

ISSN 1984 - 5166

FILOSÓFICAS

BRILHANTES

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó/RN

Ano 9, Nº1, Jan./Jun. 2016

**Incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura
diálogo - democratização do saber filosófico**



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO IX, NÚMERO 1, JAN. - JUN. 2016

**Revista Acadêmica de Filosofia
Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Vice-reitor

Aldo Gondim Fernandes

Diretor do Campus Caicó

Álvaro Marcos Pereira Lima

Coordenador do Curso de Filosofia

Galileu Galilei Medeiros de Souza

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

José Teixeira Neto

Capa

Luli Esteves

Revisão

Geane Ferreira de Lima

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, s/n. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas** – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano IX, n. 1, páginas do artigo, jan.-jun. 2016. ISSN 1984-5561. Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano. DOI.

TRILHAS FILOSÓFICAS
Publicação do Curso de Filosofia do Campus Caicó/UERN
e do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN)

Editores responsáveis

Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UFRN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Klédson Tiago Alves de Souza (UFPB)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFMG)
David G. Santos (UBI, Portugal)
Emmanuel Appel (UFPR)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
Iraquitán de Oliveria Caminha (UFPB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)
Maurício Rocha (UERJ, PUC-Rio)
Miroslav Milovic (UNB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Roberto Lima (UFRN)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)

SUMÁRIO

Apresentação	7
O moral e o teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino <i>Joathas Soares Bello</i>	9
O personalismo de Karol Wojtyła <i>Francisco Agamenilton Damascena</i>	37
A estrutura em território filosófico: uma leitura de Mauss, Lévi-Strauss e Merleau-Ponty <i>Leonardo de Sousa Oliveira Tavares</i>	61
É possível falar de Deus na época do niilismo? <i>Giuseppe Tosi</i>	79
A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893) <i>Galileu Galilei Medeiros de Souza, Emerson Araújo de Medeiros, Elisiane Pereira de Azevedo e Francineide Araújo de Medeiros</i>	101
Corpo-próprio: caminho filosófico de Merleau-Ponty <i>Klédson Tiago Alves de Souza e José Francismo das Chagas Souza</i>	121

APRESENTAÇÃO

A Revista Trilhas Filosóficas inaugura o seu nono ano de publicações com esse volume. Uma das novidades que trazemos nesse volume é que nossa revista e seus artigos terão agora *Digital Object Identifier* – DOI. O primeiro texto de Joathas Soares Bello trata de uma aproximação entre a filosofia moral e teologal de Xavier Zubiri e a ética de Tomás de Aquino. A esse, segue o escrito de Francisco Agamenilton Damascena, *O personalismo de Karol Wojtyla*, conhecido também como João Paulo II. O artigo é uma apresentação do personalismo de Wojtyla, que além de papa era também filósofo. O texto que segue, de autoria de Leonardo de Sousa Oliveira Tavares – *A estrutura em território filosófico* –, trabalha o conceito de estrutura em Lévi-Strauss, apontando sua origem maussian, e o modo como Merleau-Ponty o reconfigura de modo próprio. O quarto artigo constitui-se em um ensaio que procura problematizar a questão do discurso sobre Deus na época do niilismo, de autoria de Giuseppe Tosi. Nele, o autor proporrá um resgate do legado ético do cristianismo e uma maior concentração na ortopraxis que na ortodoxia. Segue, então, um texto do Prof. Galileu de Souza e alguns de seus orientandos sobre o sentido da ciência positiva para a filosofia da ação. E, por fim, fechando esse volume, o artigo de Klédson Tiago Alves de Souza e José Francisco das Chagas Souza sobre o tema do corpo-próprio em Merleau-Ponty. Sem mais delongas, desejamos a todos uma excelente leitura.

Os Editores

**O MORAL E O TEOLOGAL: FELICIDADE E
RELIGAÇÃO EM XAVIER ZUBIRI E TOMÁS DE
AQUINO**

[THE MORAL AND THEOLOGAL: HAPPINESS AND REWIRING
IN XAVIER ZUBIRI AND THOMAS AQUINAS]

Joathas Soares Bello

*Doutor em Filosofia e professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro
(E-mail: joathasbello@gmail.com)*

Recebido em: 31 de março de 2017. Aprovado em: 30/06/2017

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

Resumo: o presente artigo pretende comparar a filosofia moral e a teologal de Zubiri com a ética tomasiana, a fim de esclarecer a relação entre as noções de “Lei Natural” e “religação”.

Palavras-chave: Moral. Teologal. Felicidade. Religação. Lei Natural.

Abstract: the article intends to compare the Zubiri’s moral and theological philosophy with the Thomas Aquinas’ ethics, in order to clarify the relationship between the notions of “Natural Law” and the “religation”.

Keywords: Moral. Theologal. Happiness. Religation. Natural Law.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é comparar, tomando-as unitariamente, as filosofias moral (o “problema da felicidade”) e teologal (o “problema de Deus”) de Zubiri com a filosofia moral tomasiana, analisando em que medida podemos coadunar os problemas da felicidade e da “religação” no filósofo basco à luz da ética do Aquinate.

Na sua reflexão moral, Zubiri defende uma ética teleológica formal, em que o fim ou a “felicidade” é o ideal (cf. ZUBIRI, 1986, p. 393); felicidade entendida no sentido clássico ou, mais precisamente, aristotélico, como “perfeição” ou “realização pessoal” (cf. ZUBIRI, 1986, p. 390), e não num sentido hedonista superficial ou utilitarista, como “prazer” ou “bem-estar” sensíveis (cf. ZUBIRI, 1986, p. 403). Os “deveres” pendem da concreta “figura de felicidade”, ou, como diz o autor, a “obrigação” (*obligación*) radica na “ligação” (*ligación*) à felicidade (cf. ZUBIRI, 1986, pp. 410-411). O autor espanhol, que se exime de construir uma ética ou moral material¹, faz uma importante observação: a “ligação” à felicidade está radicada num vínculo ainda mais profundo da pessoa humana, que é sua “religação” (*religación*) à realidade ou ao “poder do real” (cf. ZUBIRI, 1986, pp. 433), que é, em última instância, religação a Deus (cf. ZUBIRI, 1998b, p. 148).

¹ Como afirma José Luis L. Aranguren, Zubiri se dedicou “ao estudo *estrutural* e não ao *normativo* do que habitualmente se entende por *ética*. [...] O plano no qual se move o pensamento de Zubiri não é o da ‘razão prática’, ou o da ‘moral como conteúdo’ senão o da antropologia como metafísica antropológica” (VVAA, 1996, p. 22).

O Moral e o Teológico: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

Santo Tomás, por sua vez, atualiza a ética teleológica aristotélica à luz da doutrina cristã, identificando a felicidade humana última com o próprio Deus revelado ou a Bem-aventurança eterna na glória (cf. S.Th. I-II, q3 a8), que se alcança pela cooperação humana com a graça das virtudes teológicas. A felicidade temporal ou “penúltima”, por assim dizer, segue sendo viver segundo a razão apoiando-se nas virtudes cardeais ou humanas; mas esta, onde o Evangelho é conhecido, ficaria “suprassumida” na última ou sobrenatural. Assumirei, para efeitos de uma reflexão filosófica, que Deus ou, antes, a vida religada a Deus é, segundo Tomás, o horizonte ético da vida humana (no estado de “viadores”), sem contudo entrar nas questões teológicas correspondentes, que não podem ser verificadas pela razão filosófica, mas somente aceitas com a fé (tais como a graça, as virtudes teológicas ou a vida eterna).

Tomás constrói sua moral material/jurídica no Tratado da Lei da Suma Teológica (S.Th. I-II, qq 90-97), apoiando-se na noção clássica de “Lei Natural” – noção presente, por exemplo, em Sófocles², Aristóteles³ ou nos estoicos⁴ –, cujo primeiro preceito formal (“buscar e fazer o bem e evitar o mal”), encarnado na realidade humana, significa preceitos concretos

² As “leis não escritas” da personagem Antígona: “No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de sempre, y nadie sabe de donde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno” (cf. SÓFOCLES, 2006, p. 153)

³ A “justiça natural” do Estagirita: “[...] existem uma justiça natural e uma justiça que não é natural” (*Ética a Nicômaco*, V, 7).

⁴ A “vida conforme a natureza” do estoicismo: “De resto, conforme pensam todos os estoicos, em comum consenso, concordo com a natureza. A sabedoria consiste em não se desviar dela e em se regular segundo suas leis e exemplos. Portanto, a vida feliz é a que concorda com a natureza” (SÊNECA, 2009, pp. 8-9).

O Moral e o Teologal: felicidade e religação em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

gerais: “honrar a vida, a família, a sociedade e a Verdade, que é Deus” (cf. S.Th. I-II, q 91, a2). Segundo o Aquinate, toda lei humana legítima deve se inscrever na Lei Natural (cf. S.Th. I-II, q 95, a2).

Procurarei indicar como a reflexão que considera em conjunto estas ideias dos dois autores cristãos poderia justificar teoricamente uma ética “teleológica-teológica”, comparando, ainda, a doutrina zubiriana da “religação ao poder do real” com a doutrina tomasiana da “Lei Natural” como “participação da Lei Eterna”, seja para emprestar certa concreção à ética formal do filósofo basco, seja para oferecer uma perspectiva personalista ao direito natural do Aquinate.

Por razões didáticas, a perspectiva tomasiana, mais conhecida e que veio antes na história da filosofia, será apresentada em primeiro lugar. Buscarei, contudo, apresentar os traços gerais da ética tomasiana já adaptando-a a uma expressão mais “personalista”, preparando assim a comparação com a ética zubiriana.

1 FELICIDADE E BEM-AVENTURANÇA EM TOMÁS

Para Santo Tomás, na esteira da tradição aristotélica e da tradição moral cristã, ética e teleologia eram uma e a mesma coisa. A ideia do Estagirita, presente logo ao início da *Ética a Nicômaco*, de que toda ação é feita em vista de um fim, era uma de uma evidência absoluta para o Aquinate (cf. *Ética a Nicômaco*, I, 1; S.Th. I-II, q1 a1).

O homem é “livre”, para o eminente filósofo escolástico, no sentido de que opta (pelo livre-arbítrio, faculdade de escolha de meios), entre os

O Moral e o Teológico: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

bens particulares, por aqueles que o encaminham para seu fim último ou bem absoluto⁵. O ato da vontade (o querer) inclui, enquanto racional (fundado em razões) – o conhecer precede o querer para Tomás⁶ –, a “justificação”, e enquanto livre (não pré-determinado), a “responsabilidade” e a sanção: a boa escolha é o juízo prático feito conforme a razão e a má escolha é o que é disforme do teórico e, assim, culpável (ou “pecaminoso”, em termos teológicos).

Para o Doutor Angélico, como de resto, para Aristóteles, o fim do homem é o aperfeiçoamento de sua natureza. E tal aperfeiçoamento é a causa final ou o bem do homem. Trata-se de encontrar aquele bem que, adquirido, plenificará suas potências naturais: “se diz bom o ente perfectivo de outro” (*De Veritate*, q21 a1). Como diz um importante comentador contemporâneo: “Todo ser humano anela a realização do que nele está em potência, deseja a ‘felicidade’; mas de isso não se segue que todos estejam de acordo sobre a natureza deste bem” (COPLESTONE, 1999, p. 223). Tomás responde que o “sumo bem” da pessoa humana é Deus (cf. S.Th. I-II, q4 a8); se para o Estagirita, a felicidade reside na “vida conforme a razão”, para o Aquinate a vida conforme a razão é a vida conforme a Verdade, a qual, em última instância, é o próprio Deus.

Tomás, contudo, fala desde uma perspectiva teológica, adquirida pela fé cristã, da “posse” de Deus na bem-aventurança eterna. A vida em

⁵ “Trata-se duma finalidade, mas duma finalidade livre, porque ao contrário dos outros seres, o homem move-se por si mesmo para o fim, depois de pela razão ter podido reconhecê-lo” (SERTILLANGES, 1951, p. 302).

⁶ “De fato, se o intelecto não captasse a realidade como boa, não ocorreria o querer espiritual: o amor.

O intelecto apreende, pois, a realidade e seu fim, ou seja, capta a *ratio boni*” (ALVES, 2015, p. 169).

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

conformidade com Deus ou a vontade boa é aquela que se harmoniza com a Vontade Divina, que é uma só com ela. Os deveres concretos estão todos inscritos no Fim; eles não são a finalidade da vida moral, mas são a expressão da mesma. Rigorosamente falando, desde a fé, são menos maneiras de “chegar” a Deus do que modos de revelar seu Amor em nossas ações: o acesso a Deus é “gratuito”, somente já “instalado” nEle é que o homem vive de sua Vida. Aqui, se considerarmos esta “graça” em termos das virtudes teologais (graça santificante), sem dúvida excedemos o que a pura razão pode ver e entramos no plano da teologia moral, além da ética filosófica, mas penso que temos a possibilidade de reinterpretar dizendo que, já no âmbito “natural” ou “temporal”, a vocação do homem é o amor (natural) de “dileção” a Deus: quem não conhecesse o Evangelho ainda assim se veria compelido, pela própria razão natural, a se aproximar o máximo possível nesta vida da Divindade. A vida religiosa – não a participação sobrenatural na Vida Divina – seria, nesta reinterpretação puramente filosófica da ética tomasiana, o sentido da vida humana ao alcance da pura razão. Isto não consta da “letra” da doutrina tomasiana, mas penso que é um justo recorte filosófico para que fiquemos no âmbito da ética racional.

Se do ponto de vista estritamente teológico esta vida participe da Vida Divina é vivida na graça com o apoio dos dons do Espírito Santo, do ponto de vista exclusivamente filosófico⁷, esta “religação natural” a Deus se expressa na participação da razão humana na Razão Divina, e isto é precisamente o significado da chamada “Lei Natural”: ela é a participação

⁷ E também do ponto de vista religioso, desde que a religião seja considerada como uma dimensão legitimamente humana, ou como a dimensão *mais* propriamente humana, como defende Zubiri (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 12-13; 363-364; 371-372).

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

da Lei Eterna (o próprio Deus) à natureza humana, ou seja, a razão (que envolve ou enforma os atos volitivos). Neste sentido, podemos entender a Lei Natural como uma “graça natural”, cuja aceitação corresponde à aceitação da própria criaturalidade por parte do homem, a qual, por sua vez, instala-nos numa atitude de “gratidão” em relação ao Criador ou Fundamento do universo e de nossas vidas⁸.

Os “preceitos” da Lei Natural, tanto o primeiro preceito “formal”, de que “o bem deve ser praticado e procurado, o mal deve ser evitado” (S.Th. I-II, q94 a2) quanto os, por assim dizer, preceitos “materiais” que dele brotam a partir da consideração das “inclinações” do homem, não são oriundos de uma consideração “empírica” do ser humano⁹. Isto é evidente no que diz respeito ao preceito generalíssimo acima, mas também é verdade naqueles preceitos gerais que Tomás nos descobre: respeitar a vida, respeitar a família, respeitar a sociedade e respeitar a Verdade, que em última instância é Deus (cf. S.Th., q94 a2). Tais deveres não são frutos de inclinações meramente orgânicas ou psicológicas, mas do devir ontológico da pessoa humana (de seu caráter perfectivo): assim, por exemplo, o respeito à vida não deriva de um mero instinto de sobrevivência ou mesmo

⁸ Isto antes de qualquer compreensão formal do significado desta “criação” ou “fundamentação”, isto é, antes da opção por uma visão estritamente monoteísta da transcendência de Deus, ou pelas visões panteísta ou politeísta, válidas desde o ponto de vista de um pensar religioso fantástico (cf. ZUBIRI, 1993, p. 165).

⁹ O “natural” da Lei Natural em sua formulação clássica, anterior às concepções liberais do “direito natural” e ao hedonismo utilitarista moderno refere-se ao “essencial”, ao “ontológico”; não ao empírico, mas ao “transcendental”, nem tampouco à essência/natureza como “dado” acabado, mas como “direção” a ser assumida racionalmente. Contra esta concepção clássica, a interdição conhecida como “falácia naturalista”, seja na versão de Moore, seja na versão de Hume, ou a crítica de Kant à moral baseada na “felicidade” (entenda-se, a felicidade hedonista) nada significam e nada objetam. Uma crítica à crítica de Moore (que indica como ela, na realidade, aplica-se apenas aos modernos, empiristas ou racionalistas) pode ser vista em: ALVES, 2015, pp. 220-224.

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

de um desejo (tendência) consciente de seguir vivendo, mas, na realidade, tais inclinações é que são expressões, em nível corpóreo e psíquico, da mais profunda e fundamental inclinação metafísica do ser a permanecer sendo. Não se trata, neste exemplo, de “apego” à vida: a pessoa madura e virtuosa é capaz de considerar a morte física como um mal menor em face da vida espiritual ou da defesa dos frágeis (Sócrates, o mártir religioso, o soldado verdadeiramente heroico numa guerra justa de defesa...).

No caso dos preceitos morais “formais”, eles o são num sentido, por assim dizer, metafísico ou real¹⁰ e não num sentido lógico formalista, assim como os “princípios especulativos” são princípios do “ser” ou da “realidade” e não meramente da inteligência. O “princípio de identidade” tem uma expressão lógica (“A = A”) e linguística (“O ser é”), mas estas significam a verdade metafísica de que o ser ou a substância é sua própria realidade (é ela mesma), e não parte de outra realidade¹¹. Paralelamente, “fazer o bem e evitar o mal” é a expressão linguística da verdade moral de que a ação e a vontade são real ou efetivamente atraídas pela realidade sob o aspecto transcendental real, e não meramente conceitual, de “bem” (“fim”) e repelidas pela realidade sob o aspecto transcendental real (negativo) de “mal”¹².

¹⁰ Considerando-se a ética ou filosofia prática como uma “metafísica da vida” (cf. ZUBIRI, 1994, p. 16).

¹¹ Assim como o “princípio de não-contradição” (“algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto”) significa a verdade metafísica de que as realidades ou substâncias diretamente conhecidas são “devenientes” (não são “atos puros”, mas compostos de “ato” e “potência”), possuindo estados ou condições distintos em momentos ou sob aspectos diversos: “ser (acidentalmente) assim” e “não ser (acidentalmente) assim” se inscrevem no “ser substancial”.

¹² Se considerarmos o “fim” como “sentido”, poderíamos chamar ao mal “nonsense”, enquanto insensatez prática e não como contradição meramente lógica. Outro princípio formal importante é o da “regra de outro” de “fazer ao próximo o bem que se deseja para si” (na formulação positiva de Cristo), que é a expressão linguística do

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

Algo que a letra da doutrina tomasiana não ressaltou suficientemente, mas que deriva do caráter personalista de toda filosofia cristã, é que todas as inclinações do homem, “animal racional”, são envolvidas pelo seu ser inteligente (espiritual): a vida a ser preservada não é apenas a biológica, mas a espiritual, o que já inclui, portanto, a vida em Deus; e as relações familiares a serem preservadas não têm somente a conotação de “perpetuação da espécie”, mas elas são o fundamento interpessoal da existência amorosa que se desdobra na vida social e especificamente religiosa.

2 FELICIDADE E RELIGAÇÃO EM ZUBIRI

Para Xavier Zubiri, o homem é um ser “moral” através da apropriação de possibilidades que não estão pré-determinadas ou inscritas na sua essência. Neste sentido, o homem é, melhor que “substante”, “suprastante” (cf. ZUBIRI, 1986, p. 343). Antes de optar filosoficamente por uma ética dos “bens”, dos “valores” ou dos “deveres”, é preciso reconhecer esse caráter moral que consiste em adquirir possibilidades por apropriação, como diz Zubiri:

caráter não relativista da ética, ou seja, aqui não se consideram ou se calculam vantagens e desvantagens empíricas e/ou subjetivas, mas simplesmente se afirma a verdade moral de que o bem deve ser tomado como universal para que o seja efetivamente, isto é, não pode haver um bem “só para mim” ou “para cada um”, mas sou (moralmente) obrigado a discernir o que vale absolutamente para mim e para os outros.

Nesse sentido, julgo que podemos entender o “imperativo categórico” kantiano, cuja fórmula é “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Cf. KANT, 1997, p. 59), como uma tentativa de sintetizar num único preceito os dois preceitos clássicos: sempre fazer o bem universalizável

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

A realidade substantiva cujo caráter “físico” é ter necessariamente propriedades por apropriação, é justamente o que eu entendo por realidade moral. O moral no sentido usual de bens, valores e deveres, só é possível em uma realidade que é constitutivamente moral no sentido exposto. O moral é a seu modo algo também “físico” (cf. ZUBIRI, 1986, p. 343)¹³.

É o mesmo, portanto, dizer que o homem é “moral” e que ele é “livre”. A liberdade se configura, numa pessoa finita, como a capacidade de determinar-se pela apropriação de possibilidades, as quais, por sua vez, estão ancoradas na “realidade” apreendida pela inteligência – também, para o filósofo espanhol, o conhecer precede o querer. “Realidade” é, para o filósofo donostiarra¹⁴, o caráter metafísico de todas as coisas sensíveis percebidas pelo ser humano: a inteligência é “senciente” no sentido de que nossos sentidos não nos dão apenas qualidades sensíveis, mas estas têm uma “formalidade” (modo de ficar na apreensão sensível humana) de “realidade”: as coisas sensíveis são apreendidas, segundo Zubiri, como algo *de suyo*, isto é, algo que não foi feito pela percepção, mas que “se pertence” no interior mesmo da percepção (possuímos uma “inteligência senciente”), o que nos abre ao problema do que estas qualidades seriam *de suyo* além da percepção ou no “mundo” (ZUBIRI, 1998a, pp. 54-67).

A liberdade humana não é, para Zubiri, tão somente uma liberdade “de” (coações) ou “para” (a realização pessoal ou felicidade), mas também

¹³ Segundo José Luis Aranguren, “a principal contribuição filosófica de Xavier Zubiri à ética foi seu conceito da moral como estrutura: o homem é já e sempre *moral*, enquanto tem de *fazer* sua vida – “conduta” vem de conduzir-se –, tarefa que, em contraste com o animal, cuja vida lhe é dada feita pela conexão de estímulos e respostas, converte sua vida em *afazer*” (VVAA, 1996, p. 21).

¹⁴ Donostia é o nome euskera da cidade basca de S. Sebastián.

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

de uma liberdade “em”: é-se livre “em” a/na realidade (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 329-330). O homem não é absolutamente livre, porque não é uma pessoa absoluta ou, no dizer do filósofo basco, porque é uma pessoa ou realidade “relativamente absoluta” (cf. ZUBIRI, 1998b, p. 79 – enquanto Deus é Pessoa ou Realidade “Absolutamente Absoluta” (cf. ZUBIRI, 1998b, p. 148). A relatividade de seu caráter absoluto reside em que sua vida se faz “em face de” a/da realidade, que é não só o objeto formal da inteligência senciente, como também o ingrediente fundamental e fundamentante do inteiro viver ou existência humana. O homem é, assim, definido essencialmente por Zubiri como um “animal de realidades” (cf. ZUBIRI, 1998b, p. 46).

O homem vive “religado” à realidade, que tem um tríplice caráter fundamentante: ela é “última”, ou seja é o caráter fundamental de todas as coisas “reais”; é “possibilitante”, na medida em que tais coisas reais, em sua realidade, constituem a possibilidade fundamental da vida humana; e ela é “impelente”, já que nos move inexoravelmente a ter de realizar-nos (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 82-84). Nós existimos através da apropriação das possibilidades ofertadas pelo real, ou melhor, pelo “poder do real”, que é a própria realidade vista desde seu caráter de “dominância” na vida humana, que não é “causalidade” a modo físico, o que excluiria a liberdade (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 86-88).

É precisamente por se mover em meio à “realidade”, e não através de meros “estímulos” (signos de resposta), como os animais não humanos (cf. ZUBIRI, 1998a, pp. 48-53), e porque esta realidade é fonte de possibilidades reais que vêm ao encontro de nossas tendências inconclusas, que o homem tem de “justificar” suas preferências (cf. ZUBIRI, 1986, pp.

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

347-348; 352). O que nós justificamos? Não exatamente nossas ações tomadas isoladamente, mas o decurso dentro do qual estão inscritas tais ações (cf. ZUBIRI, 1986, p. 359). Em outros termos, justificamos a “figura” de nossa personalidade, que é a concreção de nosso caráter pessoal (cf. ZUBIRI, 1986, p. 360).

A realidade enquanto “apropriável” pelo homem, pelo que tem de conteúdo e pelo que tem de real, é o que constitui formalmente, segundo Zubiri, o “bem” (cf. ZUBIRI, 1986, p. 381; 385). Quando quero uma realidade, quero-a enquanto realidade, isto é, porque tem a dimensão que chamamos o “bem em geral”: “o bem em geral é o real enquanto real, mas enquanto desde ele é realizável o homem como animal de realidades” (ZUBIRI, 1986, p. 389). O bem em geral é “a formalidade que tem a realidade em geral enquanto é a definição mesma das possibilidades que o homem tem enquanto realidade” (ZUBIRI, 1986, p. 389). Ao apropriar-se das possibilidades, o homem não está determinando o “ser homem”, mas o “como ser efetivamente homem”, e isto é o significado da palavra *perfacere-perficere*: o homem determina uma *perfectio*, que é o que deve ser chamado de “felicidade” ou “beatitude” (cf. ZUBIRI, 1986, p. 390-391). Felicidade não é “sentir-se bem”, mas “sentir-se *realmente* bem”, ter boa figura e estar “bem feito”; esta felicidade é problemática: como o homem é feliz? (cf. ZUBIRI, 1986, p. 391). A felicidade só pode existir se é sequencial, ou seja, se a felicidade “em cada ato” pode estar absorvida na felicidade do ato seguinte¹⁵. A felicidade é a “possibilidade das possibilidades”, que é “irreal” como conteúdo mas é perfeitamente real como possibilidade, sendo esta

¹⁵ O contrário disso é o absurdo da existência que o sr. Mersault do *Estrangeiro* de Camus encarna paradigmaticamente (cf. CAMUS, 2013).

O Moral e o Teologal: felicidade e religação em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

articulação entre o que tem de realidade e o que tem de irrealidade o “ideal” (cf. ZUBIRI, 1986, p. 393). As possibilidades positivas, que convergem com a felicidade, têm um caráter positivo, são “boas”, e aquelas que se opõem adquirem seu caráter “mau” e “aversivo”¹⁶.

A possibilidade enquanto é mais ou menos potente para fazer feliz, enquanto mais ou menos “aproprianda” é o que Zubiri chama “dever”: “O dever não é uma possibilidade entre outras, mas aquela que mais conduz a felicidade do homem” (cf. ZUBIRI, 1986, p. 409). A “obrigação” (*obligación* em espanhol) pende da “ligação” à felicidade. A felicidade não é um dever, mas aquilo pelo qual os deveres são devidos (cf. ZUBIRI, 1986, p. 415).

Se o homem está “ligado” à “felicidade”, que é a figura da perfeição humana, esta “ligação” está, por sua vez, radicada na “religação” do ser humano ao real (cf. ZUBIRI, 1986, p. 433). É, portanto, na própria realidade fundamentante e no seu Fundamento (o fundamento do poder do real ou da realidade enquanto poder), que a razão descobre como sendo Deus (cf. ZUBIRI, 1998b, p. 148), que o homem encontra o apoio indispensável para viver e para ser feliz ou realizar-se como pessoa.

3 A RELIGAÇÃO À LEI NATURAL

Já tendo sido explanada de modo mais amplo a convergência da distinção entre “ato de ser” (*esse*) e “essência” em Tomás e “formalidade de realidade” (*de sive*) e “conteúdo talitativo” (“tal” realidade) em Zubiri –

¹⁶ Para Zubiri, “o malefício não consiste na ausência de uma retidão, mas na positiva presença de uma aversão” (ZUBIRI, 1986, p. 399).

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

fundada naquela entre a “abstração” aristotélico-tomasiana e a “inteligência senciente” zubiriana – e entre a “participação do ser” e a “religação ao poder do real” (cf. AUTOR, 2016, pp. 96-117), indicarei aqui apenas as linhas gerais necessárias para o encaminhamento da presente questão.

A abstração da “forma” da gnosiologia aristotélico-tomasiana depende da mediação dos “fantasmas” tanto quanto a apreensão da “formalidade da realidade” da “noologia” zubiriana depende das percepções sensíveis. Mas do ponto de vista do “ato”, um é tão “imediate” quanto o outro¹⁷, e ambos são a mesma realidade da percepção inteligente atenta¹⁸ do ser ou da realidade de um ente material. Apreende-se a forma ou a realidade a ser conceituada, isto é, a receber uma definição ou essência nominal que será afirmada no juízo e que servirá de base para a investigação estritamente racional (filosófica ou científica). Em outras palavras, apreende-se antes o “ser” que a “essência”, ou melhor, apreende-se um “ente essencial” a ser definido¹⁹.

Tomás, investigando metafisicamente, em sua primeira obra, os entes angélicos da teologia, descobriu a distinção entre “ser” (*esse*) e “essência”, pois os anjos, puras formas, não são iguais a Deus, no sentido de que receberam dEle a existência (cf. *O ente e a essência*, cap. V). O *Ipsum Esse* comunica ou “participa” o ser como outro ou como criado às criaturas:

¹⁷ No conhecimento propriamente humano, não há um “conhecimento sensível” cronologicamente anterior ao “conhecimento intelectual”; certo é que a maior parte das percepções sensíveis são desatentas ou não intelectivas, mas elas integram nossa vida estritamente biológica.

¹⁸ “Atenção” aqui não é ato psicológico movido pela vontade, mas ato intelectual que desperta por si ou, antes, simultaneamente ao objeto de sua atenção: a inteligência e seu objeto são congêneres, como explica Zubiri (cf. ZUBIRI, 1998a, p. 10).

¹⁹ Evidentemente, na maior parte dos casos, temos conceitos à mão e abstraímos e julgamos como que “de golpe”, à luz destas noções, pois raras são as pessoas que elaboram conceitos originais.

O Moral e o Teologal: felicidade e religação em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

eis a “participação do ser”. Zubiri, do ponto de vista gnosiológico, descobriu a distinção entre “realidade” e “talidade” (“tal” realidade), e metafisicamente afirmou que todas as coisas reais estão religadas à “realidade” ou ao “poder do real” que reifica todos os conteúdos essenciais, e cujo Fundamento é o próprio Deus, já que a “realidade” é algo “mais” em toda coisa real, e não existe “à parte” delas, requerendo, assim, a existência da Realidade Absolutamente Absoluta (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 134-148). Assim, pois, a “religação ao poder do real” e a “participação do ser” são a mesma realidade, vista, respectivamente, desde uma perspectiva metafísica teológica da criação e outra metafísica simultaneamente antropológica e cósmica da religação, que chega a Deus investigando o Fundamento do poder do real religante.

Assim como o “ser”/a “realidade” é reflexo da presença criadora ou fundamentante de Deus nas criaturas, a “Lei Natural” é reflexo da “Lei Eterna” providencial, que é o próprio Criador, como ensina Tomás (cf. S.Th. I-II, q91 a2). O ser está para o intelecto especulativo como a Lei Natural está para o intelecto prático: ambos são a mesma realidade, vista respectivamente pela metafísica geral e pela metafísica da ação. A zubiriana religação à realidade é, portanto, em termos tomasianos, religação à Lei Natural (em última instância, religação a Deus através da Lei Natural ou Poder do Real).

De um modo geral, o “Tratado da Lei” (S.Th. I-II, qq 90-97) tem uma perspectiva jurídica, mas há ali algumas indicações sobre a essência ou propriedades da “lei” que transcendem a problemática jurídica relativa às leis positivas e aos governos humanos e que podem servir de base, juntos a

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

outras questões da Suma, a uma comparação com a perspectiva personalista e existencial da “religação” zubiriana; esta, por sua vez, vista desde a perspectiva da Lei Natural, pode se revestir de certa materialidade.

Primeiramente, ali se diz que a Lei é o “ditame da razão naquele que preside e por quem são governados os súditos” (S.Th. I-II, q92 a1). O “governo” do homem pela Lei Natural e a “dominação” do poder do real sobre nossa vida podem ser vistos como uma e a mesma coisa. A Lei Natural ou o Poder do Real são o *arché* (o “príncipe”) que rege nossas existências, com anterioridade a qualquer lei positiva, humana e mesmo divina.

A Lei Natural ecoa na consciência moral ou, melhor, na “sindérese”, que é o “hábito” dos princípios da ação (cf. S.Th. I, q79 a12; *De Veritate*, q16 a1)²⁰. O “direito natural” clássico entendia que os princípios morais gerais eram universais e ecoavam no espírito humano²¹, e isso era garantia de um “governo” superior às leis positivas, ao alcance da consciência de todos, e regra daquelas leis, as quais são injustas quando contrariam a Lei Natural (cf. S.Th. I, q95 a2). Zubiri nos fala da “voz da consciência”, que sai do “fundo relativamente absoluto” da pessoa humana e que é uma “remissão notificante” à forma de realidade que devemos adotar: “a voz da consciência não é senão o clamor da realidade a caminho do absoluto” (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 101-104)²².

²⁰ Tomás chama “consciência”, antes, ao ato do juízo prático que aplica os princípios morais às ações concretas (cf. S.Th. I, q79 a13).

²¹ O que era, ademais, confirmado pela Revelação judaico-cristã: cf. Dt 30,11-14; Rm 2,14-16.

²² Viktor Frankl tem umas reflexões sobre a voz da consciência que vão na linha das ideias zubirianas: “Sê senhor da tua vontade...” Bem, sou senhor da minha vontade pelo fato de ser homem, contanto que entenda corretamente este meu ser-homem, que é ser livre e plenamente responsável. Se, além disso, deve ser ‘servo da minha consciência’, e para que

O Moral e o Teologal: felicidade e religação em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

Se no mundo da natureza os entes estão materialmente “religados” ou são regidos pelas respectivas leis naturais (“físicas”), a pessoa humana é a única realidade em que a religação é formal, como diz Zubiri (cf. ZUBIRI, 1998b, p. 93), ou a única que participa conscientemente da providência divina, como afirma Tomás (cf. S.Th. I-II, q91 a2). Fá-lo porque apreende inteligentemente na sua vida o Poder Religante ou a Lei Natural e tem de optar volitivamente por uma forma ou figura de felicidade: é o que Zubiri chama de “vontade de verdade”, que é a vontade de realizar-se segundo o Fundamento real de minha religação (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 104-108).

A pessoa humana se realiza pela apropriação de possibilidades ou bens que a conduzam ao Bem ou à felicidade. Ainda que na sua reflexão propriamente moral Zubiri não tenha se preocupado pela determinação deste Bem Supremo e dos bens ou deveres daí decorrentes, deixou estabelecido que a ligação à felicidade está arraigada na religação à “ultimidade”; e na sua reflexão metafísica sobre a dimensão teologal do homem vinculou a volição da forma de realidade/felicidade que o homem deve adotar à busca do Fundamento da realidade que articula cada coisa real com “a” realidade (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 108-110). Esta busca não é

possa sê-lo, esta consciencia deve então ser algo diferente, algo mais do que eu; tem que ser algo superior ao homem, o qual apenas ouve a ‘voz da consciência’; deve ser algo extra-humano. Em outras palavras, só posso ser servo da minha consciencia, se, na minha autocompreensão, entender a consciencia como um fenómeno que transcende minha mera condição humana e, conseqüentemente, compreender a mim mesmo, a minha existencia, a partir da transcendencia. Assim, não poderíamos conceber o fenómeno da consciencia apenas na sua facticidade psicológica, mas na sua transcendentalidade esencial. Na realidade, só posso ser ‘servo da minha consciencia’ quando o diálogo com minha consciencia for um diálogo verdadeiro, mais que um simples monólogo, quando minha consciencia for mais do que meu eu, quando for porta-voz de algo distinto de mim” (FRANKL, 1992, pp. 40-41).

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

uma busca meramente teórica, mas experiencial: vai-se “apalpando” o Fundamento da realidade e da minha vida/felicidade. É uma busca que Zubiri chama “problemática”, no sentido etimológico: somos “lançados” à busca do Fundamento, e isto é o que ele denomina “problema de Deus” (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 108-110)²³. “Deus” não é uma questão “exterior” ao homem, mas é o nome do problema fundamental da vida humana. De algum modo, para Zubiri, ou adoraremos um Fundamento realmente último na realidade ou alguma espécie de sucedâneo tomado como tal.

“Deus” não precisa ser o objeto formal de nossas considerações morais, mesmo porque Ele não é, no dizer de Zubiri, uma “realidade-objeto”, mas uma “realidade-fundamento” (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 110); Ele é aquilo que nos está movendo a buscá-lo através da oferta de possibilidades reais radicadas em sua Fundamentação. Deus não é “dado” diretamente no Poder do Real, mas, se este corresponde à Lei Natural e ambos são o reflexo de sua presença nas coisas, como aqui se supõe, este Poder/Lei nos conduzem a Ele, por uma via experiencial e prática, como dito acima.

O que pretendo fazer agora, ao término deste trabalho, é tentar indicar como as chamadas “inclinações” da Lei Natural podem ser entrevistas nas características enumeradas por Zubiri no fato da religião ao poder do real; como tais inclinações adquirem um caráter mais transcendental/metafísico e personalista a partir desta comparação; e como elas, assim, reinterpretadas, podem conduzir o ser humano

²³ Tal denominação apareceu pela primeira vez no ensaio “En torno al problema de Dios”, recolhido no livro *Naturaleza, Historia, Dios*.

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

experencialmente ao Fundamento Divino como Fonte da própria realização pessoal.

Primeiramente, devemos notar que Zubiri assinala três dimensões do “ser” humano, onde “ser”, aqui, não se entende no sentido tomasiano (equiparado à “realidade” ou *de syyo* zubiriano), mas próximo ao sentido heideggeriano de uma “presença no mundo” que se desdobra temporalmente²⁴. Estas dimensões são: a individual, a social e a histórica (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 62-74). A religião é plasmada ou concretizada segundo estas três dimensões (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 334-342). Mas o mais interessante é que estas três dimensões estão diretamente relacionada às quatro inclinações da Lei Natural: à de permanecer no ser, à de perpetuar a espécie, à de viver em sociedade e à de conhecer a Verdade. De que modo? É o que passaremos a ver.

Permanecer no ser (primeira inclinação) é preservar a individualidade psico-orgânica pela qual cada qual é um membro diverso da espécie humana, um “eu” em face de um “tu” e um “ele” (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 62-65)²⁵. O homem que é diverso de mim é um outro “animal de realidades” nos termos zubirianos ou um outro “animal racional” nos termos tomasianos, e tanto a minha vida quanto a dele é merecedora de respeito.

A permanência no ser individual não esgota a realidade humana, que está, como diz Zubiri, “vertida” genética e estruturalmente para a

²⁴ Sobre o “ser” no sentido zubiriano como distinto da “realidade” (*de syyo*): cf. ZUBIRI, 1998a, pp. 217-228.

²⁵ Não se trata aqui da “individualidade” metafísica que coincide com a substancialidade de todo ente, nem tampouco do caráter formal da pessoa humana que Zubiri denomina “suidade” (a pessoa é, formalmente, “sua” realidade: cf. ZUBIRI, 1998b, p. 48)

O Moral e o Teológico: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

convivência com os demais seres humanos enquanto realidades. Aqui há a “versão” à contraparte sexual para a união pela qual a realidade humana é multiplicada (convivência familiar/segunda inclinação) e também aquela que se refere à sociedade (terceira inclinação), a qual pode ocorrer de duas maneiras: como convivência “impessoal”, aos outros homens enquanto “outros”; e como “comunhão pessoal” aos outros homens não enquanto outros, mas enquanto “pessoas”. Estas convivências, familiar, social e interpessoal são necessárias para a realização do ser humano; elas são boas e devem ser preservadas e respeitadas tanto quanto a vida individualmente considerada. Atentar contra estas realidades é atentar contra o indivíduo que nelas encontra um auxílio indispensável e um âmbito para desdobrar suas potencialidades e adquirir novas possibilidades de realização. O homem é, pois, um “animal social” (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 65-68).

A permanência da sociedade só é possível mediante a continuação da espécie no tempo, tanto através das gerações biológicas quanto, sobretudo, pela entrega de possibilidades reais para estar na realidade, a qual Zubiri chama de “tradição”, pela qual o homem tem inexoravelmente uma dimensão “histórica”. A mera continuidade biológica sem esta transmissão de formas reais não seria História. A História é capacitação da pessoa humana, através desta entrega de possibilidades realizadas a serem apropriadas pelos pósteros e enriquecidas para uma ulterior entrega (cf. ZUBIRI, 1998b, pp. 68-74). Agora, a História é, no dizer de Zubiri, “experiência da realidade” (cf. ZUBIRI, 1998b, p. 338), e como tal, é uma busca da verdade sobre a realidade. A tradição de que se trata é a entrega das verdades (supostamente) encontradas – o que não exclui o esquecimento de verdades fundamentais nem a entrega de falsidades

O Moral e o Teológico: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

tomadas como verdadeiras –, donde conectamos com a quarta inclinação da Lei Natural que diz respeito diretamente ao caráter racional do ser humano: a Verdade deve ser respeitada como a raiz possibilitante da histórica vida humana.

Tais inclinações expressam o fato da religião: da pessoa à sua própria realidade, à realidade dos familiares, à realidade dos amigos (comunhão pessoal) e concidadãos (convivência impessoal), à verdade da realidade experienciada historicamente e ao que seja o Fundamento Transcendente desta realidade.

A realidade ou ser ao qual estamos religados, que nos domina como “Poder” ou governa como “Lei” nos oferece as possibilidades de nossa realização pessoal ou felicidade; tal felicidade não pode ser vivida, evidentemente, “contra” ou “sem” a nossa própria realidade, e também não é possível a não ser “com” as demais pessoas e a tradição histórica da qual somos parte e que legamos aos pósteros, enriquecendo-a com novas apropriações e novas entregas. Nesse sentido é que “a Lei Natural não pode ser abolida do coração humano”, como diz Tomás (cf. S.Th. I-II, q94 a6): tais “preceitos” não podem ser negados a não ser negando as possibilidades de realização da própria realidade humana. Não se pode ser pessoa humana contra a vida, contra a família, contra a sociabilidade e contra a Verdade (que em última instância é Deus enquanto Fundamento da realidade). Já as conclusões mais remotas de tais princípios: “onde começa a vida que deve ser respeitada?”, “que é e como deve ser respeitada a família?”, “que tipos de sociedade devem ser respeitadas e mantidas?”, “que é verdade e qual o Fundamento Verdadeiro da realidade?”, não são tão evidentes quanto os mesmos.

O Moral e o Teologal: felicidade e religação em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

Aqui começa todo o drama do aborto ou da pena de morte, a questão dos “novos tipos de família”, a questão da moralidade de uma revolução política, e todos os problemas filosóficos e científicos que lidam com as verdades e a Verdade. De todo modo, seria claramente anti-humano que alguém defendesse o aborto considerando o embrião uma vida humana (pessoal) desde a concepção, por exemplo; se isto fosse visto, a questão estaria dirimida e não haveria algum suposto direito concorrente da mulher que não destruísse o próprio fundamento da realidade humana. Não entrarei aqui nestas discussões polêmicas (as quais, cada uma, mereceria ao menos um artigo tão extenso quanto o presente); queria apenas assentar que a doutrina da Lei Natural no seu sentido tomasiano, metafísico, anterior às concepções modernas do “direito natural”, a partir desta releitura zubiriana, ainda tem o que oferecer ao homem hodierno, tão desorientado em questões morais imprescindíveis para uma convivência fraterna possibilitadora da realização pessoal.

Por fim, Zubiri afirma que a realidade que nos religa e nos oferece as possibilidades pelas quais realizamos nosso ser pessoal é “doação” (cf. ZUBIRI, 1998b, p. 192). A essência do ser, por assim dizer, é o “amor”: a realidade é um “em si que dá de si”, e não uma sorte de *noúmeno* incognoscível que não se ofereceria à inteligência e à vida humana. Nós só podemos nos realizar pela religação através da qual a realidade e as diversas pessoas e coisas reais nelas inscritas doam as possibilidades de nossa felicidade. Por sua vez, cada um de nós também é uma realidade pessoal que oferece de si aos demais e à realidade que nos cerca, atualizando suas possibilidades. Pela religação, a realidade pessoal “dá de si” aos demais realidades pessoais a amizade, a ajuda concreta, e pela inteligência oferece

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

voz às coisas reais. Ao fazê-lo, cada realidade, no dizer de Zubiri, experiencia efetivamente sua religião ao Fundamento que é a fonte Última, Possibilitante e Impelente da vida humana e de todo o ser. Aqueles que vivem nesse espírito do amor verdadeiro e efetivo vivem na dimensão teologal na qual está ancorada a dimensão moral. Em termos cristãos, têm a “graça”, mesmo quando disso não possuem uma consciência formal. O que dão e recebem é, indiretamente, a própria Realidade Absolutamente Absoluta. As questões da perseverança nesse Amor, do reconhecimento formal de sua Realidade, e da possibilidade de que Ele seja eterno ultrapassam os limites filosóficos desse texto. O que sim não pode ser negado racionalmente, desde uma perspectiva tomasiana ou zubiriana, na interpretação que aqui faço, sem que essa negação destrua o próprio caráter pessoal do ser humano, é a vocação à felicidade no amor: ao próximo, aos concidadãos (incluindo os “inimigos”), à verdade, e ao que seja o Fundamento da realidade e Fonte última de nossa realização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Tomás e Zubiri, o homem é um ser moral, livre, não absolutamente determinado por sua natureza. Como tal, deve realizar-se pela consecução de seu aperfeiçoamento como pessoa, e tal é a felicidade. Não se trata de uma moral “heterônoma”, porque esta felicidade não é algo justaposto ao homem, mas o desdobramento do ser perfectível que somos.

Nesse sentido, a Lei Natural não é um “governo” despótico sobre o homem, mas a própria voz de sua razão prática que lhe indica os caminhos

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

a percorrer a partir de sua condição e liberdade; da mesma forma, o Poder Religante da realidade não é um “domínio” tirânico exercido desde fora, porque a “realidade” é um ingrediente da vida humana, e a raiz de sua realização através da livre apropriação das possibilidades reais.

Religados à Lei Natural, vivemos como indivíduos em companhia dos demais e a partir da tradição recebida e que entregaremos aos que nos seguirão, sempre apoiados nas verdades encontradas e em busca da plenitude da Verdade. Só podemos alcançar a felicidade no respeito e na abertura à vida que nasce da comunhão familiar e é preservada pelo amor fraterno, pelo cuidado e pelo respeito aos demais e às realidades naturais, e pela conservação que faz progredir a tradição da qual somos devedores e que com gratidão devemos enriquecer e deixar como herança. Que apoiados na realidade, possamos viver em conformidade com a Verdade que é Fonte de nossa felicidade, nessa experiência que é simultaneamente moral e teologal.

O Moral e o Teológico: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

REFERÊNCIAS

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

AQUINO, Sto. Tomás de. *O ente e a essência*. Trad. D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. *Suma Teológica*, vol. III (I Seção I da II Parte II – Questões 1-48). 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2009. Vol. IV (I Seção I da II Parte II – Questões 49-114). São Paulo: Edições Loyola.

_____. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino (“Tratado da Lei” na Suma Teológica e Do reino ou do governo dos príncipes ao rei do Chipre)*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2011 (Coleção Textos Filosóficos).

_____. *A Síndese e a Consciência (Questões disputadas sobre a Verdade, Questões 16 e 17)*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015.

_____. *O Bem (Questões disputadas sobre a Verdade, Questão 21)*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In *Textos seletos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os Pensadores).

CAMUS, Albert. *O Estrangeiro*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2013.

COPLESTONE, Frederick. *El pensamiento de Santo Tomás*. 5ª reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1992.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

O Moral e o Teologal: felicidade e religião em Xavier Zubiri e Tomás de Aquino
Joathas Soares Bello

SÊNECA. *Da vida feliz*. Trad. João Carlos Cabral Mendonça. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SERTILLANGES, A.-D. *As grandes Teses da Filosofia Tomista*. Braga: Livraria Cruz, 1951.

SÓFOCLES, *Antígona*. In *Tragedias*. Trad. A. Alamillo. Madrid: Gregos, 2006.

VVAA. *Ética e estética em Xavier Zubiri*. Madrid: Trotta; Fundación Xavier Zubiri, 1996.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial; Sociedad de Estudios y Publicações, 1986.

_____. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

_____. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubiri, 1994.

_____. *Inteligencia y realidad*. 5ª ed. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubiri, 1998.

_____. *El hombre y Dios*. 6ª ed. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubiri, 1998.

O PERSONALISMO DE KAROL WOJTYŁA

[THE PERSONALISM OF KAROL WOJTYŁA]

Francisco Agamenilton Damascena

Doutor em Filosofia
Pontificia Università Lateranense
(E-mail: fcoagamenilton@hotmail.com)

Recebido em: 28/02/2017. Aprovado em: 13/04/2017

O Personalismo de Karol Wojtyła
Francisco Agamenilton Damasceno

Resumo: o objetivo deste artigo é apresentar o personalismo de Karol Wojtyła, usando o método analítico e a pesquisa bibliográfica. Wojtyła, mediante uma síntese criativa entre a filosofia do ser e a filosofia da consciência, oferece uma resposta à pergunta “quem é a pessoa humana”. Para isso, ele rompe o esquema clássico da “pessoa à ação” e faz o itinerário intelectual ao contrário: da ação à pessoa. Ele passa por temas como *suppositum*, consciência, ser e ação, liberdade, verdade. O resultado é a superação da rigidez e da exterioridade do esquema escolástico na compreensão do dinamismo humano e uma noção de pessoa humana na qual objetividade e subjetividade são consideradas como dimensões constitutivas do ser pessoa. Esta nova compreensão é importante para resgatar e promover o valor da pessoa humana frente à sua reificação.

Palavras-chaves: Karol Wojtyła; personalismo; pessoa humana; devir humano.

Abstract: this article aims to present the personalism of Karol Wojtyła, using the analytical method and a bibliographical research. Wojtyła, through a creative synthesis between the philosophy of being and the philosophy of consciousness, offers an answer to the question “who is the human person”. For this, he breaks the classic scheme of the “person to action” and he does the intellectual itinerary to the contrary: from action to person. He explains themes like *suppositum*, consciousness, being and action, freedom, truth. The conclusion is the overcoming of the rigidity and exteriority of the scholastic scheme in the understanding of human dynamism and a notion of the human person. Objectivity and subjectivity are considered as constitutive dimensions of the human being. This new understanding is important to rescuing and promoting the value of the human person in opposition to its reification.

Keywords: Karol Wojtyła; Personalism; Human person; Devir human.

1 INTRODUÇÃO

Encontrando as pessoas, lendo um jornal, acessando a internet ou vendo televisão, facilmente constata-se o pluralismo de diferentes ordens na sociedade. Um pluralismo caracterizado pela predominância de uma heterogeneidade cujas partes são cada vez mais adversárias e individualistas geradoras inclusive de políticas excludentes. Basta citar a exclusão social de idosos e pessoas com deficiência, a perseguição religiosa e política, o modo de lidar com o drama humanitário da imigração e refugiados e a maneira como tantos políticos tratam o cidadão. O pluralismo de pessoas cede lugar ao pluralismo de coisas. A pessoa humana é reduzida à condição de objeto.

Esta situação gera a necessidade de uma filosofia personalista para descobrir e redescobrir a pessoa humana. Em vista disso o presente artigo se propõe responder à pergunta: que ou quem é a pessoa humana? A resposta consistirá na apresentação do personalismo de Karol Wojtyła (1920-2005), polonês, literário e professor de ética da Universidade de Lublino, cardeal de Cracóvia e posteriormente papa João Paulo II.

Ele procurou redescobrir a pessoa humana por meio da ação, usando a filosofia de Aristóteles e de Tomás de Aquino, o método fenomenológico (complementado e corrigido com a filosofia de Tomás) e as contribuições da filosofia da consciência. As outras fontes do pensamento de Karol Wojtyła foram: são João da Cruz, o poeta polonês Cyprian Kamil Norwid, Husserl, Max Scheler, Jacques Maritain e Emmanuel Mounier. De modo secundário, tem-se Maurice Blondel, Gabriel Marcel e Kant.

A síntese destes autores operada por Wojtyła não foi feita sem problemas e limites. Porém, mais que uma abstração, ele demonstrou ser a pessoa humana

uma realidade bem concreta. Isto lhe foi possível por causa do ponto de partida da reflexão: a experiência integral do homem, da qual Wojtyła não se afasta em seu filosofar. Com isto explicou que a pessoa humana é um sujeito irreduzível a qualquer objeto do cosmo por causa de sua subjetividade metafísica e pessoal. O personalista polonês em pauta pensa a pessoa humana como liberdade, fundada na verdade, aberta ao transcendente, existindo e agindo com os outros.

A natureza do problema estudado conduziu a ser escolhido como método de trabalho o método analítico e a pesquisa bibliográfica. Para isso serão identificados os conceitos chaves nos escritos filosóficos de Karol Wojtyła, principal objeto de análise, particularmente em *Persona e Atto*, e nas obras de outros autores. Eles foram submetidos às análises favorecedoras da construção de argumentos e conexões cujas conclusões resultaram na resposta ao problema identificado.

2 PONTO DE PARTIDA: A EXPERIÊNCIA DO HOMEM

Quando Karol Wojtyła, já arcebispo de Cracóvia, foi consultado sobre os temas a serem tratados pelo Concílio Vaticano II, ele, em sua resposta à Santa Sé, dedicou o primeiro ponto à pessoa humana. Na sua concepção, o Concílio deveria propor um novo humanismo, o humanismo cristão, para o mundo desiludido de um tipo de humanismo prometededor de prosperidade, por meio do acúmulo de bens materiais, que levou as pessoas à desumanização.

Esta sugestão foi dada por ele aos 40 anos de vida. Isso significa que suas experiências passadas, mais do que simples teorias, levaram-lhe a concluir que se necessita voltar à atenção para a pessoa na sua concretude, ela deve estar no

centro. Toda a ação, seja eclesial ou não, deveria partir da pessoa humana em vista de sua promoção integral.

Para levar adiante este projeto fazia-se necessário “voltar às coisas mesmas” e responder à pergunta sobre identidade do ser humano. Para Wojtyła o ser humano é uma pessoa. Como ele chega a esta conclusão? Que caminho percorreu? Qual foi o ponto de partida? Levando em conta as novas reflexões filosóficas, sobretudo a contribuição da fenomenologia, e desejando dialogar com o mundo do seu tempo, Wojtyła decidiu por um caminho até então não percorrido pela filosofia escolástica. Ele tomou como ponto de partida a “experiência do homem”, especialmente do fato “o homem age” ou realiza ação. Como ele mesmo diz: “Em nosso estudo partimos exatamente deste fato [o homem age], o que acontece com grande frequência na vida de cada homem e sobre o qual concentramos a nossa atenção” (WOJTYŁA, 2005, p. 839, tradução nossa). “Não será um estudo da ação que pressupõe a pessoa, enquanto adotamos ~~um~~ outro direcionamento de experiência e de compreensão. Ao contrário, será *estudo da ação que revela à pessoa*; estudo da pessoa através da ação” (WOJTYŁA, 2005, p. 841, grifo do autor, tradução nossa).

Desta maneira, ao escolher o percurso “da ação à pessoa” e não “da pessoa à ação”, Wojtyła deixa claro que sua intenção é partir da experiência e não de um conceito já formulado. Ele não pretendia explicar um conceito (pessoa humana) que justificava o concreto (ação), uma ideia criada que justificaria uma *praxis*. Ele quis pôr-se à escuta da realidade, que fala, e deixar-se ser conduzido pela experiência, pelo fenômeno “*o homem age*”, e, iluminado pelo intelecto, entender a realidade que aquele encerra. Ancorado no princípio metafísico *agere sequitur esse* ele quis ser conduzido pelo *agere* para chegar a sua fonte, ou seja, ao ser do sujeito que opera (cf. WOJTYŁA, 2005, p. 1337).

Por “experiência” Wojtyła entende como um evento constituído pela manifestação de algo, de modo imediato, à pessoa humana despertando sua faculdade cognitiva. Em cada experiência há um misto de sensação e uma primitiva intelecção que pode conduzir o sujeito a um conhecimento mais profundo, se ele se decidir por esta busca¹.

Deste modo, Wojtyła fala da “experiência do homem”. Ela tem três objetos:

- a) Nós mesmos;
- b) O outro;
- c) Descobertas científicas a respeito do ser humano.

3 A CONSCIÊNCIA

Observando a ação (o homem age – ações que implicam envolvimento da pessoa como sujeito e não como paciente), Wojtyła encontra o elemento humano “consciência”.

“Consciência” é um ato da faculdade intelectual humana por meio do qual tudo aquilo com que a pessoa entra em contato objetivo mediante uma sua atividade (inclusive a cognoscitiva) é refletido e interiorizado dando um lugar no seu “eu”; em outras palavras, a consciência é um ato que acompanha o conhecimento sensitivo e intelectual produzindo um saber concomitante, é um saber do que já se é sabido, uma compreensão do que já foi compreendido. Com

¹ Para Burgos, esta concepção unitária da experiência (elemento sensível e intelectual no mesmo ato) significa um afastamento de Wojtyła “del esquema clásico que considera que el conocimiento comienza con los contenidos que proporcionan los sentidos sobre los cuales *después* actúa la inteligencia” (BURGOS, 2014, 91).

esse ato a pessoa coloca diante de si mesmo suas ações, o mundo que o circunda, faz experiência de si como sujeito e dialoga com seu próprio “eu”.

Desta consideração, apontamos as duas funções da consciência:

- a) Refletir-iluminar
- b) Interiorizar formando a vivência (*Erlebnis*)²: faz com que o material refletido seja experimentado, vivenciado, como um “meu” que está em um “mim”.

Importante para entender o dinamismo da pessoa humana é a autoconsciência como resultado do autoconhecimento: consciência que a pessoa humana tem do seu próprio “eu” e tudo o que lhe implica. É consciência de um dado objetivo fruto do processo do conhecimento “capaz de verdade”.

4 O *SUPPOSITUM HUMANUM*

A apresentação sobre a consciência tal como apenas fizemos não está presente nas discussões de Aristóteles e Tomás de Aquino. É muito mais um argumento trabalhado pela escola fenomenológica. Karol Wojtyła encontrou nestes dois espaços filosóficos suas bases e os colocou face à face extraindo novas conclusões. Por isso, perguntamo-nos: que espaço Wojtyła encontrou na filosofia tomista para inserir a temática da consciência? Ele procurou uni-las ou contrapô-las? Como tomista, ele poderia não somente fazer esta análise sobre a consciência,

² Para Husserl, vivências “sono vissuti o contenuti di coscienza le percezioni, le rappresentazioni fantastiche e immaginative, gli atti del pensiero concettuale, le supposizioni e il dubbio, le gioie e i dolori, le speranze e i timori, i desideri e gli atti del volere, ecc., così come hanno luogo nella nostra coscienza. E insieme a questi vissuti nella totalità e pienezza concreta, sono *vissute* anche le parti che li compongono e i loro momenti astratti, essi sono contenuti reali della coscienza” (HUSSERL, 1968. p. 139-140, o grifo do autor).

mas também incorporá-la ao seu patrimônio filosófico, mantendo-se tomista? Foi justamente o que ele realizou ao confrontar o tema da consciência com o *suppositum*, clássico tema metafísico, importantíssimo para a compreensão do ser pessoa humana.

Por *suppositum* Wojtyła tem a mesma compreensão da ontologia tradicional, isto é, sujeito do ato de ser (*actus*) ou sujeito do ser, fonte de toda e qualquer perfeição. Uma delas é a ação, como bem expressa o princípio *agere sequitur esse*. Resulta, pois, que *suppositum* é o sujeito da existência e da ação. Trazendo este conceito metafísico para a antropologia, dizemos que o ser e as ações humanas subsistem em um sujeito ou *suppositum* (cf. WOJTYŁA, 2005, p. 888 e 926).

Tomando por base esta noção e aquela de consciência, Wojtyła introduziu em sua antropologia o que chamou de *subjetividade ôntica* ou *subjetividade metafísica* (*suppositum*) e *subjetividade pessoal* (consciência). Ambas foram reunidas na noção “eu” como termo mais apropriado para a pessoa humana, que simplesmente *suppositum*, assim como era considerado na antropologia tomista. Isso representou um ousado avanço.

A relação entre a subjetividade ôntica e a subjetividade pessoal se dá do seguinte modo: a pessoal depende da ôntica, assim como o ato segundo depende do ato primeiro. A pessoa se constitui como consciência ou personalidade, por meio de suas ações, em base ao seu *suppositum*. Não se pode agir sem que antes o sujeito seja, ontologicamente falando.

Por outro lado, compreender a pessoa humana somente por meio da perspectiva do *suppositum* seria desconsiderar o realismo da experiência do homem que vive interiormente a si mesmo nos variados dinamismos. Seria reificá-lo, tratá-lo como “alguma coisa”, reduzi-lo ao cosmo, desumanizá-lo. A subjetividade ôntica desprovida da subjetividade pessoal não resultaria em um *suppositum*

humanum. A subjetividade pessoal é obra da consciência, nas suas diferentes funções. Logo, “o *suppositum* humano se torna ‘eu’ humano e se manifesta como tal a si mesmo graças à consciência” (WOJTYŁA, 2005, p. 1342). A subjetividade ôntica se transforma, assim, em subjetividade pessoal. Isso se dá gradualmente à medida que a pessoa se desenvolve fisicamente e psiquicamente, realiza ações e continua vivendo si mesma como sujeito. Imediatamente salta à nossa atenção a questão das pessoas afetadas por sérios problemas psicossomáticos.

Ainda pensando a relação entre o *suppositum* e a consciência, notamos que assim como a ação pressupõe o ser, a subjetividade pessoal pressupõe a subjetividade metafísica. Primeiramente se é sujeito (*suppositum*). Somente depois se é possível experimentar a si mesmo como sujeito. A primeira subjetividade é dada mediante o ato criador no qual concorrem os pais e Deus. A segunda é construída mediante a consciência. Isso não significa que o ser e o agir da pessoa humana sejam absorvidos pela consciência. A pessoa não vira consciência, mas se torna “alguém” mediante a consciência que revela à pessoa mesma sua interioridade, individualidade e irrepetibilidade (cf. WOJTYŁA, 2005, p. 891).

5 DINAMISMO DA PESSOA HUMANA

Karol Wojtyła se propôs estudar a ação que revela a pessoa. Por meio da análise do dinamismo humano ele evidenciou quem é o sujeito do ato. É importante destacar que o dinamismo por ele considerado é aquele segundo a concepção aristotélica, posteriormente assumida pela filosofia medieval. Trata-se, portanto, de uma concepção metafísica que encontra nos princípios ato e potência os elementos explicativos do dinamismo cosmológico. Em Wojtyła eles recebem

uma marcante conotação existencial quando ele pensa a pessoa humana como sujeito irreduzível ao cosmo.

As estruturas básicas do dinamismo humano são:

- a) Algo acontece no homem: é a dimensão do involuntário;
- b) O homem age: é a dimensão do voluntário elemento das vivências.

É importante ressaltar que:

- a) Ambos os dinamismos encontram no único *suppositum humanum* sua origem e síntese;
- b) A presença da consciência faz a pessoa viver estes dinamismos de modos diferentes: vive-se algo que ocorre no “eu” (passividade); vive-se algo como “eu-sujeito-agente” (operatividade, responsabilidade e valor moral da ação).

É com base neste tipo de dinamismo que Wojtyła quis chegar à pessoa. Na tradição escolástica, ele recebeu o nome de *actus humanus*. No título da obra prima do nosso autor, *Persona e Atto*, a palavra *atto* significa este dinamismo no qual a pessoa é sujeito e agente. Uma questão que poderia ser levantada é o motivo pelo qual Wojtyła escolheu este caminho para se chegar à pessoa (a ação revela a pessoa). Não poderia ter considerado o ato intelectual uma vez que Aristóteles definiu o homem como animal racional, portanto, a racionalidade como elemento específico do ser humano?

Primeiramente, Wojtyła apresenta algumas restrições a esta definição aristotélica; em segundo lugar, no ato intelectual estão as coisas que se revelam à pessoa e não o contrário. Nele, ocorre uma apropriação do ser por parte do intelecto e ele se torna depositário da verdade do ente. Há mais passividade que atividade. No caso da ação (“o homem age”), há algo de mais profundo. Ocorre um vir a ser, uma passagem do “menos-ser” ao “mais-ser”. Ao agir livremente a pessoa humana se realiza, atualiza-se. É verdade que também quando se conhece

há um movimento da ignorância para o saber. Contudo, quando se age, é a pessoa inteira que se põe em movimento, em dependência inclusive de sua inteligência. É agindo que se cresce intelectualmente e moralmente. Agindo, não apenas se pode saber quem se é, mas também se pode comunicar aos outros a própria identidade mais profunda. Portanto, mais que o ato intelectual, é a ação que revela a pessoa.

Para Josef Seifert, com esta escolha de percurso da ação à pessoa, Wojtyła se põe contra o intelectualismo ocidental representado por Aristóteles e Descartes. Assim ele se expressa: “a tese de Wojtyła permanece ‘revolucionária’, na medida em que ele sustenta que a ação nos dá a *melhor* percepção da pessoa, mais do que os atos cognitivos ou intelectivos. Esta tese é dirigida, explicitamente, contra Descartes e, implicitamente contra Aristóteles” (SEIFERT, 1981, p. 141 e 196 [nota 9], grifo do autor, tradução nossa). Desta maneira, Wojtyła se afasta, em parte, do modo tomista de entender o conhecimento humano e assume elementos diferentes fazendo uma nova síntese³.

5.1 A INCLINAÇÃO A SER “ALGUÉM”

O *suppositum* humano, constituído por uma existência determinada por uma essência, faz-se no sentido que dá uma configuração ao seu ser, e não na acepção de que cria o seu ser. Isso é possível porque a pessoa humana se autopossui e se autodomina. Usando a sua forma específica de agir, ela pode direcionar os seus atos para diversos fins, é livre. Essa característica genuinamente humana nos é dada pela nossa essência que nos garante a possibilidade de nos aperfeiçoar e de dar uma direção à própria existência, cada pessoa à sua maneira. Enfim, temos um

³ Esta nova perspectiva gnosiológica, somada a outros elementos, foi formulada por Juan Manuel Burgos em sua obra *La experiencia integral. Un método para el personalismo* (2015).

projeto para realizar e não para criar, um projeto que já é presente em nós como potência, o projeto de tornar-se “alguém” único e irrepetível e superar todo o mundo material que é simplesmente composto de coisas. Como afirma Wojtyła, “o homem, uma vez iniciado substancialmente a existir, por meio de tudo aquilo que ele faz e também mediante tudo aquilo que nele ocorre – por meio de ambas as formas do dinamismo a ele próprio – *se torna sempre mais ‘alguma coisa’ e contemporaneamente ‘alguém’*” (WOJTYŁA, 2005, p. 957, grifo do autor, tradução nossa).

Esse fazer-se acontece porque a pessoa dispõe da faculdade da vontade que lhe possibilita querer este ou aquele objeto. E “querendo” a pessoa se especifica como “alguém” porque primeiramente decide de si. Por isso, invés de dizer “determinação”, dizemos “autodeterminação” visto que em cada ação na qual a pessoa orienta sua vontade em direção a um objeto, ela determina a si mesma⁴, pela razão que antes de querer isso ou aquilo quer a si mesma, fazendo-se o objeto primeiro e o mais próximo da sua vontade. Ela é simultaneamente sujeito e objeto. A autodeterminação ocorre, então, porque a pessoa se autoquer, e se autoquer pelo motivo que isso está implicado na sua própria estrutura de autopossessão e autodomínio.

O fato de retornar a si mesma em cada ação como fim primeiro revela uma autoteleologia que não deve ser confundida com uma espécie de solipsismo. É exatamente Karol Wojtyła quem nos explica: “A autoteleologia do homem não significa em primeiro lugar um fechar-se do homem em si mesmo, mas um contato vivo, próprio da estrutura da autodeterminação, com a inteira realidade e uma troca dinâmica com o mundo dos valores, em si mesmo diferenciado e

⁴ “The term ‘self-determination’ means that man as subject of his action not only determines this action as its agent (or ‘efficient cause’), but *through this very act at the same time determines his own self*” (WOJTYŁA, 1981, 127, grifo nosso).

hierarquizado” (WOJTYŁA, 1979, p. 206, tradução nossa). A pessoa humana permanece, assim, sempre em contato com a realidade.

5.2 A INCLINAÇÃO A SER “ALGUÉM BOM”

Cada vez que a pessoa age, ela se autodetermina e se consolida como *alguém*. No entanto, apenas dizer que “se torna alguém” ainda é muito vago. Na verdade, as ações têm um efeito transitivo, ou seja, produzem algo externo ao sujeito, e um efeito intransitivo, quer dizer, produzem uma mudança no interior do agente (cf. WOJTYŁA, 2005, p. 1449). Dessa intransitividade da ação a pessoa, como *alguém*, torna-se um *alguém determinado* com diferentes características, entre elas a de boa ou má, visto que o valor moral constitui um dos elementos das ações que deixa sua marca no sujeito operante. “O homem se realiza como pessoa, como alguém, e como alguém pode se tornar bom ou mal” (WOJTYŁA, 2005, 1025, tradução nossa). Os valores morais, quando são encarnados nas ações pela pessoa, de uma realidade abstrata se tornam algo existencial porque a pessoa não somente faz o bem ou o mal, mas torna-se boa ou má, tornando-se dessa maneira também um valor. Fato atestado pela autoconsciência que, em base ao autoconhecimento, faz-nos viver como bons ou maus (cf. WOJTYŁA, 2005, p. 895).

Coloquemos a seguinte questão: por que a autoconsciência moral (*sumienie*) me obriga a fazer o bem *x* ou evitar o mal *y*? O “fazer” implica o vir a ser alguém, e o fazer o que a consciência moral ordena implica uma inclinação natural para o bem e uma rejeição para o mal. Mas, poderíamos ainda nos perguntar: por que ser bom invés de ser mau? Por que somos inclinados ao bem? Porque apenas atuando ou encarnando o bem na ação é que a pessoa poderá levar adiante o seu projeto

pessoal de realização, somente assim é que ela poderá ser plenamente pessoa humana.

Realizando uma ação, nela eu realizo a mim mesmo, se esta ação é “boa”, ou seja, está de acordo com a consciência (acrescentemos: com a consciência boa ou também honesta). Mediante esta ação eu mesmo “me torno” bom e “sou” bom como pessoa. O valor moral penetra em toda a profundidade da estrutura ôntica do *suppositum humanum*. O contrário disso é o ato em desacordo com a consciência. (WOJTYŁA, 2005, 1532, tradução nossa).

Em síntese, somente por meio do bem é que a pessoa se realiza, axiologicamente falando.

6 A LIBERDADE HUMANA

Karol Wojtyła identificou a liberdade com a autodeterminação. Ela é uma propriedade real da pessoa inerente à sua vontade.

A liberdade se identifica com a autodeterminação, com aquela autodeterminação na qual descobrimos a vontade como propriedade da pessoa. A liberdade, por isso, aparece como propriedade da pessoa inerente à vontade, ao concreto “eu quero”, no qual está contida – como já observamos – a experiência vivida “posso, mas não sou obrigado”. [...] A liberdade própria do homem, liberdade da pessoa por meio da vontade, se identifica com a autodeterminação como realidade experimental, a mais completa e a mais essencial. (WOJTYŁA, 2005, 977-978, tradução nossa).

Esta concepção de liberdade aparece em *Persona e Atto*, publicado em 1969. Porém, ela já era presente em *Amore e Responsabilità* em 1960, como diz o texto: “a faculdade de conhecer a verdade torna possível ao homem a autodeterminação, ou seja, consente-lhe de decidir de modo independente do caráter e da orientação dos próprios atos. Precisamente nisto consiste a liberdade” (WOJTYŁA, 2005, 574).

A autodeterminação sinalizada indica a capacidade da pessoa humana de decidir sobre si mesma. Ela tem esse poder porque se auto possui e se autodomina. Estas duas realidades juntas formam a estrutura pessoal da autodeterminação. Por sua vez, ela está intrinsecamente ligada à consciência na sua dupla função (refletir-iluminar e interiorizar) responsável por dispor a pessoa humana a si mesma. Com isso, ela pode possuir a si mesma (auto possessão). Isso condiciona a segunda relação: o autodomínio cuja particularidade está no ser sujeito e objeto da dominação⁵. Em outras palavras, eu me domino porque primeiramente eu me possuo.

Quando Karol Wojtyła identifica liberdade com autodeterminação ele está dando um passo além de Tomás de Aquino e de toda a Escolástica, contudo, sem negá-los. Para eles a ideia de liberdade era demasiadamente ligada à noção de ausência de constrição, possibilidade de eleger ou não tal objeto. A relação era vista sempre da pessoa em relação ao mundo. Para Tomás de Aquino, por exemplo, a liberdade consistia muito mais em “pertencer a si mesmo” ou “ser causa de si” no movimento em direção aos objetos como um bem (cf. TOMMASO D’AQUINO, *Somma Teologica*, I, q. 21, a. 1 ad 3; *Ibid.*, I, q. 38, a. 1 ad 1; *Ibid.*, I-II, q. 13, a. 6; WOJTYŁA, 2005, 973). Para Wojtyła, a ausência de constrição no escolher ou não um objeto significa algo a mais. É fundamentalmente decidir sobre si mesmo.

⁵ Auto possessão indica “domínio de si” e não “dono de si” (cf. WOJTYŁA, 2005, 967).

A experiência do aceitar ou não um emprego, assumir ou não um compromisso para sempre, querer ou não querer, fazer ou não fazer isso ou aquilo, traz no fundo a questão sobre o que eu faço de mim mesmo, o meu futuro, uma vez que sou autopossessão e autodomínio. “Cada ‘quero’ verdadeiramente humano é justamente autodeterminação [...] pressupõe estruturalmente a *autopossessão*. De fato, pode-se decidir somente daquilo que realmente se possui. Porém, pode decidir somente quem possui. O homem decide de si com a vontade porque possui a si mesmo” (WOJTYŁA, 2005, 977, grifo do autor, tradução nossa).

Enfim, para a Escolástica a liberdade era uma faculdade da vontade (indicada com a frase “eu mesmo decido”). Para Wojtyła, a liberdade é uma propriedade da pessoa (indicada pela frase “eu decido sobre mim mesmo”) intrinsecamente ligada à dimensão do projetar-se, construir-se, fazer-se como pessoa (“ser alguém” e determinar-se como alguém).

Com esta visão, observamos que Wojtyła se alinha a Kant, promotor da pessoa humana como fim em si mesma em contraposição à ética eudaimônica e utilitarista. Para ambos pensadores a ação moral tem como fim a pessoa pela pessoa.

O agir humano, isto é, a ação, tem vários fins e vários objetos e valores aos quais se dirige. Todavia, referindo-se a estes vários fins objetos e valores, o homem não pode, na sua ação consciente, não se referir a si mesmo como fim, não pode de fato relacionar-se aos vários objetos do agir e escolher os vários valores sem decidir, com isso, sobre si mesmo (por isso se torna o primeiro objeto para o si-sujeito) e do próprio valor. (WOJTYŁA, 2005, 1345-1346, tradução nossa).

Da parte de Kant: *“aja de modo a considerar a humanidade, seja na tua pessoa, seja na pessoa do outro, sempre e também ao mesmo tempo como objeto, e nunca como simples meio”* (KANT, 1994, 143 e 145, grifo do autor, tradução nossa).

Desta maneira de pensar, pode-se dizer que, segundo Karol Wojtyła, a felicidade é consequência e não objetivo final da ação.

6.1 LIBERDADE E VERDADE

Wojtyła considera a verdade como condição e garantia de liberdade. Sem ela, a pessoa humana se veria determinada não por si mesma, mas pelas coisas (cf. WOJTYŁA, 2005, 574). Vimos que a liberdade é antes de tudo “decidir de si mesmo” em vista de um projeto mais amplo de vida, a realização de si. A plenitude existencial humana é resultado unicamente da escolha do bem porque apenas ele é ser, diversamente do mal que é não-ser. Esta plenitude se encontra em potência no sujeito humano. Para deixar este estado e se tornar ato, vir-a-ser, faz-se necessário outro ente em ato. Este é o bem. Portanto, a pessoa humana tomando posse do bem, mediante o movimento da vontade, na ação, torna-se mais ser, realiza o projeto que é, “realiza-se como ‘alguém’ e como ‘alguém’ se revela” (WOJTYŁA, 2005, 1030, tradução nossa). O caminho contrário resultará sempre em uma atualização, mas não correspondente ao projeto gerando divisão, conflito, antagonismo no interior humano.

Para tomar posse do bem é necessário conhecê-lo, apreender sua verdade. Isso é obra humana e depende em última instância exclusivamente da própria pessoa. Não se pode pensar pelo outro. Por isso dizemos que o ato de intelecção é um ato solitário. Nessa esteira, se a pessoa se submeter à verdade do bem, por ela mesma apreendida, e permitir que esta verdade conduza suas ações, a pessoa se

torna sempre mais livre, isto é, se realiza em maior grau. Assim, conforme Wojtyła, “vê-se claramente que a realização de si não coincide com a realização do ato, mas depende do valo moral do mesmo. Eu me faço, eu me realizo, não pelo fato que realizo uma ação, mas pelo fato que eu me torno bom quando este ato é moralmente bom” (WOJTYŁA, 2005, 1353, tradução nossa).

Resulta, então, que o ser livre implica depender de mim mesmo e mais radicalmente da verdade e da verdade de si mesmo. Somente escolhendo a verdade é que somos realmente livres.

7 COMUNIDADE

A comunidade é identificada por Wojtyła como agrupamento de pessoas no qual se dá a relação “eu-tu”, isto é, uma relação vivida conscientemente, subjetivamente e de caráter pessoal (cf. WOJTYŁA, 2005, 1358-1359). “Uma pessoa entra na órbita da vida individual de outra pessoa e se torna verdadeiro participante dela, entregando-se ao consenso e à confiança pessoais”, explica Wolicka (1982, 52, tradução nossa). Não é um compartilhar de bens materiais, mas de pessoa para pessoa.

No esquema “eu-tu”, seguindo a exposição de Wojtyła (cf. 2005, 1361-1369), ambas as partes são um *suppositum* pessoal. Ao expressar o “tu” se evidencia a separação e a diferença em relação ao “eu”. Por outro lado, exprime a unidade porque o “tu” também é um “eu” como eu. A unidade e a diversidade são mantidas. Este esquema é potencial em virtude do “eu” poder se unir a qualquer “tu” em base a participação na mesma natureza humana. Logo,

qualquer pessoa pode formar comunidade com outra. Todavia, atualmente a relação com um “tu” acontece sempre com um “tu” concreto, aqui e agora.

Uma característica importante da comunidade é a reciprocidade. Em um primeiro nível, na relação entre as pessoas o “eu” de cada uma é constituído especificamente como um “eu” humano por meio da afirmação do “tu” para com o “eu”. Quando alguém me diz “tu”, sinto-me afirmado e reconhecido como um “eu”. Passando para um nível mais profundo e pleno, a reciprocidade se dá quando o “tu” se doa como “eu” ao outro “eu”, ou seja, faz de si mesmo um “objeto” para a outra pessoa e vice-versa. Há uma “fusão” de subjetividades. Podemos verificar isto na família e na amizade (cf. WOLICKA, 1982, 52-53; ARISTOTELE, 1996, Livros VIII e IX).

A “fusão” das subjetividades gera a comunidade autenticamente pessoal, subsistente nos próprios membros. Portanto, existirá enquanto os membros não somente existirem, mas também existirem como um “eu” e um “tu” em uma constante recíproca afirmação do valor pessoal. Neste caso, pode-se propriamente dizer que se trata de uma *communio personarum*⁶.

A doação, entrega, abandono de si mesmo a outro recebe o nome de amor. Trata-se de uma ação que põe em movimento a liberdade. Este movimento, por sua vez, indica algo muito importante para a compreensão da liberdade: “a liberdade é um meio, o amor é um fim” (WOJTYŁA, 2005, 596). O amor é a doação de si a outro. Para me doar, necessito dispor de mim mesmo, isto é, ser livre. Mediante a liberdade posso doar-me. Resulta que a liberdade é em

⁶ Explicando o termo *communio*, Wojtyła diz: “*communio* significa più di comunità (*communitas*). La parola latina *communio* indica infatti una relazione tra le persone che è propria soltanto di esse; e indica, inoltre, il bene che queste persone si scambiano tra loro nel dare e nel ricevere in un reciproco rapporto” (WOJTYŁA, 2007, 60).

“função de”, é “para”, é um meio. O amor é o fim. Desta forma, a liberdade é para o amor e no amor ela encontra o seu sentido pleno.

8 CONCLUSÃO

Karol Wojtyła, crescido em ambiente plural religioso, de grande abertura intelectual para a verdade, não importando quem a tenha dito, sensível aos problemas do seu tempo, soube reunir o clássico com o moderno e propor uma compreensão de pessoa humana mais global. As pessoas de um período histórico tentam responder aos problemas do presente e aqueles deixados por seus antepassados, de modo a progredir no conhecimento de um objeto de estudo. Wojtyła, ao invés de se fechar em seus esquemas, soube recolher a sabedoria de vários filósofos e propor uma síntese sobre a noção de pessoa humana bastante completa, mas não exaustiva. Como ele mesmo disse, a pessoa humana é um mistério a ser constantemente redescoberto (cf. WOJTYŁA, 2005, 855). E mais importante ainda, “não se pode pensar somente com um fragmento de verdade, necessita-se pensar com toda a verdade” (WOJTYŁA, 2011, 713, tradução nossa).

Primeiramente, seguindo em parte Alfred Wierzbicki (2005, 1227), dizemos que o personalismo de Karol Wojtyła:

- a) Considera a pessoa do ponto de vista ontológico e fenomenológico como um sujeito, ôntico e pessoal, racional inclinado a ser alguém moralmente bom mediante o exercício da liberdade, orientada pela verdade, coexistindo e agindo “junto com os outros”;

- b) É um personalismo que mostra a pessoa como um bem desejado por si mesmo e não por motivos utilitaristas⁷;
- c) Rompe com o naturalismo na ética porque ele nos aponta para a integração dos dinamismos “o homem age” (ativo) e “algo acontece no homem” (passivo) cujas fontes são o espírito, o psíquico e o corpo, respectivamente⁸;
- d) É objetivo porque é fundado na experiência integral da pessoa humana (cf. WOJTYŁA, 2005, 831-857);
- e) Indica como fundamento da norma moral não o eudemonismo, mas a verdade do bem da qual a pessoa humana é capaz de conhecer, de escolher e de realizar, entendendo a felicidade como a plena atualização do ser racional em todas as suas dimensões.

Um segundo aspecto é o modo como Karol Wojtyła conseguiu superar a rigidez e exterioridade do esquema escolástico na compreensão do dinamismo humano (cf. BURGOS, 2009, p. 258-261). Ele vê no agir humano não apenas a teleologia, mas, sobretudo, a autoteleologia. Isto quer dizer que a ação humana não apenas está direcionada a um fim ou a um bem que ultrapassa o sujeito, mas unido a ele está um fim pessoal. O bem ao qual se tende é, antes de tudo, um bem para o sujeito humano. O *telos* humano é antes de tudo um *telos* pessoal, toca diretamente o sujeito. A decisão por algo está vinculada à decisão pelo “eu”. Isto torna evidente como Wojtyła revalorizou o imperativo categórico kantiano e não se desfez da teleologia.

⁷ Isto fica bem evidente em *Amore e Responsabilità*, o primeiro trabalho filosófico melhor elaborado de Karol Wojtyła. Para Josef Tischner, o livro *Persona e Atto* “è una testimonianza data alla persona intesa come bene” (TISCHNER, 1983, 102).

⁸ Sobre a integração veja: WOJTYŁA, 2007, 1071-1163.

Enfim, a pessoa humana ao tomar posse de um objeto sob a perspectiva do valor, valoriza a si mesma porque, fundamentalmente, escolheu a si. Ou seja, ao escolher o bem a pessoa humana também se torna boa. É o eco subjetivo da ação humana que faltava na escolástica.

Por outro lado, se os filósofos da idade medieval não consideraram satisfatoriamente a subjetividade e por isso a modernidade absolutizou a consciência, fechou-se na subjetividade e encerrou a pessoa humana na imanência, Karol Wojtyła soube devolver à consciência o seu justo lugar na organicidade da pessoa humana. Ela não é a causa, mas uma das condições para a pessoa se constituir enquanto tal. Ela não é nem um objeto, nem um sujeito autônomo, mas está radicada no *suppositum humanum*. Neste sentido se compreende a sua crítica a Descartes e a Husserl. A consciência é o meio pelo qual a pessoa se experimenta como sujeito e constrói sua subjetividade metafísica (cf. WOJTYŁA, 2007, 1340-1343).

Em relação a Max Scheler, mesmo Wojtyła aprendendo com ele a usar o método fenomenológico para analisar a pessoa humana, o polonês redireciona o ensinamento sobre a intencionalidade do ato. Como apenas foi mencionado, a pessoa humana quando age tende não apenas a um objeto, mas a si também. Na análise da ação humana ele também corrige Scheler recuperando o máximo possível os seus elementos: sentimentos, consciência, valor, dever, sujeito, vontade e razão, em síntese, a pessoa inteira.

Destacamos a recuperação, feita por Wojtyła, da ligação entre liberdade e verdade. Desta maneira, ele favoreceu a liberdade da liberdade na submissão à verdade. Este elo desfeito maiormente na idade contemporânea abriu estradas para a libertinagem ou “ditadura da vontade”, ou melhor, para uma vida guiada por uma vontade sem limites e senso de responsabilidade e sem a noção das

consequências dos atos morais. É a era dionisíaca marcada pelo individualismo, subjetivismo, relativismo e dissociação entre moral pública e privada. Tal concepção torna lentamente impossível o ser-em-comum. Wojtyła, com sua proposição, favorece a justa compreensão da liberdade individual com a qual se supera a contradição das liberdades. Em virtude de a pessoa ser relacional, de um modo ou de outro, as vidas humanas se cruzam formando uma grande rede de “nós”. Por conseguinte, a liberdade do outro é auxílio na construção da liberdade pessoal e vice-versa somente e somente se ambos acolherem a mútua verdade do seu ser pessoa que são, em síntese, abertura e dom ao outro.

REFERÊNCIAS:

BURGOS, Juan Manuel. “Tres propuestas para un concepto personalista de naturaleza humana”, *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, IV, 21 (2009), p. 245-265.

_____. *Para comprender a Karol Wojtyła: una introducción a su filosofía*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

_____. *La experiencia integral: un método para el personalismo*, Madrid, Ediciones Palabra, 2015.

O Personalismo de Karol Wojtyła
Francisco Agamenilton Damasceno

BUTTIGLIONE, Rocco. *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milano, Mondadori, 1998.

HUSSERL, Edmund. *Ricerche logiche*. Milano, Il Saggiatore, 1968.

KANT, Immanuel. *Fondazione della metafisica dei costumi*. Milano, Rusconi, 1994.

MALO, Antonio. "L'antropologia di K. Wojtyła come sintesi del pensiero classico e della modernità", *Acta Philosophica*, I, 15 (2006), p. 11-28.

SEIFERT, Joseph. "Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy", *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, 2 (1981), p. 130-199.

TISCHNER, Joséf. "L'aspetto metodologico dell'opera "Persona e Atto". In: BUTTIGLIONE, Rocco (Org.). *La Filosofia di Karol Wojtyła: atti del Seminario di studi Univeristà di Bari (25-26 gennaio 1983)*, Bologna, CSEO, 1983, p. 101-106.

TOMMASO D'AQUINO. *La Somma Teologica*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1984.

WIERZBICKI, Alfred. "Introduzione. La persona e la morale". In: STYCZEN, Tadeusz; REALE, Giovanni (Org.). *Metafisica della Persona: tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. 3. ed. Milano, Bompiani, 2005, p. 1221-1227.

WOJTYŁA, Karol. "The transcendence of the person in action and man's self-teleology", *Analecta Husserliana*, IX (1979), p.203-212.

_____. "The degrees of being from the point of view of the phenomenology of action", *Analecta Husserliana*, XI (1981), p. 125-130.

_____. "Amore e Responsabilità". In: STYCZEN, Tadeusz; REALE, Giovanni (Org.). *Metafisica della Persona: tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. 3. ed. Milano, Bompiani, 2005, p. 463-778.

_____. "Persona e Atto". In: STYCZEN, Tadeusz; REALE, Giovanni (Org.). *Metafisica della Persona: tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. 3. ed. Milano, Bompiani, 2005, p. 831-1216.

O Personalismo de Karol Wojtyła
Francisco Agamenilton Damasceno

_____. “La persona: soggetto e comunità”. In: STYCZEN, Tadeusz; REALE, Giovanni (Org.). *Metafisica della Persona: tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. 3. ed. Milano, Bompiani, 2005, p. 1329-1386.

_____. *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull’attuazione del Concilio Vaticano Secondo*. Soveria Mannelli (Cosenza), Rubbettino, 2007.

_____. “Fratello del nostro Dio”. In: _____. *Tutte le opere letterarie*. 3. ed. Milano, Bompiani, 2011, p. 588-749.

WOLICKA, Elzbieta. “Partecipare alla comunità antropologica sociale di Wojtyła”, *Communio*, 66/novembre-dicembre (1982), p. 48-58.

**A ESTRUTURA EM TERRITÓRIO FILOSÓFICO: UMA LEITURA
DE MAUSS, LÉVI-STRAUSS E MERLEAU-PONTY¹**

[THE STRUCTURE INTO PHILOSOPHICAL TERRITORY: A READING OF
MAUSS, LÉVI-STRAUSS AND MERLEAU-PONTY]

Leonardo de Sousa Oliveira Tavares

*Mestre em Filosofia e professor do IFPB-CG
(E-mail: lsotavares@outlook.com)*

Recebido em: 06/06/2016. Aprovado em: 15/09/2016

¹ Esse trabalho apresentado no X Encontro Interinstitucional em Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN) não teria chegado ao seu estado presente sem as aulas sobre O visível e o invisível, ministradas pelo professor Iraquitã Caminha, e a leitura atenta do professor Giovanni Queiroz.

Resumo: A escola etnológica do estruturalismo vigorava em uma França predominantemente existencialista e fenomenológica, em termos de teoria filosófica. O conceito de estrutura que perpassa as novas ciências, a citar, sociologia, psicologia e linguística, torna-se, a partir de Merleau-Ponty, uma concepção filosófica digna de atenção. Nosso artigo consiste de uma análise da origem maussiana do conceito de estrutura em Lévi-Strauss e de como este mesmo conceito é reconfigurado por Merleau-Ponty. Buscaremos enfatizar as divergências metodológicas que existem entre os autores que, respectivamente, necessitam de uma base galilaica para sua teorização, ou optam por uma via metafísica. Trataremos de explicitar a estrutura merleau-pontyana como um conceito que lida com o desafio de integrar um discurso filosófico que, de certo modo, abarca os selvagens, na preparação de uma fuga da tradição cartesiana que subsidia as ciências modernas.

Palavras-chave: fenomenologia, estruturalismo, ser bruto.

Abstract: The ethnological school of structuralism prevails in a France predominantly existentialist and phenomenologic, in terms of philosophical theory. The concept of structure that permeates the new sciences (sociology, psychology and linguistics) becomes, from Merleau-Ponty, one philosophical conception worthy of attention. Our article consists of one analysis of maussian origin of the concept of structure in Lévi-Strauss and how this same concept is reconfigured by Merleau-Ponty. Seek to emphasize the methodological differences that exist beetwen the authors, respectively, needs a galilean base for his theorizing, or opt for a metaphysical way. We will make explicit the merleau-pontyana structure as a concept that deals with the challenge of integrating a philosophical discourse that encompasses the savages in the preparation of an scape from the Cartesian tradition that subsidizes the modern sciences.

Keywords: phenomenology, structuralism, raw being.

1 LINGUÍSTICA, PSICOLOGIA E SOCIOLOGIA: NOVAS CIÊNCIAS PARA VELHOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

Sobre o pensamento estruturalista, se desejamos uma breve noção do que constitui as funções da estrutura, devemos nos reportar aos primeiros anos do século XX, marcado pela publicação do *Curso de Linguística Geral* (1916), que surge a partir das anotações dos alunos de Ferdinand Saussure. A semiótica, disciplina desenvolvida pelo autor citado, permanece relevante às questões filológicas e destaca-se por ter sido de fundamental importância na fundação do que se chamaria escola estruturalista. O estudo da linguagem como sistema simbólico de inter-relações, relações entre os próprios signos do sistema e a relação do sistema para com os elementos que estão alheios a este, foi, apenas, o primeiro passo para se ousar estudar fatores culturais e fenômenos sociais, tais como as relações entre os signos e seus respectivos sistemas.

Após Wundt, os associacionistas² especulavam sobre o possível mapeamento da estrutura da mente, mediante análises realizadas por meio de experiências introspectivas e a observação dos seus reflexos na produção cultural humana, desde os feitos mais simples, como o uso da linguagem coloquial, aos mais complexos, como a elaboração de um tratado filosófico. A parcela de influência creditada à estrutura não tardou em atingir as ciências sociais que estavam em desenvolvimento, sob os cuidados de Emile Durkheim. No *Ensaio sobre a dádiva*³, Marcel Mauss sobrinho do sociólogo citado, não poderia se afigurar como exceção para essa constante busca pela estrutura social. E, finalmente, em 1950, surge influenciado por essas implicações teóricas somadas ao pensamento de Freud⁴ e Marx, o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, evidenciando o método, por sua vez, na etnologia e atraindo vários especialistas e leigos movidos pela curiosidade de conhecer este procedimento, provavelmente utilizável na construção das futuras ciências.

² Sob a influência de Wundt, o associacionismo na psicologia é marcado pela crença de que a reflexão consciente surge a partir da concatenação de sensações elementares que se conformam à estrutura do sistema nervoso.

³ Vide o volume *Sociologia e Antropologia* (MAUSS, 2003, p. 183-314).

⁴ O livro escrito por Freud, intitulado *Totem e Tabu* (1913), é considerado por muitos pesquisadores uma resposta a Wundt e sua teoria da psicologia social. Há uma proximidade de Lévi-Strauss com estes pesquisadores que pensaram a estrutura antes do surgimento do Estruturalismo.

Os grandes sistemas religiosos, econômicos e sociais serão igualmente encarados por sua constituição a partir de várias relações simbólicas. “É o caso das relações entre a etnologia e a psicanálise, que se descobrem com um objeto comum de análise: o campo do simbólico” (DOSSE, 1993, p. 48). Nesse ponto, Lévi-Strauss e Marcel Mauss coincidem na análise da sociedade como manifestação de estruturas simbólicas que se relacionam. No próprio *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss concebe a sociedade também como um fato simbólico⁵, enquanto Lévi-Strauss comenta, em *O pensamento selvagem*, sobre os símbolos que consolidam as estruturas sociais⁶.

Ao fazer o convite a Lévi-Strauss de escrever a introdução de uma coleção de trabalhos de Marcel Mauss, intitulada *Sociologia e Antropologia*, Georges Gurvitch assegura um momento histórico do estruturalismo. Questionamos, a princípio, se a introdução de Lévi-Strauss foi escrita com a intenção de apresentar os trabalhos da coleção⁷ ou se esta diz mais sobre o projeto estruturalista de seu próprio autor. Porém, não é por mero acaso que os primeiros passos do rigor metodológico do estruturalismo são demonstrados, justamente, na introdução à obra de Marcel Mauss. Lévi-Strauss o considerava precursor do seu projeto, de certo modo, o pioneiro do método estruturalista. A fusão da antropologia e da linguística é justificada, por ele, pela busca da retirada das teorias antropológicas do interior do paradigma científico, principalmente, biológico, para defrontá-las com os fenômenos culturais e sociais a serem explorados, os fatos construídos e o mundo dos símbolos.

Aqui, apresentamos uma zona híbrida entre o campo das ciências sociais, ampliado pela etnologia de Lévi-Strauss, e o campo filosófico representado por Merleau-Ponty que também se volta para o homem e seu universo cultural. A formação acadêmica em filosofia do futuro antropólogo dos trópicos manterá sua obra assinalada pela pretensão de identificar a coerência de um sistema que assegura a passagem do homem do âmbito natural à esfera cultural. “Num século em que a divisão do trabalho intelectual limita a um saber cada vez mais fragmentado, ele – Lévi-Strauss – terá sido tentado a apostar na

⁵ Vide a descrição do teor simbólico do casamento *mwali* (MAUSS, 2003, p. 222), ou ainda a troca e a origem do crédito concebidas como símbolos da vida em sociedade (MAUSS, 2003, p. 232).

⁶ Uma dessas análises se afigura no comentário sobre os símbolos de atividades funcionais que contribuem para a consolidação das castas na Índia (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 140).

⁷ A coleção *Sociologia e Antropologia* reúne os seguintes trabalhos de Marcel Mauss: *Esboço de Uma Teoria Geral da Magia*, *Ensaio sobre a dádiva*, *Relações Reais e Práticas Entre Sociologia e Psicologia* e *Efeito Físico no Indivíduo da Ideia de Morte Sugerida pela Coletividade*. Todos precedidos por uma introdução e interpretação bastante peculiar escritas por Lévi-Strauss.

realização do equilíbrio entre o sensível e o inteligível” (DOSSE, 1993, p.31). Essa é a aposta inicial que torna semelhante os planos do etnólogo e do filósofo em questão, embora eles difiram quanto aos meios de se atingir a inteligibilidade do sensível e a sensibilidade do inteligível.

Através de Merleau-Ponty, principalmente, de *O metafísico no homem* (1965), encontramos a importância do conceito de estrutura inserido no projeto fenomenológico do meio do século XX, em uma fase de valorização da psicanálise e da antropologia, que levam o filósofo a anunciar a expansão do discurso filosófico para os elementos que, até então, eram considerados irracionais⁸. Um alargamento em direção ao que era considerado, até esse período, domínio do selvagem. No artigo que segue, mesmo em suas descrições do método estruturalista, encontramos, em sua perspectiva, uma ótica propriamente filosófica⁹, quiçá, existencialista. Visamos explicitar a importância do conceito de estrutura em sua vertente filosófica e esclarecer sua importância para a filosofia fenomenológica e existencial de Merleau-Ponty. Uma maneira de apontar como as modernas ciências humanas repõem problemas genuinamente filosóficos.

2 A ESTRUTURA MATEMATIZADA

As primeiras palavras escritas por Lévi-Strauss em sua introdução ao *Ensaio sobre a dádiva* elucidam o quanto é escassa e hermética a obra de Marcel Mauss. Ele valoriza sua influência vista não só entre os etnólogos, mas também, entre os psicólogos, historiadores e linguistas. Reconhece-o como precursor do exame fisiológico social, ao buscar compreender a linguagem dos corpos e sua moldagem por intermédio da educação; Lévi-Strauss chega a incentivar a pesquisa nestas disciplinas a ponto de se elaborar estudos capazes de traçar os limites entre a influência social dos modos de lidar com reflexos, excitação, resistência e a adequação do próprio corpo, inserida em suas particularidades atribuídas ao grupo. “É por intermédio da educação das necessidades e das atividades corporais que a estrutura social imprime sua marca nos indivíduos” (LÉVI-STRAUSS,

⁸ Plano filosófico este que virá a culminar na obra inacabada: *O visível e o invisível* (1964). No esforço que fará Merleau-Ponty transcender os limites impostos pela concepção moderna de estrutura, ao atingir o tecido da experiência que formula o ser selvagem, uma dimensão ontológica que só pode ser alcançada através do silêncio, uma experiência estética propiciada pela fé perceptiva.

⁹ Expressa na sua interpretação das recentes conquistas da Antropologia e da Sociologia, evidentes no texto *De Mauss à Lévi-Strauss* (1960), pela primeira vez publicado em *Signes*.

2003, p. 12). A busca pela distinção do que é social dos elementos naturais, a demarcação destas fronteiras e a análise do sistema social são atributos da obra de Mauss bem absorvidos por Lévi-Strauss em sua nova proposta, lançada na introdução citada.

O encontro de símbolos em outros fatos normais do convívio implica na sujeição da psicologia à sociologia proposta por Mauss. O reflexo das manifestações culturais nos corpos psíquicos individuais e a correspondência entre o meio social e o psíquico são vistas por ele de modo precoce, numa época em que Jung ainda não completara a elaboração da teoria do inconsciente coletivo¹⁰. Ressaltamos esta, como mais uma dessas suas atividades de pioneirismo evidenciada por Lévi-Strauss. Segundo Marcel Mauss, no *Ensaio sobre a dádiva*, cada sociedade é regida por seus respectivos sistemas simbólicos baseados na troca, no ato de presentear e na obrigação de retribuição. Atitudes que sofrem variações de acordo com o seu contexto social, biológico, econômico e até mesmo geográfico. Por isso, é possível constatar as semelhanças entre xamãs, possessos e neuróticos e reconhecer os distintos modos de recepção que meios sociais diversos fazem dessas figuras. Nessas circunstâncias, percebemos o ideário coletivo e seu domínio sobre a simbolização e a representação feitas pelos indivíduos constituintes do meio social.

Um estudo comparativo de grupos xamanísticos e não-xamanísticos, numa área geográfica restrita, mostra que o xamanismo poderia desempenhar um duplo papel frente a disposições psicopáticas: explorando-as, por um lado, mas, por outro, canalizando-as e estabilizando-as. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 21)¹¹.

O estudo dirigido por etnógrafos, mencionado na introdução da obra *Sociologia e Antropologia*, remete a uma suspeita de que as sociedades interagem no interior da estrutura criada na sua coletividade. As reflexões dirigidas por Lévi-Strauss acerca das correspondências e preponderâncias da sociedade sobre o indivíduo, a determinação do agir corporal e a constituição psíquica regidas pela coletividade, nada mais são que o

¹⁰ Parece-nos ser atraente a possibilidade de imaginar que o inconsciente coletivo de Jung tenha sido antes vislumbrado por Mauss. Entretanto, ao atentar para as minúcias, notamos que o interesse de Mauss e suas explanações dizem respeito ao inconsciente e a coletividade que surge de uma relação ininterrupta, o que não implica na crença da existência de um inconsciente que se projeta para além das relações sociais. Conclui Lévi-Strauss na introdução a *Sociologia e Antropologia*: “O problema etnológico é, portanto, em última análise, um problema de comunicação; e essa constatação deve bastar para separar radicalmente a via seguida por Mauss, identificando *inconsciente e coletivo*, da de Jung, que se poderia ser tentado a definir do mesmo modo.” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29).

¹¹ Para eventuais problemas com a fonte, a autoria citada de Lévi-Strauss refere-se à introdução da obra de Marcel Mauss mencionada nas referências bibliográficas.

princípio do projeto estruturalista, os resultados da leitura lévi-straussiana de Marcel Mauss. O despertar para outra perspectiva fixada na constatação de que “a formulação psicológica não é senão uma tradução, no plano do psiquismo individual, de uma estrutura propriamente sociológica” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 16). O que poderia nos fazer classificar um indivíduo de neurótico em nossa sociedade, ao passo que, o mesmo, em uma tribo indígena, seria encarado como um provável xamã? Nossa capacidade valorativa está submetida ao nosso ideário coletivo, nós estamos, segundo Lévi-Strauss, inseridos nas estruturas sociais, ou as duas determinações são plausíveis?

O *Ensaio sobre a dádiva*, obra de um dos precursores do estruturalismo, Marcel Mauss, traz uma análise da troca feita entre os homens, constante de toda formação social. As observações feitas em várias culturas diferenciadas, realizadas até entre os povos ditos não civilizados na época, afirmam a obrigatoriedade do dar e receber para a instauração, ampliação e união de grupos sociais. A universalidade da dádiva em Mauss é elucidada por Lévi-Strauss como princípio formal advindo da abstração e não como um fato constatado empiricamente. A dádiva, analisada na obra em questão, surge nitidamente necessária a toda realização de socialização. Embora ela surja muitas vezes regida por outros costumes e condições de ocorrência, esta, é identificada como fator chave de todo e qualquer tipo de interatividade social. “Mauss se revela, contudo, um dos autores dos mais representativos de nossa época, isto é, dos mais interessados em definir um novo racionalismo no sentido de Hegel, Marx e Husserl” (LEFORT, 1979, p. 21). A dialética da dádiva está inserida na deliberação seguida de obrigação, um anfitrião é hóspede em potencial e a doação espera, mesmo implicitamente, um retorno do que foi doado.

Lévi-Strauss, em certa medida, absorve esse caráter maussiano de análise do universal em sua atividade etnológica. Na segunda parte da introdução, o *Ensaio sobre a dádiva* é reconhecido como obra prima, graças à proposta do fato social total. Lévi-Strauss identifica a obra citada como cerne e ponto de partida seguro para toda análise social. E a análise da coletividade e do indivíduo constituinte da totalidade social é adiantada sob a chancela do cientificismo:

Certamente se poderia dizer que as ciências físicas e naturais se encontram no mesmo caso, já que todo elemento do real é um objeto mas suscita representações, e uma explicação integral do objeto deveria esclarecer simultaneamente sua estrutura própria e as representações por meio das quais apreendemos suas propriedades (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 25).

Além dos ciclos “mecânicos” de reciprocidade, Lévi-Strauss estimula a matematização da proposta maussiana, como próximo passo do progresso das ciências sociais apoiadas por um sofisticado método de dedução e pela linguística, designada em nome de uma futura ciência da comunicação. A partir da catalogação das categorias é prometida a exploração de estruturas desconhecidas pelos próprios homens que vivem em seus complexos interiores. “Lévi-Strauss dá as costas para uma análise fenomenológica. A realidade mais profunda é, segundo ele, a realidade Matemática” (LEFORT, 1979, p. 27). Esta afirmação confere a maior das distinções entre Mauss e Lévi-Strauss. Enquanto um apela para uma ciência de esteio metafísico, como é o caso de Mauss¹², o outro se utiliza de recursos matemáticos para a decifração das constâncias dos fenômenos humanos que são, conseqüentemente, estruturais¹³.

A utilização da linguística como um método exemplar para o progresso do estruturalismo pode ter sido um dos fatores que acabaram por eclipsar a subjetividade inerente à atividade social. “O signo é significante apenas na medida em que se insere num conjunto de distâncias diferenciais, numa estrutura cujos elementos constitutivos não possuem valor por si mesmos, mas apenas em relação à totalidade” (BONOMI, 2004, p. 11). Os homens, ao contrário, trazem seu valor consigo mesmos e na mesma medida em que eles vivem inseridos em uma estrutura, interiormente, eles são capazes de resignificá-la. Isso explica porque o estruturalismo de Lévi-Strauss faz análises bem sucedidas de fenômenos sociais de grande escala e permanece alheio aos fenômenos em suas particularidades.

Sob a visão de Lefort (1979), Mauss foi um grande autor, influente e distinto dos outros sociólogos por não explicar fenômenos sociais a partir de outros fenômenos sociais tidos como causa do fenômeno analisado. Suas explicações consistem na união dos vetores

¹² Importa-nos ressaltar que o que nos referimos pelo nome de “metafísica”, em Marcel Mauss, é justamente a sua predisposição em interpretar os fenômenos sociais a partir de uma racionalização impulsionada pelo puro pensamento, formulando assim uma sociologia que analisa o fato social a partir de uma reflexão apartada de comprometimentos cientificistas exagerados. Marcos Lanna (2004, p.173-194), no comentário geral da tese do *Ensaio sobre a dádiva*, descreve muito bem a dialética do anfitrião e do hóspede que ilustra a racionalização do fato social como praticada pelo sociólogo em questão.

¹³ As obras *A noção de estrutura em etnologia* (1953) e *O pensamento selvagem* (1962), ambas de Lévi-Strauss, são exemplos claros de como, por exemplo, o estruturalismo flerta com a teoria matemática dos jogos no que tange a previsão de fenômenos sociais como trocas e comandos. A estrutura lévi-straussiana nesses textos acompanha um anseio de explicitação da ordem que nem sempre pode ser encontrada como se deseja nos fatos sociais. Em *Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss* (1999), o professor Mauro Almeida explicita muito bem essa tendência matematizante e cientificista que acompanha o conceito de estrutura nesse contexto.

econômicos, artísticos e sociais de uma sociedade específica, de modo a perceber a direção tomada em um mesmo sentido, em uma mesma fluência. A especulação de Lévi-Strauss sobre a visão científica dos fenômenos sociais e culturais começa a contar com a análise de um subjetivo que é em si objetivável por pertencer às atividades precisadas pelo inconsciente. Inconsciente, que em Lévi-Strauss, poderia sem muitas ressalvas ser substituído pelo termo consciência transcendental. É preciso lembrar que “O comportamento dos sujeitos empíricos não se deduz de uma consciência transcendental; esta, ao contrário, constitui-se na experiência” (LEFORT, 1979, p. 33). A constituição da totalidade que abarca todos os sujeitos dá-se à medida que há uma busca do eu em ser reconhecido pelos outros. Por isso, existem sérias restrições à interpretação da sociedade, segundo sistemas estruturais matematizados que contemplam os homens como dados objetivos.

Não é possível unificar as razões que regem a troca, não se pode fazer uma arqueologia do ato primitivo capaz de seguir o ato de troca desde então dedicado à justificação de tal ato na modernidade. “Todo intercâmbio têm uma pluralidade de significações” (LEFORT, 1979, p. 25). A proposta de Lévi-Strauss se aproxima das ciências naturais e, em certa medida, tenta delimitar com seus sistemas estruturais o que Marcel Mauss descrevia, apenas, como este fluxo incessante de fatores que edificam o social, dimensão que deve ser examinada pelo sociólogo em sua globalidade.

O fenômeno da troca não é um fato, mas um ato. Esta é uma constatação que pôde ser realizada em Mauss pela análise da totalidade social, meio em que o homem necessita de manter-se no constante movimento de doações e recepções de bens que fazem-no afirmar-se como não objeto. Em Lévi-Strauss, dependemos de uma aplicação correta do que essas palavras seriam e seus respectivos diferenciais referentes ao contexto citado, dedicado à sociologia, à linguística e suas nuances. A racionalidade social através deste método surge de uma função abstrata, divergente da análise das relações humanas concretas, enfatizadas pela teoria maussiana. “Não podemos, igualmente, nos impedir de evocar o método da fenomenologia quando vemos Mauss esforçar-se por derrubar as barreiras artificialmente erigidas entre a sociologia e a história ou a sociologia e a psicologia e afirmar uma reciprocidade de perspectivas sobre um real em si indefinível” (LEFORT,

1979, p. 22). Assim, retornamos ao estado das novas ciências, as denominadas ciências humanas, que se mostram nitidamente como “repartições” do pensamento filosófico¹⁴.

O plano estruturalista apresentado da maneira mais apartada das preocupações etnológicas foi publicado por Lévi-Strauss na primeira parte de *A Noção de Estrutura em Etnologia* (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 7). A definição do método e de seus impasses é suficiente para nossa breve análise do projeto lévi-straussiano, segundo sua base epistemológica. Em uma análise das principais características que constituem a estrutura, pretendemos delinear os elementos conceituais relevantes para a compreensão do que já havia de filosófico no conceito e em sua reconfiguração merleau-pontyana.

A estrutura é um sistema funcional que nasce num contexto de relações entre o homem e a natureza e entre o homem e o homem, relações que, como Lévi-Strauss acentua diversas vezes, se estabelecem originariamente a um nível “inconsciente” (isto é, pré-reflexivo), do mesmo modo como o sujeito falante não precisa fazer constantemente a teoria da língua para exprimir-se. (BONOMI, 2004, p. 18).

O intuito inicial que impeliu os estruturalistas à pesquisa de campo estava na tentativa de extrair os aspectos formais dos fatos sociais. A consideração das noções e categorias alheias à própria etnologia tornava-se indispensável para o avanço do projeto lévi-straussiano que buscava métodos das ciências mais avançadas que, segundo seu critério, eram as ciências exatas e naturais. Apesar do frequente emprego, a estrutura não é simplesmente a abstração feita a partir da coleta de certa quantidade de dados subordinados a uma indução. Porém, devemos deixar claro que o processo de construção dos modelos de estruturas sociais não se mantém submetido à análise empírica, pois são construções de modelos apartados desta realidade. As relações sociais, presentes na realidade empírica, apesar de serem a matéria-prima indispensável para a construção dos modelos estruturais, não pertencem à estrutura explicitada conforme a realidade empírica.

Para os modelos serem considerados estruturas rigorosas precisam cumprir uma série de quatro condições indispensáveis. Estas condições, segundo Lévi-Strauss, são provenientes da epistemologia, elas não surgiram a partir dos resultados do trabalho

¹⁴ A sociologia, a psicologia e a linguística, ainda mais depois do feneçimento de suas pretensões positivistas, se apresentam como conhecimentos que se põem com problemas filosóficos, lançados em uma dialética que não compactua com os ideais de objetividade da ciência moderna. A divisão dessas áreas diz respeito às especificidades de suas teorias que se desmembraram da filosofia, no início do século XX, sem perder, contudo, sua essencialidade filosófica. Esse caráter das novas ciências antevisto por Mauss se confirma no seu modo de teorizar sobre os fenômenos sociais.

etnológico. São condições puramente teóricas que buscam assegurar o rigor metodológico da definição. Seguem:

I- uma estrutura apresenta um caráter de sistema. Consiste em elementos tais que uma modificação qualquer de um deles leva a uma modificação de todos os outros.

II- todo modelo pertence a um grupo de transformações das quais cada uma corresponde a um modelo da mesma família, de sorte que o conjunto dessas transformações constitui um grupo de modelos.

III- as propriedades acima indicadas permitem prever de que maneira reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos.

IV- o modelo deve ser construído de maneira tal que seu funcionamento possa dar conta de todos os fatos observados (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 7).

Comparações entre modelos e estudos etnográficos formam boa parte das pesquisas abstratas da estrutura. O estudo dos fatos em si mesmos deve ser feito por meio de análises e descrições isentas de preconceitos teóricos. É indispensável a cautela na generalização que firma os modelos a partir dos resultados concretos das pesquisas etnográficas.

O dever do etnólogo é delinear o modelo que corresponde ao fenômeno social, cujo caráter de sistema não foi percebido pela sociedade, ou analisar materiais brutos e modelos já concebidos pela sociedade. Fenômenos culturais são antes projeções que auxiliam na descoberta das estruturas profundas que se entrelaçam. “Esta estrutura relacional não é válida apenas no interior de um único modelo cultural, estende-se também ao conjunto das diversas culturas entre as quais se observam relações de transformação” (BONOMI, 2004, p. 18). Ao nos aproximarmos destas estruturas superficiais dos fatos culturais, corremos o risco de ignorarmos a estrutura que embasa todos estes acontecimentos, por nossa atividade consciente que deforma e torna-se obstáculo entre o observador e o objeto observado.

A distinção feita entre os modelos mecânicos e estatísticos ocorre entre os modelos que, respectivamente, são elaborados a partir de dados fenomênicos e os elaborados por dados em outra escala. Não há, necessariamente, correspondência entre estrutura e medida, o estruturalismo não busca soluções métricas, mas um tratamento rigoroso. O modelo mecânico é destinado às análises mais particulares que, geralmente, examinam elementos provenientes da personalidade e a vivência dos indivíduos inseridos na estrutura. O nível de aplicação dos modelos estatísticos está no exame de fatores mais

gerais, de períodos mais extensos, em vários casos e em uma ou diversas sociedades. O estruturalismo não é um método comparativo, meramente estatístico, pois sua dedicação é destinada ao estudo cada vez mais aprofundado do caso.

Há uma necessidade das estruturas progredirem paralelamente, em níveis que compartilham constâncias de atributos, mas também se isolam. Os modelos devem ser traduzidos, convertidos em modelos derivados de outros métodos. As próprias estruturas não contam com uma temporalidade histórica cumulativa, seu tempo é reversível. Nada garante que um determinado modelo de organização matriarcal tenha sido proveniente ou não de um modelo patriarcal. O método galilaico assumido por Lévi-Strauss ao adotar a aproximação da matemática e dos dados demográficos da estrutura, torna-se um entrave para a análise fenomenológica barrada pelo próprio autor. Um obstáculo desconhecido por Mauss, criado por Lévi-Strauss e superado por Merleau-Ponty.

3 A ESTRUTURA NA ONTOLOGIA DO SER SELVAGEM

Há uma semelhança entre a abordagem etnológica de Mauss e o método fenomenológico em suas linhas gerais. Diferente dos sociólogos de sua época, Mauss acreditava ser preciso perpassar o fenômeno social pelo pensamento, interpretá-lo e esclarecê-lo¹⁵. Ao contrário das pesquisas do começo do século XX, ele não percebia o fato social como um dado concreto a ser examinado. Mauss trazia uma intuição do social que tornava possível a racionalização dos campos alheios à razão como é o caso dos rituais da troca e da própria magia. Para a realização de tal empreendimento, ele não recorria aos

¹⁵ Notamos bem isso na maneira que Mauss executa as suas análises em *Ensaio sobre a dádiva* (2003, p. 183-314), obra citada ao longo de nosso artigo, e até mesmo no *Esboço sobre uma teoria geral da magia* (2003, p. 47-182). Texto no qual, após uma breve revisão bibliográfica e exposição de uma seleção de documentos para a pesquisa, ele cria uma definição provisória da magia que se baseia nas condições dos atos mágicos para além das formas puras dos ritos. Desse modo, não se fixando em predefinições reducionistas como a de James Frazer, autor que, na obra *O ramo de ouro*, associa todo e qualquer rito mágico a um fator simpático, é demonstrado que Mauss busca manter-se alinhado à multiplicidade de significados que emana dos fatos sociais. Talvez seja isso o que Merleau-Ponty queira dizer com a afirmação: “Mauss possuía mais essa intuição do social do que de uma teoria explícita dele”, tendo em vista que “uma razão alargada devia ser capaz de penetrar até no irracional da magia e do dom” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 195).

métodos numéricos da ciência positiva, mas antes recorria à observação genuína do fato social apartada de um grande comprometimento com o discurso cientificista das ciências sociais da época.

A partir do esforço maussiano, os fatos sociais deixam de ser vistos como arcabouços de ideias objetivadas para serem vistos como a totalidade de símbolos concatenados que perpassam o próprio indivíduo sem que este perca sua individualidade. Não há critérios de verdade no individual, no coletivo, ou na soma das partes, pois o verdadeiro está em toda parte, na totalidade das relações sociais. Mais adiante, poderemos notar, em Merleau-Ponty, que as próprias estruturas assumem a densidade dos fatos sociais. É dito por ele que “a estrutura não rouba a espessura ou o peso da sociedade. Esta é, ela própria, uma estrutura das estruturas” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.197). E disso podemos inferir a imensa variedade estrutural que não pode ser desligada da interdependência entre os fatores culturais, religiosos e econômicos, que colaboram para a elaboração do entrelaçamento tenso das estruturas constituintes do estado presente da sociedade.

É certo que a revisão merleau-pontyana equipara a estrutura aos fatos sociais. Podemos dizer até que o próprio fato social é encarado como uma estrutura em sua efetividade. O que torna todos os sistemas de trocas linguísticas, psicológicas e econômicas, fatos estruturais, que originam a sociedade na inter-relação de toda essa diversidade sistemática¹⁶. A partir dessa análise, podemos notar que “Merleau-Ponty alimentava um projeto muito ambicioso que consistia em manter uma espécie de relação de complementaridade entre a filosofia e as ciências do homem” (DOSSE, 1993, p. 59). Cabe à filosofia em união com todas as ciências novas o dever de interpretar as estruturas que se transformam em uma interação presente. É a partir desse plano que virá a surgir uma versão filosófica do conceito de estrutura, uma concepção que não levará em consideração as limitações dos princípios do método científico proposto por Lévi-Strauss, no começo de *A noção de estrutura em etnologia*.

A aproximação com o outro, através das pesquisas estruturais, leva, segundo Merleau-Ponty, “a se apoderar da região selvagem de si mesmo, que não é investida por sua própria cultura e por onde se comunica com as outras” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.

¹⁶ “Quando o sábio formula e fixa conceitualmente estruturas e constrói modelos com cujo auxílio procura compreender as sociedades existentes, não lhe passa pela cabeça substituir o real por um modelo” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 196). Há um sentido pesado que Merleau-Ponty diz ser possível encontrar nas estruturas efetivas, nas estruturas que conferem sentido e formulam os fatos sociais.

200). A ampliação a que a razão merleau-pontyana se dispõe torna acessível à “civilização europeia” os homens de culturas distintas que, antes, seriam denominados diferentes antes de serem repelidos da comunidade dos iguais. A visão distanciada de nossa própria sociedade e a disposição em compreender o outro são propostas da filosofia apontadas por Merleau-Ponty para este alargamento dos horizontes da razão. Um alargamento que traz como consequência a ampliação do discurso filosófico que almeja abarcar o louco e o selvagem¹⁷. “Mais profundamente: para uma antropologia, não se trata de dar a razão do primitivo ou de lhe dar razão contra nós, e sim de instalar-se num terreno onde sejamos, uns e outros, inteligíveis, sem redução nem transposição temerária” (1980, p. 203). Trata-se de um esforço para atingir a compreensão das diversas estruturas que circundam e constituem a humanidade.

Se, ao contrário, quiséssemos definir sem preconceito o sentido filosófico da Psicologia da Forma, seria preciso dizer que, relevando a “estrutura” ou a “forma” como ingrediente irreduzível do ser, questiona a alternativa clássica da “existência como coisa” e da “existência como consciência”, estabelece uma comunicação e uma espécie de mistura do objetivo e do subjetivo, concebe de maneira nova o conhecimento psicológico, que não consiste mais em decompor conjuntos típicos, mas, antes, em esposá-los e compreendê-los, revivendo-os (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 181).

O conceito de estrutura propõe uma nova maneira de correlacionar o que é – os valores culturais e os homens – para além da dicotomia cartesiana entre sujeito e objeto. As funções simbólicas que constituem as estruturas nos apontam para a situação do homem inserido nos encadeamentos sócio-históricos. As implicações que trazem a utilização da estrutura são filosóficas demais para sua contenção na antropologia. A presença da estrutura exposta por um etnólogo é só o resultado de uma investigação científica que não alcança a gênese das estruturações, “o visível, o perfil efetivamente experimentado, não é algo de meramente positivo, assenta num outro de si mesmo, emerge de uma espessura de invisível” (BONOMI, 2004, p. 10). Todas as dualidades acabam por não se sustentar nessa vivência íntima que entrelaça a palavra e o silêncio.

O homem visto como síntese da dimensão cultural e social permanece, na atualidade, no mesmo encadeamento simbólico das estruturas que se justapõem de modo

¹⁷ Compreendemos por selvagem qualquer indivíduo participante de um grupo social distinto da cultura dominante que dita o que é civilizado.

mais maleável, na dissolução do dogma e da interpretação mítica da realidade que cede espaço as interpretações metódicas que conferem a humanidade o caráter do existir, genuinamente, mundano. Uma forma de existir a partir da qual tecemos análises das estruturas fenomênicas que visam o conhecimento do mundo sem recorrer ao auxílio de sistemas teóricos unificadores. “Trata-se portanto de uma ‘especulação sensível’ onde a atividade perceptiva serve de substrato a uma atividade lógica, na qual a sensibilidade deixa de opor-se à inteligibilidade” (BONOMI, 2004, p. 134). A estrutura, vista por esse ângulo, não pode jamais ser confundida com uma ideia que dá forma às coisas. Em sua análise, Merleau-Ponty reconhece que as próprias coisas compõem estruturas mais consistentes que qualquer modelo teórico já concebido. “A tarefa é, pois, alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.203). É preciso reconhecer os limites da razão para só então fortalecê-la em sua capacidade de compreensão.

Por trás das estruturas básicas que criam o liame entre a consciência e o mundo, há um estado de existência originário, modo de ser anterior a qualquer grau de civilidade. Nessa dimensão em que o objetivo e subjetivo se confundem, as estruturas matematizadas não podem ordenar a relação de pertença à tecitura do mundo, pois, em nível originário, tudo que é no mundo converge para uma unidade que não pode ser analisada por partes sem prejuízos. Por conseguinte, trata-se de uma realidade que só pode ser experienciada em silêncio, na qual o pensamento em sua naturalidade parece agir conforme a estrutura invisível da “fé perceptiva, que se origina na *Lebenswelt* e constitui um *primum* refratário a toda redução” (BONOMI, 2004, p. 35). Não há condições de extrairmos a essência da vivência genuína por intermédio de caracteres matemáticos ou categorias epistemológicas, pois a própria vivência bruta é essencial em sua totalidade e é esse modo de viver originário que se torna a principal matéria de estudos metafísicos.

Em *O metafísico no homem*, as menções que Merleau-Ponty faz ao termo metafísica não podem ser confundidas jamais com uma tentativa de se referir aos sistemas metafísicos clássicos. Nós estamos bastante afastados da tentativa de criar relações harmoniosas entre Deus, homem e natureza. Conforme esse seguimento teórico, “a metafísica não é uma construção de conceitos por cujo intermédio tentaríamos tornar nossos paradoxos menos sensíveis – é a experiência que temos deles em todas as situações da história pessoal e coletiva, e das ações que, ao assumi-los, os transformaram em razão” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 190). Assim, é a partir da ausência do absoluto que surge a condição de

se viver experiências dinâmicas, em uma multiplicidade incessante. A partir desse atual estado de coisas, a metafísica se afigura na questão que permanece insolúvel, após séculos das mais variadas respostas. Ela se faz presente nas limitações do conhecimento e naquilo que mina as suas bases, algo que também recebe o nome de devir.

Aqueles que imaginam que a vida despida de cientificidade, lógica e todos os motivos de orgulho do Ocidente, seja privilégio dos bárbaros, dos povos não civilizados, talvez tenham razão nisso. Só se equivocam em acreditar que eles mesmos se encontram completamente fora dessa condição de barbárie e selvageria. Lévi-Strauss e Merleau-Ponty convergem na admissão de que “o pensamento ‘selvagem’ se revela não já como uma forma destorcida ou arcaica do nosso, mas como uma experiência dotada de uma lógica interna que é tão exigente e rigorosa como a que é realizada pelo pensamento ‘ocidental’” (BONOMI, 2004, p.129-130). O ser bruto ou o ser concreto é a descrição de uma condição pela qual todas as consciências passam em seus momentos de percepção originária, no instante em que o corpo, através da fé perceptiva¹⁸, pertence integralmente ao mundo.

As ciências, por mais avançadas que sejam, não são capazes de resolver as questões profundas que se apresentam no decorrer da vida humana. Apesar de se tornar comum o equívoco de que as fórmulas são únicas para qualquer situação, sabemos que na vida há tantas fórmulas quanto seres vivos. “Nossa experiência é nossa. Isto significa que ela não é a medida de todo ser em si imaginável, mas que, entretanto, é coexistência a todo ser de que possamos ter noção” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 187). A vida se dá em um campo dialético entre o universal e o particular. Essa tensão que surge entre os coexistentes e o existente está submetida às suas próprias relações estruturais. “Não atingimos o universal abandonando nossas particularidades, mas fazendo dela um meio para alcançar os outros, em virtude de uma afinidade misteriosa que faz com que as situações se compreendam entre si” (1980, p. 187). Esse entrecruzamento que se estabelece entre todos os seres é o que podemos chamar de máxima estrutura, ela traz consigo a forma, densidade e leveza do mundo.

¹⁸O conceito aqui visto de soslaio é tratado com recorrência nas obras *Fenomenologia da Percepção* e em *O visível e o invisível*, trabalhos nos quais Merleau-Ponty faz questão de discorrer sobre essa condição pré-reflexiva de uma experiência muda e carregada de sentido que aceita a existência do mundo sem a necessidade de teorizações prévias.

REFERÊNCIAS:

- ALMEIDA, Mauro. *Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss*. Revista de Antropologia. Vol.42, n.1-2, São Paulo, 1999.
- BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Debates; 89/ dirigido por J. Guinsburg).
- DOSSE, François. *História do Estruturalismo*. vol.1: O Campo do Signo, 1945/1966. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.
- LANNA, Marcos. *Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dívida*. Rev. Sociol. Polít., Curitiba: jun. 2000, 14: p. 173-194.
- LEFORT, Claude. *As Formas da História*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979, p.21-35.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A noção de estrutura em etnologia*. Trad. Eduardo P. Graeff. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.5-43. (Os pensadores)
- _____. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus, 1989.
- _____. *Totemismo hoje*. Trad. de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975.
- MANIGLIER, Patrice. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori. Trad. Ian Packer. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.22, p. 163-179, 2013.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Introdução de Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Cosac Naify, 2003
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O metafísico no homem*. Trad. e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.179-192. (Os pensadores)
- _____. *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*. Trad. e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 193-206. (Os pensadores)
- _____. *O visível e o invisível*. Trad. de José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Debates; 40/ dirigido por J. Guinsburg)
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

É POSSIVEL FALAR DE DEUS NA ÉPOCA DO NIILISMO?

[IT IS POSSIBLE TO TALK ABOUT GOD AT THE TIME OF NIHILISM?]

Giuseppe Tosi

Doutor em Filosofia e professor do PPGFIL – UFPB

Recebido em: 14/04/2017. Aprovado em: 07/06/2017

Resumo: o artigo problematiza a questão que lhe serve de título: é possível falar de Deus na época do niilismo? O ponto de partida é o reconhecimento do niilismo como “destino”, “cifra”, “espírito” do nosso tempo, ou seja, o início de uma época de decadência, mudança e desvalorização de todos os valores que provoca a chamada “crise dos paradigmas” religiosos, metafísicos, ético-políticos, estéticos e epistemológicos. Esta crise, porém, não deixa um mero vazio: os paradigmas perdidos foram substituídos por um novo que está se tornando dominante, que é o paradigma técnico-científico. A crítica à técnica enquanto destino do nosso tempo está levando a duas posturas opostas: ora para uma impossível volta ao passado, ora para uma atitude de impotência para com o futuro. Após analisar várias alternativas possíveis para um discurso racional sobre Deus, no interior e para além do niilismo, o autor conclui que a religião, apesar de todas as críticas, tem uma grande chance de sobreviver porque o sentimento religioso é uma dimensão originária da condição humana e porque os seres humanos precisam de fortalecer os laços de identidade e solidariedade orgânica e de segurança diante do mistério e dos perigos do mundo. Mas a religião (em particular a cristã) precisa se reinventar profundamente aceitando as “lições” do niilismo: assumir uma postura mais prudente contra o fundamentalismo, o dogmatismo, o fanatismo, a intolerância, a violência; não fazer de Deus um objeto a ser manipulado para os nossos interesses “mundanos”; e renovar o grande e insuperável legado ético do cristianismo, que se manifesta mais na ortopraxis do que na ortodoxia. Talvez seja este o caminho mais promissor para “falar de Deus na época do niilismo”.

Palavras-chave: Niilismo. Técnica. Religião. Ortopraxis.

Abstract: the article discusses the question's title: it is possible to talk about God at the time of nihilism? The starting point is the recognition of nihilism as "fate", "cipher", "spirit" of our time, that is, the beginning of an era of decay, change and devaluation of all values which causes the so-called "crisis of paradigms" religious, metaphysical, ethical-political, aesthetic and epistemological. This crisis, however, this is not a mere empty: the paradigms lost were replaced by a new one which is becoming dominant, the technical-scientific paradigm. The critique of the technique while fate of our time is taking the two opposing positions: some times for a impossible back in the past, other times to an attitude of powerlessness towards the future. After examining several possible alternatives to a rational discourse on God, within and beyond the nihilism, the author concludes that religion, despite of all the criticism, has a great chance of survival because the religious sentiment is a dimension from the human condition and because human beings need to strengthen the bonds of organic solidarity, identity and security in the face of the mystery and the dangers of the world. But religion (particularly Christian) needs to reinvent itself deeply accepting the "lessons" of nihilism: take a more cautious stance against fundamentalism, bigotry, fanaticism, intolerance, violence; don't make God an object to be manipulated for our interests "worldly"; and renew the great and insuperable ethical legacy of Christianity, which is manifested more in ortopraxis than in orthodoxy. Maybe this is the most promising path to "talk about God at the time of nihilism".

Key words: Nihilism. Technique. Religion. Ortopraxis.

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

*A Franco Volpi¹
In memoriam*

O mundo ocidental é um mundo cansado da sua própria cultura, um mundo que chegou a um momento em que já não é evidente a necessidade de Deus, muito menos de Cristo, e, por conseguinte, no qual parece que o próprio homem poderia construir-se por si mesmo. Neste clima de um racionalismo que se fecha em si, que considera o modelo das ciências o único modelo de conhecimento, tudo parece ser subjetivo. Naturalmente, também a vida cristã se torna uma escolha subjetiva, por conseguinte arbitrária e já não o caminho da vida. Por isso torna-se difícil crer e se é difícil crer é muito mais difícil oferecer a vida ao Senhor para ser seu servo. Sem dúvida isto é um sofrimento posto no nosso momento histórico, no qual geralmente se vê que as chamadas grandes Igrejas se apresentam moribundas. Assim é sobretudo na Áustria, também na Europa, em menor medida nos Estados Unidos. Ao contrário, crescem as seitas, as quais se apresentam com a certeza de um mínimo de fé e o homem procura certezas. E, portanto, as grandes Igrejas, sobretudo as grandes Igrejas tradicionais protestantes, encontram-se realmente numa crise profundíssima. As seitas têm a supremacia porque se apresentam com certezas simples, poucas e dizem: isto é suficiente. A Igreja Católica não está tão mal como as grandes Igrejas protestantes históricas, mas naturalmente partilha o problema do nosso momento histórico. Penso que não há um sistema para uma mudança rápida. Devemos ir além, ultrapassar esta galeria, este túnel, com paciência, na certeza de que Cristo é a resposta e de que no fim aparecerá de novo a sua luz.

Papa Benedetto XVI
25 de Julio de 2005²

1 O NIILISMO COMO DESTINO DO NOSSO TEMPO

O nosso tempo vive sob o signo do niilismo profetizado por Nietzsche. A manifestação mais clara deste fenômeno está na crise dos paradigmas – religiosos, metafísicos, ético-políticos, estéticos e epistemológicos – que, durante séculos, haviam fornecido o sentido à existência e à convivência humana no Ocidente. Escreve Nietzsche a respeito do niilismo:

O que aconteceu, no fundo? O sentimento de *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”,

¹ Este texto é um agradecimento póstumo a Franco Volpi (1952-2009), professor de História da Filosofia na Universidade de Pádua e estudioso de fama internacional, que faleceu prematuramente quando circulava com a sua bicicleta nas verdes colinas venetas. Sem o seu livro sobre o niilismo este ensaio não teria sido escrito.

² Discurso proferido durante o encontro com o clero da Diocese de Aosta. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20050725_diocesi-aosta.html. Acesso em 07 de agosto de 2017.

É Possível Falar de Deus na Época do Nihilismo?
Giuseppe Tosi

nem com o conceito “*verdade*” se pode interpretar o caráter global da existência. [...] Em suma: as categorias “fim”, “unidade” “ser”, com as quais tínhamos posto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor*³.

Nietzsche se refere aqui aos princípios metafísicos relativos aos atributos transcendentais, isto é, inerentes a todas as coisas e ao ser em sua essência: “*unum, verum et bonum convertuntur*” diziam os escolásticos medievais. São essas categorias metafísicas, que davam sentido e valor ao mundo e à existência, que entram radicalmente em crise, em decadência segundo Nietzsche.

O nihilismo está já inscrito na origem do pensamento judaico-cristão em seu embate com a racionalidade grega: ao admitir - contra a concepção grega da eternidade do mundo - a criação *ex nihilo*, a religião judaico-cristã joga o mundo na sua absoluta e total contingência: o ser do mundo está posto no âmbito da possibilidade e não da necessidade. A metafísica cristã propôs, assim, uma solução à grande questão levantada por Parmênides e pela escola eleática: “O ser é e não pode não ser, o não ser não é e não pode ser”. Disso, Parmênides deriva a concepção do ser como algo “ingênito e indestrutível, infinito, eterno, imperecível, indivisível, imóvel, imutável, permanente, perfeito”, e nega que o mundo do devir e da mudança possa ser o mundo do verdadeiro ser. Ele é somente o mundo da aparência e não da essência, da *doxa* e não da *episteme*, segundo as categorias dualistas que Platão irá depois desenvolver na sua metafísica⁴.

A metafísica judaico-cristã, desde Filão de Alexandria, Orígenes e Agostinho, através da doutrina do *logos*, dissolve a rígida dicotomia eleática colocando em Deus todos os atributos do ser parmenideo, que é assim preservado na sua necessidade, eternidade, perfeição, permanência. No princípio era o Verbo (*en arxh hn o logos*): é o famoso *incipit* do prólogo do Evangelho de São João⁵. Em Jesus Cristo, *logos* divino, *Verbum*, palavra eterna e eterna sabedoria de Deus Pai, estão reunidos todos os arquétipos do Universo criado. O ser do mundo continua sendo o ser da aparência, do devir, da corrupção, da mudança, o ser dos fenômenos, mas é “salvo” (*sozein ta phainômena*)⁶ pela

³ NIETZSCHE, F. *Sobre o nihilismo*, in “Obras Incompletas”, seleção de textos de Gerard Lebrun, trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p 381 (Os Pensadores).

⁴ “Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste – quais os únicos caminhos de investigação que são para pensar: um que é, que não é para não ser (ή μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι); é caminho de confiança (pois acompanha a verdade); o outro que não é, que tem de não ser (ή δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι), esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o que não é, não e consumável, nem indicá-lo[...]. PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002, B2.

⁵ Quem escreveu este evangelho conhecia bem a linguagem filosófica, pois utiliza dois conceitos entre os mais fundamentais da filosofia grega: *arché* e *logos*.

⁶ “Salvare i fenomeni” (*sozein ta phainômena*) é o título de um artigo de Gustavo Bontadini, (meu) professor de Filosofia Teórica e Metafísica na Universidade Católica de Milão, que apareceu na *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* em 1964 como resposta ao seu discípulo Emanuele Severino (que posteriormente foi afastado da Universidade), que em um

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

creatio ex nihilo. Deus, na sua infinita onipotência, retira o mundo do nada e, ao fazer isso, em nada modifica o seu ser; assim, a aparente contraditoriedade de tudo o que existe é superada pela onipotência de Deus. O mundo aparece, portanto, suspenso no abismo do nada, mas a sua aparente falta de sentido é superada pela presença ontologicamente plena e necessária de Deus.

A resposta mais convincente a Parmênides e à questão da relação entre o ser de Deus e o ser de mundo se encontra no princípio fundamental da ontologia aristotélica: o ser se diz de múltiplas maneiras (*to òn légetai pollakós*) afirma Aristóteles na Metafísica, mas também o “não-ser” se diz de múltiplas maneiras (*to méh òn légetai pleonakós*).⁷ Ao contrário da concepção unívoca do ser de Parmênides, Aristóteles afirma uma concepção pluralista e analógica dos múltiplos significados de ser, que é o fundamento da sua ontologia e da sua epistemologia. A respeito desta questão, podem ser encontradas na tradição três soluções possíveis:

O predicado “ser” é atribuído a Deus e ao Mundo de maneira idêntica: é a solução monista dos estoicos retomada por Espinosa: *Deus sive Natura*, pode significar que tudo é Deus, negando assim a existência do mundo (acosmismo) ou que Deus está em tudo (panenteísmo) negando assim a existência de Deus e afirmando a sua radical imanência.

O predicado “ser” pode ser atribuído a Deus e ao mundo de maneira analógica: é a solução tomista, que encontra o seu fundamento na ontologia aristotélica da pluralidade do ser, e na mensagem bíblica da criação do homem “a imagem e semelhança de Deus”. Por isso, podemos dizer algo sobre Deus e atribuir a ele alguns predicados, contrariamente ao que afirma a teologia apofática ou negativa.

O predicado “ser” pode ser atribuído a Deus e ao mundo de maneira equívoca: é a resposta dualista do Deus como “totalmente outro”, tão diferente e distante do Mundo que dele se pode dizer somente o que não é, mas nunca o que ele é. Propriamente falando, nessa tradição, não se poderia afirmar que Deus “é”, porque o ser de Deus e do mundo são entendidos em sentidos totalmente diferentes. Esta é a tradição da teologia negativa (*via negationis*) ou *apofática* que nasce na Antiguidade com Dioniso Pseudo-areopagita⁸, perpassa a Idade Média com Escoto Eriúgena e

artigo na mesma revista intitulado *Ritornare a Parmenide*, pregava a eternidade e a necessidade do mundo e de todas as coisas. Para uma apresentação deste debate, como um dos capítulos do niilismo, ver VOLPI, Franco. *O Niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999 (1996), p. 119-142.

⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 1003a 34; IV, 1004a 22-24; VI, 1026a 30-35; 1026b 5.

⁸ Na obra *De Divinis Nominibus*.

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

Maister Eckart, chega ao Renascimento com Nicolau de Cusa e Charles de Bovelles⁹, e alcança até os nossos dias, sobretudo na teologia da Igreja Ortodoxa.

Na teologia apofática, rigorosamente falando, o mundo é literalmente nada: vivemos e existimos graças à onipotência divina que nos mantém e conserva no ser. Esta é a lição ontológica e ética que da tradição que Heidegger chama de onto-teológica. A garantia da nossa existência e da existência do universo está mais na misericórdia ou na bondade divinas do que na consistência e firmeza ontológica do mundo; o que irá aparecer ainda com mais força na concepção nominalista e voluntarista de Guilherme de Ockham, que atribui a existência do mundo à pura vontade divina¹⁰. Temos assim um niilismo cósmico:

Isto significa que a terra, separada da vontade de Deus que a pôs no ser, não tem em si nenhuma consistência, nada que a salve da caducidade. Por isso, é na própria ideia de *criação* que está a negação da autossuficiência da terra; portanto, a necessidade de salvação está já inscrita na sua *origem*, antes mesmo de considerar o que acontece na terra. Separada do eterno, a terra aparece à religião (mas não o mito grego) como o que perece, o que não pode se defender da ação predatória do nada: por isso o niilismo da terra está inscrito no próprio ato da criação, que por este e não por outro motivo é *ex nihilo*, “do nada”¹¹.

Resulta assim mais fácil entender o significado do niilismo contemporâneo. A modernidade pode ser vista como uma progressiva secularização da religião e da metafísica cristãs, elaboradas pelo Ocidente nos longos séculos de amadurecimento da Idade Média¹². Secularização que abrange todos os campos da vida e do saber e que alcança o seu auge com a “morte de Deus” declarada por Nietzsche na “Gaia Ciência”: “O maior dos acontecimentos recentes – que “Deus está morto”, que a crença no Deus cristão, tornou-se inaceitável – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”¹³.

Heidegger, ao comentar esta passagem, afirma, numa de suas raras referências aos trágicos acontecimentos históricos do seu tempo, que:

Esta sentença (de Nietzsche) não tem nada a ver com a tese própria de um ateísmo corrente. Significa: o mundo sobrenatural, notadamente o mundo do

⁹ Ver BOVELLES, Charles. *Il piccolo libro del nulla*, a cura di Piercarlo Necchi. Genova: Il Melangolo, 1994 (1510).

¹⁰ Para uma reconstrução histórica do niilismo ver VOLPI, *op. cit.*

¹¹ GALIMBERTI Umberto. *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Milano: Feltrinelli, 1999 (tradução do autor).

¹² LÖWTH Karl. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. F. Tedeschi, Milano: Comunità, 1963 (1949).

¹³ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, V, II 239, *apud* VOLPI Franco, *op. cit.*, p. 55.

É Possível Falar de Deus na Época do Nihilismo?

Giuseppe Tosi

deus cristão perdeu a sua força na história. Se as coisas não fossem assim como teria sido possível a primeira guerra mundial? E, com maior razão, a segunda?¹⁴

Tais sombras que se projetam na história são as sombras do nihilismo: se Deus está morto o mundo permanece “desguarnecido”, jogado na sua falta de sentido, suspenso no abismo do nada, porque não há mais a potência divina que o sustenta, não há mais um *ser* absoluto que dê sentido ao seu ser contingente, uma *verdade* absoluta que oriente a sua procura pela verdade, um *bem* absoluto que justifica o seu fazer o bem, um *fim* absoluto que dê um rumo à sua existência e ao qual o homem pode recorrer. Já Pascal havia intuído as consequências trágicas da nova visão do universo, proposta pelas ciências: “O silêncio desses espaços infinitos me apavora”. Nos espaços infinitos não mais paira o Espírito criador de Deus com o seu *fiat*, mas o silêncio assustador do vazio sem eco. E Dostoievski, contemporâneo de Nietzsche e dos nihilistas russos, havia percebido as trágicas consequências éticas do ateísmo, com a famosa frase dos *Irmãos Karamazov*: “Se Deus não existisse tudo seria permitido”¹⁵.

Nietzsche define de modo preciso este fenômeno: “*Nihilismo*: falta-lhe a finalidade. Carece de resposta à pergunta “para que?”. Que significa o nihilismo? *Que os valores supremos se depreciaram*”¹⁶. E o anuncia como fenômeno que vai marcar os dois séculos seguintes da história da Europa:

Descrevo o que virá: a chegada do nihilismo [...] O homem moderno crê experimentalmente ora num ora noutro *valor*, para depois esquecê-lo. Cresce sempre mais o círculo dos valores superados e esquecidos. Percebe-se sempre mais o *vazio* e a *pobreza de valores*. É um movimento incessante, apesar de todas as grandes tentativas para detê-lo. No máximo, o homem ousa uma crítica genérica dos valores. *Reconhece* sua origem. *Conhece* demais para não crer mais em valor algum. [...]. Essa é a história dos dois próximos séculos¹⁷.

Nós estamos vivendo esta história: foram palavras proféticas, que souberam identificar o “destino” do nosso tempo, na medida em que o nihilismo pode ser visto como a chave de leitura do *Zeitgeist*, do espírito do nosso tempo. Como reconhece um outro grande intérprete da contemporaneidade, Max Weber: “O destino do nosso tempo, que se caracteriza pela

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *L'autoaffermazione dell'Università Tedesca. Il rettorato 1933/34*, a cura de Carlo Angelino, Genova: Il Melangolo, 1988, p. 36 (tradução do italiano).

¹⁵ Ver: VOLPI, F. *op. cit.*, p. 37-42.

¹⁶ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, VII, II, 12, *apud* VOLPI, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷ IDEM, *op. cit.*, p. 56.

racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’ levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes”¹⁸.

2 RELIGIÃO E TÉCNICA

A decadência, a mudança e a desvalorização de todos os valores que perpassa o nosso tempo e provoca a chamada “crise dos paradigmas” não deixa um mero vazio: os paradigmas perdidos¹⁹ foram substituídos por um novo que está se tornando dominante, que é o paradigma técnico-científico colocado a serviço da produção e da distribuição de bens no mercado capitalista pós-moderno e globalizado. A nossa sociedade é a sociedade da técnica, afirma Franco Volpi:

O fato é que se substituiu paradigma perdido por um novo, que dita suas imposições a todas as condutas e comportamentos humanos. É o paradigma técnico-científico. A ciência e a técnica – que encurtaram o espaço e aceleraram o tempo, que mitigam a dor e prolongam a vida, que mobilizam e exploram os recursos do planeta – fornecem à conduta humana orientações mais eficazes e impositivas que a moral. Fixam obrigações mais coercitivas que qualquer tipo de moral inscrita na história da humanidade, tornando doravante supérfluo qualquer conjunto de leis. A ciência e a técnica organizam a vida do planeta, irresistíveis como uma avalanche. Diante delas, a ética e a moral têm a beleza de fósseis raros²⁰.

A hierarquia dos saberes estabelecida por Aristóteles, entre ciências teoréticas (*diánoia theoretiké*), ciências práticas (*diánoia praktiké*) e ciências produtivas (*diánoia poietiké*) é subvertida e estas últimas – consideradas pelo filósofo como inferiores porque meio para outras ciências e não fim em si mesmas - assumem um papel central, vinculando estritamente e indissolúvelmente à teoria e não mais à “contemplação desinteressada”, nem à “ação prática (ético-política)”, mas à produção de artefatos, de bens de consumo.

Dizia Aristóteles a respeito da filosofia, na famosa passagem da Metafísica em que compara o *filo-mythos* ao *filo-sophos*:

¹⁸ WEBER, Max. *Ciência e Política. Duas vocações*. São Paulo: Cultrix 1999, p. 51.

¹⁹ *Paradigm lost*, é o sugestivo título de uma obra de Niklas Luhmann: “Essa alusão ao célebre poema de John Milton vale em dois sentidos, tanto no plano da fundamentação, como no da aplicação tanto na dimensão teórica como na prática” VOLPI, F. *op. cit.*, p. 138.

²⁰ VOLPI, Franco. *Op. cit.* p. 140.

Os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa do espanto (*thaumazein*). [...] Ora, quem tem dúvidas e se espanta reconhece de não saber, e é por isso que também quem é amante do mito (*philo-mythos*) é, de certa forma, um amante da sabedoria (*philo-sophos*): pois, o mito se compõe de coisas que suscitam maravilha.

É evidente, portanto que nós não a procuramos [a filosofia] por nenhuma vantagem a ela estranha; mas, como chamamos de livre o homem que é fim a si mesmo e não é servo de outros, assim também somente esta, entre todas as outras ciências, chamamos de livre: porque, somente ela é fim em si mesma. [...] Todas as outras ciências serão mais necessárias, mas nenhuma superior”²¹.

O espírito da época da técnica consiste justamente nessa subversão dos valores: a técnica se transforma de meio, de instrumento, em fim em si mesma, ou no único e verdadeiro fim que tudo subordina. Essa profunda transformação penetra em todos os campos do saber e da vida contemporânea, mudando radicalmente as nossas concepções de razão, de verdade, de natureza, de história, de religião²².

Podemos observar, por exemplo, como a dimensão escatológica da religião perde progressivamente sentido em favor de uma salvação “intramundana”, que pode e deve se realizar na história e não numa dimensão transcendente, ultramundana e supra histórica. Isso pode ser encontrado – com as devidas diferenças - tanto nas correntes mais “politizadas” da Teologia da Libertação, que se propõem a realizar já o Reino de Deus nesta terra, quanto nas correntes mais “alienadas” das seitas neopentecostais evangélicas que prometem saúde, felicidade, riqueza, sucesso nessa terra.

A própria escatologia divina é substituída por uma escatologia humana. Hoje, como nunca na história, a humanidade tem em suas mãos duas possibilidades que, até pouco tempo atrás, eram prerrogativas de Deus (é por isso que Deus está morto?): a destruição ou a libertação da violência física da natureza, com exceção da morte. O desenvolvimento da técnica chegou a um ponto tal que a humanidade poderia varrer da face da terra os graves problemas que a assolaram durante milênios: a fome, o analfabetismo, a falta de moradia, a falta de trabalho, as principais doenças. Hoje, o problema não é mais técnico, mas ético-político.

Por outro lado, fenômenos terríficos como a bomba atômica e o colapso ambiental podemos nos destruir totalmente. O que, segundo a Bíblia, Deus fez com o dilúvio universal e com o fogo sobre Sodoma e Gomorra, hoje o homem pode fazer com as suas próprias mãos. Conseguimos dominar as potências telúricas que estavam adormecidas nas profundezas da matéria

²¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 2, 982b11-983a11.

²² Ver GALIMBERTI, Umberto, *op. cit.*, pp. 33-48.

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

e agora, como o aprendiz de feiticeiro, estamos com esta poderosa arma em nossas mãos sem saber o que fazer. Este é o lado trágico do progresso e de emancipação, é a “Dialética do Iluminismo”²³, que nos faz duvidar a existência de um progresso não somente técnico, mas moral e político da humanidade, como esperava Kant²⁴.

Podemos também descortinar na nossa vida cotidiana os sinais de uma perda de influência da religião na nossa sociedade, através do processo histórico de retirada da religião do espaço público para o âmbito privado. Uma consequência deste fenômeno pode ser percebida na mudança profunda operada na nossa concepção do tempo: até pouco tempo atrás, quando o processo de secularização e a penetração das relações de mercado não eram tão avançadas e capilares como é hoje, o tempo em que os homens viviam – e ainda vivem certas culturas mais tradicionais – era o tempo das estações, o tempo natural, ao qual estava associado o tempo sagrado, que, na nossa civilização, era o tempo litúrgico: as pessoas marcavam as suas vidas pelo Advento, pela Quaresma, pela Semana Santa, pela Pentecostes, pelo mês de Maria e o domingo era verdadeiramente *dies domini*, um dia dedicado ao Senhor. Hoje, o tempo litúrgico permanece meramente no calendário como um resquício do passado, mas a sociedade vive sempre menos os tempos sagrados: de fato, os tempos sociais, são marcados por outras dimensões, fundamentalmente as econômicas e festivas. E as festividades religiosas são um mero pretexto para uma festa comercial: o Natal é o tempo do 13º salário e das compras, o São João é a festa do forró; o carnaval (dentro e fora de época) é uma oportunidade para o turismo e não mais uma “preparação” para a quaresma, etc.

Até a paisagem arquitetônica mudou substancialmente: as igrejas e catedrais que dominavam as paisagens urbanas na Idade Média e Moderna foram substituídas pelos supermercados e Shopping-Center que são hoje as verdadeiras catedrais onde se celebram os ritos do consumo e onde ocorrem a maioria das pessoas que antes frequentavam os templos.

²³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

²⁴ KANT, Immanuel. *Idéia de Uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. Edição Bilíngüe. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

3 O DEUS DOS FILÓSOFOS E O NIILISMO

A crítica à técnica enquanto destino do nosso tempo está levando, porém ao surgimento de uma certa moda filosófica que tende a uma crítica sempre mais radical do existente, apontando ora para uma impossível volta ao passado, ora para uma atitude de impotência para com o futuro, sem apresentar nenhuma saída “para além do niilismo”. Afirmar o niilismo como cifra do nosso tempo não significa cair numa postura de desespero ou de resignação, nem pensar em saídas e atalhos fáceis: efetivamente estamos atravessando um período de mudança epocal que não sabemos onde irá parar. Mas, apesar de tudo, a história não acabou, ela continua e a própria crise dos paradigmas nos mostra que o destino da humanidade não está nas mãos de misteriosas ou poderosas forças ocultas (dos inferos ou dos céus), mas nas mãos, ainda que frágeis, dos próprios homens. A afirmação do niilismo não dispensa, portanto, a necessidade de pensar através e além do niilismo.

Nesse contexto, a pergunta crucial é saber se é possível ainda falar de Deus, ou seja, elaborar um discurso racional sobre Deus, uma teologia racional como a entendiam os antigos e medievais e grande parte dos filósofos modernos até Hegel.

Há tempo a filosofia vem anunciando a crise “definitiva” da religião. Com exceção das escolas neotomistas, do existencialismo e personalismo cristão, e de uma parte da fenomenologia, as principais correntes filosóficas e os principais filósofos contemporâneos ou são declaradamente ateus e materialistas ou quanto menos agnósticos. A partir do Iluminismo – mas as raízes podem ser encontradas já no Humanismo e no Renascimento – a religião é sempre mais objeto de uma crítica radical: o maior pensador iluminista, Immanuel Kant, aceita somente uma “religião nos limites da simples razão”. O último grande filósofo sistemático, Hegel, coloca como momento supremo da manifestação do Espírito Absoluto, não mais a religião, mas a filosofia. Com Feuerbach o “mistério” da religião é desvelado: não é Deus que cria o homem a sua imagem e semelhança, mas é o homem que cria Deus a sua imagem e semelhança; a antropologia e não mais a teologia constitui a verdadeira essência do cristianismo. Marx e Engels aprendem a lição de Feuerbach e ampliam o seu conceito de alienação, de estranhamento, de *entfremdung*, considerando a religião como uma das manifestações da alienação produzida pelas relações capitalistas que deve ser superada na sociedade comunista.

O positivismo, com Augusto Comte, proclama – através da lei dos três estádios – a superação da teologia e da metafísica e o advento da ciência positiva; e os neopositivistas e filósofos

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

analíticos da linguagem consideram os problemas metafísicos como desprovidos de sentido, como erros de linguagem, aceitando a distinção de Hume entre *matters of fact* e *relation of idéias* e levando às extremas consequências as últimas palavras das *Investigações*:

Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos destes princípios - afirma Hume - que destruição deveríamos fazer? Se examinarmos, por exemplo, um volume de teologia ou de metafísica escolásticas e indagarmos: *Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência?* Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões.²⁵

A fogueira, antes reservada pela Igreja aos livros dos heréticos, é agora reservada aos livros teológicos e metafísicos, neste “*auto da fé* racionalista”.

Diante desta profunda e, em certos aspetos, irreversível crise do discurso religioso, aparecem várias alternativas, todas problemáticas.

Um primeiro caminho que se vislumbra é o retorno ao paganismo, através de uma radicalização da tese de que o niilismo constitui a definitiva superação do cristianismo, mas retirando o *pathos* e a dimensão trágica que o niilismo ainda mantinha em Nietzsche. Nesta perspectiva, o longo processo de secularização, que perpassa toda a modernidade, chegou ao seu fim, pondo fim também à doutrina da *creatio ex nihilo* para retomar a tradição greco-romana da eternidade do mundo e da imanência dos deuses ou do “divino”. Este *neopaganismo* aparece não somente como uma opção teórica que desponta em alguns filósofos²⁶, mas como uma condição sociológica vivida por um número crescente de pessoas no Ocidente. Quando não se manifesta na forma de um ateísmo ou agnosticismo prático, se apresenta como politeísmo e sincretismo de valores que se afirmam sempre mais como uma “nova religião” do nosso tempo, tolerante e relativista, aberta a todas as contribuições do Ocidente e do Oriente. O sucesso da literatura *new age* e de autoajuda, representa bem a difusão desta compreensão da fé que dispensa as mediações das religiões tradicionais e faz apelo a uma postura pessoal e íntima na relação com uma “outra dimensão”. Ao Deus pessoal do monoteísmo se contrapõe um conceito amplo e vago de natureza, que, no fundo, significa a retomada do panteísmo ou panenteísmo antigo: *Deus sive natura*. Perde-se a dimensão transcendente e vertical em favor de uma dimensão imanente e horizontal da

²⁵ HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 154 (Os Pensadores).

²⁶ NATOLI, Salvatore. *I nuovi pagani*. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo. Il Saggiatore, 1995. GILBERT, Paul. *La terra e l'istante. Filosofi italiani e neopaganesimo*. Roma: Rubbettino, 2005.

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

“experiência” religiosa pessoal, sem necessidade da mediação das religiões e da Igrejas históricas tradicionais.

Uma resposta ao neopaganismo consiste na afirmação do que o niilismo “nada tem a ver conosco”, é um fenômeno “outro”, um adversário, um inimigo a ser combatido com a retomada do arsenal conceitual tradicional, a reproposição da *philosophia perennis* e da linguagem e dos valores da tradição imemorial *ipsis litteris* ou com um simples “aggiornamento”. Nesta postura encontramos posições mais moderadas que reivindicam a necessidade de não perder a relação entre a fé e a razão, uma razão que, porém, continua a ser a razão “metafísica” elaborada pelo cristianismo durante os longos séculos da Idade Média e que não pode dispensar as categorias conceituais do racionalismo clássico que impregnaram o *kerigma* originário de maneira indissolúvel: não seria possível a deselenização do cristianismo²⁷.

Numa postura, que não se contrapõe a esta, mas que radicaliza e prioriza o aspecto apologético, se encontram os movimentos que reivindicam a identidade própria e os fundamentos da fé dispensando ou relegando a segundo plano a necessidade de sua “racionalidade” ou “razoabilidade”. O renovado vigor dos *fundamentalismos*, nas três religiões monoteístas – o judaísmo, o cristianismo e o islamismo (ainda que de maneira diferente) - é um sinal deste fenômeno crescente de “retorno do sagrado”, de reação ao confinamento da religião no espaço meramente privado, como reação à secularização, em nome de uma irreduzível alteridade e identidade própria que deve, antes de tudo, garantir certezas e fortalecer a fé e os laços identitários e comunitários. Enquanto as Igrejas históricas estão em dificuldade, as seitas fundamentalistas de todo tipo proliferam, como notava com muita perspicácia o Papa Bento XVI na citação de abertura deste ensaio.

O fundamentalismo, católico, protestante, judeu e islâmico, é um fenômeno que lança um desafio à filosofia como disciplina autônoma, pregando uma volta da sua subordinação à religião, como acontecia na Idade Média. Fundamentalismo significa que a religião basta por si só a resolver todas as questões humanas. Como diz o Papa Ratzinger: “As seitas têm a supremacia porque se

²⁷ Sobre este tema ver a *lectio magistralis* do Papa Bento XVI na Universidade de Regensburg no dia 12 de setembro de 2006, onde ele apresenta as três ondas ou tentativas de deselinizar o cristianismo, ou seja, de retirar a influência da cultura grega sobre o cristianismo na passagem dos evangelhos para o dogma. Assim se expressa Papa Ratzinger em relação à terceira onda: “Em consideração do encontro com a multiplicidade das culturas hoje há quem goste de dizer que a síntese com o helenismo, realizada na Igreja antiga, teria sido uma primeira enculturação, que não deveria vincular as outras culturas. Isto deveria ter o direito de retroceder até ao ponto que precedia aquela enculturação para descobrir a simples mensagem do Novo Testamento e aculturá-la depois novamente nos seus respectivos ambientes”. Postura esta que o Papa considera “não simplesmente errada. Contudo grosseira e imprecisa”. (RATZINGER, Joseph. *Fé, razão e universidade. Recordações e reflexões*). Disponível em: http://www.montfort.org.br/bra/veritas/papa/papa_regensburg/ Acesso 07/08/2017.

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

apresentam com certezas simples, poucas e dizem: isto é suficiente”. A fé fornece todas as respostas do qual o ser humano precisa, sem necessidade de recorrer à razão; aliás a racionalidade é vista como um perigo e uma ameaça para a fé que deve ser combatida.

Tomamos como exemplo a leitura fundamentalista da Bíblia. Na Bíblia podemos encontrar ensinamentos religiosos, documentos históricos, relatos míticos, textos literários e poéticos, documentos jurídicos e políticos, grandes ensinamentos éticos e morais, e muito mais. Todos esses gêneros literários são subordinados a um único propósito: transmitir uma mensagem religiosa. E isto vale tanto para os crentes como para os céticos: a Bíblia é um dos grandes livros da história da humanidade, que criou os alicerces da cultura dos povos ocidentais que continuam até hoje, apesar da secularização.

A única coisa que não encontramos nela é a ciência: não podemos exigir da Bíblia uma explicação científica do mundo. Este foi o erro da Igreja Católica com relação a Galileu, o qual, como bom católico, já alertava a Igreja sobre esta leitura equivocada da Bíblia; erro que a Igreja católica só reconheceu na segunda metade do século XX. Tratar a Bíblia como um texto científico é prestar um péssimo serviço a ela. A Bíblia utiliza a ciência disponível à época para transmitir sua mensagem religiosa, mas esta ciência foi superada definitivamente pela revolução científica moderna e contemporânea. Por isso, não faz sentido procurar, como fazem os fundamentalistas, explicações científicas na Bíblia, para contrapô-las ao evolucionismo darwiniano, exigir que se ensine o criacionismo como doutrina científica, e outras posturas obscurantistas deste tipo.

Mas os fundamentalistas não se limitam a criticar a filosofia e a ciência, eles estão intimidando e ameaçando os que não aceitam suas ideias. Desde a violência armada do fundamentalismo islâmico, até as ameaças do fundamentalismo sobretudo protestante norte-americano (que chegou também no Brasil) contra os professores de filosofia, contra o ensinamento do darwinismo, contra os pensadores que se declaram ateus ou agnósticos, etc.²⁸

Estou convencido de que, apesar da secularização, há um espaço na contemporaneidade para a religião, como prática e como teoria sobre o mundo e a vida, mas sem perder o diálogo com a razão. O perigo do fundamentalismo é justamente o fechamento num discurso auto referencial e autossuficiente, que torna a religião uma seita, uma expressão de fanatismo e de intolerância que gera violência simbólica e física.

²⁸ Ver por exemplo o projeto de lei chamado de “Escolas Sem Partido” em discussão no Parlamento Federal e em várias Assembleias Estaduais e Municipais.

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

Um outro caminho radicalmente diferente é reconhecer o niilismo como destino do nosso tempo e a necessidade de reformular os conceitos e a linguagem religiosa “tomando o niilismo à sério”. Nesta perspectiva - que possui em comum o reconhecimento de que a linguagem clássica utilizada para expressar o *depositum fidei* é insuficiente - podemos encontrar várias perspectivas.

Uma delas é a retomada da *tradição apofática* que, em grande medida, se identifica com a tradição mística. Podemos encontrar algo parecido num dos maiores filósofos do século XX. Ludwig Wittgenstein, que mantém a possibilidade da religião entre as coisas inefáveis das quais não se pode falar e sobre as quais deve-se calar, para deixar falar o silêncio da dimensão mística, que “não é como o mundo é, mas que ele é”. Escreve Wittgenstein nas famosas páginas finais do *Tractatus Logico-Philosophicus*: “6.522 Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico”²⁹. Caminho este de recuperação da religião, que ao mesmo tempo em que declina a possibilidade de uma “teologia racional”, abre-se para a perspectiva mística e a recuperação da tradição apofática. Neste sentido, tanto a filosofia analítica quanto a hermenêutica contemporâneas, apesar das divergências, mantêm como ponto em comum a recusa da possibilidade de um discurso “racional” sobre Deus nos moldes da tradição metafísica, e a abertura para uma conceitualidade pós-metafísica³⁰.

Tentativas extremas de aceitar o niilismo como condição insuperável do nosso tempo e ao mesmo tempo de manter a dimensão religiosa se encontram, por exemplo, em um autor como Wilhelm Weischedel que interpreta Deus como “o donde da problematidade” (*Gott als Vonwoher der Fraglichkeit*), utilizando as categorias de Heidegger:

Tem que ser declarada desde já a tese de base: o donde da problematidade radical é o único conceito que – na situação de aberto niilismo apresentado – é ainda possível utilizar tendo que falar de Deus. Para o homem contemporâneo que se dá à reflexão, Deus não é mais um ser supremo, uma vez que a realidade em seu conjunto se tornou problemática. Para o homem contemporâneo que se dá à reflexão, Deus não é mais um Espírito absoluto, uma vez que na interrogação radical a natureza espiritual do princípio último se dissolveu. Para o homem contemporâneo que se dá à reflexão, Deus não é uma pessoa absoluta; uma vez que a natureza pessoal do absoluto foi consumida pelo fogo da interrogação radical. Nenhum dos tradicionais conceitos de Deus pode, portanto, entrar em jogo de repente. Deus deve, ao contrário, ser considerado somente e exclusivamente, a partir da única coisa que resta: a problematidade da realidade. Mas, neste caso, Deus não pode ser outro do que o “donde” da problematidade

²⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-filosoficus*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 281.

³⁰Nesta perspectiva se inserem as propostas de Vattimo de recuperar o sentido da religião cristã no âmbito do seu “pensamento fraco”. VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1998; *Dopo la cristianità*, Milano: Garzanti, 2002.

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

radical, da oscilação de toda a realidade entre ser e não ser, entre sentido e ausência de sentido”³¹.

Nessa direção, o niilismo questiona a teologia, que se torna assim uma “teologia da ausência” e uma “teologia da ignorância”, estabelecendo relações entre Heidegger e a tradição da teologia negativa³². Deus não é mais o fundamento (*grund*) ou a origem (*Ursprung*) das coisas, mas o lugar de onde provêm (*Herkunft*) a problematidade absoluta do real³³.

As várias formas de teologia negativa são uma recusa de toda tentativa de objetivar Deus, porque se dão conta de que o simples nomear Deus, o torna um objeto ao nosso dispor, perde a sua transcendência e alteridade. Em sentido estrito o mandamento “não nomear o nome de Deus em vão”, deve ser entendido como “não nomear o nome de Deus” em qualquer circunstância, para evitar qualquer forma de antropomorfismo ou de manipulação de Deus para os nossos fins. É o que fazem todas as religiões, sobretudo as fundamentalistas, cotidianamente num espetáculo que é claramente blasfemo, tornando Deus um objeto manipulável segundo os próprios interesses.

Por outro lado, a teologia negativa é uma resposta intelectualmente refinada, mas que se assemelha mais a uma forma de ateísmo envergonhado e eticamente estéril: da problematidade absoluta do real o que podemos retirar que dê sentido para a nossa vida?

Alternativas que “tomam a sério o niilismo” sem se refugiar na teologia apofática são aquelas que procuram valorizar o sentido da religião como essencialmente uma ética, a partir do problema do mal absoluto ou do mal radical, como o definia o último Kant. Nesse sentido, se insere a proposta de Hans Jonas no pequeno livro intitulado: *O conceito de Deus depois de Auschwitz*. Diante da existência do mal moral e físico experimentado de maneira absoluta nos campos de extermínio nazistas, o atributo da onipotência de Deus é colocado em questão³⁴.

A onipotência divina pode coexistir com a bondade absoluta de Deus somente ao preço de uma total incompreensibilidade de Deus, ou seja, da aceitação de Deus como mistério absoluto. [...] Somente de um Deus totalmente incompreensível pode se afirmar que é absolutamente bom e co-originariamente e absolutamente onipotente e que, apesar disso, suporta o mundo assim como ele é. Os três atributos em questão – bondade absoluta, potência absoluta e

³¹ WEISCHEDEL, Wilhelm, *Il Dio dei filosofi*, Il Melangolo, Genova 1994 (1971), Vol III, p. 278 (tradução minha).

³² YANNARÀS, Christos. *Heidegger e Dionigi Areopagita*. Roma: Città Nuova, 1995 (1967).

³³ Ver. WEISCHEDEL, Wilhelm, *Il Dio dei filosofi*. Genova: Il Melangolo, 1994 (1971), Vol. III, p. 278. CARACCILOLO, Alberto. Nichilismo e scetticismo. Il problema di Dio nel pensiero scettico” di W. Weischedel. In: *Nichilismo e etica*. Genova: Il Melangolo, 1983, p. 179-195.

³⁴ JONAS Hans, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Una voce ebraica. Genova: Il Melangolo, 1995 (1987), p. 33 (tradução do autor).

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

compreensibilidade - estão numa situação tal que cada relação entre dois deles exclui o terceiro”.

Como alternativa a um Deus “totalmente outro”, a um *Deus absconditus* totalmente misterioso do qual não podemos dizer nem conhecer nada se não pelo caminho da *via negationis*, Jonas propõe de salvar a compreensibilidade de Deus, apresentando um Deus que é bondade, um Deus que sofre, um Deus que devêm, um Deus que se preocupa, mas que não é onipotente. Mas esta é uma outra maneira de afirmar o valor fundamentalmente ético da religião: um Deus “fraco” é exatamente o oposto de Deus *pantocrator*, cósmico, onipotente, *Dominus Deus Sabaoth*, Deus senhor dos exércitos.

Não sabemos até que ponto podemos definir tais posturas ainda como religiosas, na medida em que o Deus que apresentam perde as características tradicionais e se torna mais do que tudo o símbolo de valores éticos que “a humanidade” precisa cultivar para se preservar. O legado da tradição religiosa é assim “purificado” de toda componente “mítica”, ao ponto que Deus aparece como a essência da própria humanidade, como havia brilhantemente intuído Feuerbach, o qual afirmava que ateu não era quem negasse Deus, mas quem negasse à humanidade os atributos que a tradição projetava (alienadamente) em Deus. Escreve Feuerbach no capítulo dedicado à essência da religião em geral:

Por isso, aqui se aplica sem qualquer restrição o seguinte princípio: o objeto do sujeito não é outra coisa senão a essência objetivada do próprio sujeito. Tal como o homem é objeto para si, assim Deus é objeto para ele; tal como pensa, tal como sente, assim é o seu Deus. Tal o valor que o homem tem, assim o valor - e não mais - que o seu Deus tem. *A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo.* Pelo seu Deus conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; ambas são à mesma coisa. O que para o homem é Deus, isso é o seu espírito, a sua alma, e o que para o homem é o seu espírito, a sua alma, o seu coração, isso é o seu Deus: Deus é o interior revelado, a expressão do eu do homem, a religião é a revelação solene dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a proclamação pública dos seus segredos de amor³⁵.

Numa perspectiva diferente, que enfatiza a *kenosis* de um Deus fraco que se manifesta em Jesus Cristo, mas com uma originalidade e uma força de pensamento própria, se situam as reflexões de Simone Weil, filósofa e mística cristã, dentre os maiores pensadores do século XX. Ela advoga a noção de “decriação”, já proposta por Isaac Luria, no séc. XVI, a saber: Deus não cria o mundo,

³⁵ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007, p. 44 (Cap. II A essência da religião em geral). Tradução modificada.

mas “se retrai” para que exista algo de outro que não Ele, ou seja, o próprio mundo. Nesse mundo, marcado pela ausência de Deus, imperariam a força ou uma necessidade cega ao qual Deus - encarnado como Cristo, Deus do amor - só poderia retornar como mendigo, fraco e suplicante. Nesse sentido, há uma singular explicação metafísica e religiosa para a fraqueza divina, mas que não implica em qualquer niilismo, ou pensamento fraco³⁶.

4 CONCLUINDO

Nas férias, que costumo passar na Europa, peregrinei por muitas igrejas românicas e catedrais góticas em Itália, França e Espanha com um espírito entre o do turista e do romeiro. As impressões que tive foram fortes e contrastantes. Por um lado, essas imensas e belíssimas construções traziam a lembrança de uma civilização inteira que nelas havia materializado a sua profunda fé e cristalizado o sentido da vida de uma inteira coletividade durante milênios: difícil não sentir o peso dessa tradição e a pertença a esta imensa “comunhão dos santos”. Por outro lado, frente ao silêncio e ao “vazio” desses espaços, ecoavam na minha mente as terríveis palavras de Nietzsche: “O que são as Igrejas senão os lugares onde ainda se cultua o cadáver insepulto de Deus?”. Ao final, a sensação era de estar diante de um mundo que não é mais o nosso, ao qual não mais pertencemos, que é histórico no sentido de “passado”.

A possibilidade de “falar de Deus na época do niilismo” está intimamente ligada à sobrevivência da religião. Acredito que o sentimento religioso seja uma dimensão originária da condição humana, e que a religião poderá se transformar, mas não se extinguir, porque a demanda religiosa nasce da surpresa, da admiração, do espanto frente ao mistério do mundo na sua totalidade e está vinculada a uma demanda de sentido que o homem não pode deixar de se colocar, a à qual a ciência e a técnica não podem responder³⁷. E com a religião deverá subsistir também a necessidade

³⁶ WEIL, Simone. *Oeuvres*, Gallimard, 1999. VETO, Miklos. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971. CANCELANI, D. *Tra sventura e bellezza. Riflessione religiosa e esperienza mistica in Simone Weil*, Ed. Lavoro, 1998. GABELLIERI, Emmanuel. *Être et don – Simone Weil et la philosophie*. Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de philosophie ; Louvain / Paris, Peeters, 2003. DOERING, E. J. SPRINGSTED, E. O. *The Christian Platonism of Simone Weil*, Univ. Notre Dame Press, Indiana, 2004. Devo essas preciosas indicações à amigável insistência de dois colegas, Emília Mendonça de Moraes, da UFPB e Fernando Rey Puente da UFMG, que agradeço.

³⁷ Kant que foi um crítico da Metafísica, admite, porém, que existe uma *metafísica naturalis* que propõe questões supremas das quais a razão não pode se libertar, embora não possa dar a elas uma resposta cognitiva.

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

de um *logos*, de uma linguagem, de algum tipo de racionalidade, para expressá-la e justificá-la, para “dar as razões da nossa fé”.

Nesta perspectiva, o niilismo pode deixar algumas “lições” para a religião. A primeira dela, como afirma Franco Volpi, é que esta linguagem deveria evitar os dogmatismos e manter uma razoável *prudentia* diante do mundo:

O niilismo corroeu as verdades e enfraqueceu as religiões, mas invalidou também os dogmatismos e desacreditou as ideologias, ensinando-nos, assim, a manter uma *razoável prudência de pensamento*, um paradigma de pensamento oblíquo e prudente, que nos torna capazes de navegar por entre os escolhos do mar da precariedade, na viagem do vir-a-ser, na transição de uma cultura para a outra, na negociação entre vários grupos de interesses³⁸.

Diante da complexidade e problematicidade do mundo, somos obrigados a assumir uma postura mais prudente (no sentido da sabedoria prática, *phronesis* dos antigos) contra os dogmatismos, os fanatismos, a intolerância, a violência³⁹.

A outra lição que o niilismo deixa para as religiões é que todo discurso religioso é inevitavelmente e necessariamente um discurso humano, produzido pelos homens que procuram decifrar o mistério do mundo, mas ninguém pode se arrogar o direito de falar em nome de Deus, mais ainda do único Deus verdadeiro. É nesta pretensão que consiste a blasfêmia e a idolatria, que transformam Deus num objeto manipulável pelos homens segundo os seus interesses e pode levar à intolerância, ao fanatismo e ao fundamentalismo.

As religiões históricas vão continuar a existir também por um outro motivo mais “terreno”, porque o homem é um ser social e precisa das instituições para celebrar os ritos coletivos que fortalecem os seus laços de identidade e solidariedade orgânica e dão segurança diante do medo e dos perigos do mundo: a Igreja encontra o seu sentido originário justamente em ser *ekklesia*, isto é, comunidade dos fiéis reunida num determinado espaço físico e que mantêm esses laços de comunhão simbólicos mesmo quando não há mais esta presença física.

³⁸ VOLPI, F. *Op. cit.*, p. 142.

³⁹ Nesta perspectiva, podemos citar a *Declaração por uma Ética Mundial*, proclamada pelo Parlamento das Religiões Mundiais em Chicago em 1993. Ela se inspira no trabalho de alguns teólogos ecumênicos, como Hans Küng, cuja tese central é que “não haverá paz no mundo sem que haja paz entre as religiões”. As religiões que foram, e continuam sendo, motivos de guerra e de conflitos, poderiam assim contribuir para o processo de pacificação e de compreensão entre os povos. Ver: KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana, São Paulo: Paulinas 1992. KÜNG, H. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999

É Possível Falar de Deus na Época do Nihilismo?
Giuseppe Tosi

Neste sentido, o cristianismo pode ter ainda um futuro, não o cristianismo “sociológico” que dava um sentido integral e totalizante à vida dos homens, que talvez esteja chegando ao fim e com ele a era cristã. O segundo milênio que foi celebrado pela Cristandade, poderá ter sido também o último milênio cristão; mas um cristianismo que seja capaz de renovar e atualizar o grande e insuperável legado ético-religioso. A mensagem de Cristo é tão sublime que sempre haverá alguém disposto a pegar a cruz e segui-lo, e nesta *sequela* dar um sentido à sua vida e à existência do mundo, ainda que não mais “o sentido” absoluto.

Mas neste caso, mais do que a ortodoxia é relevante a ortopraxis, talvez o caminho mais promissor para “falar de Deus na época do nihilismo”.

REFERÊNCIAS:

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Texto do grego de Giovanni Reale. Tradução do italiano de Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2002.

BOVELLES, Charles. *Il piccolo libro del nulla*, a cura di Piercarlo Necchi. Genova: Il Melangolo, 1994 (1510).

CANCIANI, D. *Tra sventura e bellezza. Riflessione religiosa e esperienza mistica in Simone Weil*. Roma: Edizioni Lavoro, 1998

CARACCILO, Alberto. Nichilismo e scetticismo. Il problema di Dio nel pensiero scettico di W. Weischedel. In: *Nichilismo e etica*. Genova: Il Melangolo, 1983, p. 179-195.

DOERING, E. J. SPRINGSTED, E. O. *The Christian Platonism of Simone Weil*. Univ. Indiana: Notre Dame Press, 2004.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

GABELLIERI, Emmanuel. *Être et don – Simone Weil et la philosophie*. Louvain-la-Neuve : Institut Supérieur de philosophie/Paris: Peeters, 2003.

GALIMBERTI Umberto. *Psiche e Techne*. L'uomo nell'età della tecnica. Milano: Feltrinelli, 1999.

GILBERT, Paul. *La terra e l'istante*. Filosofi italiani e neopaganesimo. Roma: Rubbettino, 2005.

É Possível Falar de Deus na Época do Niilismo?
Giuseppe Tosi

- HEIDEGGER, Martin. *L'autoaffermazione dell'Università Tedesca*. Il rettorato 1933/34, a cura de Carlo Angelino, Genova: Il Melangolo, 1988.
- HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1999 (Os Pensadores).
- KANT, Immanuel. *Idéia de Uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. Edição Bilingue. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana, São Paulo: Paulinas 1992.
_____. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.
- JONAS Hans. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Una voce ebraica. Genova: Il Melangolo, 1995 (1987).
- LOCKE, John *Carta acerca da Tolerância*, Trad. de Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).
- LÖWTH Karl, *Significato e fine della storia*. I presupposti teologici della filosofia della storia. Trad. it. F. Tedeschi, Milano: Comunità, 1963 (1949).
- NATOLI, Salvatore. *I nuovi pagani*. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inezias del tempo. Milano: Il Saggiatore, 1995.
- NIETZSCHE, F. *Sobre o niilismo*. “Obras Incompletas”, seleção de textos de Gerard Lebrun, trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.
- VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1998;
_____. *Dopo la cristianità*, Milano: Garzanti, 2002.
- VETO, Miklos. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: Vrin, 1971.
- VOLPI Franco. *O Niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999 (1996).
- WEBER, Max. *Ciência e Política*. Duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1999.
- WEIL, Simone. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1999.
- WEISCHEDEL, Wilhelm, *Il Dio dei filosofi*. Genova: Il Melangolo, 1994 (1971), Vol. III
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- YANNARÀS, Christos. *Heidegger e Dionigi Areopagita*. Roma: Città Nuova, 1995 (1967).

A CIENCIA POSITIVA NA PERSPECTIVA DA *L'ACTION* (1893)¹

[POSITIVE SCIENCE IN THE PERSPECTIVE OF *L'ACTION* (1893)]

Galileu Galilei Medeiros de Souza
Doutor em Filosofia e professor do PPGFIL-UERN
(E-mail: galileumed@yahoo.com.br)

Emerson Araújo de Medeiros
Mestre em Teologia Moral, Mestrando em Filosofia (PPGFIL-UERN)
e professor da rede estadual de ensino- RN
(E-mail: emerson.caico@hotmail.com)

Elisiane Pereira de Azevedo
Graduanda em filosofia na UERN
(E-mail: elizianeazevedo.eliziane@gmail.com)

Francineide Araújo de Medeiros
Graduanda em filosofia na UERN
(E-mail: francineidelua@yahoo.com.br)

Recebido em: 08/09/2016. Aprovado em: 21/11/2016

¹ O presente artigo é fruto de um projeto de iniciação científica (PIBIC/UERN) realizado na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte nos anos de 2015 e 2016.

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

Resumo: o artigo pretende indicar a interpretação de Maurice Blondel sobre a ciência positiva de acordo com a sua *L'Action* (1893), a saber, que a ciência positiva se constrói pela ação humana, sem a qual não pode se justificar. Partimos da caracterização do que é a ciência positiva, considerando sobretudo o seu método, baseando-nos principalmente em considerações feitas a esse respeito por Karl Popper (2007) e Thomas Kuhn (2013). Em um segundo momento, procuraremos explicitar a argumentação blondeliana sobre o estatuto da ciência positiva, entendida como o resultado de um fecundo comércio entre ciências dedutivas e ciências experimentais, apoiado em uma falha constitutiva.

Palavras-chave: Ciência positiva. Método. Filosofia da Ciência. Postulados. Filosofia da ação.

Abstract: the article intends to indicate the interpretation of Maurice Blondel about the positive science according to your *L'Action* (1893), namely, that positive science build by human action, without which it cannot be justified. We leave the characterization of positive science, considering your method, based primarily on considerations made in this regard by Karl Popper (2007) and Thomas Kuhn (2013). Secondly, we will seek to clarify the Blondel's argument about the status of positive science, understood as the result of a fruitful trade between deductive Sciences and applied Sciences, supported by a constitutive failure.

Keywords: Positive science. Method. Philosophy of science. Postulates. Philosophy of action.

INTRODUÇÃO

A tese que procuraremos demonstrar, seguindo a inspiração de Maurice Blondel, é a de que a ciência positiva se constrói pela ação humana e sem ela não pode se justificar como conhecimento. Aparentemente essa é uma afirmação sobre a qual ninguém discordaria, tendo em vista que a ciência é um produto humano e não algo que possa ser encontrado já constituído na natureza, embora alguns intérpretes possam acreditar em algo muito semelhante, ou seja, em uma ciência positiva que apenas espelha a ordem objetiva do real.

Em relação ao sentido a partir do qual a interpretaremos, inspirados pela filosofia de Maurice Blondel, entretanto, as convergências não são assim tão grandes. Sem negar o sucesso prático da técnica, o que queremos dizer com essa afirmação é que, longe de ser um reflexo ou imagem objetiva da ordem real, a ciência positiva é um “simbolismo, arbitrário em seu princípio, ininterrompido [...] em seu desenvolvimento contínuo, verificado por suas aplicações” (BLONEL, 1993, p. 82). Esse simbolismo é incapaz de justificar a sua relevância como representação da realidade, sendo o resultado de uma ação humana bem precisa que ganha os contornos de uma aposta na aproximação de recortes esquemáticos da experiência humana e de operações analógicas, onde o cálculo e a empiria são aproximados.

Mas o que estamos chamando de ciência positiva? Referimo-nos com o uso dessa expressão ao tipo de conhecimento que é o resultado de um “fecundo acordo” (BLONEL, 1993, p. 51) entre ciências dedutivas e ciências experimentais, como resposta a uma aporia que parecia insuperável: as ciências exatas (matemáticas) não possuíam garantia de aplicação prática e às naturais ou experimentais (física, química, etc.) lhes faltava o elemento de universalização, essencial para se dizerem fonte de conhecimento científico. A união entre o cálculo e a experiência, embora permaneça injustificável ontológica e epistemologicamente, tecnicamente torna-se um empreendimento de grande sucesso. A este respeito dirá Maurice Blondel na *Action* (1893):

A concepção positivista, hoje dominante, segundo a qual as ciências se encadeiam em uma séria unilinear, segundo uma ordem de crescente complicação, é, pois, radicalmente errônea. Ao mesmo tempo, cada uma das formas da ciência [exata e natural] não tem sentido e razão de ser senão na medida em que uma reduplica de alguma maneira a outra e a iguala. Embora no proceder dos matemáticos o todo e as partes sejam homogêneos, as matemáticas constituem sínteses específicas e utilizam símbolos que procedem da heterogeneidade dos conhecimentos sensíveis. Ainda que as ciências da natureza se fundam sobre o *quid proprium* da intuição, pretendem introduzir nela

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

a continuidade causal e a lei do número. Assim, cada uma parece ser uma matéria, um método e um fim para a outra (BLONDEL, 1993, p. 53-54)

Seu aparecimento é relativamente recente, em torno século XVII, vinculado a um grande esforço intelectual de personagens abstrusos como John Dee, Francis Bacon, Galileu Galilei e Isaac Newton, e marcado por episódios controversos, como o embate entre tendências herméticas e materialistas no interior da Royal Society.²

Ao leitor contemporâneo versado em filosofia da ciência, a quem certamente não falta familiaridade com o texto mais conhecido de Thomas Kuhn (2013), *A estrutura das revoluções científicas*, não será estranho o entendimento de que as cosmovisões científicas se substituíram historicamente umas às outras, ou deixaram de o fazer, sob o fundamento de motivos nem sempre puramente “científicos”, tais quais as simpatias pessoais, as crenças religiosas de seus cultores etc. Analogamente a essa interpretação de Kuhn, um filósofo francês a ele anterior, Maurice Blondel – cuja dívida a Émile Boutroux a respeito desse assunto específico é imensa –, entende que o ponto de partida da ciência positiva não pode ser justificado como um projeto de conhecimento simplesmente recorrendo a seus próprios critérios de cientificidade. Em termos mais claros: os critérios que definem o que é válido ou não como conhecimento científico-positivo não são evidentes e, nem muito menos, são respeitados no momento de se erigir o alicerce da própria ciência positiva.

Antes de aprofundarmos essa questão que diz respeito propriamente ao ponto de partida da ciência positiva, procuremos caracterizá-la, por meio da consideração de seu método específico.

1. A QUESTÃO DO MÉTODO EM CIÊNCIA POSITIVA

Geralmente, o observador não especializado acredita que a ciência positiva procede por generalização de dados particulares, colhidos e organizados em procedimentos indutivos. Em parte, essa imagem é verdadeira, dado que estes procedimentos são muito comuns na ciência atual. Todavia, a metodologia empregada na chamada ciência normal, segundo o parecer de diversos especialistas como Carl Hempel, não começa com a enumeração e observação de casos

² Philip Fanning (2016) nos apresenta uma interessante narração a respeito em seu livro *Isaac Newton e a transmutação da alquimia*, a qual se apoia em não menos interessantes estudos capitaneados por Dame Frances Yates (1964, 1972, 1979, 1992) e Betty Jo Teeter Dobbs (1975, 1991).

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

particulares, que depois são pensados e simplesmente generalizados, obtendo-se com isso uma lei universal. Diversamente, os procedimentos científicos seguem uma lógica dedutiva-nomológica, de acordo com a qual a ciência positiva parte sim de fenômenos particulares cuja explicação se busca, o *explanandum* (supino latino do verbo *explanare* - explicar – e que significa “o que vai ser explicado”, por exemplo, “cruzamos ervilhas vermelhas e ervilhas brancas e só obtivemos ervilhas rosadas), mas o faz procurando fundamentar um *explanans* (particípio presente latino que significa “o que explica”). Ora, esse *explanans* é constituído por dois tipos de frases: um primeiro que irá declarar as condições iniciais que descrevem o contexto em que o *explanandum* se deu. Por exemplo, C1: “cruzou-se ervilhas brancas e ervilhas vermelhas”), e um segundo tipo de frases que representam sempre leis gerais. Por exemplo, L1: “ervilhas terão cor rosada se somente se tiver um genótipo heterozigótico para cor”. L2: “ervilhas terão cor vermelha se somente se tiverem genótipo homozigótico para cor”. L3: “ervilhas terão cor branca se somente se tiverem genótipo homozigótico para cor”. L4: “um cruzamento entre ervilhas de rosas brancas e ervilhas de rosas vermelhas deve produzir ervilhas rosadas”. A explicação ou *explanans* será cientificamente adequada apenas se o *explanandum* (E) puder ser deduzido das leis da teoria (L) e das condições antecedentes (C), ou seja, se for o caso em que “C & L → E” (“Se C e L, então E”) (APPIAH, 2006, p. 122-143).

Observemos, porém, a partir do que foi dito acima que se uma explicação científica funciona sempre que um *explanandum* (E) possa ser explicado como sendo a dedução (*explanans*) de condições antecedente (C) e leis gerais (L) – estas últimas, hipoteticamente pensadas pelo pesquisador – isso não significa que o *explanans* seja a única, a melhor ou a definitiva explicação possível. Eventualmente, se o *explanandum* mostrar uma nova complicação que não havia aparecido antes - por exemplo, que eventualmente uma ervilha vermelha seja o resultado do cruzamento anteriormente descrito em C1 -, ou se forem concebidas outras hipóteses de leis gerais, diversas das anteriormente elencadas e preferíveis a estas porque, digamos, são capazes de explicar fenômenos mais abrangentes, então o *explanans* anterior poderia ser substituído.

Em *A lógica da pesquisa científica*, Karl Popper falará de uma lógica da pesquisa científica identificada como “a teoria do método científico” (POPPER, 2007, p. 51) ou, dado que as ciências são sistemas de teorias, “uma teoria de teorias” (POPPER, 2007, p. 61), sendo uma teoria uma rede lançada “para captar aquilo que denominamos ‘o mundo’, para racionalizá-lo, explicá-lo, dominá-lo” (POPPER, 2007, p. 61).

O estudo da lógica da pesquisa científica, segundo o mesmo Popper, deixa transparecer que esta atividade segue regras metodológicas “convencionais” - as mesmas identificadas por Carl

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

Hempel, citadas anteriormente. Assim, essas regras não são expressões de uma lógica pura, mas as orientações fundamentais de uma atividade realmente praticada pelos cientistas. Em suma, a lógica da pesquisa científica é “o resultado da investigação a respeito das regras do jogo da ciência” (POPPER, 2007, p. 56). Mas as pretensões de Popper a respeito dessa metodologia científica vão bem mais longe do que uma simples preocupação descritiva da atividade dos cientistas. Aproveitando-se de uma analogia com o jogo de xadrez, ele afirma que essas regras metodológicas são “convencionais”, mas não deixam por isso de serem também prescritivas e, desta forma, de orientarem o modo como os cientistas devem proceder em sua atividade científica. Popper dá dois exemplos de regras metodológicas, que permitem colher seu princípio fundamental, o critério de falseabilidade:

- (1) O jogo da Ciência é, em princípio interminável. Quem decida, um dia, que os enunciados científicos não mais exigem prova, e podem ser vistos como definitivamente verificados, retira-se do jogo.
- (2) Uma vez proposta e submetida a prova a hipótese e tendo ela comprovado suas qualidades, não se pode permitir seu afastamento sem uma “boa razão”. Uma “boa razão” será, por exemplo, sua substituição por uma outra hipótese, que resista melhor às provas, ou o falseamento de uma consequência da primeira hipótese. (POPPER, 2007, p. 56)

Em suma, Popper caracteriza a atividade científica como uma investigação sempre em construção, mas não de modo aleatório, o que se expressa na noção de “boa razão”.

Divergindo da proposta de Popper, outros filósofos da ciência, dizendo procurar intensificar a exigência descritiva da investigação filosófica a respeito da metodologia científica, individualizam que o critério da “boa razão” não parece expressar o que de fato ocorreu na história do desenvolvimento da pesquisa científica, na qual a mudança de paradigmas ou de teorias explicativas se dão muitas vezes sem qualquer motivação racional.

Exemplo disso se observa em *A estrutura das revoluções científicas*, de Thomas Kuhn. Segundo ele (KUHN, 2013), motivos racionais nunca são a verdadeira causa para a mudança ou a conservação de teorias ou paradigmas científicos. De uma parte, Kuhn apoia o enunciado segundo o qual as experiências científicas são realizadas para verificar e confirmar as demonstrações teóricas: “A ciência normal esforça-se (e deve fazê-lo constantemente) para aproximar sempre mais a teoria e os fatos. Essa atividade pode ser vista como um teste ou uma busca de confirmação ou falsificação” (KUHN, 2013, p. 163). Assim, também para ele, a ciência é uma interpretação dos fatos baseada em observação e experimentos que permitem estabelecer

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

induções e que ao serem completadas, oferecem a definição do objeto, suas propriedades e suas leis de funcionamento.

Para Kuhn (2013), ainda, a ciência normal é caracterizada por um paradigma, que legitima quebra-cabeças e problemas sobre os quais a comunidade trabalha. Tudo vai bem até que os métodos legitimados pelo paradigma não conseguem mais enfrentar o aglomerado de anomalias; daí resultam e persistem crises até que uma nova realização redirecione a pesquisa e sirva como um novo paradigma. Dessa forma, dado que nenhuma experiência pode ser concebida sem o apoio de alguma espécie de teoria, o cientista em crise tentará constantemente gerar teorias especulativas que, quando bem-sucedidas, abrem o caminho para um novo paradigma e, se malsucedidas, são abandonadas com relativa facilidade.

Porém, Kuhn adverte que a falsificação não é o único nem o principal critério para a substituição de teorias ou paradigmas científicos:

[...] uma teoria científica, após ter atingido o status de paradigma, somente é considerada inválida quando existe uma alternativa disponível para substituí-la. Nenhum processo descoberto até agora pelo estudo histórico do desenvolvimento científico assemelha-se ao estereótipo metodológico da falsificação por meio da comparação direta com a natureza. Essa observação não significa que os cientistas não rejeitem teorias científicas ou que a experiência e a experimentação não sejam essenciais ao processo de rejeição, mas que [...] o juízo que leva os cientistas a rejeitarem uma teoria previamente aceita baseia-se sempre em algo mais do que essa comparação da teoria com o mundo (KUHN, 2013, p. 159-160).

E referindo-se à qual seria esse “algo mais” assim afirma o mesmo Kuhn (2013, p. 251-252):

Cientistas individuais abraçam um novo paradigma por toda sorte de razões e normalmente por várias delas ao mesmo tempo. Algumas dessas razões – por exemplo, a adoração do Sol que ajudou a fazer de Kepler um copernicano – encontram-se inteiramente fora da esfera aparente da ciência. Outros cientistas dependem de idiosincrasias de natureza autobiográfica ou relativas a sua personalidade. Mesmo a nacionalidade ou a reputação prévia do inovador e seus mestres podem desempenhar algumas vezes papel significativo.

Enfim, torna-se bem patente que se as pretensões da ciência positiva até meados do século XX foram a descrição de fatos reais e do mundo tal e qual é, o estudo da história da própria atividade científica levou a um redimensionamento de seu real poder epistêmico, como se pode constatar em Popper (2007) e Kuhn (2013).

A ciência positiva na perspectiva da *L'Action* (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

Essa história, naturalmente, não foi o resultado de uma iluminação súbita, mas o resultado de um longo processo de preparação e estudo. Procuraremos indicar, a seguir, a contribuição de Maurice Blondel a esse respeito.

2. BLONDEL E A CIÊNCIA POSITIVA

Até meados do século XX a crença em um conhecimento científico-positivo capaz de representar o real de um modo absolutamente objetivo apoiou o esforço intelectual não só de homens de ciência, mas também de inúmeros filósofos. Como prova disso, basta evocar as produções da escola neopositivista. É em um ambiente cultural onde essa ideia é amplamente disseminada que se devem entender as observações de Blondel a respeito, as quais são sintetizadas na Etapa I da Parte III de sua obra mais conhecida, *L'Action* (de 1893).

A Etapa I da Par III da *L'Action* (1893) é constituída por três capítulos. No primeiro deles Blondel estuda a sensação, no segundo, as ciências positivas e enfim, no terceiro capítulo, Blondel falará das características da ciência da ação. A nós interessará sobretudo o segundo destes capítulos, no qual será evidenciada a nossa tese, ou seja, que a ação se revela uma condição de possibilidade do conhecimento positivo. É ao seu estudo que nos dedicaremos agora.

Nos capítulos que compõem a Etapa I da Parte III da *L'Action* (1893), o termo “fenômeno” será utilizado para designar o que se manifesta, o que de algum modo se faz presente, sendo de alguma forma conhecido (sentido ou pensado) e querido. Há no fenômeno uma dualidade e incoerência profunda. Por um lado, o fenômeno é passivo, é aquilo que é percebido, sentido, pensado, querido por um sujeito. Por outro, o fenômeno é ativo, não é uma pura criação de quem o experimenta, mas o afeta.

A Ciência positiva nasce dessa ambiguidade do fenômeno, é uma resposta a sua provocação. Todavia, como afirma Simone D'Agostinho (1999, p. 271): “Blondel mostra que a ciência procura o que no fenômeno constitua a sua realidade profunda sem, entretanto, conseguir superar a dualidade e a incoerência pela qual foi provocada”.

Por longo período, pensava-se que a distância entre a matemática e a experiência era muito grande para que se pudesse ver “no sensível mesmo um objeto de ciência e na natureza um cálculo realizado” (BLONDEL, 1993, p. 49). Sempre pareceu que a matemática poderia se restringir a uma ordem ideal e abstrata, marcada por absoluta suficiência e independência. Muitos pensavam – como Descartes, Galileu, Newton, Francis Bacon –, e muitos ainda pensam, que

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

talvez a ordem dos números constitua uma realidade em si ou mesmo que essa seja a essência do real. De qualquer modo, por muitos séculos, a necessidade quantitativa e dedutiva do sistema numérico foi interpretada como o traço definidor do verdadeiro conhecimento e, conseqüentemente, da verdadeira ciência. Mas, além da matemática, que outras dimensões da experiência humana poderiam ser objeto de ciência? O mundo empírico o seria?

Quando os conhecimentos experimentais começam a aspirar também ao patamar de ciência, uma questão torna-se muito relevante: como dar cientificidade ao fenômeno sensível? Para tanto seria necessário poder abstrair da experiência empírica, concreta e particular, uma qualquer objetividade universal, talvez análoga à universalidade matemática. Mas, como? Por meio de uma hipótese fecunda que o sucesso consagrou.

1.1 A HIPÓTESE

Segundo Blondel, ensaiou-se uma solução em uma “Hipótese fecunda e consagrada pelo êxito” (BLONDEL, 1993, p. 49), a saber, a de que a realidade pudesse ser explicada a partir de uma fusão de dois extremos, ou seja, por uma ciência única que religa a dedução matemática aos fenômenos da experiência. Como se fosse possível identificar a fórmula do analista e a lei do físico como dois aspectos de uma mesma solução, a ciência positiva se apoia em “duas orientações meticulosamente unidas entre si e, não obstante isso, entre elas irreduzíveis” (CORNATI, 1998, p. 64).

Hipótese fecunda porque com ela se pretendeu resolver o problema implícito no desejo de conhecimento. O desejo de conhecimento é inexaurível, primeiramente porque em tudo o que se conhece se descobre sempre o não conhecido, depois porque é sempre possível dizer que conhecer mais é melhor que conhecer menos. Isso significaria, todavia, que não existiria nunca um conhecimento definitivo?

As ciências matemáticas e as ciências experimentais aproveitam de suas diferenças para se oferecerem reciprocamente como solução apaziguadora para esse problema, ainda que sem o suprimir. Na mesma ciência positiva, a matemática e o conhecimento empírico se descobrem um para o outro como possibilidade de ultrapassar seus próprios limites e de conhecer o que possuem ainda de desconhecido. O conhecimento empírico se constitui como ciência experimental quando recorrendo aos números torna possível superar a particularidade e a heterogeneidade qualitativa da experiência sensível, universalizando-a. A ciência matemática

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

também se beneficia. Descobre seu uso prático, superando a pura idealidade e revelando o alcance aparentemente real dos números. Dessa forma, na ciência positiva a infinidade qualitativa e heterogênea da experiência é simbolizada pela infinidade quantitativa e homogênea do número.

Em razão desta estratégia, é justificada e sustentada a ideia do determinismo universal, tão cara à ciência positiva. O indeterminismo ou a contingência não representam mais problemas insuperáveis, enquanto podem ser interpretados como expressões da infinidade e da complicação do cálculo. A resistência da experiência em ser determinada, não é mais entendida como sendo um indício de sua natureza indeterminável, mas apenas de sua estrutura infinitamente complicada e determinada.

Também não há mais razão para inquietação diante do desconhecido. A ciência positiva não precisa mais temer encontrar no desconhecido o nada, nem o Ser, nem o incognoscível, porque tudo o que ela ainda ignora é homogêneo ao que ela já sabe. Por que tudo pode ser calculado, acredita-se que o que atualmente se ignora, virtualmente é conhecido: “aquilo que ela ignora não destrói o que ela sabe presentemente, e não impede de explorar cada uma de suas conquistas sucessivas” (BLONDEL, 1993, p. 50). Consegue-se, assim, a paz da certeza.

Hipótese não só fecunda, mas também consagrada pelo sucesso. A ciência positiva promove eficientemente o controle e a previsão dos fenômenos. Os resultados de suas aplicações práticas, ou seja, os resultados técnicos são o seu melhor argumento, a melhor sustentação de sua objetividade, de sua adequação à realidade. Os fatos da experiência continuam a ser o parâmetro último a partir do qual os produtos da ciência positiva são julgados. Mas os fatos muito frequentemente dizem sim às conjecturas da ciência positiva, aos seus cálculos. Consequentemente, não há mais porque aspirar a outro fim para a ação humana: “por todo lado um problema e uma solução científica” (BLONDEL, 1993, p. 50). Assim, consegue-se também a paz do pleno sucesso prático.

Em suma, por sua objetividade a ciência positiva é forte candidata ao título de fim último do conhecimento, e por seu sucesso técnico de fim último da ação. Entretanto: “Sim ou não, há na ciência esta coerência e esta suficiência que fixa o espírito e a vontade em plena paz da certeza e em pleno sucesso prático?” (BLONDEL, 1993, p. 50).

1.2 O FUNDAMENTO DAS CIÊNCIAS POSITIVAS

A resposta de Blondel será um eloquente não. Não, porque a ciência positiva em seu conjunto e em cada uma das suas partes, ciências matemáticas e ciências experimentais, constroem-se sob o fundamento de hipóteses indemonstráveis. Não, porque essas ciências, apesar de sua pretensão de objetividade, supõem postulados fundamentais sustentados pela ação subjetiva. Não, porque as ciências positivas em suas explicações confirmam a presença do indeterminado, a resistência de uma incógnita ao desejo de conhecimento, a resistência da subjetividade. Não, porque as ciências positivas são apenas uma solução parcial ao problema da ação humana e do sentido da vida. As ciências positivas, sua objetividade cognoscitiva e seu sucesso prático, não serão o fim da ação humana, porque, ao invés, a ação humana é o seu fim, como mostraremos adiante.

1.2.1 O fundamento das ciências exatas

A matemática pretende apresentar-se como um sistema completo e consistente, edificado sob o fundamento da unidade numérica. Por ser um sistema completo, a matemática abarcaria atualmente o universo de todos os seus elementos, não precisando de nenhum elemento exterior para fornecer suas explicações. Por ser consistente, a matemática não admitiria nenhuma contradição interna, sendo absolutamente coerente.

O fundamento do sistema matemático, responsável por sua completude e consistência, é a unidade numérica, enquanto condição de homogeneidade de toda outra quantidade, já que toda quantidade ao ser analisada conduz à identificação da unidade numérica elementar, do “1”, em sua base. Desta forma, o sistema matemático — a partir da presença homogeneizante da unidade numérica em seu princípio, em seu curso e em seu fim — apresentaria uma lógica e uma necessidade tal que toda noção numérica poderia ser deduzida *a priori*. Portanto, o sistema matemático constitui-se em um composto ou síntese de partes, mas uma síntese perfeitamente deduzível (sistema completo) e perfeitamente coerente (sistema consistente).

E, todavia, para que se possa aceitar esta hipótese se impõe superar a dificuldade que se apresenta tão logo se considere a infinidade numérica. Essa é uma propriedade, ademais, não só do sistema matemático, mas também de cada uma de suas partes. Por que infinitamente analisável (divisível), toda noção numérica compreende o infinito numérico. Consequentemente, como compatibilizar a completude e a consistência com a constatação da infinidade do sistema

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

numérico, que caracteriza não só o todo do sistema, mas cada uma de suas partes, incluindo a unidade numérica? Como ter certeza da completude e coerência de um sistema infinito? Como garantir a completude e a coerência do sistema matemático se a própria unidade numérica, seu fundamento, abarca o infinito numérico?

A solução proposta por Leibniz para este problema foi genial. Blondel a apresenta nos seguintes termos: a unidade numérica, de fato, é infinitamente divisível, quantitativamente considerada. Mas considerada sob o ponto de vista de algo que se aproxima muito de uma qualidade, nenhuma noção numérica é menos simples do que a noção de unidade. Ora, toda noção numérica possível requer, para que se a entenda, a noção de número inteiro e todo número inteiro requer, para ser entendido, a noção da unidade numérica, em virtude de sua originária simplicidade. Portanto, a unidade é a noção mais simples.³ Quantitativamente considerada, a unidade numérica compreende um infinito, podendo ser infinitamente dividida. Não obstante, a unidade numérica é a noção qualitativamente mais simples e, como tal, não possui partes mais simples do que ela.

Assim sendo, a homogeneidade de todo sistema matemático, sua completude e consistência, é garantida tendo em vista que toda noção numérica analisada conduzirá a identificar a noção mais simples da unidade numérica em sua base. A matemática parece, portanto, perfeitamente objetiva: as sínteses matemáticas, os objetos da ciência matemática, são o resultado da simples composição ou somatória de suas partes. Em seu âmbito, a partir do conhecimento das partes se conhece também o todo. Assim, qualquer todo matemático pode dizer-se uma síntese a priori, perfeitamente deduzível.

Se no fundamento da ciência matemática se encontra a unidade numérica, por sua vez, na base da ciência da experiência se encontra a percepção sensível. A heterogeneidade e a singularidade de toda sensação não só é o que caracteriza mais propriamente a experiência empírica, como também o que constitui o obstáculo mais desafiador às tentativas de sua sistematização científica. De fato, a sensação primitivamente considerada é um caos (heterogeneidade da sensação) e a sensação enquanto sensação é uma experiência subjetiva, única e incomunicável (singularidade da sensação). Apesar disso, a ciência experimental foi tornada possível, como mostraremos a seguir.

³ A noção de unidade é mais simples inclusive do que qualquer fração que dela se obtenha, embora seja maior que essa mesma fração. Por exemplo, a representação da fração que significa a metade do "1" é dada pela expressão "1/2". Ora, essa fração é menor que a unidade numérica ("1"), mas não é menos simples que ela, já que para compreender essa fração devemos fazer uso seja da noção do número "1", seja da noção do número "2", que, como número inteiro, compreende-se, por sua vez, a partir da unidade numérica, ou seja, como a soma de "1 e 1" ou como a sequência de uma unidade após a primeira unidade.

1.2.2 Os postulados das ciências experimentais

O ponto de partida das ciências experimentais parece ser a intuição sensível. Este primeiro dado é, todavia, absolutamente confuso: “o universo sensível é para os sentidos um caos” (BLONDEL, 1993, p. 62).

A ciência experimental começa quando, a partir dessa desordem, a observação analítica se esforça em descobrir uma ordem e estabelecer leis. Quando eu observo uma percepção, ou seja, quando eu me concentro em uma percepção, o fato percebido não é observado sem um original trabalho de elaboração. Em qualquer percepção o caráter sintético dos dados sensíveis já é o resultado de uma análise. Isto significa que os fatos somente podem ser percebidos como fatos, diferenciando-se uns dos outros e apresentando-se como qualidades e seres — em outras palavras, como sínteses⁴ — em virtude de uma primeira análise que permite isolar o fato, determiná-lo sinteticamente a partir do caos inicial da sensação, descobrindo seu sentido. Portanto, a própria “possibilidade da observação é já um postulado” (BLONDEL, 1993, p. 63), que pressupõe o acordo entre a sensação em seu estado mais primitivo — que não podemos conhecer como tal — e a nossa percepção sensível — resultado sintético de nossa paixão e ação sensíveis e simultâneas. Para observar a sensação, para percebê-la, é preciso sentir de modo inteligente.

Todavia, para fazer ciência experimental é necessário ainda admitir outro postulado. Para se estabelecer a cientificidade da experiência é necessário não só postular a possibilidade da observação sensível (percepção sensível), mas também que esses enunciados sejam válidos universalmente, ou seja, independentemente da perspectiva do sujeito que os enuncia. E como isso seria possível?

⁴ As sínteses são sínteses enquanto são compostas. Uma síntese *a priori* seria aquela em que a síntese fosse o resultado da simples soma das partes. Entretanto, mesmo para a matemática esse tipo de síntese é apenas possível (é determinável como síntese, pode ser pensada) pressupondo-se a análise numérica completa, o que não se dá nunca, já que os números são infinitos. Muito menos isso se dará em relação a sínteses reais. A análise de uma síntese real é um processo também infinito, mas nesse caso não em virtude de um infinito numérico, mas em virtude de um infinito qualitativo ou de um infinito interior. O conhecimento analítico das sínteses reais é inesgotável, o resultado da análise de sínteses reais são sempre outras sínteses reais. Ademais, em uma síntese conhecemos as partes em função do composto e o composto em função das partes. Desse modo, as sínteses reais são infinitos interiores que por meio de fenômenos expressam ação, paixão e reação ligadas a incomensuráveis estímulos internos e externos. Externos enquanto cada síntese se relaciona com o universo inteiro. Internos porque a relação com o universo inclui na síntese a relação (ação, paixão, reação) do todo sobre as partes e vice-versa. E tudo isso de forma não simétrica, já que a ação, paixão e reação que constitui a síntese (como operação) não é o produto de uma simples soma.

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

Duas hipóteses a este respeito são possíveis. A universalidade é garantida ou exclusivamente por causa do compartilhamento por parte dos sujeitos das mesmas estruturas cognitivas, não sendo a realidade acessível como é em si (resposta kantiana), ou porque além de compartilhar as mesmas estruturas cognitivas, os agentes que conhecem têm por referência o mesmo universo real que se oferece como é (resposta aristotélica).⁵

As ciências experimentais constituem-se somente quando se faz abstração do conteúdo original e imediato de cada fenômeno contingente e particular para considerar unicamente sua forma necessária. Constituem-se somente quando por uma análise artificial se realiza a transposição da ordem dos fenômenos, abstraindo das sínteses qualitativas representações formalizadas, por meio de uma conversão simbólica. A esta análise seguirá a composição de uma síntese *a priori*, por meio da qual os símbolos utilizados (representações formalizadas) são relacionados de tal modo a expressar uma coordenação sistemática entre fenômenos concretos. Entretanto, a conversão simbólica é sempre contingente. Ademais, com o procedimento que resulta nas sínteses *a priori*, consegue-se a enunciação de leis científicas que expressam a coordenação de fenômenos, suas funções, não o que eles propriamente sejam.⁶

Em suma, para se fazer ciência experimental é necessário recorrer a dois postulados ligados ambos a análises e sínteses artificiais, ou seja, forjadas por uma atividade inteligente. No primeiro deles, recorre-se à análise artificial que ordena o material dos sentidos, dando-lhe um caráter sintético e postula-se que esse resultado sintético corresponde à ordem das coisas como elas são ou, pelo menos, à ordem que nos é acessível. Sem essa operação, a ciência experimental não possuiria nenhum objeto, seja porque tudo não passaria de um caos amorfo e indeterminado, seja porque qualquer universalização seria impossível. Por um segundo postulado, procura-se definir um resumo abstrato e uma coordenação sistemática de fenômenos, sustentando a possibilidade de tradução das sínteses qualitativas (concretas) em representações simbólicas formalizadas em sistemas dedutivos (sínteses *a priori*) (BLONDEL, 1993). Presume-se, deste modo, que as sínteses reais possam ser representadas simbolicamente por sínteses mentais (*a priori*). Sem essas pressuposições, o fato empírico, já resultado de uma primeira análise, não passaria de qualidades descontínuas e heterogêneas entre si, além de infinitamente analisáveis (infinitude qualitativa), sobre as quais nada se poderia afirmar universalmente e de modo determinado.

⁵ A outra possibilidade é a de que as estruturas cognitivas sejam diversas e os dados iniciais não acessíveis, caso em que o conhecimento universal não poderia ser dado.

⁶ É o que ocorre, por exemplo, quando tomando por referência a ciência positiva, ao tentar responder à pergunta sobre quem é o homem, afirma-se que ele é um animal biologicamente não muito diferente de um chimpanzé ou de um porco.

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

Nessa direção, compreende-se a espessura da novidade do que ficou conhecido como revolução científica. Até então, os símbolos formalizados utilizados para a representação dos dados empíricos ligavam-se fundamentalmente a sistemas filosóficos ou religiosos de grande complexidade e pouco práticos. A partir do século XVII, em grande parte por influência do ressurgimento dos estudos platônicos e neoplatônicos dos dois séculos anteriores, essas “representações simbólicas formalizadas em sistemas dedutivos” tornam-se sinônimo de linguagem matemática.

Enfim, com a introdução do número na experiência, traduzindo as qualidades em quantidades, a matemática empresta homogeneidade e universalidade à ciência experimental. Para tanto, presume-se que as sínteses reais ou concretas possam ser analisáveis, como as sínteses *a priori*, de tal forma a se obter elementos homogêneos.⁷

Mas o recurso a hipóteses indemonstráveis não é um privilégio das ciências experimentais. Também as ciências exatas recorrerão a postulados. Senão vejamos.

1.2.3 Explicitação dos postulados das ciências matemáticas

Como já frisamos, fundadas sob a homogeneidade do número, as ciências exatas apresentam-se como um sistema completo e acabado, cujas partes se relacionam de tal forma a constituir leis que podem ser sempre deduzidas a partir da consideração da unidade numérica, em virtude dessa ser a noção fundamental, mais simples e constitutiva de todo o sistema. Entretanto, isso pressupõe no mínimo também dois postulados.

O primeiro deles diz respeito à possibilidade de concepção dos números, como um contínuo ou uma sequência. Toda sequência por mais elementar que possa parecer, como toda relação de onde é possível obter uma dedução, implica a passagem por estados de consciência distintos e, entretanto, que se fazem homogêneos.⁸ Essa passagem homogeneizante tem como condição de possibilidade o ato de consciência em que os estados distintos se dão. Sem o ato

⁷ Obtidos na análise de toda síntese, os pretendidos elementos homogêneos representariam o elemento mais simples presente nos fatos da experiência, cuja composição seria descrita pelas leis científicas. Como se percebe, o artifício utilizado é o de se pensar em unidades reais mínimas e absolutamente simples na base das sínteses reais, como se essas fossem as correspondentes análogas da unidade numérica.

⁸ Por exemplo, a sequência: 1, 2. Essa implica a passagem do estado de consciência que me permite conceber a noção de “1” para o estado de consciência que me permite conceber a noção “2” ou a noção sintética “de uma unidade que se acresce à primeira unidade”.

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

unificador da consciência, não se dá qualquer sequência contínua. Isto é já um indício de que a matemática e seu processo dedutivo se sustentam, em sua origem, a partir do ato de consciência.

Mas isso não é ainda tudo. O ato de consciência não é só condição da matemática em seu nascedouro, mas também da hipótese de sua perfeição. O segundo postulado exigido para garantir a completude e a consistência da matemática será a pressuposição de que todas as partes de seu sistema quantitativo já foram submetidas a uma análise, a partir da qual se encontrou sempre em seu limite máximo a simplicidade da unidade numérica. Postula-se, assim, a completude da análise.

Entretanto, a infinidade numérico-quantitativa não é compatível com a possibilidade de uma análise completa do sistema numérico. E isso não obstante os arranjos anteriormente propostos, inspirados por Leibniz, sobre a simplicidade da noção de unidade numérica, porque a simplicidade da unidade numérica não garante que o todo das sínteses matemáticas seja igual à simples soma de suas partes. Em outras palavras, a impossibilidade de uma análise completa do sistema matemático não permite que se conclua no fim dos procedimentos matemáticos o que é pressuposto como sendo seu início: a simplicidade da unidade.

Consequentemente, a completude da análise, ou seja, a ideia de que os números se organizam em um sistema homogêneo com noções, propriedades e relações deduzíveis a partir da simplicidade da unidade numérica, é a hipótese implícita e fundamental, embora indemonstrável, de todo o edifício da ciência matemática.

Em resumo, a matemática não só é construída sob o fundamento de um ato de consciência, mas também depende de outro ato de consciência para assumir como sua perfeição última a hipótese indemonstrável que presume que os números se relacionam de tal forma a constituir uma síntese (composto com características próprias e heterogêneas em relação aos seus elementos componentes isoladamente considerados) *a priori* (cujas relações são deduzíveis por que fundadas sob a homogeneidade da unidade).

Essa mesma condição será o fundamento do cálculo infinitesimal, através do qual a matemática parece justificar-se também como ciência aplicada ao conhecimento da realidade. Para sua concepção, mais uma vez por meio de um ato de consciência, no cálculo infinitesimal a matemática abarca a ideia de um infinito atual. Mas um infinito atual é sempre, sob uma perspectiva numérica, uma contradição: diz algo que é numericamente infinito e ao mesmo tempo quantitativamente determinado. Um artifício que dá força ao esquema por meio do qual a indeterminação da infinidade qualitativa que marca a experiência empírica (a sensação) é representada e superada.

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

Enfim, se por um lado, as ciências experimentais podem gozar, com estes artifícios, da necessidade típica da dedução matemática; por outro, os sucessos da aplicação da ciência experimental permitem que a matemática goze de certa segurança prática que lhe sustenta a pretensão de que suas sínteses *a priori* sejam realmente completas e, de alguma forma, representem adequadamente os dados da experiência.

Feitas essas considerações, podemos justificar suficientemente uma conclusão: a ciência positiva em seu conjunto e cada uma das metodologias científicas que a constitui (o método dedutivo e o método experimental), mesmo consideradas separadamente, dependem de um resíduo que não podem justificar. Exigem a ação do cientista para que se constituam. Esta ação se apresenta como um ato de consciência que pressupõe demonstrado o que nunca poderá ser provado, tendo como justificção apenas a coerência interna do sistema linguístico utilizado pela ciência positiva e o sucesso de suas aplicações.⁹

1.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Wolfgang Smith, em sua obra *Ciência e Mito*, chama-nos a atenção para o fato que “o homem não foi feito para brincar de jogos positivistas, mas para conhecer a verdade, para conhecer o ser” (SMITH, 2014, p. 91). Como já enunciava Aristóteles em sua *Metafísica*, há no homem uma necessidade de conhecer, um desassossego tal, que por si só exclui a possibilidade de se chegar a um fechamento epistêmico: “Quando o ser é excluído de sua mentalidade por um ato de fechamento epistêmico, o próprio cientista se sente compelido a trazê-lo de volta, a reinstalá-lo, de algum modo, em seu universo” (SMITH, 2014, p. 91). É ainda o mesmo Wolfgang Smith a alertar-nos, na sua obra o *Enigma Quântico*, para o fato de que não se pode simplesmente podar e reduzir o campo de investigação e a capacidade do sujeito de buscar compreender as coisas. Segundo ele, há um postulado fundamental, não só para a ciência positiva, mas para todo tipo de conhecimento: “precisamos reconhecer, acima e antes de qualquer ciência, qualquer filosofia e qualquer perquirição racional, que o mundo existe e que é conhecido em parte. [...] Como algo que pode e deve, eventualmente, apresentar-se à nossa inspeção” (SMITH, 2011, p. 30).

⁹ Embora haja uma necessidade interna que governa o complexo das ciências positivas, esta necessidade é de natureza apenas lógica (lógica interna do sistema) e nada leva a pensar que essa necessidade lógica tenha qualquer natureza real.

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

Além da impossibilidade de limitar o conhecimento do ser, além de todos os postulados necessariamente admitidos para que possamos justificar nosso conhecimento, a ciência positiva é portadora de uma falha constitutiva que limita significativamente as pretensões, hoje melhor dimensionadas, que animaram grande parte de seus cultores neopositivistas. A contribuição da filosofia de Maurice Blondel a respeito está em que ele individua com imensa transparência em que ela consiste: há uma fissura na relação dos dois tipos de ciência que a constituem que jamais desaparecerá. A matemática pode tentar se inserir na natureza e a física pode também se munir do cálculo, mas sua união será sempre aparente porque “nem a experiência pode proporcionar o abstrato puro nem o cálculo o concreto verdadeiro; porque o cálculo está justamente fundado no fato de que a análise real tende ao infinito, e a experimentação, sobre o fato de que as construções matemáticas não produzem a síntese real” (BLONDEL, 1993, p. 79).

REFERÊNCIAS

BLONDEL, Maurice. *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893). Paris: PUF, 1950. (1a ed. Quadrige 1993).

CORNATI, Dario. *L'ontologia Implicita nell'Action (1893) di Maurice Blondel*. Milano: Glossa, 1998.

D'AGOSTINO, Simone. *Dall'atto all'azione: Blondel e Aristotele nel progetto de "L'Action" (1893)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999. (Coleção Analecta Gregoriana).

DOBBS, Betty Jo Teeter. *The Foundations of Newton's Alchemy; or "The Hunting of the Greene Lyon"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

DOBBS, Betty Jo Teeter. *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

FANNING, Philip Ashley. *Isaac Newton e a transmutação da Alquimia: uma visão alternativa da revolução científica*. Santa Catarina: Livraria Danúbio, 2016.

KUNH, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 12ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

LAMBERT, Dominique; LECLERC, Marc. *Au cœur des sciences*. Paris: BAP, 1996.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2007.

SMITH, Wolfgang. *Ciência e Mito: com uma resposta ao grande projeto de Stephen Hawking*. Campinas: Vide Editorial, 2014.

A ciência positiva na perspectiva da L'Action (1893)

Galileu G. M. de Souza; Emerson A. de Medeiros; Elisiane P. de Azevedo; Francineide A. de Medeiros

SMITH, Wolfgang. *O enigma quântico: desvendando a chave oculta* 2ª ed. Campinas: Vide Editorial, 2011.

SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de. “Percepção sensível, representação e subjetividade segundo a *Action* (1893) de Maurice Blondel”. In: CAMINHA, Iraquitan de Oliveira; SILVA, Marcos Érico de Araújo. *Percepção, corpo e subjetividade*. São Paulo: LiberArs, 2013, p. 91-112.

YATES, Frances Dame. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

YATES, Frances Dame. *The Art of Memory*. London: Pimlico, 1992.

YATES, Frances Dame. *The Occult Philosophy of the Elizabethan Age*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

YATES, Frances Dame. *The Rosicrucian Enlightenment*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

CORPO-PRÓPRIO: CAMINHO FILOSÓFICO DE MERLEAU-PONTY

[BODY ITSELF: PHILOSOPHICAL PATH OF MERLEAU-PONTY]

Klédson Tiago Alves de Souza
Mestrando em Filosofia pela UFPB
(*magalic@hotmail.com*)

José Francisco das Chagas Souza
Mestre em Filosofia e Doutorando em Letras pela UERN
(*dedasouza1@gmail.com*)

Recebido em: 03/04/2017. Aprovado em: 12/05/2017

Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty

Klédson Thiago Alves de Souza; José Francisco das Chagas Souza

Resumo: Este artigo busca discutir os conceitos de *Corpo-próprio* e *Corpo-Sujeito* dentro do contexto filosófico de Maurice Merleau-Ponty. Desta forma, a discussão está voltada para se ver o homem como unidade em que não há separação entre o seu corpo (máquina) de sua razão. O objetivo é mostrar que em Merleau-Ponty o corpo-sujeito é este que está posto na realidade e que tem a capacidade de experienciar a si mesmo e o mundo. O mundo é isso que é, as coisas são o que aparecem ao homem, porém, ele tem a capacidade de experienciar e de ver sempre de uma perspectiva nova.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Corpo-Próprio. Corpo-Sujeito

Abstract: This article seeks to discuss the concepts of *Body itself* and *Body-Subject* within the philosophical context of Maurice Merleau-Ponty. In this way, the discussion is aimed at seeing man as a unit in which there is no separation between his body (machine) of his reason. The aim is to show that in Merleau-Ponty the subject body is the one who is put in reality and who has the capacity to experience himself and the world. The world is what it is, things are what appear to man, but he has the ability to experience and always see from a new perspective.

Key-works: Merleau-Ponty. Body itself. Body-Subject

Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty

Klédson Thiago Alves de Souza; José Francisco das Chagas Souza

O filósofo e psicólogo Maurice Merleau-Ponty nasceu em 14 de março de 1908, em Rochefort sur mer, na França. Em 1926 ingressou na École Normale Supérieure onde fez seus estudos de filosofia e onde conheceu Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Após formado em filosofia no ano de 1931 lecionou em vários liceus, logo depois regressou, em 1935, ao École Normale supérieure como tutor, em 1952 ganhou a cadeira de filosofia no Collège de France, ademais, de 1945 à 1952 fora coeditor da revista *Les Temps Modernes* junto à Sartre e em 04 de maio de 1961, aos 53 anos de idade em Paris na França morreu. O pensador francês traz em suas discussões uma preocupação eminente com o que seja fenomenologia¹ e isso é visível quando ver-se em seu prefácio à *Fenomenologia da percepção*: “O que é a fenomenologia? Pode parecer estranho que ainda se precise colocar essa questão meio século depois dos primeiros trabalhos de Husserl. Todavia, ela está longe de estar resolvida” (Merleau-Ponty, 1999, p. 1).

Edmund Husserl (1859 – 1938) é um dos grandes influenciadores de Merleau-Ponty, este “fez um estudo cuidadoso de *ideias II*, quando ainda estava sob sua forma arquivada não publicada, e sua influência pode ser percebida em *Fenomenologia da percepção*” (CERBONE, 2013, p. 150). É a partir das ideias de corpo e percepção em Husserl que Merleau-Ponty desenvolve sua filosofia. Cerbone (2013) ao falar sobre Husserl traz à tona a distinção entre corpo (Körper) e Corpo vivo (Leib) mostrando que corpo para a fenomenologia não é meramente o corpo material e sim o corpo que experiencia, que é experienciado e “o corpo-como-vivido”. Destarte, Merleau-Ponty absorve bem esta filosofia Husserliana entendendo, como mostra Cerbone (2013, p. 151-152), que “o corpo não é experienciado como apenas mais um objeto material dentre outros, mas sim que é manifesto de uma maneira categoricamente distinta”.

A modernidade, dita iniciada com Descartes² (1596 – 1650), tendeu a separar corpo e consciência. Nesta separação o corpo ganha um caráter meramente de objeto em que é visto como uma massa concreta repleta de partes que podem ser separadas, analisadas e compreendidas como objetos no mundo. Observa Lopes (in CAMINHA e SILVA, 2013, p. 123):

¹ Cf. CERBONE, 2013, p. 147: “uma característica proeminente da fenomenologia de Merleau-Ponty é a influência do movimento da Gestalt na psicologia. O movimento, cujas figuras dominantes incluem Max Wertheimer, Wolfgang Köhler e Kurt Koffka, rejeitou descrições ‘sensacionistas’ da experiência perceptual – ou seja, teorias que concebem a percepção como envolvendo algum tipo de átomos sensoriais ou sensações como elementos fundamentais – em favor de uma teoria que enfatiza a prioridade das formas significativas inerentes à existência perceptual (‘Gestalt’ = configuração).

² MARCONDES, 2005, p. 159: “A filosofia de Descartes inaugura de forma mais acabada o *pensamento moderno* propriamente dito, juntamente com a dos empiristas ingleses. [...] Entender as linhas mestras do pensamento de Descartes é, portanto, entender o sentido mesmo dessa *modernidade*, que ele tão bem caracteriza e da qual somos herdeiros até hoje, ainda que sob muitos aspectos vivamos precisamente a sua crise”.

Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty

Klédson Thiago Alves de Souza; José Francisco das Chagas Souza

Esta separação entre corpo e consciência não apenas permite conceber o corpo como objeto, mas também atribui à consciência a função de responsabilizar-se pela atividade mental de subsumir, por meio de conceitos, as informações obtidas por intermédio do corpo, como também construir as relações que acontecem no próprio corpo e entre este e o mundo. Enfim, esta concepção objetivista de corpo, que influenciou bastante a modernidade, traz atrelada à mesma uma concepção mentalista de consciência [...].

É perceptível que com a separação entre a consciência e o corpo quem ganha o poder de domínio é a razão, tendo em vista que o corpo é apenas um mero objeto em que transmite informações à razão pelos sentidos. Ademais, em Descartes parece haver um isolamento da *res cogitans*. O dualismo é fortemente apresentado na observação cartesiana do *cogito, ergo sum* (MARCONDES, 2005), tendo em vista que para Descartes isso – *cogito, ergo sum* – é o que se pode saber. Marcondes (2005, p. 169, grifo nosso) contextualiza o pensamento cartesiano descrevendo:

Sequer posso saber o que sou – um ser humano, dotado de um corpo etc. –, já que para isso precisaria ir além do puro pensamento, dependeria dos sentidos, de minha experiência, de conhecimentos adquiridos etc., o que não me é permitido pela certeza do cogito. Esta é a raiz do célebre dualismo corpo-mente em Descartes. Não podemos sequer afirmar a existência do corpo, porque, sendo este material, é de fato um objeto no mundo externo, sobre o qual não podemos ter certeza.

Assim se constitui o que em Descartes chama-se de *solipsismo* (MARCONDES, 2005), O isolamento total do eu em relação ao mundo exterior, e o que é mais interessante, ao próprio corpo. O que é o corpo então? No pensamento cartesiano, ao que parece, mero objeto da *res cogitans*. Porém, é contra esse dualismo e desmerecimento do corpo que adentra o pensamento de Merleau-Ponty.

Em 1945 Merleau-Ponty escreve a *Phénoménologie de la Perception* em que discute aspectos da filosofia e da psicologia referente à percepção. Dentro dos inúmeros temas que Merleau-Ponty trata nesta obra e seus vários conceitos quer-se aqui discutir a ideia de “corpo próprio” e a relação ou, se se pode dizer, a mudança de percepção de corpo-objeto para corpo-sujeito, isso para que esteja presente e bem esclarecida a ideia de corpo próprio que promove a ideia de um imbricamento entre a mente e o corpo.

Merleau-Ponty (1999, p. 133) levanta o seguinte problema:

Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty

Klédson Thiago Alves de Souza; José Francisco das Chagas Souza

Quando descrevia o corpo próprio, a psicologia clássica já lhe atribuía "caracteres" incompatíveis com o estatuto de objeto. Ela dizia, em primeiro lugar, que meu corpo se distingue da mesa ou da lâmpada porque ele é percebido constantemente, enquanto posso me afastar daquelas. Portanto, ele é um objeto que não me deixa. Mas então ele ainda seria um objeto?

Como qualquer outro corpo na natureza somos submetidos às leis mecânicas naturais, já que somos corpóreos (CAMINHA, 2012). Deste ponto de vista poder-se-ia afirmar que somos corpo/objeto como qualquer outro. Ademais, Ponty (1999) levanta a questão relacionada ao corpo ser um objeto que não deixa esse sujeito que questiona-o e, por ser tão próximo “ele ainda seria um objeto?”.

Faz-se necessário entender o que é corpo-próprio no pensamento merleau-pontyano. No capítulo IV da *Fenomenologia da Percepção* (1999), Merleau-Ponty faz uma síntese sobre a ideia de corpo próprio elencando alguns pontos importantes. Na sua análise sobre a espacialidade corporal se conclui que: “Constatamos pela primeira vez, a propósito do corpo próprio, aquilo que é verdadeiro de todas as coisas percebidas: que a percepção do espaço e a percepção da coisa, a espacialidade da coisa e seu ser de coisa não constituem dois problemas distintos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 205). O corpo é o que se tem de verdadeiro, ademais “Ser corpo [...] é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço”.

Caminha (2012, p. 39, grifo nosso) discutindo a ideia de corpo próprio diz:

O ‘corpo próprio’ é o corpo que experimento a mim mesmo, o outro e o mundo. É aquele que afirmo ser meu próprio corpo. Nesse sentido, nem todos os movimentos do corpo humano é regido por leis físicas. Mas como um corpo, que realiza movimentos mecânicos, provocados por causas externas, pode expressar movimentos intencionais e constitui-se sujeito por meio de tais movimentos? Se o nosso corpo é capaz de realizar movimentos que não dependem exclusivamente de uma causa externa, podemos afirmar que ele pode desempenhar movimentos voluntários, que se originam das intenções, dos desejos e das vontades do próprio corpo.

Até aqui pode ser entendido que o corpo é um objeto por ser ele no espaço como assim o é uma cadeira, uma mesa e qualquer ser que seja corpóreo, porém, o corpo próprio ele se experiencia e experiencia a realidade que o circunda. O corpo próprio pode ele não ser sujeito (no sentido de se sujeitar, está disposto a alguma coisa ou ação) unicamente às leis da física mas,

Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty

Klédson Thiago Alves de Souza; José Francisco das Chagas Souza

outrossim, às suas vontades e intenções, neste ponto distinguindo-se dos demais objetos corpóreos³, até porque o próprio Merleau-Ponty (1999) afirma não ser problema distinto a espacialidade e o ser da coisa quando fala de corpo próprio, ou seja, o ser não é distinto do estar no mundo, assim a coisa pensante (numa linguagem cartesiana) não tem um corpo no espaço, mas, a coisa pensante é um corpo no espaço (numa linguagem merleauPontyana). Dando embasamento a essa ideia de corpo próprio como algo que experimenta o mundo e mostrando a perspectiva de corpo próprio a partir da noção de *perspectivismo* afirma Lopes (in CAMINHA e SILVA, 2013, p. 125, destaque da autora e grifo nosso):

A condição do corpo perceber por perspectiva advém da mesma condição na qual encontram-se submetidos corpo e mundo, condição denominada por Merleau-Ponty de 'ser no mundo'. Da mesma forma que os objetos estão no mundo, também o corpo encontra-se neste mesmo mundo submetido às suas condições. A posição espacial na qual o corpo está submetido é uma imposição indispensável e condição fundamental da experiência perceptiva. A condição de 'ser no mundo' faz com que o corpo possua uma determinação que lhe é anterior e transcendente. Essa condição direciona a forma como o corpo visa o mundo, o modo como o corpo é impulsionado para o que lhe é exterior.

O corpo está no mundo da mesma forma que as demais coisas, porém, ele percebe o mundo. Aqui está o grande diferencial do corpo, este percebe a realidade e percebe também a si mesmo. Afirma Merleau-Ponty já no prefácio à sua obra magna (1999, p. 3):

Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu "psiquismo", eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido [...].

O eu merleauPontyano, enquanto este ser corporal e também consciente não é resultado de múltiplas causalidade mas, é este ser que experiencia a realidade, ou seja, tem uma visão de mundo. Assim, confirma-se: não é o corpo mero objeto, mas é um corpo/sujeito, há um total

³ BARBARAS (2003 APUD CAMINHA, 2012, P.39-40): "Os movimentos regidos pelas leis mecânicas são previsíveis. Se o nosso corpo estiver num plano inclinado e for empurrado com uma carga, de forma que ele não possa oferecer resistência, de forma previsível, ele se deslocará. Mas os movimentos voluntários são imprevisíveis, se consideramos o ponto de vista das leis da física. Logo, temos movimentos, determinados pelas leis mecânicas, e movimentos indeterminados, produzidos por um sujeito".

Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty

Klédson Thiago Alves de Souza; José Francisco das Chagas Souza

imbricamente entre corpo e a consciência tornando o sujeito algo uno: corpo e mente. Assim o homem “*pensa ao mesmo tempo* que sua percepção penetra nas coisas e que se faz aquém de seu corpo” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 20).

Essa ideia de corpo sujeito é tão cara ao pensamento de Merleau-Ponty que parece ocorrer o que Lopes (2013) chama de inseparabilidade ontológica, ou seja, há uma perfeita união entre corpo e mente. Há momentos que a partir de ações sensíveis do próprio corpo humano há destaque para se pensar, a partir de Merleau-Ponty (1999, p. 137), como se dá o aparecimento da ideia de corpo sujeito, exemplo disso é o tocar de uma mão à outra: “Quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de ‘tocante’ e de ‘tocada’”.

Nisso o que se percebe é que o fato de uma mão tocar a outra não se dá a mesma sensação, parece que uma está exercendo uma função de sujeito enquanto a outra se está apenas solta no espaço. Lopes (in CAMINHA e SILVA, 2013, p. 126) falando da inseparabilidade ontológica que ocorre entre o corpo e a mente no pensamento de Merleau-Ponty mostra no próprio corpo humano como que membros desse mesmo corpo exercem ora função de objeto ora função de sujeito, havendo assim uma ambiguidade de sensações. Nesta ambiguidade está o sentido de se saber que acontecerá a mudança de sensação, ou seja, ora a mão que antes estava como objeto (sendo tocada) passa a ser sujeito da ação (tocar) ora a mão que era sujeito da ação passa a ser objeto. O problema dessa ação ambígua do tocar uma mão à outra é que “não podemos precisar, de maneira clara e distinta, qual é a mão toca e qual é a mão que é tocada” (CAMINHA, 2012, p. 40).

Com isso se afirma que não há uma consciência (mente) que seja sujeito de um corpo meramente objeto. Há um imbricamento total ou como Lopes (2013) chama uma inseparabilidade ontológica. É a unidade do corpo com a mente – corpo/sujeito – que sente e pensa a ação, como se ver no comentário de Caminha (2012, p. 41): “É o próprio corpo que instaura processos subjetivos capazes de realizar movimentos voluntários. Para alcançar a compreensão do corpo sujeito é preciso adotar uma perspectiva de conceber o corpo humano que ultrapasse a explicação de seu funcionamento”.

Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty

Klédson Thiago Alves de Souza; José Francisco das Chagas Souza

Há ações ou algo que ultrapassa os limites do corpo, assim, corpo próprio é algo que vai além daquilo que é corpóreo. Ou seja, a unidade do corpo com a mente que deriva as vontades de ações e as ações da vontade.

A ideia de corpo próprio ganha mais proporções do que meramente o corpo (máquina) humano. Parece que há algo de afetivo, exemplo disso é quando falando do movimento Merleau-Ponty (1999, p. 138-139, grifo nosso) diz sobre o corpo:

Movo os objetos exteriores com o auxílio de meu próprio corpo que os pega em um lugar para conduzi-los a um outro. Mas ele, eu o movo diretamente, não o encontro em um ponto do espaço objetivo para levá-lo a um outro, não preciso procurá-lo, ele já está comigo — não preciso conduzi-lo em direção ao termo do movimento, ele o alcança desde o começo e é ele que se lança a este termo. As relações entre minha decisão e meu corpo no movimento são relações mágicas.

Merleau-Ponty chama essa relação afetiva – unidade entre consciência e corpo – de relações mágicas, isso porque o corpo não passa pelo mesmo processo do movimento que é estabelecido pelos outros objetos, ou seja, é preciso algo mover os objetos de modo que se estiver a sul venha a estar a norte, no corpo isso parece não ocorrer tendo em vista a relação imbricada que há entre a consciência e corpo, pois, “*ele, eu o movo diretamente, não o encontro em um ponto do espaço objetivo para levá-lo a um outro, não preciso procurá-lo, ele já está comigo*”.

Corpo próprio e percepção são dois conceitos que devem andar juntos na filosofia de Merleau-Ponty, e parece que se entrelaçam tendo em vista que a percepção é a chave mestra da fenomenologia de Merleau-Ponty. Porém, para essa percepção haver ela deve “está relacionada a atitude corpórea” como alerta Nóbrega (2008) e, aqui se entende agora como o corpo humano (sensações). O corpo próprio em Merleau-Ponty abarca a ideia de corpo (sensações) mas não se limita a ele. Afirma Lopes (in CAMINHA e SILVA, 2013, p. 127):

Como o corpo próprio é o meio pelo qual o mundo existe para um sujeito, sua condição é ambígua porque ele, sob certo aspecto, não é tangível nem visível, já que ele é aquilo que vê e que toca os objetos. Ele se constitui num limite daquilo que é percebido. Enquanto campo de presença primordial, ele é uma zona de fronteira através da qual somos afetados e por meio do qual o mundo nos chega.

Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty

Klédson Thiago Alves de Souza; José Francisco das Chagas Souza

Se destaca então que o corpóreo (as sensações) estão presentes na ideia de corpo próprio pois é o que vê e o que toca, mas contudo, não se limita a isso porque “não é tangível nem visível”.

É preciso deixar claro que a fenomenologia em Merleau-Ponty não despreza o corpo, muito pelo contrário, em *O Visível e o Invisível* (1971, p. 21) o filósofo realça a ideia de percepção atrelada como ação do corpo: “Antes da ciência do corpo – que implica a relação com outrem –, a experiência de minha carne como ganga de minha percepção ensinou-me que a percepção não nasce em qualquer lugar, mas emerge no recesso de um corpo”. O corpo tem o seu espaço próprio na filosofia merleau-pontyana, mas não complica toda a filosofia nele. Destarte, deve-se pensar o corpo como algo importante mas não o fim, pois, há a percepção que capta o mundo ao qual o corpo/sujeito está inserido e apreender ou percebe a realidade, o mundo vivido.

É sempre o movimento (corpo – razão) que está em cheque na filosofia fenomenológica de Merleau-Ponty, é um perceber percebendo, é um ver vendo, sentir sentindo. O corpo próprio é todo esse circundante que envolve a percepção. Em *O Visível e o Invisível* (1971, p. 15, grifo e destaque do autor) o autor consegue *ipsis litteris* mostrar o problema de toda a filosofia, afirma:

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de ‘opiniões’ mudas, implícitas em nossa vida. Mas essa fé tem isto de estranho: se procurarmos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este *nós*, o que é este *ver* e o que é esta *coisa* ou este *mundo*, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições.

É intrigante essa síntese que Merleau-Ponty faz, não basta lidar com o mundo como se percebe, parece que se é necessário dizer o que é este mundo que se percebe e dizer isto é o mesmo que entrar “*num labirinto de dificuldades e contradições*”. Há não só um problema ontológico, mas linguístico o fato de não conseguir exprimir aquilo que o mundo é ou o que se é em si, mas sobre este problema da linguagem não é o foco da presente discussão.

O passo para se entender essa ideia de corpo próprio como sujeito é a abertura a realidade como destaca Merleau-Ponty (1999, p. 142)

Ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles. Ocupar-se de psicologia é necessariamente encontrar, abaixo do pensamento objetivo que se move entre as coisas

Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty

Klédson Thiago Alves de Souza; José Francisco das Chagas Souza

inteiramente prontas, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo.

O movimento da experiência é o que estar em cheque, é tudo aquilo que circunda o sujeito encarnado: a cultura, os afetos, o tempo, as relações sociais, etc., mas, vale salientar e reafirma que “Esse conceito de percepção só é possível porque Merleau-Ponty rompe com a noção de corpo-objeto, *parte extra-partes* e com as noções clássicas de sensação e órgãos dos sentidos como receptores passivos” (NÓBREGA, 2008, p. 142). O corpo-sujeito é este que está posto na realidade e que tem a capacidade de experienciar a si mesmo e o mundo. O mundo é isso que é, as coisas são o que aparecem ao homem, porém, ele tem a capacidade de experienciar e de ver sempre de uma perspectiva nova: “[...] é verdade que o mundo é *o que vemos* e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 16).

Corpo-Próprio: Caminho Filosófico de Merleau-Ponty

Klédson Thiago Alves de Souza; José Francisco das Chagas Souza

REFERÊNCIAS

CAMINHA, Iraquitán Oliveira. Corpo, Motricidade e Subjetividade em Merleau-Ponty. In. *Merleau-Ponty em João Pessoa*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012, p. 39-47.

CERBONE, David R., *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. 2ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LOPES, Rossana M., A concepção de corpo próprio em Merleau-Ponty. In. CAMINHA e ARAÚJO SILVA. *Percepção, corpo e subjetividade*. São Paulo, SP: LiberArs, 2013, p. 123-134.

MERLEAU-PONTY, Maurice *O Visível e o Invisível*. Trad. José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Editôra Perspectiva, 1971.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia. Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. In. *Estudos de Psicologia*. Vol. 13, No. 2, Natal, 2008, p. 141-148, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-294X2008000200006&script=sci_arttext, Acesso em 26 de Outubro de 2015, às 14h.