 196) nem sempre que o termo *Kyrie* aparece tem valor cristológico. A este ponto do Evangelho o vocativo *Kyrie* é somente um título de cortesia e não há um seu verdadeiro estatuto messiânico.

O motivo da água não deve passar sem ser notado, pois esta possui um papel importante nas cenas de matrimônio veterotestamentárias, como fizemos referência acima. Normalmente, o pretense esposo que pede de beber, termina por ser aquele que oferece de beber ao rebanho que era uma tarefa das mulheres que iam para tirar água. Assim, também Jesus pede de beber e depois é ele quem oferece de beber à mulher da “água viva... que jorra para a vida eterna” (cf. 4,14). Obviamente aqui a “água viva” deve ser entendida em sentido profundo e não somente no sentido físico (cf. WILCKENS, 2002, p. 111). Trata-se do sentido da revelação teológica, tanto que Jesus diz que para desejar desta água seria necessário conhecer o dom de Deus e quem é aquele lhe fala (cf. Jo 4,10).

Se até o v. 15 temos uma linguagem implícita sobre o matrimônio, nos versículos seguintes (vv. 16-42) o campo semântico nupcial se torna explícito com o mandato de Jesus: “vai chamar teu marido e volta aqui” (v.16). Sem entrar nas variadas interpretações sobre os cinco maridos do passado e o sexto que é presente, mas não é verdadeiramente marido (cf. v. 18), nos importa que o número de “maridos” tidos até agora é seis, que, em paralelo com a simbologia da perfeição que envolve o número sete, o número seis pode indicar algo ainda incompleto no Quarto Evangelho, como podemos observar

também em relação às seis talhas de pedras vazias relatadas no casamento de Caná (cf. Jo 2,6). Portanto, isso cria no leitor atento e aberto à metáfora uma expectativa para o sétimo matrimônio, que se tornaria, portanto, o matrimônio perfeito²⁵, em paralelo e entrelaçado ao tema do verdadeiro culto (cf. Jo 4,20-26). O campo semântico nupcial se apresenta com vocábulos como *ἄνθρωπος*, que pode ser tanto homem de modo geral ou como marido-esposo, e permanece o termo *γυνή*, que pode ser tanto mulher em geral ou mulher-esposa.

No desenrolar da trama narrativa deste diálogo, com o pano de fundo de uma cena-tipo de matrimônio, encontramos uma progressão na revelação da identidade de Jesus com o uso dos títulos cristológicos. No início, a mulher da Samaria vê Jesus como um *judeu qualquer* (*Ἰουδαῖος*): “como sendo tu judeu, pedes de beber a mim que sou uma mulher samaritana?” (4,9); em seguida, a mulher já o vê, mesmo que em forma de interrogação, em paralelo com o *patriarca Jacó* (*τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ*), figura que era muito estimada entre os samaritanos: “serás maior que nosso pai Jacó?” (4,12). Perkins (2002, p. 1253) afirma que esta declaração é a primeira intuição cristológica da perícopa. Nerey diz que,

The question asked in John 4:12, “Are you greater than our father Jacob?” formally resembles the one put to Jesus in 8:53, “Are you greater than our father Abraham?” Together the two questions belong to a theme in the Gospel which asserts Jesus’ superiority to the founding fathers of traditional Jewish religion (see 1:17-18; 5,38; 6,32). The thrust of the questions, as shall see, suggests that Jesus not only replaces on Jacob, Abraham and Moises vis-à-vis God’s revelation, but that an absolute claim is made on his behalf: he is *greater* than these, he supplants them with new revelation, a new cult and a new covenant” (1979, pp. 420-421).

Logo mais adiante, Jesus passa ser *profeta* (*προφήτης*): “veja que és um profeta” (4,19); chegando, depois, à revelação da verdadeira identidade de Jesus, primeiro pela Samaritana como o *Messias-Cristo* (*Μεσσίας-Χριστός*): “sei que deve vir o Messias, chamado Cristo” (4,25) com a confirmação de Jesus no versículo sucessivo com o uso da fórmula de revelação divina *sou eu* (*Ἐγώ εἰμι*):

²⁵ Perfeito aqui deve ser entendido, sobretudo, no sentido de plenitude.

“sou eu, que falo contigo” (4,26) e por fim, pelo grupo dos samaritanos que no final da trama narrativa o proclamam *salvador do mundo* (ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου), precedido de um verbo de fé πιστεύω (creio) no indicativo presente, primeira pessoa do plural (cremos), indicando uma ação duradoura: “já não é por causa de tuas palavras que nós cremos; nós mesmo o ouvimos e sabemos que ele é, de fato, o salvador do mundo” (4,42). Segundo Perkins (2002, p. 1254) o título “Salvador” não fazia parte das expectativas messiânicas do povo samaritano, e o uso deste termo aqui serve para mostrar que os samaritanos foram além da sua expectativa singular.

Portanto, entrelaçado neste diálogo construído sobre o pano de fundo da metáfora nupcial muito cara ao Antigo Testamento, está um desvelar da identidade messiânica de Jesus. Aquele que antes tinha sido reconhecido como Filho de Deus, rei de Israel (cf. Jo 1,49), agora se torna o Messias-Cristo, esposo da humanidade, não só de Israel, o salvador do mundo (cf. Jo 4,42).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estes versículos constituem um exemplar de como o Quarto Evangelho, com sua linguagem simbólica, exprime de modo original uma rica reflexão teológica que dificilmente poderia ser expressa de outro modo. Aqui, pudemos evidenciar alguns traços da eclesiologia joanina que emerge com uma metáfora esponsal cujas raízes se encontram no Antigo Testamento, mas que agora são apresentados com perspectivas novas na relação entre Cristo e sua Igreja. É próprio de João fazer dos encontros de Jesus com uma pessoa singular, modelo do encontro do Messias-esposo e a Igreja-esposa.

Muitos estudiosos sustentam que o uso joanino deste modelo literário apresentado no encontro de Jesus com a mulher Samaritana deve ser entendido em chave esponsal. Com um colóquio envolvente, o autor do Quarto Evangelho mostra como Jesus, pouco a pouco, conduz a Samaritana (e os samaritanos) à adesão de fé (cf. WILCKENS, 2002, p. 109). Vestindo esta imagem de fundo veterotestamentário, esta perícopes se torna importante para ver o movimento de alargamento da prospectiva salvífica do Messias-esposo, ou melhor, do novo esposo, cujas núpcias não coincidem simplesmente com Israel, mas também, com os samaritanos, que se tornam símbolo da

humanidade, fazendo romper-se a barreira geográfica e racial. De fato, a figura do Messias de Nazaré é construída como aquele que inaugura a missão eclesial que ultrapassa os confins oficiais do judaísmo (cf. OSCULATI, 2000, p. 43).

Consideramos importante esta reflexão na perspectiva eclesiológica porque é nesta perspectiva que o Evangelista apresenta a Samaritana como símbolo da noiva, a prometida esposa do Messias, de modo que no final da narrativa, uma vez concluído o seu papel, é como se o seu personagem tivesse desaparecido, deixando espaço ao povo acolhido na nova e definitiva comunidade com o Cristo-Esposo (cf. PEDROLI, 2013, p. 174-175).

Esta perícope de Jo 4,1-42 é útil, também, para ilustrar como na macroestrutura narrativa do Quarto Evangelho as figuras femininas, para além da singularidade de cada uma, são figuras positivas de comunidade de fé, evidenciando a dimensão teológica da relação entre Cristo e a Igreja. João usa com muita frequência o termo *γυνή* com valor de coletividade, como no caso de Maria, sua mãe, Maria Madalena e, claro, da mulher Samaritana. Por isso, assim como no Antigo Testamento *IHWH* aparece metaforicamente como um esposo que está unido à sua esposa (Israel), assegurando-lhe a sua fidelidade e a sua solicitude (cf. PEDROLI, 2012, p. 5), nos parece razoável dizer que, mais que uma figura singular, simbolicamente a mulher samaritana se torna figura comunitária de fé (a esposa) na aliança com Jesus, o Messias-Cristo, salvador do mundo (o esposo).

REFERÊNCIAS

- ALTER, R. **L'arte della narrativa bíblica**. Brescia: Queriniana, 1990.
- BROWN, R. E. **Giovanni**. Assisi: Cittadella Editrice, 1979.
- GRASSO, S. **Il Vangelo di Giovanni – commento esegetico e teologico**. Roma: Città Nuova, 2008.
- MARCHADOUR, A. **I personaggi del Vangelo di Giovanni**: Specchio di una cristologia narrativa. Bologna: EDB, 2007.
- NEYREY, J. H. Jacob traditions and the Interpretation of John 4:10-26. In: **The Catholic Biblical Quarterly** 41. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1979, p. 419-437.
- OSCULATI, R. **L'Evangelo di Giovanni**. Milano: ITL spa, 2000.

PEDROLI, L. Lo Spirito e le Nozze, in R. Bonetti – F. Pilloni, ed., **La Grazia del Sacramento delle Nozze. Nello Spirito Santo pienezza di vita, Famiglia dono grande 2**. Siena: Cantagalli, 2012, p. 5-20.

PEDROLI, L. Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), in **La letteratura giovannea (Vangelo, Lettere e Apocalisse)**. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma, 21-25 gennaio 2013 (e-Biblicum 1), Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013, p. 163-177.

PERKINS, Pheme. Il vangelo secondo Giovanni. In BROWN, R.; FITZMEYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Nuovo grande commentario biblico**. 2.ed. Brescia: Queriniana, 2002, p. 1234-1291.

SKA, J.-L. Gesù e la Samaritana (Gv 4) in **La strada e la casa. Itinerari biblici**. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2001.

SKA, J.-L. Dal Nuovo all'Antico Testamento. In **Civiltà cattolica 147/2**, Roma, 1996, p. 14-23.

WILCKENS, U. **Il vangelo secondo Giovanni**. Brescia: Paideia Editrice, 2002.

PRIMEIROS ESCRITOS



VOLONTÀ E VERITÀ EFFETUALE EM MAQUIAVEL: A VONTADE HUMANA EM DETRIMENTO DA VERDADE EFETIVA DAS COISAS²⁶

VOLONTÀ AND VERITÀ EFFETUALE IN MAQUIAVEL: THE HUMAN WILL
AT THE EXPENSE OF THE EFFECTIVE TRUTH OF THINGS

Uellinton Valentim Corsi²⁷

RESUMO: Este é um processo de pesquisa e hermenêutica sobre o paradigma da vontade humana em detrimento da verdade efetiva das coisas com base no livro de Maquiavel *O Príncipe*, para a disciplina de Seminário de Filosofia Moderna. O autor busca fundamentar sua teoria do realismo político com base nas atitudes de governos contidos na história. Apresentando, aí, a polaridade de interesses entre a vontade do governante e dos seus governados.

Palavras-chave: Vontade; Realismo Político; Verità Effetuale; Virtú; Fortuna.

ABSTRACT: This is a process of research and hermeneutics on the paradigm of human will at the expense of the effective truth of things based on the book by Machiavelli *The Prince*, for a discipline at the Seminar of Modern Philosophy. The author seeks to substantiate his theory of political realism based on the attitudes of governments told in history. There, presenting a variety of interests between the will to govern and its governed.

Keyword: Will; Political Realism; Actual Truth; Virtú; Fortune.

INTRODUÇÃO

Maquiavel é um expoente do Ocidente que formulou a teoria do realismo político. Em seu livro *"Il Principe"* ele fundamenta como

²⁶ Recebido em 02/04/2020 e aceito em 06/05/2020.

²⁷ Graduando do curso de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Estudante de Iniciação Científica. E-mail: uellintoncorsi@gmail.com

deve agir um bom Príncipe – ou líder político – para perpetuar seu governo e/ou conquistar outro. Ele parte do princípio da *VERITÀ EFFETUALE* – verdade efetiva das coisas – que se busca elucidar ao decorrer deste artigo.

Outra característica do pensamento maquiaveliano é a *virtú* e *fortuna*. Estes conceitos são tomados de forma diferente do que as instituições dominadoras de sua época utilizavam. Por isso, é necessário fazer essa diferenciação para buscar entender seu método analítico e, além disso, é importante ter em mente que, ao romper com esta definição, Maquiavel transfere para o homem o poder de transformação social, bem como o de domínio.

Também, faz-se mister, perceber o elemento fundamental de todo o seu pensamento: a necessidade de analisar o real, o “ser”, e não o “devir”. Tomar fenômenos como matéria de análise, dando ênfase nos de cunho político e retirar da realidade respostas e formulações de como ser um bom governante e agir diante das intempéries de seu governo.

Com isso o autor cria uma análise quanto a natureza do ser humano. Sendo este naturalmente tencionado a agir erraticamente, ou seja, cometer erros em suas atitudes. Isso, para o autor, provém da *volontà* e *libero arbitrio* débil do sujeito. Esta debilidade concretamente se manifesta na propensão do ser de possuir a vontade de domínio sobre o outro e a vontade de mudança.

A relação da *volontà* com a *verità effettuale* é a finalidade deste artigo e perpassa a pesquisa aqui explicitada. Assim sendo, no decorrer do artigo, o leitor poderá perceber que se fará um movimento entre autores de diferentes épocas, como: Santo Agostinho, tendo em vista que ambos abordam à vontade em suas teorias, porém de formas distintas. Buscar-se-á desenvolver o tema da *verità effettuale*. Após a temática da *virtú* e *fortuna*; *volontà* e *libero arbitrio*; relação da *volontà* e *verità effettuale* e culmina com a moral em seu realismo político.

A pesquisa segue de forma respectiva como mencionado e busca elucidar a problemática instaurada pelo autor que elabora uma analítica da verdade efetiva das coisas que, por consequência, toma o ser humano como agente da história. Naturalmente surgirá, ao decorrer deste artigo, dúvidas que não serão abordadas diretamente e, tampouco, terão respostas. O artigo não tem a proposta de esgotar

a pesquisa aqui iniciada, pelo contrário, questões permanecem abertas para uma futura pesquisa de maior aprofundamento nos respectivos temas.

VOLONTÀ E VERITÀ EFFETUALE EM MAQUIAVEL

Maquiavel, em seu livro *"Il Principe"*, revolucionou o pensamento político ocidental. Escrito em 1513 e publicado postumamente em 1532, ou seja, 19 anos após sua morte. Conhecido nos mais diversos meios de conhecimento, é instrumento de pesquisa no campo da filosofia, direito, economia e dentre tantas outras áreas. Sua obra foi de grande impacto político-social e um tanto quanto polêmico para sua época.

Viveu em um período de transição social e político. Filho da cidade de Florença, que também passava por esta transição, juntamente com vários locais da Europa, o autor sofre influência da emergente necessidade de consolidar uma nova ordem social e política. Nova no sentido de separar o poder civil do religioso, até então dominado pela Igreja Católica com sua doutrina e leis, o que, como a tradição conta, mantinha um sistema político idealista, onde o "estado perfeito" seria consolidado na vida vindoura (cf. BARBOSA, 2015). A política neste período da história é fortemente marcada pela tradição dos pensadores Medievais e antigos, tais como: Aristóteles, Platão, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, João Duns Scotus, dentre outros.

Esta passagem acontece concretamente no campo político do idealismo cristão para o realismo político, que Maquiavel inaugura na obra supracitada. Interessante perceber como o autor, profeticamente, escreve esta obra para fundamentar a perspectiva de um Estado laico, mas, principalmente, demonstra na sua obra como um Príncipe, ou novo governante, deve se manter no poder.

Aqui está a chave para compreensão do pensamento maquiaveliano (cf. BARBOSA, 2015). A busca da ruptura com o pensamento medieval vigente que alicerça o ideal cristão de unidade entre os homens e que a sociedade se dirige para uma vida vindoura, perfeita e que o tempo presente servia como passagem para ir rumo à Cidade Celeste, se dá ao decorrer de sua obra. Maquiavel transfere a responsabilidade da construção do Estado, alicerçado em leis, para o

homem. Responsabilidade que, até então, estava sob o domínio da Igreja e dos Príncipes.

Importante salientar que o contexto histórico deste período é de transição de um Teocentrismo – que coloca Deus no centro da vida da sociedade – para o antropocentrismo – onde o homem, ser humano, assume este centro – o que provoca tensão e deixa as pessoas, até certo ponto, sem referencial. Alguns pensadores neste período, que se estendeu entre meados do século XIV e fim do século XVI, procuram aderir a forma literária utópica. Esta, no sentido de dar prosseguimento a um sistema até então conhecido, se baseando em um ideal estatal a ser alcançado, o que, obviamente, o autor aqui estudado, não é conivente (BARBOSA, 2015, p. 24).

Concretamente Maquiavel busca realizar a leitura da história para compreender os sistemas políticos vigentes, em vista de criar uma forma virtuosa de manter o governante – Príncipe - no governo. O método que estabelecido pelo autor é, por vezes, questionado segundo os valores cristãos vigentes. Questionado, porque, para ele, o Príncipe deve prever os acontecimentos de seu Estado para se prevenir e utilizar as diversas formas que lhe estão disponíveis para suprimir qualquer tentativa de lhe tirar o poder (BARBOSA, 2015, p. 24). Para tal, Maquiavel legitima o agir de acordo com determinada realidade, ora sendo bom, ora sendo mal, isso para lhe ser garantido o poder.

70

VERITÀ EFFETUALE

O princípio maquiaveliano desejado para estudo, é justamente a *VERITÀ EFFETUALE* e sua relação para a vontade humana, que consiste justamente na verdade efetiva das coisas - das coisas em si - sob a perspectiva subjetiva de seu intérprete. Ele toma os fatos políticos históricos como matéria para análise e inaugura seu realismo político. Os pressupostos maquiavelianos é para analisar os fatos históricos, fazendo uma filosofia da história, para perceber qual o fim do governo em questão e quais os meios utilizados pelo governante, tanto os que alcançaram sucesso, quanto os que fracassaram.

Olhar a história sob uma análise crítica dos fatos consiste no *instrumentum laboris* do autor. Ao decorrer dos capítulos, ele toma alguns exemplos de governantes para demonstrar concretamente que

sua teoria analítica possui fundamento. É o caso do rei Luiz XII, que Maquiavel faz sua análise e constata os motivos pelos quais o rei perdeu rapidamente Milão:

É por essas razões que o Rei Luís XII de França, havendo rapidamente tomado Milão, rapidamente a perdeu, e, para esta primeira perda, bastou que se lhe opusessem as forças de Ludovico [Sforza], porquanto aquela gente que abria-lhe as portas, frustrada e decepcionada quanto ao futuro que concebera, não podia suportar o desgosto que causara-lhe o novo Príncipe (MAQUIAVEL, 1998, p. 9).

Segue-se deste fato, os motivos pelos quais o autor afirma que o rei perde rapidamente Milão. Porém, este artigo não deseja manifestar minuciosamente cada análise realizada por Maquiavel, mas apenas demonstrar a fundamentação da sua teoria sobre a *VERITÁ EFETUALE*, e com base nisso, esta citação é pertinente.

Nessa simples passagem de sua obra, é possível perceber como o autor se preocupa com detalhes importantes para a constatação dos fatos em si. Tomando como exemplo a análise do reinado do rei da França, Luís XII, Maquiavel descobre sobre os erros e acertos de seu governo e, inscreve em sua obra, qual a atitude que um verdadeiro Príncipe deve ter para governar seus súditos e permanecer no poder. É perceptível que para ele a ação se torna justificada quando gera um bem coletivo, porém este bem não deve ir contra o governante e nem seu governo, pelo contrário, deve se firmar na proposição de permanência deste.

VIRTÚ E FORTUNA

Para compreender mais profundamente a teoria maquiaveliana, é imprescindível o entendimento de seus conceitos de *Virtú* e *Fortuna*, que diferem dos conceitos contemporâneos. Para Maquiavel, *Virtú* é a potencialidade humana ligada à virtude, que possui conotação de detenção de sabedoria no emprego da força. Para ele, o que detém o poder, que governa, não deve apenas possuir a força, mas se manter no poder. Assim afirma Evandro Barbosa “senão por amor de seus súditos, ao menos pelo respeito deles”. O que poderia ser transcrito para o medo, segundo interpretação realizada.

Por outro lado, o conceito de fortuna está completamente distinto da compreensão da contemporaneidade. Para ele fortuna pode ser igualada ao conceito de destino, isso provém da predominância do pensamento cristão da idade média. O conceito de fortuna, nesta época, passa a ter uma definição de poder cego, pois a ideia de Estado vigente não consiste em atribuir os meios aos seus cidadãos para alcançar a felicidade neste mundo, mas sim como um advento. Atribuem ao destino caráter de instrumento exclusivo do divino sem qualquer influência do humano (cf. BARBOSA, 2015).

VOLONTÀ E LIBERO ARBITRIO

Além disso, para entender a verdade das coisas, deve-se ter em mente o atributo do *libero arbitrio* humano, como fator decisivo de intromissão humana no fluxo da história. Para Maquiavel, o homem detém o poder de interferir na aparente força da *fortuna* sob a humanidade, e isso se dá por meio da liberdade, logicamente, quando virtuosamente orientada (cf. BARBOSA, 2015, p. 26).

Esta compreensão maquiaveliana, aparentemente, possui influência do conceito de liberdade de Santo Agostinho. Supostamente, porém, retira do ser humano a necessidade da figura divina e transmite ao ser que possui a *virtú*, o poder de orientar as pessoas para um bem coletivo, visando sua permanência na regência destes seres.

Por outro lado, para Santo Agostinho, o *libero arbitrio* ou a *voluntas*, está fundado na liberdade do ser humano de escolher entre o bem e o mal segundo os critérios de seu intelecto que exercem influência sobre a *voluntas*. Porém, Agostinho admite a debilidade humana de, por vezes, desejar fazer o bem, mas acaba em fazer o mal não querido.

Aqui pode ser encontrado um ponto de encontro entre os dois autores. Para Maquiavel a natureza do homem é errática. O homem possui o imperativo da dominação como preponderante em sua *voluntas*, deseja, assim, dominar o outro. Além disto, possui uma pré-disposição a corrupção para permanecer no poder (BIGNOTTO, 2009, p. 78-79).

Ambos concordar que o homem possui certa debilidade, porém buscar assimilar a hermenêutica entre um e outro é equivocado.

Agostinho possui pressupostos judaico-cristãos e Maquiavel procura constatar por meio da verdade das coisas, ou seja, dos fatos históricos, certa visão antropológica para fundamentar seu realismo político.

Porém, é possível concordar que ambos admitem a bestialidade humana. Mas, para Agostinho o ser humano ultrapassa esta limitação com o auxílio da Graça divina – aqui adentra na visão política e religiosa da Idade Média do “dever ser”- já, Maquiavel, afirma que o ser humano consegue ordenar essa potencialidade por meio da ordem social, de leis e normas, da constituição de um Estado com um governante dotado de *virtú* – a lógica do “ser” maquiaveliana, que toma o ser humano como agente histórico ativo e não meramente passivo nas mãos da *fortuna/destino* – depositando no homem tanto a responsabilidade pela ordem civil, quanto pelo caos.

Com base nisso, o leitor pode questionar se com essa afirmação Maquiavel inaugura sua antropologia ou, até mesmo, se há uma antropologia maquiaveliana. Pois bem, alguns autores afirmam que Maquiavel não tem dados unicamente antropológicos e apenas afirmar que a natureza humana é má – ou errática, pois ele se baseia nos erros humanos e não necessariamente em sua substância - ou que o ser humano tem pré-disposição a corrupção, não significa que aí há uma visão antropológica. É o caso do autor Newton Bignotto, que em seu artigo afirma:

Ao estudar o pensamento de Maquiavel e o lugar que nele ocupam suas considerações de natureza antropológica, chegamos à conclusão que não encontramos uma verdadeira antropologia, mas sim o uso de uma constante antropológica negativa, que reduzindo a margem de erros de apreciação, daqueles que buscam inovar ou fundar um novo corpo político [...] (BIGNOTTO, 2009, p. 97).

Sendo assim, a preocupação maior do autor não consiste em criar uma antropologia, mas sim fundamentar a constituição de sua teoria levando em questão a autonomia do ser humano diante das instituições dominantes. A busca real desta concepção de Maquiavel é transpor o paradigma medieval do pecado e da queda. Bignotto alega:

O importante, no entanto, é que a desconfiança com relação à capacidade dos homens de construir cidades livres e fortes, se deu fora do paradigma medieval do pecado e da queda. Usando seus antecessores para combater os medievais, Maquiavel realiza um giro que o coloca à distância de um pessimismo teológico com relação à natureza humana [...] (BIGNOTTO, 2009, p. 98).

Portanto, ao afirmar que o homem precisa da *virtú* para ultrapassar os desígnios da fortuna, Maquiavel quer afirmar que o Príncipe virtuoso consegue, com sua sabedora, utilizar a força no momento necessário para que consiga permanecer no poder, retirando a força interventora da *fortuna* - destino - rompendo, assim, com a tradição cristã vigente em seu tempo. Com este movimento, ele passa para o homem a responsabilidade de construir uma sociedade livre, porém não afirma que todo governante conseguirá cumprir este preceito, apenas os dotados da *virtú* conseguirão, pois saberão prever os movimentos vindouros de seus aliados, cidadãos e inimigos.

74

RELAÇÃO DA VOLONTÀ COM A VERITÀ EFFETUALE

Assim sendo, de acordo com o autor, o novo Príncipe deve permanecer atento aos seus novos governados, pois deve utilizar de suas potencialidades para auxiliar em seu governo. A *voluntas*, mais uma vez, retorna no assunto, pois há no ser humano a vontade de mudança. A vontade, como imperativo referente ao *libero arbitrio* já citado, agora predicada com a mudança, pode ser a chave do sucesso ou do fracasso do novo governo.

Pois bem, o mesmo povo que pode colaborar para a transformação social com desejo de mudança, vai acabar fazendo o mesmo processo em determinado momento da história do novo governo que já não será mais novo. Este imperativo categórico influencia demasiadamente o agir humano. Cria-se uma relação conflitiva entre as polaridades da *voluntas*. A vontade de conquista, de domínio e a vontade de mudança, transformação. Estas polaridades se tornam conflitivas de acordo com o contexto social e econômico de determinado governo.

A vontade de conquista imperante no Príncipe entra em conflito com a vontade de mudança de seu povo. Por isso, Maquiavel sugere a importância de manter o povo persuadido nesta nova mudança para o seu governo, como comenta Bignotto (2009, p. 86):

Do ponto de vista dos que raciocinam sobre os fundamentos dos diversos regimes e suas relações, a observação mais importante é quanto à resistência que cada um opõe aos que o atacam; de nosso ponto de vista, o importante é reter o fato de que todo ato de inovação se produz em um terreno no qual o que se afirma é “a natureza cambiante dos povos, que faz com que seja fácil persuadi-los de alguma coisa, mas difícil convencê-los a manter-se persuadido”.

Assim, Maquiavel determina a relação da *volontà* presente no ser humano. As polaridades da *volontà* humana tende a tencionar com seu dominante. O Príncipe virtuoso deve utilizar-se da sabedoria para prever qualquer coisa que ameace seu governo. Logo, para garantir sua permanência no poder, é lícito qualquer meio de governar e manter a ordem, como citado, seja ele bom ou mal.

Pois bem, tendo compreendido mais profundamente alguns conceitos maquiavelianos, é possível retomar o processo analítico da *verità effettuale* do autor. Maquiavel rejeita as concepções políticas de Platão, Aristóteles e Santo Tomás de Aquino e trilha um caminho que começa e termina no real. Revela, desta forma, sua busca no mundo vivido da política uma realidade efetiva – *verità effettuale* – daquilo que a constitui. Ele não tende a uma realidade ideal, abstrata, do “dever ser”, mas sim do real, de fatos, do “ser” das coisas (BARBOSA, 2015, p. 29).

Ainda assim, fazer uma análise dos fatos políticos históricos é um tanto quanto abstrato e subjetivo. Por isso, de qual método Maquiavel se serve para realizar sua análise? Pois bem, Barbosa deixa pistas para compreender:

A *verità effettuale* representa a afirmação do tempo presente, é a primazia deste tempo atual em detrimento de qualquer outro tempo histórico ou construção teórica que identifica o real [...] para que o príncipe considere as múltiplas relações de dado momento, caberá a ele não somente compreender o tempo presente como considerar todas as concepções

teóricas fundadas na história [...] compete ao príncipe perceber na história quais elementos devem ser aproveitados como ensinamentos, com a intenção de manter-se no poder (BARBOSA, 2015, p. 29).

De acordo com a citação, Maquiavel se pauta na correta leitura do passado para alcançar o conhecimento necessário para governar o presente virtuosamente. Nisto se fundamenta a ideia e previsão de futuro, pois ao conhecedor não cabe apenas a percepção, mas a antecipação de fatos que possam interferir em seu governo (cf. BARBOSA, 2015).

Com esse instrumental da teoria da *VERITÁ EFFETUALE* o autor disponibiliza ao Príncipe os métodos necessários para desenvolver um modelo político apropriado. Parte da base das experiências históricas que o governante tem acesso. Em certa medida, ele é empirista, pois parte estritamente da experiência de certos indivíduos, relatada pela história, para consolidar a melhor forma de governo. Porém, ao utilizar esse método, questiona-se o quanto esta leitura é subjetiva, pois a percepção destes fatos recorrentes a história política acontece em cada indivíduo. Maquiavel elenca algum pressuposto universal e necessário para se obter o conhecimento verdadeiro de tais fatos? A hermenêutica, quando realizada, deve levar em questão influências históricas, emocionais, hereditárias, contexto social e político, para que daí possa abstrair uma ideia e a separar destes fatores influenciadores. A resposta para este questionamento permanece sem resposta, serve como motivação para nova pesquisa.

Diante dos fatos relatados pelo autor e a forma como ele cria sua teoria do realismo político, crê-se que esta não é sua preocupação. Pelo contrário, o Príncipe, possuidor da *virtú*, deve utilizar todas as formas disponíveis para se manter no poder, ou seja, é um caminho subjetivo, de acordo com os fenômenos. Parte do pressuposto da realidade em que o governante se encontra e, incentivado por esta, ele precisa encontrar na história meios para permanecer governando seus súditos.

Alguns questionamentos, naturalmente, aparecem, pois o autor está sendo interpretado séculos após sua morte e ter escrito essa obra. Por isso, os fatores que influenciam o governante numa verdadeira leitura de fatos políticos históricos, influenciam, também, esta pesquisa.

Com realidades e contextos distintos, supõe-se, mas existentes. Este pode ser o caminho a dar continuidade na pesquisa, porém, é uma questão mais epistêmica e hermenêutica.

MORAL EM SEU REALISMO POLÍTICO

Dando prosseguimento na análise da verdade das coisas, não pense o leitor que Maquiavel não construiu uma moralidade para seu governante virtuoso. Rompe, naturalmente, com a moral cristã, mas pauta sua nova moral na efetividade do governo. O Príncipe deve ser orientado a partir de situações específicas, de particulares, em função do seu resultado. Tendo a sentença de que toda ação política tem por fim a sobrevivência do grupo regido e não apenas do indivíduo (cf. BARBOSA, 2015). Barbosa procura fundamentar esta questão:

Maquiavel enfatiza os critérios da ética política conforme as circunstâncias, sempre tendo em vista os fins coletivos a que se pretende. O ponto central da moral proposta por Maquiavel é que o político não pode lançar mão de um expediente ético (padrão moral) para conhecer o mundo, mas observá-lo enquanto dado, i.e., observando a história a partir de recortes que proporcionam a arte de governar no presente (BARBOSA, 2015, p. 30).

77

Como visto, a ação do governante é orientada por uma moral. Mas o leitor precisa ter em mente que a permanência no poder é o que a deve orientar. O Príncipe, então, a partir da percepção do fato presente, deve ter de formar diferentes resoluções para os problemas do seu Estado, visando a coletividade. Mesmo que por detrás haja o predomínio da vontade de domínio do Príncipe.

Com isso, o autor passa para outro fator polêmico de sua obra. De onde provém a ordem política? Ela deve ser construída pelos homens. Como consequência desta afirmação, a ordem está sujeita ao mesmo ciclo intermitente de caos e estabilidade que é próprio da condição humana. Assim sendo, como ele relata nos capítulos estudados de sua célebre obra, os governantes acabam perdendo o poder, seja pela vontade de domínio de outros governantes, ou de mudança do seu povo, ou de ambos. Mas isso é resultado da polaridade humana

de anseio por domínio e mudança. Novamente, retorna-se ao imperativo da *voluntas*.

Por conta disso, é imprescindível o ordenamento do Estado por normas e leis, criadas pelo governante, visando o bem coletivo, porém, sua permanência no poder. Assim, essas leis, acabam por favorecer o domínio da bestialidade da vontade humana. Encontra-se em Barbosa:

Maquiavel é um pessimista com a nossa espécie, pois os homens são egoístas e ambiciosos, só recuando da prática do mal quando coagidos pela força da lei. Maquiavel considera que o homem é movido por forças antissociais, visando sempre o seu próprio bem em detrimento do bem alheio, por conseguinte os desejos e as paixões seriam os mesmos em todas as cidades e em todos os povos (BARBOSA, 2015, p. 32).

Percebe-se com essa assertiva, que é necessário analisar, além da história, o agir humano. Pois a vontade débil do ser humano justifica a utilização de forças para o ordenamento público visando o bem coletivo. Pois bem, com essa proposição maquiaveliana, passa-se a compreender o desenvolvimento histórico político/social onde, governantes e líderes religiosos, buscam ordenar seus governados por meio de normas que condicionem a debilidade humana em um agir mais virtuoso.

Porém, com este imperativo, surgem outros questionamentos quanto a veracidade e falibilidade destas normas e leis. Até que ponto garantem ao sujeito, cidadão, membro de um sistema social, sua integridade e dignidade humana? Qual o princípio que fundamenta determina lei? Realmente é possível fornecer justiça para todos? Todas as normas e leis promulgadas por um governo são lícitas, mas todas são justas? Continua-se a questionar o realismo político de Maquiavel sem, logicamente, retirar de sua teoria a importância histórica para o desenvolvimento da sociedade ocidental.

Portanto, a *VERITÁ EFFETUALE*, consiste em tomar como matéria os fatos que constituem a história, e analisar criticamente o que tornou determinado governo bom ou mal e o que o levou a ruína. Esse exercício deve ser orientado pela razão, mas principalmente pela *virtú* do agente analítico, para que possa transpor para o presente e para

as reais necessidades dos fenômenos tomados como problemas, uma resolução justa e que garanta o bem coletivo.

Esta obra, indubitavelmente, possui valor histórico, social e literário não se pode negar, porém, deve ser tomada criticamente e compreendida dentro de um contexto histórico para não cometer injustiças com o método proposto pelo autor. Um grande exemplo é da máxima atribuída erroneamente a Maquiavel dos *fins justificam os meios* ou da expressão maquiavélico contendo conotação pejorativa. Por fim, deve-se ter cuidado ao exercitar a hermenêutica da história, pois como o autor estudado afirma, o intérprete deve considerar as concepções históricas fundadas ao longo da história, ou seja, os fatores influenciadores que conduzem a história de determinada forma.

CONCLUSÃO

Ao buscar compreender o que é a *VERITÀ EFFETUALE* de Maquiavel, inevitavelmente, trilha-se um percurso de compreender sua visão antropológica e filosófica de mundo, ou seja, compreender como ele compreende a história e seu percurso. Sua teoria, ao contrário de outras de sua época, é destinada a uma leitura atenta e crítica da verdade efetiva das coisas, portanto, tomar as coisas em si como matéria de análise.

Ele rompe com a tradição cristã de fundar-se no “dever ser”, em um ideal político a ser construído no futuro, na vida vindoura. O autor se pauta em uma análise crítica da realidade, do “ser”, dos fenômenos descritos pela história, mas também daqueles que acontecem no presente. Este é o movimento de voltar-se para o passado para buscar bases para responder aos anseios do tempo presente durante o governo do Príncipe.

Entretanto, durante a explanação deste estudo, surgiram dúvidas já mencionadas. Pode-se encontrar lacunas na teoria maquiaveliana no que diz respeito ao processo de hermenêutica dos fatos históricos e quanto a construção do conhecimento de cada sujeito. Questões epistêmicas. Mas, a proposta do artigo e, acredito, do escrito de Maquiavel, não é sanar estas questões, mas sim, apontar normativas para que o governante se mantenha no poder, apresentando o método para alcançar tal objetivo.

Analisando os princípios do autor com a realidade política atual, percebe-se que determinados grupos políticos realizam o mesmo ideal maquiaveliano. Para se manter no poder, governantes tomam decisões que podem causar o mal a população e, próximo de campanhas eleitorais, no intuito da perpetuação de seu poderio, aderem propostas políticas que favoreçam sua reeleição o que, de certo modo, acaba alienando os cidadãos a darem prosseguimento em sistemas políticos fadados ao fracasso e corruptos.

Transpor teorias, tais as que Maquiavel formulou, para a realidade contemporânea, requer cautela no processo hermenêutico e correta fundamentação teórica e moral para que não acabem sendo geradoras de atrocidades. A história da sociedade está repleta de casos deste tipo. Conhecidos monarcas tiranos, líderes religiosos com interesses políticos e econômicos e sistemas políticos opressores e alienadores são demonstrações desta fatalidade. Não é privilégio de historiadores, antropólogos, psicólogos e filósofos conhecer a potencialidade do ser humano para o bem e para o mal, o ser humano, independentemente de sua classe social ou status acadêmico, é dotado da percepção de mundo.

O ser humano também reconhece a potencialidade da liberdade humana como fator imprescindível para transpor suas limitações. Porém, seria intransigente ignorar o fato de que há uma polaridade da vontade presente em cada ente humano. A vontade de dominar e a vontade de mudança. Ambas, quando não ordenadas, podem ser geradoras de tensão entre os poderes estatais e civis. Para um bom ordenamento destas vontades, o Estado deve gerir leis e normas que garantem o domínio do indivíduo sem, no entanto, oprimi-lo e o tornar alienado. Proporcionando aos cidadãos os meios para que consigam levar uma *vita beata* – vida virtuosa – e, com isso, colaborar na manutenção do bem coletivo e privado.

Portanto, a *VERITÁ EFFETUALE* faz-se mister ainda atualmente para lançar bases sociais e políticas para a construção de um Estado que favoreça o bem coletivo, porém, deve-se realizar a interpretação cuidadosa da teoria e suas implicações para que ela não se torne instrumento de corrupção e injustiça. E, conseqüentemente, deve levar a subjetividade dos sujeitos componentes do Estado como sendo uma normativa para prescrição de suas leis e normas. A opressão estatal é uma forma de eliminar a dignidade humana e seus direitos

elementares, tais como a liberdade, e, o cidadão, ao tomar-se conta disso, motivado por sua vontade de mudança, pode incitar uma revolução contra seu governante e Estado. Por isso, o governante tem o dever de gerir boas leis e normas para assegurar os direitos de seus cidadãos, fazendo isto, ele cumpre a finalidade do método de Maquiavel, o de perpetuar o Príncipe no poder.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Evandro. A veritá effettuale como fundamento do realismo político de Maquiavel. **Perspectiva Filosófica**, vol. 42, n. 15, 2015. p. 22-34.
- BIGNOTTO, Newton. A antropologia negativa de Maquiavel. **Analytica**, vol. 12, n. 2, Rio de Janeiro, 2008. p. 77-100.
- JASMIN, M. G. **Racionalidade e história na teoria política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MAQUIAVEL. **O Príncipe**. Porto Alegre: L&M Editores, 1998.
- PICH, Roberto Hofmeister. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. **Veritas**, v. 50, n. 3, Porto Alegre, 2005. DOI: [10.15448/1984-6746.2005.3.1807](https://doi.org/10.15448/1984-6746.2005.3.1807)

OUTROS DIÁLOGOS POSSÍVEIS



REVISÃO DE UM PRÉ-CURSO (Poemas)²⁸

Edilson Alves de Souza²⁹

Rotas fatigadas

Os passos tropeçam uns nos outros
a procura do acerto calculado,
de prosseguir para qualquer lado,
independente do que dizem os astros.
Se lhe corta a rota o Halley inflado,
manter-se-á um viandante Neutro
que não se dobra aos próprios parâmetros,
pois prefere a morte a ser alienado.
Se lhe corta, o caminho, diversas
constelações de escolhas traçadas,
saltará muros, silêncios, às pressas.
As bambas pernas não estão paradas.
Calculam acertos e rompem frestas
dos astros de rotas fatigadas.

83

Consolo

Escavo fundo até o sentimento,
penetro as camadas da alma,
percebo ambientar pura calma
na ruptura de meus sofrimentos.

Em Seu ombro, deito a cabeça devota
como árvore de outono reclinada;
A folhagem se desfaz em lágrima, gota,
lembrando a nebulosa caminhada.

²⁸ Recebido em 13/04/2020 e aceito em 06/05/2020.

²⁹ Doutorando e Mestre em Letras e Linguística (Estudos Literários) pela Universidade Federal de Goiás – Regional Goiânia. Professor efetivo de Língua Estrangeira Moderna-Inglês na Secretaria Municipal de Senador Canedo. E-mail: edilson.paceros@hotmail.com

Realidade

Terminado o espetáculo,
desfeito o cenário,
dissolvida a máscara,
resta o teatro nu –
o homem despido do ator,
vazio de personagens,
cheio do pó de si mesmo.

A isto nomeamos realidade.

Ego

Os enfeites do céu são os pássaros,
das flores, o mel das abelhas;
Dos campos meus, são as ovelhas
e o profundo breu do olhar avaro.

Os rios banham todas as sedes;
No ar fresco, poda-se a morte;
Ter esses bens, agora, é sorte,
pois o antípoda ego não cede.

84

Orgulho

Aprendi tudo do nada
quando me vi mergulhado –
néscio e ignaro que sou –,
nesta triste madrugada,
na inutilidade desse
conhecimento estragado.

Aprendi tudo do nada
quando me vi embriagado –
pobre de espírito que sou –
ao fazer gente humilhada
meu vizinho, minha vitória
cor de sangue imolado.

Aprendi tudo do nada
quando me vi mascarado –
velado teatro que sou –,
diante da gente iludida,
sabendo – do meu abismo –
que eu era o mais enganado.

Aprendi tudo do nada
ao ver-me verme orgulhado –
tolo, gentio (esses sou) –
da própria seiva sugada
pelo pó do próprio nada
cheio da vida esvaziada.

Ego II

As matemáticas do ego
dividem os mundos,
constroem a raiz dos muros,
multiplicam mortes.

Sozinhos, estamos mortos
em um corpo que, por estar vivo,
é martírio, é desespero.

Ou alteramos a conta,
ou nos perderemos
nos frutos incontáveis
de uma infundada
solidão.

Rio

A vida proclama a ausência,
O silêncio e o fim do curso
Do rio que corre até o mar;

A água doce bebe sal
E vai tomando a afeição
Do rio que corre até o mar;

Os caules não beberão
Deste líquido sabor
Do rio que corre até o mar;

Tristes animais, na sede,
Afogarão seus desejos
De um rio que corre até o mar;

A morte é o fim do curso,
É a vida entregue a Caronte,
É o rio que corre até o mar.

[sem título]

Fundido do pó ardente
desses corpos – flor pungente –,
atritados, férteis, encantados,
nasceu, o filho de Gaia, semeado.
Crescido entre narcisos esculpidos,
imbuído, Odisseu, escolhido,
foi de Afrodite, a Bela, alvo,
para seguir o destino traçado.
Uma dúzia de hercúleos feitos,
e o resto da vida só defeito.
As rugas desenharam no corpo
caminhos que, depois de morto,
não serão de ninguém, senão rastros
dos quais nem Creonte tirará proveito.

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).

88

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.

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.

