



BASILÍADE

Revista de Filosofia

v. 1 | n. 1 | Janeiro / Junho | 2019

FASBAM

FACULDADE
SÃO BASÍLIO MAGNO

Departamento de
Filosofia

BASILÍADE

Revista de Filosofia

Volume 1 | Número 1 | Jan./Jun. 2019

Revista Semestral do Departamento de Filosofia
da FASBAM – Faculdade São Basílio Magno
Curitiba/PR

Basiliade – Revista de Filosofia

Publicação Semestral do Departamento de Filosofia da FASBAM – Faculdade São Basílio Magno – Curitiba/PR.

Redação e Administração

R. Carmelo Rangel, 1200 Seminário
Curitiba/PR 80.440-050
Fone: (41) 3243-9800
E-mail: periodicos@fasbam.edu.br
<https://fasbam.edu.br/>

Diretor: Irineu Letenski

Coordenador do Departamento de Filosofia:
Teodoro Hanicz

Editor Chefe: Irineu Letenski

Editor Adjunto: Rogério Miranda de Almeida

Editor Técnico: Marco Antônio Pensak

Conselho Científico Internacional:

- Babette Babich, Fordham University, The Jesuit University of New York, Department of Philosophy, New York, EUA.
- Daniel Conway, Texas A&M University – TAMU, College Station, Texas, EUA.
- Alexander Nehamas, Princeton University, Department of Philosophy, Princeton, New Jersey, EUA.
- Tracy B. Strong, University of California, San Diego – UCSD, Department of Political Science, San Diego, California, EUA.

Conselho Científico Nacional:

- Alessandro Cavassin Alves, Faculdade São Basílio Magno – FASBAM, Departamento de Filosofia, Curitiba, PR, Brasil.
- Cicero Cunha Bezerra, Universidade Federal de Sergipe – UFS, Departamento de Filosofia, São Cristóvão, SE, Brasil.
- Roberto Bolzani Filho, Universidade de São Paulo – USP, Departamento de Filosofia, São Paulo, SP, Brasil.
- Constança Terezinha Marcondes Cesar, Universidade Federal de Sergipe – UFS, Departamento de Filosofia, São Cristóvão, SE, Brasil.

- Venúncia Emília Coelho, Instituto Federal Minas Gerais – IFMG, Ouro Preto, MG, Brasil.
- Edilson da Costa, Faculdade Educacional Araucária – FACEAR, Araucária, PR, Brasil.
- Aldo Lopes Dinucci, Universidade Federal de Sergipe – UFS, Departamento de Filosofia, São Cristóvão, SE, Brasil.
- Marcelo Fabri, Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, Departamento de Filosofia, Santa Maria, RS, Brasil.
- Marcus Sacrini Ayres Ferraz, Universidade de São Paulo – USP, Departamento de Filosofia, São Paulo, SP, Brasil.
- Roberto Akira Goto, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Departamento de Filosofia e História da Educação, Campinas, SP, Brasil.
- Paulo Ricardo Martines, Universidade Estadual de Maringá – UEM, Departamento de Filosofia, Maringá, PR, Brasil.
- Manfredo Araujo de Oliveira, Universidade Federal do Ceará – UFC, Departamento de Filosofia, Fortaleza, CE, Brasil.
- Germano Rigacci Júnior, Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC-Campinas, Reitoria, Campinas, SP, Brasil.
- Marciano Adilio Spica, Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO, Guarapuava, PR, Brasil.
- Ernildo Jacob Stein, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Departamento de Filosofia, Porto Alegre, RS, Brasil.
- Valmir Uhren, Faculdade São Basílio Magno – FASBAM, Departamento de Filosofia, Curitiba, PR, Brasil.

Os artigos assinados são de responsabilidade dos autores.

Aceitamos livros para resenhas, reservando-nos a decisão de sua publicação.

Aceitamos permuta com revistas congêneres.

Transcrições e citações são permitidas desde que mencionada a fonte.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Basiliade – Revista de Filosofia / Departamento de Filosofia, FASBAM –
Faculdade São Basílio Magno. – v.1, n.1 (2019). – Curitiba: FASBAM, 2019-.

Semestral

1. Filosofia – Periódicos. I. FASBAM – Faculdade São Basílio Magno.
Departamento de Filosofia.

CDD: 105

SUMÁRIO / SUMMARY

APRESENTAÇÃO / PRESENTATION	5
ARTIGOS / ARTICLES	
O Conceito do Belo em Agostinho de Hipona <i>The Concept of Beauty in Augustine of Hippo</i> Rogério Miranda de Almeida	9
Alma, Mundo, Deus: A Metafísica Fenomenologicamente Reduzida <i>Soul, World, God: Metaphysics Phenomenologically Reduced</i> Marcelo Fabri	25
A Face Sortilega do Desejo: Considerações sobre o Animismo, a Magia e a Feitiçaria <i>The Sorcerer Face of Desire: Considerations on Animism, Magic and Witchcraft</i> Luiz Fernando Duran Iório	41
A Cultura Cristã e a Cultura Pagã na Perspectiva de Basílio Magno <i>Christian Culture and Pagan Culture in Basil The Great's Perspective</i> Irineu Letenski	53
Notas sobre a Liberdade da Vontade em Agostinho e Anselmo <i>Notes on Free-Will in Augustine and Anselm</i> Paulo Martines	69
Filosofia da Linguagem: Reflexão e Sentido <i>Philosophy of Language: Reflection and Meaning</i> Thiago Onofre Maia	87
Apontamentos em Filosofia da Lógica <i>Notes on Philosophy of Logic</i> Gilson Maicá de Oliveira	101
RECENSÕES / BOOK REVIEWS	121
INSTRUÇÕES PARA AUTORES / INSTRUCTIONS TO AUTHORS	125



APRESENTAÇÃO / *PRESENTATION*

Os Editores

Com esta série de artigos, temos a grande honra e o grande prazer de lançar o primeiro número de *Basilíade – Revista de Filosofia*, que é uma revista eletrônica, semestral, da FASBAM – Faculdade São Basílio Magno e que tem como finalidade divulgar a reflexão filosófica no âmbito da história da filosofia, da metafísica, da antropologia filosófica e da ética, entre outras. Ela está também aberta ao diálogo cultural e a tudo aquilo que diz respeito à relação filosofia e teologia, ciência e fé, fé e razão.

Este primeiro número é composto por sete artigos que abordam, exploram e aprofundam vários temas que marcaram os diferentes domínios da história da filosofia: a estética, a metafísica, a fenomenologia, a lógica, a ética, a psicanálise, a filosofia da linguagem e as relações entre fé e razão, “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”.

Certo, a revista tem como linha principal de pesquisa as filosofias antiga e medieval. Dado, porém, que se trata de seu primeiro número, achamos por bem deixar em aberto os campos de exploração para os diversos autores que aceitaram nossos convites e se propuseram ilustrar esta publicação com suas variadas contribuições. Assim, o leitor encontrará, neste primeiro número, temas que pertencem tanto à filosofia contemporânea quanto aos outros períodos da história da filosofia, mas que, na verdade, reenviam uns aos outros nas suas mútuas e fundamentais relações.

Esta publicação se abre, portanto, com o artigo de Rogério Miranda de Almeida, intitulado: *O conceito do belo em Agostinho de Hipona*. Aqui, o autor tem como objetivo principal mostrar como a concepção do belo em Agostinho é tributária da tradição platônico-aristotélica e das Escrituras, com ênfase dada nas noções de simetria, proporção, forma e unidade, mas também, no que tange propriamente às Escrituras, no papel da criação e da ação de Deus no universo como o Ser a partir do qual todas as coisas se mantêm harmônica e proporcionalmente vinculadas entre si. O texto termina

apontando para o paradoxo, tipicamente estoico, do “apesar de”, isto é, apesar do mal, existe o bem, apesar do feio e do desgracioso, existe também o belo.

Vem em seguida o artigo de Marcelo Fabri, cujo título é: *Alma, mundo, Deus: A metafísica fenomenologicamente reduzida*. Este estudo se interroga sobre a possibilidade de descrever a metafísica em regime de redução fenomenológica, isto é, a partir de uma atitude que não pretende discorrer sobre o ser enquanto ser. Por isto, ele se propõe considerar os diferentes “modos de aparecer” dos principais “objetos” da metafísica: alma, mundo e Deus. Que sentido, pois, deverá possuir, para o modo fenomenológico de pensar, o *metá*, presente na palavra metafísica?

O terceiro artigo, de Luiz Fernando Duran Iório, se intitula: *A face sortílega do desejo: Considerações sobre o animismo, a magia e a feitiçaria*. A partir deste título, o autor procura ressaltar as características dos conceitos de animismo, magia e feitiçaria, tais como eles foram analisados por Sigmund Freud e Bronislaw Malinowski. Em seguida, ele verifica não somente as divergências, mas também as convergências e as aproximações possíveis que existem entres estes dois pensadores e os próprios conceitos entre si. Por fim, ele tenta mostrar o que está no centro dessas análises e, também, as razões que fundamentam os seus métodos e as resistências que eles podem suscitar.

A partir de outro registro e de outra visão, segue o artigo de Irineu Letenski, intitulado: *A cultura cristã e a cultura pagã na perspectiva de Basílio Magno*. Com este estudo, o autor quer fazer relevar a possibilidade de um diálogo entre a cultura cristã e a cultura pagã tal como ela foi proposta e considerada por Basílio Magno. O autor se baseia principalmente na obra: *Discurso aos jovens*. Segundo Letenski, o que finalmente caracteriza a concepção de Basílio Magno é aquela tendência intermediária ou completar que não vê nem uma pura e simples equivalência, nem tampouco um fosso intransponível entre a cultura cristã e a cultura pagã. Todavia, o autor não deixa também de apontar para os paradoxos que permeiam os textos do próprio Basílio.

Depois das reflexões em torno da cultura cristã e da cultura pagã, temos o estudo de Paulo Martines, intitulado: *Nota sobre a liberdade da vontade em Agostinho e Anselmo*. De acordo com Martines, tanto para Agostinho quanto para Anselmo, a vontade e o livre-arbítrio são dons concedidos somente às criaturas racionais. No entanto, Agostinho e Anselmo diferem na forma de avaliarem estes dois conceitos. Assim, para Anselmo, a liberdade é pensada como a reta determinação da vontade para o bem ou, simplesmente, como a expressão da retidão da vontade. Para Agostinho, no entanto, a vontade livre é

pensada como um bem intermediário, que pode aderir ao bem supremo (Deus) ou afastar-se dele e converter-se para um bem inferior.

A este estudo, segue o artigo de Thiago Onofre Maia sobre a questão da linguagem: *Filosofia da linguagem: Reflexão e sentido*. Aqui, o autor tenta aproximar os conceitos linguístico-filosóficos vistos a partir da filosofia da linguagem nos diferentes períodos da história da civilização ocidental. Ele reconhece, no entanto, que uma história repleta de conceitos e elementos culturais, como o é a história ocidental, não pode ser analisada em poucas páginas. Por isso, o autor prefere ater-se, de forma sucinta, a alguns conceitos linguísticos, que ele descreve a partir de uma perspectiva filosófica.

Dando prosseguimento à questão da linguagem, teremos o último artigo, que é de autoria de Gilson Maicá de Oliveira e que se intitula: *Apontamentos em filosofia da lógica*. O autor discute alguns aspectos da lógica nos dias atuais mostrando, ao mesmo tempo, a evolução por que passou essa disciplina no âmbito da filosofia. Ele conclui suas análises com algumas observações sobre lógicas não clássicas e seus impactos sobre o pensamento filosófico ocidental.

A série de artigos aqui apresentados se encerra com uma resenha, escrita por José Aguiar Nobre, sobre a obra de Samuel Mendonça, intitulada: *Aristocratic Education in Nietzsche: Individual Achievement*. Rockville MD: GlobalSouth Press, 2018.

Desejamos aos autores deste primeiro número de *Basiliade* uma simpática acolhida por parte do público leitor e aos seus atuais e futuros leitores uma propícia oportunidade para ampliarem e aprofundarem as suas próprias pesquisas.

Irineu Letenski
Editor Chefe

Rogério Miranda de Almeida
Editor Adjunto



ARTIGOS / ARTICLES

O CONCEITO DO BELO EM AGOSTINHO DE HIPONA

The Concept of Beauty in Augustine of Hippo

Rogério Miranda de Almeida¹

RESUMO: Estas reflexões têm como principal objetivo mostrar como a concepção do belo em Agostinho de Hipona é tributária da tradição platônico-aristotélica e das Escrituras. No que tange à primeira influência, a ênfase é colocada nas noções de simetria, de proporção, de forma, de unidade e, portanto, de belo. No que diz respeito às Escrituras, Agostinho considera em primeiro lugar o papel da criação e a ação de Deus no universo como o Ser a partir do qual todas as coisas se mantêm harmônica e proporcionalmente vinculadas entre si. Neste universo, ao pôr o acento sobre o homem como a imagem e semelhança de Deus, o teólogo explora igualmente o conceito de participação, que também remete a Platão e às Escrituras. O texto termina apontando para o paradoxo, tipicamente estoico, do *apesar de*, isto é, apesar do mal, existe o bem, apesar do feio e do desgracioso, existe o belo.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho de Hipona; Platão; Unidade; Belo; Participação.

ABSTRACT: These reflections aim at showing how the concept of beauty in Augustine of Hippo is influenced by the Platonic-Aristotelian tradition as well as by the Scriptures. Regarding the former, the emphasis is placed upon the notions of symmetry, proportion, form, unity and, therefore, beauty. Concerning the Scriptures, Augustine considers first of all the role of creation and the action of God in the universe as the Being out of which everything is mutually connected in proportion and unity. In such a universe, as Augustine underscores the role of man as the image and resemblance of God, he explores as well the concept of participation, which also goes back to Plato and to the Scriptures. This text ends pointing out to the typically Stoic paradox of *in spite of*. Thus, in spite of evil, there is good, in spite of ugliness and disgracefulness, there is beauty.

KEYWORDS: Augustine of Hippo; Plato; Unity; Beauty; Participation.

No Livro IV das *Confissões*, Agostinho faz referência àquele que, muito provavelmente, teria sido o seu primeiro livro, *De pulchro et apto*, ou seja, o belo e o conveniente, ou o harmonioso. Infelizmente, este escrito se perdeu, do qual o autor,

¹ Doutor em filosofia pela Universidade de Metz e em teologia pela Universidade de Estrasburgo, leciona filosofia no programa de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), filosofia na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e teologia sistemática no Claretiano – Centro Universitário. E-mail: r.mirandaalmeida@gmail.com

sintomaticamente, diz não mais se lembrar se se tratava de uma obra composta de dois ou três livros.² Além deste tratado perdido, Agostinho não parece ter desenvolvido, de maneira sistemática, um estudo específico sobre o belo e a arte. Há, porém, alusões, referências e considerações sobre a arte e o belo em obras tais como: *Sobre a música*, *A verdadeira religião*, *A natureza do bem*, *O livre-arbítrio*, *As Confissões*, e nas epístolas.

Na verdade, o bem e o belo são praticamente sinônimos sob a pena do autor das *Confissões*, de sorte que, quando ele define o bem, o mais das vezes ele o reenvia a tudo aquilo que possui medida (*modus*), forma (*species*) e proporção (*ordo*). Deus, no entanto, pondera o teólogo, está acima de toda medida, de toda forma e de toda ordem que pertencem à esfera da criação.³ Ora, mesmo nas escassas referências que, na passagem acima citada das *Confissões*, ele faz ao *De pulchro et apto*, Agostinho deixa entrever a sua concepção básica do belo que se encontra nas outras obras. Com efeito, ao se perguntar pela essência do belo, da beleza e pelo que, finalmente, nos atrai nos objetos do nosso amor e deles nos aproxima, o próprio Agostinho nos responde: “É a conveniência (*decus*) e a forma (*species*), pois se delas fossem privados, não nos atrairiam de modo algum”.⁴ Note-se, de resto, que o termo latino “*decus*” significa não somente conveniência, mas também – e justamente por isso – ornamento, beleza, decoro, dignidade, honra e nobreza.

Já se pode, pois, adivinhar que Agostinho é tributário de três concepções fundamentais do belo e, conseqüentemente, da manifestação do belo na obra de arte: 1º) A primeira diz respeito à teoria platônica do belo como manifestação do bem; 2º) a segunda reenvia à doutrina platônico-aristotélica da simetria, da ordem e da harmonia; 3º) a terceira concepção, enfim, ele a encontra nas Escrituras e, mais particularmente, na obra da criação, tal como a descreve o primeiro capítulo do *Gênesis*.

Convém, porém, observar que Agostinho não foi diretamente influenciado pelas doutrinas de Platão, na medida em que o conhecimento que delas recebeu lhe foi transmitido pelo neoplatonismo e pelas referências, as alusões e os comentários que Cícero desenvolvera em torno de Platão e de sua Academia. De Plotino e de seu discípulo, Porfírio, Agostinho leu o que havia sido até então traduzido. Pois, entre os escritores latinos dos quatro primeiros séculos da era cristã, eram escassas as traduções diretas que circulavam a partir de Platão e de Aristóteles. Quanto ao primeiro, havia uma versão

² Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *Le Confessionni*. Torino: Einaudi, 2002, IV, 13, 20.

³ Cf. *La natura del bene*. Milano: Rusconi, 1995, Parte prima, 3.

⁴ *Le Confessionni*, IV, 13, 20.

fragmentária que Cícero fizera do *Timeu* e outra, conquanto mais completa, que fora realizada pelo pensador Calcídio e enriquecida de um comentário inspirado noutro comentário de Posidônio. Havia também traduções de extratos de diálogos, tais como o *Ménon*, o *Fédon* e, mais fragmentariamente ainda, da *República*. Devem-se ainda mencionar as “variações filosóficas” desenvolvidas pelo escritor africano da Numídia, Macróbio (final do séc. IV – início do séc. V), as quais, versando sobre temas platônicos e neoplatônicos, são na verdade um comentário ao *Sonho de Cipião*, de Cícero. Macróbio escreveu ainda as Saturnais, que é uma compilação dos conhecimentos de sua época.

Feitas, pois, essas ressalvas e as considerações em torno das influências que recebera Agostinho, vejamos em primeiro lugar em que consiste a sua concepção do belo a partir das noções de proporção e de harmonia que se verificam entre o modelo e a imagem que tenta imitá-lo, dele assemelhar-se ou dele participar.

1. Do modelo e da imagem

Dentre a diversidade de significados e de nuances que ressalta da concepção básica de Platão relativamente aos modelos, poder-se-ia sucintamente descrever o modelo como aquilo que se apresenta como o gênero (γενος), a essência ou a substância (ουσια) de cada coisa em particular.⁵ Ele pode também exprimir-se como a forma, a espécie (ειδος) ou, numa palavra, a unidade visível na multiplicidade dos objetos deste mundo.⁶ Neste sentido, é lícito igualmente afirmar que as ideias (ειδη) se manifestam na natureza como modelos ou paradigmas (παραδειγματα) dignos de serem imitados, seguidos ou *participados*.⁷ Efetivamente, no *Timeu*, os paradigmas constituem o mundo dos seres eternos, inteligíveis e sempre idênticos a si mesmos, dos quais este mundo sensível – que foi gerado e fabricado pelo Demiurgo – é uma reprodução, ou uma imagem.⁸ Mas o que é uma imagem na perspectiva de Platão?

O filósofo se serve principalmente de dois substantivos para significar a imagem. Um deles é o ειδωλον, do verbo ειδω: ver, olhar, observar e, por extensão, representar, fantasiar, imaginar. O outro substantivo é o εικων, do verbo εικω: ser semelhante a, parecer-se com, ter o aspecto de. Ora, além de imagem e figura, o ειδωλον quer dizer:

⁵ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 65d–e; *Parmênides*, 135a–b. Todas as citações que faço de Platão são tiradas de: *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

⁶ Cf. *Parmênides*, 132a.

⁷ Cf. *ibid.*, 132d.

⁸ Cf. *Timeu*, 29a–b; 48e.

fantasma, simulacro, retrato; donde possuir ele também o significado de coisa imitada, falsificada, ou desprovida de status ontológico. Quanto ao εικων, além de imagem e retrato, ele significa: estátua, quadro e ícone. Ambos os substantivos estão também relacionados ao termo μιμησις (imitação, representação por meio de imagem visual ou auditiva), que, por sua vez, reenvia ao verbo μιμεομαι: imitar ou ser imitado. Assim, a arte oratória é uma imitação, isto é, um ειδωλον da política, enquanto que o *logos* escrito se apresenta como um ειδωλον do verdadeiro *logos*.⁹ Consequentemente, o ειδωλον se revela como uma espécie de fantasma, de substituto, ou, mais exatamente, de sombra indefinida *vis-à-vis* do modelo. É neste sentido que, no *Fédon*, Platão descreve as almas que deambulam pelos túmulos como ειδωλα.¹⁰ Na *República*, são denominadas ειδωλα as imagens que o prisioneiro – trãnsfuga da caverna – vê refletidas na superfície da água.¹¹

Ora, o próprio ειδωλον é ambíguo na medida em que, conquanto se manifeste como uma contrafação, ele não deixa menos de se reportar ao modelo que, bem ou mal, ele tende a imitar. Certo, no que tange especificamente ao εικων, e embora ele também se caracterize pela imitação, este conceito apresenta a vantagem de fazer ressaltar a noção de semelhança, de cópia, ou do verdadeiro aspecto da realidade que representa, ou tenta representar. Todavia, não é por acaso que – talvez para fazer sobressair ainda mais esta ambiguidade – Platão estabelece, numa mesma passagem, uma relação entre o ειδωλον e o εικων. É o que verificamos, por exemplo, no diálogo que se desenrola entre Teeteto e o Estrangeiro, no *Sofista*. Com efeito, afirma Teeteto, sob a forma de interrogação: “O que é uma imagem (ειδωλον) senão um outro objeto do mesmo gênero feito à semelhança daquele que é verdadeiro?”¹² Sobre esta definição, o Estrangeiro lança a questão de saber se esta outra coisa semelhante é ela também verdadeira, ou em relação a que Teeteto afirma que ela é semelhante. Ora, retruca Teeteto: ela não é de forma alguma verdadeira, mas semelhante (εοικος) àquilo que é verdadeiro. Consequentemente, e também sob a forma de interrogação, o Estrangeiro assevera que é verdadeiro aquilo que realmente é, ou existe. A esta conclusão, Teeteto dá o seu mais pronto assentimento. Sem embargo, rebate o Estrangeiro: “E então, o que não é verdadeiro é o contrário daquilo que é verdadeiro?”¹³ A esta pergunta, Teeteto aquiesce sem hesitar. E é neste ponto que o Estrangeiro começa a aguçar o paradoxo da questão que ele efetivamente quer atingir,

⁹ Cf., respectivamente, *Górgias*, 463 e *Fedro* 276a.

¹⁰ Cf. *Fédon*, 81d.

¹¹ Cf. *República*, 516a.

¹² *Sofista*, 240a.

¹³ *Ibid.*, 240b.

qual seja: supondo-se que é verdadeiro somente aquilo que realmente é, ou existe, chega-se à conclusão de que aquilo que é somente semelhante não existe. No entanto – enfatiza o Estrangeiro –, devemos admitir que o que é somente semelhante a outro objeto também existe. Diante deste argumento, Teeteto não tem outra saída senão a de ajuntar esta ressalva: “Certamente não, salvo o fato de que se trata de uma cópia (εικων)”.¹⁴ Todavia, o Estrangeiro não larga a presa e insiste sobre a questão quanto a saber se aquilo que dizemos ser realmente uma cópia não existe também na realidade, ou enquanto realidade. Resta, pois, a Teeteto somente reconhecer que, de maneira insólita e paradoxal (ατοπον), deve haver um certo *entrelaçamento* (συμπλοκη) ligando o ser ao não-ser e, poderíamos ajuntar, o paradigma à imagem, o modelo à cópia, aquilo que realmente é àquilo que lhe é semelhante.¹⁵

É nisto, com efeito, que consiste o paradoxo fundamental do ser e do não-ser, da potência e do ato, daquilo que ainda não é, mas está para ser, ou está *vindo a ser*. Trata-se, em outros termos, da ponte, da passagem, da porta, da *letra* ou, para empregar a minha expressão favorita, do paradoxo do *entre-dois*. Portanto, a ambiguidade inerente à imagem reside em que, de um lado, ela não é o modelo, por mais perfeita que ela seja; de outro lado, porém, conquanto imperfeita, ela ainda guarda algo do modelo ou, para usar um conceito típico de Platão e da tradição cristã dos primeiros séculos – Paulo Apóstolo, Clemente de Alexandria, Orígenes, Atanásio, Hilário de Poitiers, Gregório de Nissa, Agostinho de Hipona – ela *participa* do modelo do qual ela exprime a semelhança. Mas o que Agostinho entende pelo conceito de participação? E participação a quê?

2. A participação ao Ser, ao Uno e, portanto, ao Belo

No Livro I das *Enéadas*, ao falar da aspiração que tem toda alma a subir em direção ao Bem – considerado como a causa da vida, da inteligência e do ser – Plotino assevera que o Belo “é, de fato, a verdadeira e primeira beleza que torna belos e amáveis os seus amantes”.¹⁶ É que o Belo, o Bem e Deus se equivalem na concepção fundamental do filósofo, na medida em que são o princípio e a causa de todos os seres ou, numa palavra, são o Ser enquanto Ser. Com efeito, é do Belo em si que dimana toda beleza e toda tendência a ser como ele; é o Belo enquanto Belo que provê de beleza todas as coisas, das

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 240c.

¹⁶ PLOTINO. *Enneadi*. Milano: Bompiani, 2004, I, 6,7.

mais baixas às mais elevadas. Melhor ainda: “Todas as outras belezas são adquiridas, misturadas, não primitivas, porquanto dele provêm”.¹⁷

O próprio Agostinho, ao se referir explicitamente a Plotino na *Cidade de Deus*, lembra que o filósofo admite sem hesitação que a beleza expressa nas plantas e nas flores deriva do sumo Deus, ao qual pertence, de modo infavelmente inteligível, a beleza que ele faz chegar até às coisas mais ínfimas da terra. Ainda segundo Agostinho, Plotino declara que todas as coisas desprezíveis e extremamente precárias só têm graus convenientes das próprias formas porque a recebem do Ser, no qual se encontra a forma inteligível que jamais vem a ser e que, portanto, possui em ato a totalidade do Ser.¹⁸ Ocorre, porém, que uma das marcas originais em Agostinho – como, de resto, em todo pensador cristão – é a doutrina da criação. Certo, esta doutrina não era de todo ausente do pensamento grego, haja vista a formação, ou a geração, do mundo por obra do Demiurgo. Efetivamente, segundo Platão, o mundo foi gerado (γενεσθαι)¹⁹, todavia, tudo aquilo que é gerado é de natureza corpórea. Consequentemente, a formação do corpo do universo se deu a partir dos quatro elementos já existentes, que foram proporcionalmente distribuídos pelo artífice do universo.²⁰ Ademais, esta geração, ou formação, só foi possível graças a um modelo imutável, e idêntico a si mesmo, sobre o qual o Demiurgo fixou o olhar e dele reproduziu a beleza, a proporção e a harmonia. Assim gerado, conclui Platão, é “absolutamente necessário que este mundo seja uma imagem (εικονος) de algo”²¹, vale dizer, de um paradigma, ou de um modelo, do qual ele participa, justamente por ser dele a imagem, o reflexo ou a manifestação.

Ora, é no pensamento cristão que irá sobressair a doutrina da criação *ex nihilo*, a qual, tendo sido elaborada principalmente por Irineu de Lião (c. 130 – c. 202), remonta até ao exegeta judeu, Filão de Alexandria (25/20 a. C. – 50 d. C). Filão, que tentou realizar uma síntese entre a filosofia de Platão e as Escrituras, considerava as Ideias como sendo pensamentos de Deus e, portanto, não como entidades transcendentais a Deus, o qual, diz Filão, “criando todas as coisas, não somente as deu à luz, mas antes criou tudo aquilo que primeiramente não existia: ele não é, pois, somente um construtor, mas um verdadeiro fundador (κτιστης)”²².

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *La città di Dio*. Roma: Città Nuova, 2000, X, 14. Com relação a Plotino, veja: *Enneadi*, op. cit., III, 2, 13.

¹⁹ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 28b.

²⁰ Cf. *ibid.*, 31bss.

²¹ *Ibid.*, 29b.

²² FILÃO DE ALEXANDRIA. *De somniis* I-II. Paris: Éditions du Cerf, 1962, I, 13.

Estas intuições de Filão de Alexandria – juntamente com a doutrina platônica da *geração* do mundo como imagem do modelo que o Demiurgo plasmou – tiveram uma influência preponderante no início do pensamento cristão no que diz respeito à questão da criação. Assim, para Agostinho, ela se desenrola segundo o modelo das ideias divinas naquilo que ela tem de ordem, de forma, de proporção e fecundidade. Tudo isto já é a expressão da semelhança ou, mais exatamente, do vínculo essencial que liga este mundo a Deus, pois, sem ele, o próprio universo deixaria de ser inteligível, de se conservar, ou mesmo de existir. Para ilustrar esta ideia, Agostinho se serve do relato de *Êxodo* 3, 14, segundo o qual Iahweh ordenara a Moisés: “Eu sou aquele que é”. Ora, “Aquele que é”, justamente por se revelar como o Ser por excelência, ou como a suprema essência, não nasce, não perece, não se transforma e, portanto, não vem a ser. Ademais, ele é uno enquanto ser absoluto. Sendo, portanto, uno e absoluto, ele pôde dar às coisas criadas participarem de seu próprio ser, não no sumo grau – o que seria contraditório – mas em graus diferentes: a uns mais e a outros menos, e isto de acordo com a função assinalada a cada ser no ato da criação. Consequentemente, pondera Étienne Gilson: “A desigualdade e a disposição hierárquica das essências se funda sobre a desigualdade das participações possíveis ao Ser, do qual cada uma é representada por uma das ideias de Deus”.²³

As ideias de Deus constituem um dos conceitos fundamentais do medioplatonismo, movimento de caráter difuso predominante entre o primeiro século e o início do terceiro século da era imperial. Tratava-se, dentre outras características, de uma tentativa de mediar as intuições de Aristóteles com aquelas de Platão. Neste sentido, havia, segundo Albino (século II), os inteligíveis primeiros, que são as Ideias na mente de Deus, e os inteligíveis segundos, que são as formas imanentes às coisas. Para os medioplatônicos cristãos, as ideias são, decerto, paradigmas ou modelos a partir dos quais as coisas podem atualizar-se ou não. Mas, diferentemente de Platão, estas Ideias – que se encontram na mente de Deus – foram criadas pelo próprio Deus. Um eco dessas influências, vamos encontrá-lo também no *Comentário ao Evangelho de João*. Aqui, já na Homilia 1, Agostinho se serve da metáfora do armário que, antes de ser fabricado, já se acha, como ideia, na mente do artesão que o realizará. Se o artesão já não tivesse a forma do armário na mente – interroga-se Agostinho – como poderia ele então confeccioná-lo? Mas uma coisa é o armário tal como ele se encontra sob a forma de ideia na mente do artesão e outra coisa é o armário *atualizado*. Aquele – sublinha o teólogo –, nós não podemos vê-

²³ GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2003, p. 275.

lo com os olhos do corpo, enquanto que o armário *atualizado* se torna visível, tangível, palpável. Todavia, ele continua a existir como ideia, ou como forma, na mente do artesão. Assim também, conclui o teólogo, ocorre com a sabedoria de Deus, por meio da qual todas as coisas foram criadas. Como mente criadora, ela já possuía todas essas coisas antes mesmo que elas começassem a existir de maneira visível. De sorte que – pondera o autor das *Confissões* – a sabedoria, ao criar a terra, o céu, o sol, a lua e as demais coisas corpóreas, visíveis, ela não fez senão que se manifestasse aquilo que já existia, como ideia, na mente de Deus.²⁴

Daí poder-se deduzir que, para Agostinho, é em Deus que se encontra a raiz da unidade, do ser e, conseqüentemente, do belo. Com efeito, ao comentar a concepção de Hilário de Poitiers sobre as propriedades das pessoas na Trindade, segundo a qual a eternidade está no Pai, a forma na Imagem e a fruição no Dom, Agostinho conclui que o Pai não tem um Pai do qual proceda, enquanto que o Filho recebe do Pai a sua existência e, por conseguinte, a sua co-eternidade. Ora, se a imagem reproduz com toda a fidelidade a realidade da qual ela é a imagem, não se pode senão inferir que ela se identifica com a realidade, e não a realidade com a imagem. Neste sentido, o teólogo é enfático ao afirmar: “Nesta imagem, ele (o Pai) faz sobressair a forma (*species*) por causa, creio eu, da beleza que surge desta perfeita proporção”.²⁵ E, melhor ainda, a beleza surge “desta suma igualdade, desta suprema semelhança, sem nenhuma diferença, nenhuma desproporção nem dessemelhança, mas em tudo similar ao objeto do qual ela é a imagem”.²⁶ Mas como então falar de uma suprema semelhança da imagem – sem nenhuma diferença – com relação ao objeto do qual ela é a imagem? De fato, conforme a conclusão a que chegamos na seção anterior, a ambigüidade fundamental que caracteriza a imagem consiste em que, de um lado, por mais perfeita que ela seja, ela não é o modelo, de outro lado, porém, mesmo sendo imperfeita e incompleta, ela ainda conserva traços, indícios e, portanto, semelhanças do modelo que ela reproduz, ou tenta reproduzir. A este propósito, convém lembrar que a inferioridade da imagem *vis-à-vis* do modelo foi uma das características do medioplatonismo e foi ela que ensejou a suspeição e acusação de subordinacionismo contra Orígenes (c. 185 – c. 253) que, no entanto, enfatizava a geração eterna do Logos.²⁷

²⁴ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *Commento al Vangelo di Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2005, Omelia 1, 17.

²⁵ AGOSTINHO DE HIPONA. *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1998, VI, 10, 11.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Sobre a questão da imagem em Orígenes, veja: ORÍGENES. *On First Principles*. New York: Harper Torchbooks, 1966, Book I, Chapter II.

Todavia, Agostinho, parece estar cômico desta problemática, pois, ao final do Livro VII da *Trindade*, ele evoca a distinção que costumavam fazer alguns Padres da Igreja entre a Imagem como Filho de Deus e *ad imagine*, que diz respeito ao homem enquanto criatura. Efetivamente, no que tange ao homem (*ad imagem*), ela jamais será igual ao modelo, mas dele se avizinha somente através de certa semelhança. Segundo Agostinho, o homem não pode aproximar-se de Deus superando distâncias espaciais, mas fazendo-se a ele *semelhante*; inversamente, porém, pode o homem dele afastar-se pela dessemelhança. Agostinho tenta solucionar a questão da imagem aduzindo passagens das Escrituras e, mais precisamente, a Primeira e a Segunda Carta de Paulo aos Coríntios e a Carta aos Colossenses. Mas aquilo que ele realmente tenciona ressaltar é o papel da imagem do homem *vis-à-vis* da Trindade, vale dizer, do Pai, do Filho e do Espírito Santo nas suas relações e no seu pertencimento mútuo, essencial, pericorético. Donde a frase lapidar com a qual o teólogo encima todo o seu raciocínio: “Deus é a Trindade” (*Deus autem Trinitas*).²⁸ Sendo, pois, Deus a Trindade, o homem – enquanto criatura feita à sua imagem e como a sua semelhança – participa dessa Trindade.

Na verdade, na perspectiva do autor da *Cidade de Deus*, todas as criaturas, no que tange à bondade e à beleza, *participam*, de uma maneira ou de outra, da ação do Criador. Conforme pudemos deduzir ao longo destas reflexões, a doutrina da *participação* tem uma dupla tradição: a das Escrituras – “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1,26) – e a da filosofia de Platão. Com efeito, no *Fédon*, o filósofo afirma: “Nada torna bela uma coisa senão a presença (*παρουσία*) ou a participação (*κοινωνία*) do belo em si ou de qualquer outro modo pelo qual se realiza esta relação”.²⁹ No *Parmênides*, Platão concebe a participação como imitação, na medida em que: “Essas formas (*εἶδη*) subsistem na natureza como modelos (*παραδειγματα*), enquanto que as outras coisas se assemelham a elas e são imitações; e a famosa participação (*μεθεξις*) às formas que interessa às outras coisas não se dá senão pelo fato de que estas últimas são constituídas à imitação daquelas”.³⁰ Na concepção platônica e neoplatônica, os seres tendem, portanto, a imitarem o Ser ou os paradigmas que o constituem essencialmente.

Ora, no que diz respeito à obra de arte, a imagem é aquilo que aspira a aproximar-se o máximo possível de seu modelo. Ela tende, pois, a realizar uma correspondência, uma simetria, uma semelhança e, possivelmente, uma igualdade com o modelo que ela tenta

²⁸ AGOSTINHO DE HIPONA. *La Trinità*, op. cit., VII, 6, 12.

²⁹ PLATÃO. *Fédon*, 100d.

³⁰ PLATÃO. *Parmênides* 132d.

reproduzir, embora ela permaneça como imagem. Efetivamente, se se pode falar de uma correspondência perfeita entre a imagem e o seu modelo, esta perfeição reside no poder que tem a imagem de reproduzir, no seu mais alto grau, a semelhança que existe entre ela e o seu modelo. Não obstante isso – repita-se –, a imagem continuaria sendo imagem e o modelo, modelo. No que tange mais especificamente à relação criatura–Criador, a semelhança consiste na capacidade que têm as coisas criadas de se aproximarem, ou de *participarem*, do Ser, do Uno e, conseqüentemente, do Belo. E elas serão tanto mais belas quanto mais harmoniosas, proporcionais e ordenadas forem as suas partes entre si. Neste sentido, ao comentar o último dia da criação – “Deus viu tudo o que tinha feito, e era muito bom” (Gn 1,31) –, Agostinho ajunta que, quando se trata da criação dos seres tomados individualmente, a Escritura simplesmente diz: “Deus viu que isso era bom”. Quando, porém, se refere ao conjunto de todos os seres criados, não é suficiente simplesmente dizer “bom”, mas urge ainda exclamar: “muito bom”. A sua conclusão consiste, portanto, no seguinte: se, consideradas individualmente, as obras de Deus são dignas de louvor em virtude de sua medida, de seu número e de sua ordem, quanto mais louváveis serão elas quando vistas na sua unidade, totalidade e universalidade! Efetivamente, acrescenta o teólogo: “Toda beleza que é composta de partes é mais digna de louvor no seu conjunto do que numa de suas partes tomada isoladamente”.³¹ A título de ilustração, ele evoca a figura do corpo humano, cuja beleza pode ser expressa, por exemplo, nos olhos, na face, no nariz, na cabeça, nas mãos, nos pés, mas – pondera Agostinho –, todas essas partes contribuem para uma beleza ainda maior quando o corpo é contemplado, observado ou examinado na sua inteireza. Por conseguinte: “A força e o poder da integridade e unidade são tão grandes que muitas coisas boas são agradáveis somente quando se encontram unidas, formando assim um universo (*universum*)”.³²

Segundo Agostinho, a beleza derivada da unidade, cuja harmonia se observa na obra da criação, isto é, nos corpos, nos fenômenos naturais, nos seres animados, nos seres inanimados e, enfim, em todo o universo, se traduz também na obra de arte produzida pelo homem. Assim, onde quer que existam ordem, harmonia e proporção ou, em outros termos, onde quer que exista unidade produzida pela semelhança, existirá também beleza. É o que o teólogo explica, de maneira resumida, condensada, sintética, no *De musica*: “A

³¹ AGOSTINHO DE HIPONA. *On Genesis: Two Books on Genesis against the Manichees and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 80.

³² *Ibid.*

harmonia (*numerus*) começa pela unidade, ela tira a sua beleza da igualdade (*aequalitas*) e da simetria (*similitudo*); a ordem é delas a união”.³³

3. A ordem, a proporção e o número

Essa concepção é típica da tradição platônico-aristotélica. Com efeito, para Aristóteles, o belo é constituído pela ordem, pela simetria e por uma grandeza apta a ser abraçada por um simples olhar. Assim, ao analisar a narrativa ou o enredo na tragédia, o Estagirita afirma que, para ser belo, todo ser – seja ele um animal ou qualquer outro ser composto de partes – deve não somente ter suas partes proporcionalmente ordenadas, mas também manifestar uma grandeza que não vá além nem aquém do campo de visão daquele que o observa. É que, diz o filósofo, o belo reside na grandeza e na disposição ordenada de suas partes.³⁴ Esta doutrina, que já se encontrava na *República* de Platão, foi retomada pelos estoicos e reelaborada por Cícero nestes termos:

Assim como existe no corpo uma equilibrada conformação dos membros unida a um colorido de aspecto agradável – e a isto se dá o nome de beleza –, assim também na alma se denomina beleza o equilíbrio e a coerência das opiniões e dos juízos unidos a uma espécie de firmeza e estabilidade, que é consequência da virtude ou que encerra a própria essência da virtude.³⁵

Essa visão do belo como proporção, unidade e equilíbrio teve repercussão não somente sobre Agostinho, mas também sobre o pensamento medieval – inclusive aquele de Tomás de Aquino – e igualmente sobre a arte renascentista, cujo ideal de simetria, harmonia e proporcionalidade remonta, como se sabe, ao período clássico grego. Em Agostinho e, mais especificamente, na *Verdadeira religião* (389–391), o corpo é descrito como tendo uma certa harmonia, ou uma certa concordância, nas suas partes. Sem esta harmonia, ele não poderia nem mesmo ser considerado corpo, porquanto ele é obra d’Aquele que é o princípio de toda concórdia e de toda proporção. Sem esta proporção e este equilíbrio na forma, ele nada seria. Consequentemente, o corpo possui um certo aspecto de beleza, pois, segundo o teólogo, ele foi criado por Deus. Efetivamente: “Se alguém se perguntar quem constituiu os corpos, que procure entre todos os seres aquele que possui a beleza ideal, pois toda beleza (*species*) procede dele”.³⁶ Neste mesmo escrito, e nesta mesma

³³ AGOSTINHO DE HIPONA. *La musique*. In *Dialogues philosophiques*, VII. Paris: Desclée de Brouwer, 1947, Livre VI, XVII, 56.

³⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Poetica*. Milano: Rusconi, 1995, 7, 1450 b–1451a.

³⁵ CÍCERO. *Tuscolane*. Milano: BUR, 2004, Libro Quarto, XIII, 31.

³⁶ AGOSTINHO DE HIPONA. *La vraie religion*. In *Dialogues philosophiques*, VIII. Paris: Desclée de Brouwer, 1951, XI, 21.

linha de reflexão, ele desloca o acento para a própria obra de arte, cujo deleite reside na harmonia (*convenientia*) que, somente ela, assegura a integridade e a beleza. De fato, sublinha o autor das *Confissões*, a harmonia quer a igualdade e a unidade realizadas pela semelhança dos elementos simétricos, ou pela proporção daqueles que são dissemelhantes.³⁷

A manifestação dessa beleza se verifica primeiramente na ordem dos corpos naturais, no sentido em que a harmonia e a proporção se revelam, antes de tudo, em casos particulares de semelhança. É o que se observa, por exemplo, nas árvores de uma mesma espécie que germinam, crescem, florescem e produzem frutos de acordo com uma certa ordem e uma certa regularidade. De igual modo, os animais de uma mesma espécie formam uma unidade através da semelhança que existe entre os diferentes indivíduos que a compõem a partir de seus respectivos traços. O mesmo se pode também dizer com relação à esfera do psíquico ou do espiritual. Assim, uma alma é uma alma na medida em que ela manifesta uma certa constância consigo própria, vale dizer, uma regularidade no cumprimento de suas ações, na repetição de seus atos e no desempenho de suas funções intelectuais, éticas e espirituais. De resto, para Agostinho, todo ser vivo é constituído de partes simétricas, proporcionais, cuja correspondência, ou homologia, lhe assegura a unidade e a beleza. Enfim, o próprio universo, enquanto *kósmos*, só é belo na medida em que é feito de seres dos quais cada um é aquilo que é em virtude da semelhança que reina entre as suas partes. Todos são, portanto, semelhantes entre si graças à sua comum relação com a unidade criadora que, segundo Agostinho, ultrapassa todo raciocínio humano. É o que ele afirma no seu *Comentário literal ao Gênesis*, ao enfatizar: “A grandeza do poder que tem a semelhança com Deus, através da qual todos os seres foram feitos, consiste em impor unidade às coisas, e este poder ultrapassa grandemente o pensamento humano”.³⁸ Certo, ao observar a natureza e imaginando-a como um todo, nós podemos obter alguma ideia desse poder ao considerarmos a unidade que reina entre as suas partes. Não podemos, porém, deduzir, demonstrar e, menos ainda, provar o princípio a partir do qual se desdobra esta unidade, que é responsável pela beleza do cosmos. Na perspectiva de Agostinho, tudo isso se reporta, em última análise, a Deus, o que equivale a dizer que seria vão todo empreendimento tendente a compreender, ou a definir, aquilo que por natureza transcende, escapa e se subtrai a toda argumentação ou explicação racional.

³⁷ Cf. *ibid.*, XXX, 55.

³⁸ *On Genesis: Two Books on Genesis against the Manichees and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*, op. cit., p. 185.

Curioso, no entanto, é notar que a harmonia e a beleza que formam essa unidade podem, a qualquer momento, ser quebradas, rompidas, transgredidas. Pense-se, por exemplo, nas catástrofes naturais – um terremoto, um maremoto, um incêndio – e também nas transgressões em que incorre o próprio ser humano na esfera da moral e da religião. Todavia, a ambiguidade fundamental dessas rupturas reside em que, *apesar delas*, a natureza e as relações humanas continuam, como um todo, a desenrolar-se e a repetir-se regularmente. Uma repetição que se desdobra na identidade, na semelhança e, ao mesmo tempo, na diferença. Esta visão remonta à filosofia estoica, que vê o bem como inseparável do mal. Melhor ainda, o mal termina, paradoxalmente, por revelar-se como a condição mesma para que o bem exista.

Conclusão

Efetivamente, uma das características principais da ética do estoicismo primitivo, que tanta influência exercera sobre o pensamento cristão dos primeiros séculos – e sobre Agostinho em particular – consiste justamente no paradoxo do *apesar de*. Nesta ambiguidade fundamental, o pequeno concorre para o grande, o desarmônico para o harmonioso, o desgracioso para o belo, o mal para o bem. Vemos este paradoxo exprimir-se com toda a sua força no Livro VII das *Confissões*, onde o teólogo afirma:

Em ti não existe absolutamente o mal, e não somente em ti, mas também em toda a tua criação, fora da qual nada há que possa irromper e corromper a ordem que nela impuseste. Dentre, pois, as partes da criação, existem algumas que, por não estarem de acordo com outras, são consideradas más, enquanto que com outras elas se harmonizam e, por isso, são boas tomadas conjuntamente e, portanto, boas em si mesmas.³⁹

No que diz respeito às relações intersubjetivas, o teólogo considera que os costumes produzem amizade e concórdia entre os seres humanos. Todavia, em cada indivíduo tomado particularmente, as ações e as virtudes – sem as quais é impossível conceber a constância e a regularidade – podem também ser a marca de uma vida feliz. Não obstante isso, ou talvez por isso mesmo, pondera Agostinho, pode-se deduzir que todas essas coisas são semelhantes, mas não são a semelhança enquanto tal. Com efeito, para o autor das *Confissões*, o universo é constituído de coisas semelhantes entre si, mas as coisas individuais só são aquilo que são na medida em que todas preenchem – de acordo com os graus que lhes são correspondentes – o universo que Deus criou e governa continuamente.

³⁹ AGOSTINHO DE HIPONA. *Le Confessioni*, op. cit., VII, 13, 19.

Isto quer dizer que, em Agostinho, a beleza na natureza, a beleza no universo e na obra de arte não podem ser pensadas sem o Ser e, portanto, sem a verdade. De fato, o teólogo vê em todos os seres, inclusive nos corpos, na matéria e no mundo da sensibilidade, uma espécie de verdade e de falsidade ou, para dizê-lo de outro modo, existem graus de verdade e de falsidade na escala das coisas que compõem o cosmos. Donde poder-se inferir que os seres são em virtude de uma certa verdade que lhes é inerente, ou que lhes é essencial. Donde também a fórmula elíptica a que inevitavelmente se devia chegar: o que é verdadeiro é verdadeiro na medida, e somente na medida, em que é; inversamente, o que é, é somente na medida em que é verdadeiro. Neste sentido, o Verbo aparece como a forma de tudo aquilo que é e, portanto, como a semelhança suprema do Pai. Juntamente com o Pai e o Espírito, o Verbo confere a todas as coisas o seu ser, que se traduz pela unidade, a verdade e a beleza.

Mas se as coisas se apresentam assim com relação à ordem do ser, nada existe no universo que não encontre em Deus a sua razão última de existir. Todavia, esta obra de Deus, que não se explica senão pelo próprio Deus, torna-se por sua vez o meio pelo qual nós podemos, de *certo modo e até certa medida*, conhecê-lo. A conclusão, pois, a que é levado Agostinho não poderia ser outra senão esta: se o universo não é senão uma imagem de Deus, esta imagem deve poder permitir ao homem tornar-se, de alguma forma e até certo ponto, a natureza, ou a semelhança, do seu autor.

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *La città di Dio*. Roma: Città Nuova, 2000.

_____. *Commento al Vangelo di Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2005.

_____. *Le Confessioni*. Torino: Einaudi, 2002.

_____. *La natura del bene*. Milano: Rusconi, 1995.

_____. *La musique*. In *Dialogues philosophiques*, VII. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

_____. *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1998.

_____. *La vraie religion*. In *Dialogues philosophiques*, VIII. Paris: Desclée de Brouwer, 1951.

_____. *On Genesis: Two Books on Genesis against the Manichees and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991.

ARISTÓTELES. *Poetica*. Milano: Rusconi, 1995.

BÍBLIDA (A) DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1985.

CÍCERO. *Tuscolane*. Milano: BUR, 2004.

FILÃO DE ALEXANDRIA. *De somniis* I-II. Paris: Éditions du Cerf, 1962.

GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2003.

ORÍGENES. *On First Principles*. New York: Harper Torchbooks, 1966, Book I, Ch. II.

PLATÃO. *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

PLOTINO. *Enneadi*. Milano: Bompiani, 2004.



ALMA, MUNDO, DEUS A METAFÍSICA FENOMENOLOGICAMENTE REDUZIDA

*Soul, World, God
Metaphysics Phenomenologically Reduced*

Marcelo Fabri¹

RESUMO: Sendo a fenomenologia um modo não-especulativo de pensar, o artigo põe a questão sobre a possibilidade de descrever a metafísica em regime de redução fenomenológica, ou seja, a partir de uma atitude que não pretende discursar sobre o ser enquanto ser, mas sim a partir dos diferentes “modos de aparecer” dos principais “objetos” da metafísica: alma, mundo e Deus. Neste caso, que sentido deverá possuir, para o modo fenomenológico de pensar, o *metá*, presente na palavra metafísica?

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia; Metafísica; Alma; Mundo; Deus.

ABSTRACT: Since phenomenology is a non-speculative way of thinking, this essay raises the question of the possibility of describing metaphysics in a phenomenological reduction regime, that is, from an attitude that does not intend to discourse about Being as Being, but rather from the different "ways of appearing" of the main "objects" of metaphysics: soul, world, and God. In this case, what sense should it have, for the phenomenological mode of thinking, the *metá*, present in the metaphysical word?

KEYWORDS: Phenomenology, Metaphysics, Soul, World, God.

A fenomenologia é um modo de pensar que suspende perguntas e teses da metafísica tradicional. Desde os seus inícios, a condição de seu exercício era a “ausência de pressupostos”, o desejo de se voltar “às coisas mesmas”, para além de toda teoria e de toda tradição filosófica, bem como da recorrência a um fundamento metafísico do mundo. O “princípio de todos os princípios”, que Husserl chamou de intuição, não depende de qualquer referência ao princípio de razão suficiente que, desde Leibniz, fez da metafísica um discurso versando sobre o fundamento divino do mundo, sem o qual todo aparecer seria não apenas carente de sentido, mas, sobretudo, impossível. Diferentemente das

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), leciona no programa de pós-graduação da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. E-mail: fabri.ufsm@gmail.com

demonstrações aspiradas pela metafísica e pelas ciências, a fenomenologia se interessa pelo aparecer enquanto tal, “suspendendo” a pergunta pelas causas transcendentais (ou naturais) que explicariam o fenômeno do mundo. A metafísica não é negada, apenas “posta fora de circuito”, para que os limites do conhecimento humano (Kant) sejam respeitados. Respeito que fez da filosofia, em grande medida, refém dos conhecimentos que somente as ciências poderiam alcançar, fechando as portas para a pretensão mais cara do saber clássico: ultrapassar os limites da experiência possível. A esse respeito, a fenomenologia abre um novo horizonte para se pensar a metafísica: em vez de retomar a pergunta sobre a coisa em si, para além dos limites impostos pelos saberes da ciência, trata-se de tornar possível uma investigação que conceda à filosofia o status de ciência rigorosa, de Filosofia Primeira, sem nenhum apelo à especulação. Daí a pergunta: seria possível pensar a metafísica em regime de redução fenomenológica, ou seja, a partir de uma atitude que não pretende discursar sobre o ser enquanto ser, mas sobre os “modos de aparecer” pressupostos por todo discurso? Mas, neste caso, que sentido deverá possuir o “além de”, presente na palavra metafísica?

1. A imortalidade da alma: primeira redução

A primeira “redução” que propomos diz respeito aos primórdios da metafísica do Ocidente. Tomemos o *Fédon*, de Platão. Pouco antes de sua morte, Sócrates questiona os disputadores sobre razões contraditórias, os supostos sábios para quem nada há de estável e firme, nem nas coisas, nem nos raciocínios. Tudo estaria numa permanente agitação, como as águas do rio Euripo², que mudam de direção várias vezes por dia. A tarefa do filósofo é sair da vertigem diante da relatividade do verdadeiro e do falso. É a alma que deve lutar contra toda depreciação do raciocínio, opondo-se àqueles que nele veem apenas um modo de obter algum êxito, sem a preocupação de se dizer algo sobre “aquilo que é”. Mesmo diante da morte, o filósofo defende que, no discurso, está em jogo o desafio de “se convencer a si mesmo” sobre a verdade do que se diz³.

No que diz respeito à alma, uma das grandes perguntas é saber se ela não seria “a harmonia resultante da tensão dos elementos constitutivos do corpo⁴”. A harmonia é algo

² Cf. PLATÃO, *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002 (2ª edição), 90 c, p. 299.

³ Cf. *ibid.*, 94 a, p. 304.

⁴ *Ibid.*, 92 b, p. 301.

composto, dependente dos elementos que a fazem surgir. Sendo assim, não cabe a ela dominar os elementos que a compõem, mas sim segui-los.⁵ Ela não tem poder sobre aquilo de que depende para existir ou manifestar-se como um fenômeno do mundo. Mas, neste caso, seria preciso explicar como se dão os graus de harmonização, e mesmo como se pode falar em maior ou menor harmonização. Em matéria de música, sabemos o que significa desafinar. E quanto à vida da alma? Não é preciso reconhecer que a virtude é bem diferente dos vícios e da maldade? Mais ainda: se a alma é uma harmonia, não poderia, de modo algum, participar do vício⁶.

Do ponto de vista metafísico, a discussão se encaminha para o conceito de causa, ou seja, para a pergunta sobre “o porquê do nascimento e da morte de cada coisa, e a razão de existirem⁷”. Seriam os acontecimentos naturais que dão origem aos viventes? O pensamento é produto do ar ou do fogo? Ou seria o cérebro que dá origem às sensações visuais, auditivas e olfativas a partir das quais surgem em nós a memória, as opiniões e, finalmente, o saber? Como pensar que do encontro de “muitos” uma “unidade” possa emergir? Qual a causa de tudo isto? Os olhos voltados para os acontecimentos do mundo não encontrarão aí a causa tão procurada. Um encontro de pessoas que discutem filosofia se explica pelo ar, pelos sons, pela voz? Os acontecimentos exteriores não têm sentido neles mesmos, pois o sentido (que a metafísica chama de causa) deve ser inteligível.

Se alguém dissesse que sem ossos e músculos e tudo o mais que tenho no corpo, eu não seria capaz de pôr em prática nenhuma resolução, só falaria a verdade. Porém afirmar que é por causa disso que eu faço o que faço, e que, assim procedendo, me valho da inteligência, porém não em virtude da escolha do melhor, é levar ao extremo a imprecisão da linguagem e revelar-se incapaz de compreender que uma coisa é a verdadeira causa, e outra, muito diferente, aquilo sem o que a causa jamais poderá ser causa⁸.

Há um sabor fenomenológico na argumentação socrática. A causa, em sentido forte, não se encontra nas condições corporais sem as quais, no caso da vontade, seria impossível a um indivíduo “escolher o melhor”. Dito de outro modo, não se pode falar em causa em sentido apenas objetivo, exterior, independente do sentido que somente a alma poderia alcançar. Digamos que é possível pensar fenomenologicamente o início da metafísica. Por quê? Porque “fugir para os *logoi*, os raciocínios, é fazer a passagem a um

⁵ Cf. *ibid.*, 93 a, p. 302.

⁶ *Ibid.*, 94 a, p. 304.

⁷ *Ibid.*, 96 a, p. 307.

⁸ *Ibid.*, 99 a-b, p. 311.

tipo inteiramente novo de conhecimento, é designar como ‘causa’ não aquilo que engendra – mesmo da melhor maneira possível -, mas aquilo que torna inteligível⁹”. Não se trata mais de perguntar por que isto ou aquilo é assim, mas o que torna legítimo dizer, por exemplo, que isto é ou deve ser assim (a escolha de um bem, a afirmação de que algo é belo, etc.). Eis-nos diante de uma possível ambiguidade: trata-se de enfatizar a pergunta pelo inteligível como “mundo metafísico” ou, antes, de colocar o problema do *método* e da *atitude* que se pode tomar diante das questões vitais ou filosóficas?

A fenomenologia nasce, enquanto método, de uma suspensão da atitude que toma a natureza como estando aí, pura e simplesmente. Ela emerge em pleno começo do século XX como atitude análoga ao platonismo, que é a de não considerar questões de ordem filosófica (éticas, estéticas e teoréticas) nos limites de um conhecimento empírico, ou seja, de modo puramente objetivo, factual, natural. A questão sobre os conhecimentos objetivamente válidos remete à ideia de uma teoria do conhecimento coerente, vale dizer, que não se submete a uma “posição existencial *tética* sobre algo relacionado ao espaço, ao tempo, à causalidade¹⁰”. Tais enunciados devem ser, por princípio, excluídos. Mas, em vez de colocar o problema a partir de uma ciência capaz de se elevar do mundo visível ao mundo inteligível a partir de um processo dialético (Platão), trata-se de descrever nossa relação ao mundo visível de modo a enfatizar a maneira como a consciência *significa* o mundo. Na metafísica, permanece o desejo de toda ciência, que é demonstrar. Em fenomenologia, trata-se de mostrar.

Em outros termos, toda *objetividade* (*Gegenständlichkeit*) pode ser considerada e estudada segundo a modalidade pela qual se apresenta como um dado (*Gegebenheit*). Quais são as modalidades segundo as quais algo é visado e se apresenta como um dado? Eis que se pode partir de uma consciência real, presente no mundo, submetida aos acontecimentos empíricos observáveis, para se chegar à consciência metodicamente purificada, isto é, independente dos acontecimentos reais do mundo natural. A pretensão não é outra senão aquela de tomar a consciência como origem de todo o aparecer e de toda fenomenalidade. Eis a metafísica fenomenologicamente transformada, ou seja, desvinculada da necessidade de se recorrer a um princípio causal especulativo para poder se fundar como ciência fundamental ou filosofia primeira.

⁹ DIXSAUT, M.- Introduction et notes à Platon – *Phédon*. Trad. Monique Dixsaut, Paris: Garnier-Flammarion, 1991. p. 373.

¹⁰ HUSSERL, E.- *La philosophie comme science rigoureuse*. Trad. Marc B. de Launay, Paris: PUF, 1989, p. 28.

Transformação que se verifica na tarefa não apenas da filosofia, mas também na do homem de ciência por excelência, isto é, o filósofo. As ciências são sempre um pouco ingênuas, limitadas, circunscritas a domínios específicos, ao passo que a ideia de ciência, o universo total da verdade, nunca plenamente realizado, é aspirado pela vida filosófica desde os seus primórdios. A fenomenologia se volta para os conhecimentos *pré-dados* (*Vorgegebenheiten*) que as ciências pressupõem, de onde partem, mas sobre os quais nunca se interessam efetivamente. O cientista não realiza uma reflexão sobre a atividade do conhecimento enquanto tal, não se preocupa com o sentido e a legitimidade de seus atos de conhecimento e de suas opções. A vida filosófica é aquela que assume esta tarefa radical. E aqui, uma vez mais, Husserl se aproxima de Platão. Esta decisão por um empreendimento vital implica a relação ao Bem, um hábito de vida direcionado a um fim último, a um ideal entendido como vontade de autojustificação absoluta.

Não se trata de uma escolha profissional entre outras, mas de uma vocação em sentido absoluto, vale dizer, comprometida com um valor ou uma ideia, no sentido mais elevado possível. É o *próprio eu* do filósofo a origem desta decisão. Ele põe esses valores, intenciona-os, mas se entrega a eles de modo incondicional, pois é o valor da beleza que se encontra em questão numa espécie de busca gradual da verdade. Eis a vida amorosa chamada filosofia, às voltas com o domínio específico da pura beleza, compreendida fenomenologicamente como vida intencional de uma consciência em busca de luz, esclarecimento, intuições evidentes, numa progressão sem fim. O valor (ou ideia diretriz) absoluto só se atualiza graças a atividades relativas e finitas do processo teórico atual, preenchendo apenas relativamente a nostalgia do fim último aspirado pelo amante da sabedoria.

O belo é objeto do amor. Mas o amor é sem fim. Ele só é amor na infinidade do amar; ele não cessa de trazer nele, como correlato, a infinidade do próprio valor puro. Enquanto amor do eu criador, ele é a infinita nostalgia do belo (...), realizada sempre apenas de modo relativo, de maneira finita e limitada¹¹.

¹¹ HUSSERL, E.- *Philosophie Première* (1923-1924), Deuxième Partie: *Théorie de la réduction phénoménologique*. Trad. Arion L. Kelkel, Paris: PUF, 1972, p. 20. A esse respeito, Husserl está muito próximo de Santo Agostinho, para quem o conhecimento perfeito é impossível em nossa condição atual. O que importa é a intenção de quem busca, é a progressão contínua do espírito, é o fato de que, nesta vida, perfeição significa “esquecer-se do que ficou para trás, e avançar pela intenção para a meta que está adiante” (AGOSTINHO, S.- *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte, São Paulo: Paulus, 1995, Livro IX, p. 286). Ou seja, procuramos no intuito de encontrar, mas só podemos achar com a condição de indagarmos sempre. Assim, mesmo quando pensamos ter finalizado o processo de conhecimento, estamos apenas no início da caminhada (em busca de Deus).

É assim que o eu humano, temporal e finito, ao escolher a vida filosófica, pode viver, no tempo, algo que não é temporal. Husserl se refere ao Eu eterno, imprescindível a essa procura, a esse processo. Belo risco a correr, diria Platão. A alma é imortal na medida em que exerce a atividade de pensar, ou ainda, o ser indestrutível da alma (nosso eu eterno) é o pensamento, é o desejo e a potência de pensar o inteligível¹², é viver pressentindo e realizando o eterno no temporal. “Provar” a imortalidade, neste caso, não é oferecer argumentos em favor da sobrevivência da alma depois desta vida, mas experimentar a imortalidade, aqui e agora, enquanto um ente mortal¹³.

2. A redescoberta do mundo: segunda redução

Passemos a uma segunda “redução” da metafísica. Desta vez, nosso ponto de partida não é Platão, mas Aristóteles. Se abrirmos a *Física* de Aristóteles, logo no início do Livro I, lemos algo como: se quisermos conhecer a natureza, devemos partir das coisas mais claras e mais cognoscíveis *para nós*. Essa é a condição para se chegar às coisas que são cognoscíveis independentemente de nós¹⁴. Ou seja, se o ponto de partida é aquilo que temos diante de nossos olhos e de nossos sentidos, nossa inteligência faz ver que é desse espetáculo do mundo que se pode chegar àquilo que há de inteligível e substancial neste mesmo mundo. A física já está carregada de metafísica, ou ainda: o mundo visível já contém as condições para que possamos realizar a ciência num sentido puramente teórico.

A compreensão do mundo físico depende do conceito de substância. É a substância que permite compreender a realidade a partir do múltiplo significado do ser. Ao falar da *physis*, Aristóteles já está fazendo metafísica. Para dizer de outro modo, o conhecimento metafísico tem sentido porque, no mundo, há inteligibilidade o bastante a ser alcançada, há toda uma ontologia a ser feita a partir de nossa relação sensível e concreta com o mundo. Partindo do mundo físico, Aristóteles fala sobre o ser e seus acidentes, de unidade e multiplicidade, de causa, de finalidade e assim por diante. A necessidade da substância

¹² Cf. DIXSAUT, M.- Introduction et notes à Platon – *Phédon*, 168.

¹³ Nesta primeira redução da metafísica, destacamos a interpretação de Dixsaut sobre a imortalidade da alma em Platão. No entanto, o que devemos reter é a atitude fenomenológica que suspende a pergunta pela substância e a noção de causa, preocupando-se apenas com o aparecer (fenômeno), único a receber o status de primazia. A redução implica, pois, a exclusão de toda transcendência. A substância e a causa perdem seus privilégios, pois elas simplesmente não *aparecem*, ou só o fazem parcialmente. “Elas cedem a dianteira ao indivíduo, ao atributo e ao efeito que consistem apenas no seu aparecer e, por conseguinte, nos afetam – isto é, nos advêm e, portanto, nos aparecem” (MARION, J.-L.- *De surcroît. Étude sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001, p. 31).

¹⁴ ARISTOTE – *Physique* (I-IV). Trad. Henri Carteron, Paris: “Les Belles Lettres”, 1983, p. 28.

para se falar da geração é clara: quantidade, qualidade, relação, tempo, etc. só podem ser gerados se houver *aquilo que é gerado*, ou seja, o *sujeito* da mudança, único que não poderá ser predicado de nenhum outro ser¹⁵. De nossa parte, sublinhamos, uma vez mais: a metafísica aristotélica tem na física o seu ponto de partida, o sentido mesmo do que seja fazer ontologia, por mais abstrações que podemos e devemos realizar ao fazer teoria. Nos seres engendrados naturalmente ou pela produção humana, conhecemos aquilo que é *sujeito (hypokeimenon)* por meio de uma analogia entre a matéria e a substância, entre o indivíduo particular e o ser. Embora seja um princípio, a matéria não tem em si mesma nenhuma unidade, tampouco possui o tipo de existência do indivíduo particular¹⁶. Ou seja, tomada em si mesma, a matéria é indeterminação. É assim que, no primeiro Livro de sua Física, Aristóteles coloca uma questão metafísica decisiva: a substância (*ousía*) é a forma (*eidos*) ou sujeito (*hypokeimenon*)? Eis a questão que será trabalhada no Livro Z da *Metafísica*.

Eis a questão que a metafísica cartesiana e as ciências responderam optando pelo banimento da indeterminação da matéria quando se trata de definir conceitualmente o mundo. A ciência surge de um modo de pensar que vai do metafísico ao físico, numa oposição direta à tradição aristotélica. Descartes ocupa, aí, um papel estratégico. O exemplo do pedaço de cera, na *Segunda Meditação*, não é casual. Aristóteles gostava do exemplo da madeira para falar da matéria. Descartes toma, de saída, algo enganador, maleável. A cera é a imagem do homem como “carne trêmula em sua plasticidade¹⁷”. Ela passa facilmente da forma ao informe, do quente ao frio, do opaco ao transparente, do consistente ao flácido e vice-versa. A matéria de que somos feitos lembra a cera, figura da metamorfose: ela é paradoxalmente o *mesmo* e o *outro*¹⁸. Em Descartes, a corporeidade é sempre um obstáculo a ser transposto. O corpo não pode ser salvo com a ajuda da matéria, pois esta é sempre indeterminada e maleável. Só o pensamento pode fazê-lo. Se o sujeito é tomado como puro pensamento, isto é, sem o corpo, é para poder salvar este mesmo corpo como simples objeto. “O que é físico se apreende intelectualmente¹⁹”. Segundo a explicação de Jean-Luc Marion:

¹⁵ Ibid., Livro I, 190 a, p. 44.

¹⁶ Ibid., Livro I, 190 b, p. 46.

¹⁷ STEFFENS, M.- *Dossier*. In: DESCARTES, R.- *Méditations Métaphysiques* (1, 2 et 3), FolioPlus Philosophie, Paris: Gallimard, 2006, p. 59.

¹⁸ Ibid., p. 60.

¹⁹ Ibid., p. 65.

Descartes cria, assim, um minimum, atendo-se a ele como se fosse a coisa. Este minimum, ele o chama de “o objeto”; o objeto é aquilo que se pode conhecer da coisa sob a forma de certeza, abstraindo-se do restante (...). Descartes descobriu o que é um objeto: um substituto da coisa²⁰.

Descartes concebeu a ideia moderna da ciência universal, entendida como racionalismo matemático. No entanto, o gesto cartesiano não deixa de ter um significado fundamental para a fenomenologia. Tudo o que se presume saber, inclusive as ciências que aspiram a falar “do” mundo, deve ser posto entre parênteses por uma espécie de suspensão metódica ou dúvida radical. Tem-se, assim, uma suspensão de todo conhecimento objetivo. O que escapa a esta suspensão de toda suposta validade de ser com respeito ao mundo? O eu que medita, o realizador da crítica, eis o solo apodítico que exclui toda dúvida possível. A evidência do “eu sou” acompanha todos os momentos em que a dúvida é exercida²¹. Os conteúdos que vêm pensados por esse eu que medita têm para ele validade de ser, mas tudo o que se diz sobre “o” mundo diz respeito a fenômenos, a conteúdos de pensamento ou ideias, partes de minhas vivências. O *ego cogito*, neste caso, é o único que possui o status de absolutamente indubitável. Tudo o mais pode ser posto sob suspensão. E, no entanto, a radicalidade do gesto cartesiano não é ainda fenomenológica, pois no esforço para garantir a legitimidade das ciências, tal gesto acentua a separação em relação ao mundo, tomando-o como substância extensa, isto é, não pensante, não mental, não consciente. O objetivismo é uma desmaterialização do mundo, uma abstração que confere ao mundo concreto em que vivemos o status de “objeto”.

Eis por que, para Husserl, o sentido do gesto cartesiano continua não explorado ou não resolvido. É preciso recorrer à subjetividade concreta, a um *cogito* vivo. O *cogito* em sentido fenomenológico remete ao mundo como horizonte que nunca se fecha sobre si mesmo. As coisas e os outros seres humanos estão *presentes* para um eu que, simplesmente, e mesmo sem se dar conta, vive numa espécie de *cogito* irrefletido. Vivemos sempre no interior de um “horizonte de expectativas” que pode mudar, mas tal só é possível porque já estamos “num campo de percepção inserido num horizonte aberto de percepções possíveis²²”. A unidade da vida perceptiva depende disso. Nunca estamos isolados no curso contínuo de nossas percepções do mundo. O mundo é o lugar das

²⁰ MARION, J.-L. – *Connaître des choses, connaître des objets* (Compte rendu de la soirée-debat du 7 janvier 2015) – Association et Culture Scientifique. <https://evry.catholique.fr/IMG/pdf/FCS-CR-soiree-debat-Gif>, p. 4-5 (Itálico do autor).

²¹ HUSSERL, E.- *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer, Rio de Janeiro: Forense, 2012, § 17, p. 62.

²² *Ibid.*, § 47, p. 132.

possíveis compreensões mútuas, das correções recíprocas, da intersubjetividade. O mundo se compreende, assim, como horizonte universal, comum a todos os homens, de coisas efetivamente existentes²³.

Para Aristóteles, era preciso falar em substância para se garantir a possibilidade de se dizer o verdadeiro e o falso. Um discurso proposicional coerente não teria sentido num mundo que fosse pura instabilidade, sem consistência substancial. A física implica uma realidade que somente a filosofia primeira estaria em condições de tematizar e conhecer. Aristóteles não pode prescindir da categoria de substância para falar do mundo e de nossas possibilidades dentro dele. É esse mundo real que o metafísico pressupõe. Descartes reduziu o conhecimento das coisas ao conceito de objeto. Mesmo suspendendo a pergunta ontológica sobre a categoria de substância, a redução fenomenológica redescobre nossa vida concreta, que fora banida pela metafísica e a ciência modernas. A atitude fenomenológica reencontra não a substância do mundo, mas simplesmente aquilo que fora esquecido pela objetivação:

Mundo é o campo universal para onde estão dirigidos todos os nossos atos de experiência, de conhecimento ou de ação. Dele provêm, a partir dos objetos em cada caso já dados, todas as afecções, que se transformam, a cada vez, em ações²⁴.

O mundo é unificado por uma série de fenômenos concretos que são esquecidos pela objetivação. Mas a vida que realiza a validade do mundo não se deixa estudar na atitude desta vida natural do mundo. Para fazê-lo, será preciso uma *epoché* radical desta atitude²⁵. O mundo redescoberto pela redução é aquele no qual a subjetividade está ancorada. A “substancialidade do mundo” viria de nossa frágil condição corporal. Assim, perguntamos: como seria possível, a partir de nossa ancoragem no mundo, repensar a transcendência em sentido metafísico?

3. Deus para além do Ser: terceira redução

Para responder a esta questão, ensaiemos uma terceira “redução” da metafísica: a que se volta para a causa criadora e ordenadora do mundo. No início da *Suma contra os Gentios*, Tomás de Aquino se pergunta sobre o ofício do sábio, afirmando que são todos

²³ Ibid., § 47, p. 134.

²⁴ Ibid., § 38, p. 117.

²⁵ Ibid., § 39, p. 121. Segundo Marion, “a fenomenologia universaliza o resultado cartesiano: ela não certifica o *ego* sozinho e para ele mesmo; ela certifica todo um mundo, na medida em que não mais apoia esse mundo sobre o pensamento (se pensando), mas sobre o dado tal qual ele se dá (à consciência) (MARION, J.-L.- *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, p. 23).

aqueles que ordenam retamente as coisas, além de as bem governar²⁶. Ora, o bem de cada coisa é, para dizer aristotelicamente, o seu *fim*. Somente os que conhecem os fins mais elevados são dignos de ser chamados de sábios. São indivíduos que conhecem pelas causas mais altas, que perguntam pelo fim do universo²⁷, compreendem que o fim de cada coisa depende de um primeiro motor, de uma inteligência criadora, de onde se depreende que o fim último do universo é o bem do intelecto, ou seja, é a verdade. Como se pode falar de Deus? A razão nos permite saber que Deus existe, que ele é uno, mas o intelecto humano, na medida em que está limitado pelos sentidos, não pode compreender a substância divina. “O que não cai sob os sentidos não pode ser compreendido pelo intelecto humano, a não ser enquanto adquirido das coisas sensíveis (*sensibilia*)²⁸”.

Há, portanto, um movimento que vai do mundo visível para o invisível, pelo qual podemos saber muitas coisas sobre Deus, dentro de certos limites. Dizer que muito não podemos compreender sobre a substância divina não significa afirmar que o que ultrapassa nossas possibilidades seja falso. Por que precisamos da fé? Porque nem todos poderiam dedicar-se à busca das verdades metafísicas. Mais ainda: porque sem a dádiva da fé, a humanidade estaria nas trevas da ignorância, uma vez que são poucos os que se beneficiam das conquistas da razão²⁹. Um mundo sem Deus seria sem nenhum sentido, por razões metafísicas (o mundo precisa de uma causa, por exemplo), mas também por razões práticas: sem as verdades sobre as coisas divinas, venham elas da razão ou da fé, sábios e iletrados estariam sem direção, viveriam às cegas. Argumentando em favor das verdades da fé, Tomás de Aquino anuncia algo que, na nossa perspectiva, é de grande atualidade: o ser humano pode compreender que há algo que ultrapassa seu poder de intelecção ou pensamento.

Há alguns (homens) que presumem tanto de seu engenho, que julgam poder medir, com o intelecto, toda a natureza das coisas, e pensam, sem dúvida, que é verdadeiro tudo o que eles veem e falso o que não veem. Para que o espírito humano, liberado dessa presunção, chegasse a uma humilde busca da verdade, foi necessário que Deus propusesse ao homem certas coisas que excedessem plenamente o seu intelecto³⁰.

A suspensão das teses sobre as coisas divinas nos permite enfrenar duas questões apontadas por Tomás de Aquino: a questão do sentido do mundo e a questão de uma consciência que não apenas descobre sua limitação em conhecer, mas se depara com

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, S.- *Suma contra os Gentios* (I). Trad. Joaquim F. Pereira, São Paulo: Loyola, 2015, Tomo I, p. 35.

²⁷ *Ibid.*, p. 36.

²⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁹ *Ibid.*, p. 43.

³⁰ *Ibid.*, p. 45.

certas verdades que vêm a ela, sem que a intencionalidade humana as tenha visado ou significado.

Husserl parece muito próximo de um discurso sobre Deus que não depende da “humildade” mencionada e valorizada por Tomás de Aquino. Ele está mais próximo a Fichte, para quem Deus é imanente ao Eu absoluto, vale dizer, não implica nenhuma referência a uma substância fora desse mesmo Eu, capaz de ter uma influência sobre ele. Escreve Husserl acerca de Fichte: “O eu é absolutamente autônomo, traz o seu Deus em si enquanto ideia de fim que anima e guia os seus atos, enquanto princípio da sua própria razão autônoma³¹”. Husserl se encanta com a visão finalística e moral do mundo em sentido fichtiano. O eu husserliano é uma personalidade atuante no mundo às voltas com a realização do ideal de uma autêntica humanidade. Como? Buscando “dar a si mesmo uma figura livre, autônoma, de um verdadeiro eu que busca realizar a razão que lhe é inata, o esforço de ser fiel a si mesmo, de poder ser idêntico a si mesmo como eu-razão³²”.

Mas, se o que está em jogo no modo fenomenológico de pensar é a fenomenalidade, isto é, o mostrar-se ou dar-se dos fenômenos, é possível pôr a questão sobre a supremacia do sujeito transcendental no aparecer dos fenômenos. Se é verdade que Husserl não é um metafísico, sua insistência sobre o Eu transcendental está diretamente associada ao sujeito da posse, do nominativo. Os continuadores da fenomenologia se perguntam, assim, se o eu pode ser descrito como uma espécie de testemunha do fenômeno, seu receptor ou fiel depositário, muito mais do que detentor da fenomenalidade. A função originária do Eu não estaria na afecção, isto é, numa receptividade anterior a todo poder sintético do sujeito transcendental? Ou ainda: não se pode manter a função de origem sem que para tanto seja necessário apelar para um sujeito que, em última instância, termina sendo o produtor de um *objeto*? Pode-se pensar o eu segundo uma determinação mais originária que o “eu penso”?

Afinal, é o próprio Husserl quem ensinou o caminho: na impressão originária do tempo³³, o eu é afetado na intuição pelo instante sempre renovado, mas absolutamente sem precedente. Segundo Marion, a consciência íntima do tempo imanente “expõe o eu à doação radical que o tempo exerce sobre a consciência³⁴”. Ou seja, a impressão

³¹ HUSSERL, E.- *Fichte e l'ideale di umanità. Tre Lezioni*. Trad. Francesca Rocci, Pisa: Edizione ETS, 2006, p. 65.

³² HUSSERL, E.- *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*, § 73, p. 217.

³³ HUSSERL, E.- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. Henri Dussort, Paris: PUF, 1996, § 11.

³⁴ MARION, J.-L.- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, p. 415.

originária, que dá acesso à temporalidade, não poderia advir no interior de uma unidade originariamente sintética. A impressão originária mostra que, em sua função de receptividade, *o eu é afetado*³⁵. Se houver individualização do sujeito, ela não será obra de uma subjetividade que domina, mas que *recepçiona*. Pode-se perguntar se a autêntica fenomenalidade não é, no fundo, testemunhada, muito mais do que compreendida. O eu enquanto testemunha do fenômeno realiza um tipo de individualização: ele *se recebe* do fenômeno dado. Ele se descobre como um depositário (*attributaire*) capaz de tornar presente, visível. O eu como depositário faz surgir a primeira visibilidade: o que ele recebe poderá ser mostrado ao mundo. A visibilidade que o eu manifesta não é produzida por ele. Ele apenas se submete a ela. O eu em questão é aquele *a quem* algo é doado. Ele *se recebe* daquilo que ele recebe. “Ele nasce do próprio surgimento do fenômeno enquanto doado, isto é, de um dado exercendo o simples impacto de seu acontecimento³⁶”.

O sujeito pós-metafísico é aquele que renuncia à autarquia de um *pôr-se a si mesmo*. Sua identificação se dá por uma escuta originária, o choque de uma convocação. Para Marion, isto inverte a hierarquia entre as categorias metafísicas. Pois a substância como um *isto aqui (todé ti)*, ou essência individualizada, não precede mais a relação (*prós ti*). “Ao contrário, a relação precede, aqui, a individualidade³⁷”. A essência individual provém de uma relação na qual o eu recebe uma identificação que não foi conhecida previamente por ele, recebendo-se exatamente daquilo que ele não pensa de modo claro distinto. A atenção deste eu vai justamente para um objeto faltante (*manquant*). O eu se abre a uma distância (*écart*) vazia³⁸.

De tanto se apropriar de “Deus” pela prova, o pensamento se distancia da distância (*s'écarte de l'écart*), perde (*manque*) a distância, descobrindo-se, um dia, envolvido por ídolos, conceitos e provas, mas abandonado pelo divino – ateu³⁹.

³⁵ Ibid., p. 416.

³⁶ Ibid., p. 432-433. O ego deve, portanto, desfazer-se de toda pretensão transcendental. A redução, neste caso, será possível graças ao “adonado” (*adonné*), subjetividade que termina anulando a distinção entre eu transcendental e eu empírico. Por quê? Porque se trata de uma subjetividade receptiva que, curiosamente, se recebe a si mesma daquilo que é dado. Assim, a função fenomenológica (e não metafísica) do adonado é revelar o dado como um fenômeno. Um artista, por exemplo, terá sempre o desafio de tornar visível ou manifesto algo que experimentou (recepçionou) como um impacto, um choque (Cf. MARION, J.-L.- *De Surcroît*, p. 59). Outro exemplo: o acontecimento da amizade. O olhar dirigido a outrem (ao amigo) não é intencionalidade constituinte de objeto, mas um olhar que “se submete ao ponto de vista que ele (o amigo) toma a meu respeito, portanto, me coloca no ponto exato em que sua própria visada espera que eu me exponha” (Ibid., p. 44). “Portanto, o fenômeno da amizade só se mostra enquanto puro e perfeito acontecimento; sua fenomenalidade se impõe segundo o modo do acontecimento, tal como ele se dá, ou seja, incontestavelmente e incondicionalmente” (Ibid., p. 45).

³⁷ Ibid., p. 437.

³⁸ Ibid., p. 437.

³⁹ MARION, J.-L.- *L'idole et la distance*, Paris: Grasset, 1977, p. 27.

Paradoxalmente, com os recursos de uma subjetividade ateia, separada do divino por uma distância intransponível, pode-se perguntar pelo sentido da metafísica para além de toda ontologia. Seguimos, aqui, Levinas, para quem ateísmo é uma posição anterior à afirmação e à negação de Deus, uma ruptura com toda participação no divino. A subjetividade ateia é o eu concreto da sensibilidade. Graças à subjetividade que venceu a participação, pode-se falar numa espécie de interpelação: o eu é questionado por uma exterioridade (a de outrem) radical. Por essência, tal exterioridade está separada deste eu ateu (eu descrito a partir da fruição dos alimentos do mundo, e não como cuidado). É então que “Deus pode vir à ideia” como sede de justiça, horror e recusa do mal, consciência *interrompendo* (*epoché*) sua cumplicidade com as violências do mundo. Saída do ser, diria Levinas. É possível que o amor pelas coisas divinas venha dessa evasão ou *redução*. O sentido da redução fenomenológica talvez possa se dizer assim: “A metafísica entra em cena nas relações éticas. Sem a sua significação tirada da ética, os conceitos teológicos permaneceriam quadros vazios e formais⁴⁰”. Se a ontologia ocidental teve início com a pergunta pelo ser, a redução levinasiana põe fora de jogo a permanência no *mesmo* e na totalidade pressuposta por toda ontologia. O *meta-físico*, neste caso, se descreve como desejo de um “absolutamente outro”, desejo este que sempre precede e, de certo modo, condiciona o discurso sobre o ser. Desejo que emerge do encontro com uma exterioridade irreduzível ao conhecimento objetivo, mas também à compreensão de ser. Desejo que talvez possa mostrar que, nas origens da metafísica ocidental, o que vem primeiro não é tanto a indagação sobre o ser, mas sim a relação a uma transcendência que nenhuma totalidade ontológica estraria em condições de abarcar. O sentido da ontologia seria, assim, precedido pela metafísica, entendida como relação a um “absolutamente outro”. A metafísica “reduzida” é aquela que reconhece não apenas “as coisas que excedem o intelecto humano”, mas também, e sobretudo, que desperta para um “diferentemente de saber” (*autrement que savoir*). Metafísica como possibilidade de “suspender” nossa preocupação espontânea com o ser, abrindo-nos a um *além* do ser. “A

⁴⁰ LEVINAS, E.- *Totalité et Infini*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, p. 50-51. Estamos ainda na fenomenologia? A “redução” levinasiana aspira, tanto quanto a de Husserl, remontar a um sentido originário (*Originäre Gegebenheit*), às circunstâncias concretas a partir das quais um sentido vem à ideia. No caso de Levinas, é a palavra Deus que adquire o status de originário. Toda atividade intencional pressupõe uma inadequação por excelência: ideia de infinito em nós. “A filosofia – ou a fenomenologia – é necessária para reconhecer Sua voz (de Deus). Pensei que é no rosto de outrem que ela fala pela primeira vez (LEVINAS, E.- *Altérité et transcendance*, Paris: Le Livre de Poche, 1995, p. 176). O rosto (*visage*) significa, para Marion, uma inversão da intencionalidade. Do objeto visível e visado se passa *àquele que visa*. Enquanto tal, o rosto é não-visível. É assim que a intencionalidade centrífuga de um ego voltado ao objeto se transforma numa contra-intencionalidade direcionada ao próprio ego. Com Levinas, o inteiro horizonte da fenomenologia se vê radicalmente modificado (cf. MARION, J.-L.- *De Surcroît*, p. 136 e ss.).

noção de transcendente nos coloca para além (*au delà*) das categorias do ser, contanto que as noções de totalidade e de ser sejam correspondentes. Encontramos, aqui, à nossa maneira, a ideia platônica do Bem para além do Ser”⁴¹.

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.

ARISTÓTELES. *Physique* (I-IV). Paris: Les Belles Lettres, 1983.

DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques* (1, 2 et 3). Paris: Gallimard, 2006.

DIXSAUT, M. *Introduction et notes à Platon – Phédon*. Trad. Monique Dixsaut, Paris: Garnier-Flammarion, 1991.

HUSSERL, E. *Philosophie Première* (1923-1924), Deuxième Partie: *Théorie de la réduction phénoménologique*. Paris: PUF, 1972.

_____. *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris: PUF, 1989.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: PUF, 1996.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

_____. *Fichte e l'ideale di umanità. Tre Lezioni*. Pisa: Edizione ETS, 2006.

_____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

LEVINAS, E. *Totalité et infini*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *Altérité et transcendance*, Paris: Le Livre de Poche, 1995.

MARION, J.-L. *L'idole et la distance*, Paris: Grasset, 1977.

_____. *De surcroît. Étude sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001.

_____. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 2013.

⁴¹ LEVINAS, E.- *Totalité et Infini*, p. 269. O Desejo pelo qual o Bem se produz não é simples sentimento altruísta, mas “um desejo de responder antes de entender, antes de toda intersubjetividade dialogal, e antes de toda Compreensão. Numa palavra, é um desejo contra natureza na medida em que ele se produz essencialmente contra Mim e apesar de Si (...). Este desejo só pode, portanto, se produzir como não-persistência no Eu-mesmo ou como des-ser (*désêtre*), anteriormente tanto ao voluntário quanto ao involuntário”. FORTHOMME, B.- *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris : Vrin, 1979.

_____. *Connaître des choses, connaître des objets* (Compte rendu de la soirée. Débat du 7 janvier 2015). Association et Culture Scientifique: <https://evry.catholique.fr/IMG/pdf/FCS-CR-soiree-debat-Gif>.

PLATÃO. *Phédon*. Paris: Garnier-Flammarion, 1991.

_____. *Fedão*. 2ª edição. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

STEFFENS, M. *Dossier*. In DESCARTES, R.- *Méditations Métaphysiques* (1, 2 et 3). Paris: Gallimard, 2006 (p. 59-139).

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios* (I). São Paulo: Loyola, 2015.



A FACE SORTÍLEGA DO DESEJO CONSIDERAÇÕES SOBRE O ANIMISMO, A MAGIA E A FEITIÇARIA

*The Sorcerer Face of Desire
Considerations on Animism, Magic and Witchcraft*

Luiz Fernando Duran Iório¹

RESUMO: O objetivo central deste estudo é fazer ressaltar as características dos conceitos de animismo, magia e feitiçaria a partir das perspectivas de Sigmund Freud e Bronislaw Malinowski. Em um primeiro momento, analisaremos o animismo. Em seguida, uma vez que as observações etnográficas de Malinowski divergem daquelas de Freud, examinaremos a magia e a feitiçaria com a finalidade de verificar não somente as divergências, mas também as convergências e as aproximações possíveis que existem entre estes dois pensadores e os próprios conceitos entre si. Por fim, mostraremos o que está no centro dessas análises e quais são as razões que fundamentam esses métodos e as resistências que eles podem suscitar.

PALAVRAS-CHAVE: Animismo; Magia; Feitiçaria; Psicanálise; Etnografia.

ABSTRACT: The main objective of this study is to emphasize the understanding of the concepts of animism, magic and witchcraft from the perspectives of Sigmund Freud and Bronislaw Malinowski. First of all, we will analyze the animism. Then, since the ethnographic observations of Malinowski diverge from those of Freud, we will examine the magic and the witchcraft with the purpose of verifying not only the divergences, but also the convergences and possible approximations between these thinkers and the three concepts as well. Finally, we will show what is in the center of these analyses and what are the reasons that support these methods and the resistances they may bring about.

KEYWORDS: Animism; Magic; Witchcraft; Psychoanalysis; Ethnography.

Este escrito, conforme foi enunciado no resumo, tem por objetivo tecer uma análise e uma explicação dos conceitos de animismo, magia e feitiçaria propostos por Bronislaw Malinowski e Sigmund Freud. No que diz respeito ao inventor, nós nos ocuparemos, sobretudo, de sua obra *Totem e Tabu* (1912-1913). Sabemos, com efeito, que em *Totem e Tabu* Freud busca demonstrar as conformidades que ele observa entre a vida psíquica

¹ Doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), leciona psicologia no Centro de Educação Superior dos Campos Gerais (CESCAGE). E-mail: luizfernandodiorio@outlook.com

dos selvagens - analisada através do estudo de pesquisas antropológicas e etnológicas - e a dos neuróticos - observada e entendida através da experiência clínica de Freud juntamente do desenvolvimento da teoria freudiana - tecendo o que pode ser entendido como uma tentativa de sustentação da teoria clínica psicanalítica tendo como base a observação de uma população mais primitiva possível².

Para isso, trilharemos nosso caminho de escrita tendo como principais suportes duas obras: a primeira é o já mencionado trabalho *Totem e Tabu*, onde verificamos que Freud pela primeira vez direciona seu olhar e seu foco de análise para a cultura - ou para alguma cultura específica – visando aplicar ao meio cultural analisado suas considerações previamente determinadas ao longo do desenvolvimento prévio da teoria psicanalítica. Evidentemente, juntamente com essa aplicação, Freud também se serve de diversas observações para, em um caminho inverso, introduzir dados de suas observações no desenvolvimento de sua experiência analítica.

Neste caminho, Freud segue naturalmente tece analogias entre o sujeito, observado na clínica, e a dinâmica cultural ao longo de textos posteriores como: *Psicologia das Massas e análise do Eu* (1921), *O Futuro de uma Ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1929), dentre outros. Todavia, entendemos que é em *Totem e Tabu* que o autor, pela primeira vez, direciona seu olhar com profundidade para esta questão e, além disso, é ali que Freud tece suas análises sobre os conceitos que intitulam nosso trabalho.

A segunda principal referência de nosso texto, como também aludimos, é a obra *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), de Bronislaw Malinowski. Nesta obra, o autor relata seu empreendimento de observação dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Optamos por esta obra em virtude dos detalhados relatos feitos por Malinowski – tendo como base principal suas observações presenciais – dos rituais de magia e feitiçaria dos nativos, assim como da relação destes nativos com os mortos. Observamos que em muitos momentos, sobretudo quando falamos da *magia* e da *feitiçaria*, as observações de Malinowski podem não só sustentar como esclarecer as considerações freudianas, contudo, verificamos que no que se refere especificamente às relações dos nativos com os mortos, as observações de Malinowski parecem contradizer o entendimento de Freud. Como se dão estas convergências e divergências? É isso o que pretendemos mostrar a seguir.

² Cf. Sigmund FREUD. *Totem Und Tabu*, GW, London, Imago Publishing, v. IX, 1961, pp. 3-4.

1. O animismo: o que dizer sobre os mortos?

Iniciaremos nosso escrito apontando uma primeira diferença conceitual – e de entendimento – fundamental entre os dois autores. No que se refere ao termo *animismo*. Para Freud, ele estaria vinculado - em um sentido mais estrito – à doutrina das almas e, em um sentido mais amplo, à doutrina dos seres espirituais³. Seguindo neste raciocínio, Freud prossegue ponderando que: “O que o homem primitivo encarava como coisa natural, era o prolongamento indefinido da vida – a imortalidade”⁴. Ora, apesar de não enfatizar o termo *imortalidade* da mesma forma que Freud, Malinowski aponta também para uma continuidade da existência dos seres humanos enquanto *espíritos* quando enfatiza: “Depois da morte, os espíritos migram de imediato para Tuma, ilha situada a noroeste de Boyowa, e lá permanecem por mais um tempo, segundo alguns, debaixo do solo, segundo outros, na própria superfície da terra”⁵. Neste primeiro momento podemos então concluir que existe uma semelhança entre o entendimento dos autores. Contudo, no que diz respeito à importância concedida aos mortos e ao lugar que recebem no discurso e organização destes povos, podemos verificar que existe uma diferença importante nas considerações dos dois.

Freud faz uma análise da relação das populações estudadas com os mortos, principalmente no segundo capítulo da obra *Totem e Tabu*, intitulado *Tabu e ambivalência emocional*, sobretudo no subitem nomeado por ele: *Tabu em relação aos mortos*⁶. Ora, para Freud, parece-nos que as relações estabelecidas com os mortos são bastante específicas e dotadas de considerável importância quando ele considera através dos estudos analisados que os sujeitos “(...) não disfarçam o fato de terem *medo* da presença ou do retorno do espírito do morto e de realizarem um grande número de cerimônias para mantê-lo à distância ou expulsá-lo de vez”⁷. Pois bem, o fato da contínua realização de cerimônias como forma de mantê-los afastados ou expulsá-los de vez não nos faz pensar que, no pensamento freudiano, estes mortos teriam algum lugar de crucial importância na organização destas populações?

³ Cf. Sigmund FREUD. *Totem e Tabu, Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, Rio de Janeiro, Imago, v. XIII, 2006, p. 87.

⁴ Op. cit., p. 88.

⁵ Bronislaw MALINOWSKI. *Argonautas do pacífico ocidental*, São Paulo, Ubu, 2018, p. 138.

⁶ Cf. FREUD, op. cit., p. 66.

⁷ Op. cit., p. 71. Itálicos do autor.

Começaremos a responder esta questão investigando justamente como Freud entende este *medo* que ele grifa em seu próprio texto. Naturalmente que o *medo* dos selvagens nos faz pensar justamente em uma maneira de observar estes mortos que os coloca na posição de seres ameaçadores, mas por que seriam os mortos ameaçadores no entendimento freudiano? Parece que, para Freud, esta ameaça estaria estritamente vinculada ao que o autor chamou de uma *hostilidade* dos próprios vivos em relação aos mortos. Conforme Freud descreve “(...) essa hostilidade, aflitivamente sentida no inconsciente como satisfação pela morte, é tratada de forma diferente pelos povos primitivos. A defesa contra ela assume a forma de deslocá-la para o objeto da hostilidade, ou seja, para os próprios mortos”⁸.

Neste sentido, Freud justifica o *medo* dos mortos ao afirmar que a *hostilidade* com relação a estes mortos surgia na verdade como uma projeção da *hostilidade* dos próprios vivos em relação aos mortos, ou seja, os vivos exteriorizam sua própria parcela *hostil* e dela sentiam *medo*, protegendo-se então deste medo através dos diversos rituais realizados. Cabe-nos, pois, perguntar-nos: de onde surgia exatamente esta *hostilidade*? O próprio título do segundo capítulo da obra freudiana já nos faz começar a entender estes motivos. A raiz disto estaria na própria *ambivalência emocional* considerada pelo autor. Vimos que ele considera esta *ambivalência* quando pondera: “Em todos os casos que existe uma intensa ligação emocional com uma pessoa em particular, descobrimos que por trás do terno amor há uma hostilidade oculta inconsciente”⁹. Desta forma, a *hostilidade* estaria profundamente, visceralmente ligada aos sentimentos amorosos como uma parcela indissolúvel destes segundos. Não haveria possibilidade então de um sentimento de puro amor? Os sentimentos amorosos estariam fadados a carregar cosidos a si mesmos sua parcela de *hostilidade*? Ou melhor, seria a *hostilidade* como que uma parte do próprio sentimento amoroso? Pois bem, parece que é justamente isso que Freud indica. Entretanto, uma nova questão nos aparece neste momento: esta *ambivalência* justificaria os sentimentos de *medo* em relação aos mortos com os quais estes sujeitos teriam então algum tipo de ligação emocional, mas como Freud entende que ocorre o *medo* de mortos, espíritos ou demônios aparentemente *desconhecidos*?

Parece-nos que Freud responde a esta questão quando considera:

No entanto, concordamos agora com uma explicação que faz derivar o tabu relativo aos mortos do medo da alma da pessoa morta, transformada em um demônio. A aparente contradição pode ser facilmente resolvida. É verdade que aceitamos a presença de demônios, mas não como algo definitivo e

⁸ Op. cit., p. 74.

⁹ Op. cit., p. 74.

psicologicamente impossível de analisar. Conseguimos ir além dos demônios, por assim dizer, porque os explicamos como sendo projeções de sentimentos hostis, alimentados pelos sobreviventes contra os mortos¹⁰.

Portanto, deduzimos que Freud entende que os demônios nada mais seriam do que outras formas de manifestações de uma mesma projeção. Ou seja, no lugar do morto com o qual o amedrontado teria uma ligação emocional *ambivalente*, surge um demônio que se prestaria apenas a ser o depositário do mesmo sentimento *hostil*. Parece também que esta mesma dinâmica poderia ser, por sua vez, aplicada a supostos *espíritos* desconhecidos. Examinando o texto de Freud “*O Inconsciente (1915)*” encontramos justamente a consideração com a qual podemos sustentar este nosso entendimento. De acordo com Freud, é devido ao *recalque* que determinado afeto inconsciente pode ser sentido, porém mal interpretado, uma vez que pode estar ligado a outra ideia e é considerado pela consciência como manifestação desta ideia¹¹.

Concluimos então que - nas considerações freudianas - o *medo* dos mortos seria a forma de apresentação da *hostilidade* dos próprios vivos em relação a estes mortos que pode ou não estar *vinculada* ao seu objeto original, podendo também se estar ligada a outras figuras como demônios ou outros espíritos ditos maus. É algo do próprio vivo que é *projetado* nesta figura e interpretado como a manifestação dela e não mais como um afeto originado no próprio sujeito. Freud retorna a este tema em seu texto *O Inquietante (1919)*, onde ele avança também a seguinte observação: “A alma ‘imortal’ foi provavelmente o primeiro duplo do corpo”¹². O termo *duplo* eleito por Freud já direciona nosso entendimento justamente para esta consideração de que, em seu texto, isto que é imortal nada mais é do que uma parte do próprio vivo. Assim sendo, teremos então chegado a uma explicação para o enigma do *medo* dos mortos? Ora, parece que para Malinowski, não. Na verdade, parece que nas observações de Malinowski esse enigma sequer existe. O próprio Malinowski demonstra surpresa ao relatar em sua obra:

De todos os fatos relativos à sua crença no espírito dos mortos, o que mais me impressionou foi a de que esses nativos não têm nenhum medo de fantasmas e não experimentam as sensações de apreensão que nos são características ao pensarmos numa possível volta dos mortos¹³.

¹⁰ Op. cit., p. 75.

¹¹ Cf. Sigmund FREUD. *O inconsciente, Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, Rio de Janeiro, Imago, v XIV, 2006, p. 182.

¹² Sigmund FREUD. *O inquietante, Obras completas, volume XIV*, São Paulo, Companhia das letras, 2016, p. 351.

¹³ MALINOWSKI, op. cit., p. 138.

Desta maneira, não podemos considerar a questão do *animismo* nas observações do autor, pelo menos não da mesma forma que em Freud, uma vez que o autor é enfático ao dizer que os nativos pouco dão importância aos mortos. Naturalmente que Malinowski demonstra que os nativos acreditam na vida após a morte e que, ao que parece, consideram a *imortalidade* das almas, o que até certo ponto converge com o entendimento de Freud, entretanto, a importância dada aos nativos a estes mortos de forma alguma confirma as considerações freudianas. Neste momento, poderíamos ainda aplicar total ou parcialmente o entendimento freudiano aos nativos observados por Malinowski? É o que verificaremos a seguir.

2. A magia e a feitiçaria

Iniciaremos nosso percurso sobre esta pergunta retomando Malinowski quando ele prossegue considerando que “os nativos canalizam todos os temores e apreensões para a magia negra, às bruxas voadoras, aos seres malévolos causadores de doenças - mas, acima de tudo, aos feiticeiros e às bruxas”¹⁴. Neste instante, para darmos continuidade às nossas análises, é necessário que nos dediquemos a esclarecer os conceitos de *feitiçaria* e *magia* para estes dois autores. Começemos então por Freud, quando ele pondera:

A feitiçaria seria, então, a arte de influenciar espíritos tratando-os da mesma maneira como se tratariam seres humanos em circunstâncias semelhantes: apaziguando-os, corrigindo-os, tornando-os propícios, intimidando-os, roubando-lhes o poder, submetendo-os à nossa vontade – através dos mesmos métodos que se têm mostrado eficazes com homens vivos. A magia, por outro lado, é algo diferente: fundamentalmente, ela despreza os espíritos e faz uso de procedimentos especiais e não dos métodos psicológicos do dia-a-dia. (...) A magia tem de servir aos mais variados propósitos - ela deve submeter os fenômenos naturais à vontade do homem, proteger o indivíduo de seus inimigos e de perigo, bem como conceder-lhe poderes para prejudicar os primeiros¹⁵.

Examinando a citação acima, podemos então concluir que, no entendimento do autor, a *feitiçaria* seria uma forma de diretamente influenciar os espíritos dos mortos de acordo com os anseios do feiticeiro ou daquele que recorre a este método, enquanto a *magia*, por sua vez, teria a função de exercer influência sobre os vivos e sobre a natureza, também de acordo com os anseios do mago ou daquele que a este recorre. Note-se a ênfase colocada por Freud no termo *vontade (Willen)* ao discorrer sobre os conceitos¹⁶. Tanto

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Sigmund FREUD. *Totem e Tabu, Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, Rio de Janeiro, Imago, v XIII, 2006, p. 90.

¹⁶ Tanto na tradução da editora Imago (realizada por Órizon Carneiro Muniz sob direção de Jayme Salomão a partir da tradução para o inglês: *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*), quanto na tradução da editora Companhia das Letras (realizada diretamente do alemão por Paulo

um quanto o outro estariam fundamentalmente estruturados e, deduzimos nós, tendo como principal justificativa e raiz isto que, em última análise, é o desejo do próprio sujeito que recorre a qualquer um destes dois métodos. Sendo então este desejo a principal causa e justificativa para a realização dos rituais.

Não nos surpreende que Malinowski tenha um entendimento diferente sobre estes dois conceitos, uma vez que suas observações o conduzem à conclusão de que os nativos de seu estudo desconsideram os mortos como fonte de ameaça, não necessitando então de métodos para controlá-los tampouco para influenciá-los. Por conseguinte, seus entendimentos sobre os significados destes conceitos divergem de maneira importante dos entendimentos de Freud. Sobre a *magia*, o autor a descreve como a “tentativa de controle direto sobre as forças da natureza por meio de tradições especiais”¹⁷. Desta forma, a *magia* para ele estaria relacionada estritamente às influências sobre natureza desconsiderando tanto os mortos como os vivos. Já a *feitiçaria* estaria ligada precisamente à influência sobre os vivos, conforme descreve o autor:

O medo da feitiçaria é enorme e, quando os nativos visitam regiões distantes, esse temor assume proporções ainda maiores em virtude do medo adicional do desconhecido e do estrangeiro. Há em Dobu, além de bruxas voadoras, homens e mulheres que, conhecedores de feitiços e rituais mágicos, podem infligir doenças e causar morte¹⁸.

Instigante nos é verificar o termo *medo* escolhido por Malinowski para descrever o sentimento dos nativos observados ante a possibilidade da *feitiçaria*. Uma vez que este seria o mesmo termo escolhido por Freud para se referir ao sentimento das populações estudadas por ele em relação aos mortos, poderíamos tecer um paralelo entre estas populações e estes mecanismos, mesmo ante a diferença de entendimento dos autores e mesmo ante a diferença do resultado dos estudos dos dois autores nas diferentes populações?

Deduzimos que até certo ponto podemos tecer um paralelo, mas sem conseguir explicar os motivos desta diferença de posicionamento. Se tivermos como base o entendimento freudiano de que a *ambivalência* de sentimentos e a *hostilidade* inerente a qualquer ligação emocional estariam nas bases e seriam as causas primeiras deste sentimento de *medo* experimentado posteriormente como fruto de algum tipo de *ameaça* presente em um objeto externo, podemos concluir que de alguma forma que nos é ainda

César de Souza), verificamos que o termo *Willen*, escolhido por Freud, foi traduzido por *vontade*. Optamos por manter este termo em nossas citações assim como nesta parte de nosso texto. Contudo, salientamos que o termo pode igualmente ser traduzido por *querer, desejo, aspiração, anseio*, etc.

¹⁷ MALINOWSKI, op. cit., p. 139.

¹⁸ Op. cit., p. 99-100.

desconhecida, os nativos observados por Malinowski elegeram objetos diferentes dos corriqueiramente eleitos para depositarem as suas *hostilidades* que seriam experimentadas posteriormente como *medos*. Ora, o próprio Malinowski se mostra espantado ao verificar esta total ausência de *medo* no que se refere aos mortos, o que nos faz pensar que o autor já entendia, conforme Freud, que este *medo* seria quase uma *via de regra* em qualquer meio civilizatório que possa ser encaixado neste contexto específico. Entretanto, o que devemos salientar é que o *medo* existe. De acordo com nosso entendimento, por algum motivo que, ao que parece, Malinowski também não consegue justificar, este *medo* estaria vinculado a outros objetos, seriam eles os *estrangeiros, as bruxas voadoras e os homens e mulheres que seriam conhecedores de feitiços e rituais mágicos*. Seria possível então colocar esta observação de Malinowski no entendimento freudiano? Responderemos a esta questão considerando que a *hostilidade* (afeto inconsciente) destes nativos estaria da mesma maneira ligada a outra ideia (que não a original) e estaria sendo, assim como a das populações observadas por Freud, mal interpretada. Assim sendo, seriam então estes objetos externos potencialmente *hostis* e não o próprio amedrontado. Ou seja, de uma forma ou de outra, seguindo este entendimento, concluiríamos que, seja no momento em que recorre, seja no momento em que sente *medo* da *magia* e da *feitiçaria*, os sujeitos estariam sempre orientados, em última análise, pelos seus próprios desejos, sejam eles produtivos ou *hostis* e não reconhecidos conscientemente. Sustentaremos nossas afirmações tendo como base algumas considerações feitas pelos dois autores. Vejamos primeiramente Freud:

É fácil perceber os motivos que conduziram os homens a praticar a magia: são os desejos humanos. Tudo o que precisamos admitir é que o homem primitivo tinha uma crença imensa no poder de seus desejos. A razão básica por que o que ele começa a fazer por meios vem a acontecer é, em última análise, simplesmente que o deseja. De início, portanto, a ênfase é colocada apenas no seu desejo¹⁹.

Examinando a citação acima, podemos verificar a ênfase que Freud dá precisamente aos *desejos humanos* assim como naquilo que chamou de uma *crença imensa no poder* destes desejos no momento em que discorre sobre a busca por este recurso. Por conseguinte, poderíamos então deduzir que os próprios resultados colhidos através do uso destes métodos teriam também relações com conteúdos que, em última análise, estão presentes nos próprios sujeitos? Para respondermos a esta pergunta avançaremos primeiramente aquilo que classificamos como recursos a estes métodos decorrentes de desejos conscientes e perfeitamente observáveis.

¹⁹ FREUD, op. cit., p 94.

Nas descrições de Malinowski, pudemos encontrar inferências do autor sobre a *magia* como sendo o que talvez haja de mais importante no que se refere ao trabalho agrícola²⁰. É compreensível que, em virtude da própria necessidade da agricultura para a sobrevivência destes nativos, eles teriam então um intenso desejo de que o plantio e a colheita transcorram da melhor maneira possível. Malinowski ainda insiste que o *mago agrícola* seria um dos personagens principais destas aldeias, dada a sua suprema importância no processo do plantio. É ele que inaugura o processo do plantio e ele que dita, mediante seus encantamentos e rituais, todos os passos até a colheita dos produtos²¹. Mas qual seria o grau de influência dos encantamentos e dos rituais? Como poderíamos tecer a relação entre eles e o sucesso da colheita? Ora, Malinowski continua suas observações e suas descrições explicando justamente que todo este trabalho coordenado pelo *mago* acaba por resultar em um organizado e eficaz processo de plantio e colheita. De acordo com o próprio autor:

A magia é, portanto, uma influência que regula, sistematiza e controla o trabalho da roça. Ao executar os diversos ritos, o mago determina a marcha dos trabalhos forçando os nativos a se devotar a certas tarefas e a realizá-las de maneira adequada e com a devida pontualidade. (...) No final das contas, porém, não resta dúvida de que, por influência no sentido de ordenar, sistematizar e regular o trabalho, a magia constitui elemento de inestimável valor econômico para os nativos²².

Desta maneira, as observações de Malinowski esclarecem que a *magia* e o *mago* teriam então a função organizadora, norteadora e impulsora no trabalho agrícola. Seria pelas orientações do *mago*, que os nativos trabalhariam assiduamente em suas plantações obtendo êxito nela. Êxito este que, em última análise, é fruto do próprio trabalho dos nativos. Resumindo, o desejo de ter uma boa colheita faz os nativos recorrerem à *magia* e ao *mago*, os rituais, encantamentos e orientações do *mago* norteiam e organizam o trabalho agrícola dos nativos fazendo-os trabalhar assídua e intensamente. Com isto, os nativos obtêm o resultado desejado.

Parece-nos que nossa última citação esclarece os motivos pelos quais uma *magia* que visa influenciar a natureza pode perfeitamente lograr êxito. Contudo, nos resta responder ainda uma última pergunta em nosso texto: por que e como uma *magia* (no entendimento freudiano) ou um *feitiço* (no entendimento de Malinowski) lançados à uma pessoa viva buscando lhe fazer mal ou mesmo causar-lhe a morte, pode funcionar?

Segundo as observações de Malinowski:

²⁰ Cf. MALINOWSKI, op. cit., pp. 123 – 124.

²¹ Cf. MALINOWSKI, op. cit., p. 124.

²² Ibid.

Não há dúvida de que atos de magia negra²³ são executados por homens que acreditam ter poderes para isso. Não restam dúvidas, também, de que o medo e o nervosismo do nativo que vê sua vida ameaçada por um *bwaga 'u'*²⁴ são incontroláveis; e ainda piores quando ele sabe que o feiticeiro está sendo apoiado pelo poder do chefe - esse desassossego certamente contribui de modo eficaz para o êxito da magia negra²⁵.

Parece-nos que esta última citação nos ajudar a começar a responder a questão formulada anteriormente. Se o *medo e o nervosismo* dos nativos são de crucial importância de acordo com o autor e, se é essencial que tanto o *feiticeiro* como o nativo tenham a mais absoluta convicção nos efeitos do ritual, o que nos fica claro é que algo do próprio enfeitiçado se faz necessário para que o feitiço tenha êxito. Ou seja, seria então necessário que a própria vítima de alguma forma se autorizasse a ser acometida pelo *feitiço* e por seus efeitos. A própria vítima deveria deixar-se sugestionar pelo *feiticeiro*. Conforme avança Malinowski: “(...) a sugestão é uma força de extraordinária influência sobre a vítima, debilitando sua resistência naturalmente (...) o feiticeiro tem, como a vítima, plena confiança nos seus próprios poderes”²⁶.

Finalmente, poderíamos concluir que esta convicção no poder da *magia* e do *feitiço* seguida da sugestão decorrente do próprio ritual executado poderiam ser o suficiente para desencadear os sintomas no enfeitiçado? Pois bem, se analisarmos os sintomas do enfeitiçado na linha freudiana do entendimento de qualquer sintoma, naturalmente que podemos tecer nossa conclusão seguindo as explicações do próprio autor, quando escreve: “(...) o que determina a formação do sintoma é a realidade, não da experiência, mas do pensamento”²⁷. Neste sentido, deduzimos então, que a absoluta convicção (em pensamento) nos poderes daqueles que proferem os *feitiços* coloca a vítima a mercê de todos os efeitos destes rituais, mesmo que isso resulte, em última instância, na sua morte.

Conclusão

Chegamos, pois, ao fim de nosso escrito. Através das análises dos trabalhos de Freud e de Malinowski, buscamos explicar os conceitos que intitulam nosso texto, bem como a crença neles e, por fim, as possíveis razões que sustentam a eficácia dos rituais de magia

²³ Apesar de Malinowski utilizar o conceito *magia para* se referir normalmente aos rituais de influência da natureza (conforme explicamos na p.7), ao falar neste momento de *magia negra*, verificamos que o autor estaria se aproximando da forma como entende o *feitiço*. Ou seja, uma maneira de influenciar os vivos.

²⁴ Feiticeiro. Itálicos do autor.

²⁵ MALINOWSKI, op. cit., p. 142.

²⁶ Ibid.

²⁷ FREUD, op. cit., p. 97.

e feitiçaria. Neste sentido, os três conceitos que intitulam nosso escrito estariam, em última análise, relacionados à própria constituição psíquica dos sujeitos que neles acreditam. Algo do próprio sujeito que não é conhecido nem enlaçado conscientemente toma lugar e faz os seus efeitos no meio exterior, determinado de alguma maneira por este próprio sujeito. Desde a crença nos mortos, como o *medo* dos vivos e dos mortos, no caso de Freud, e apenas dos vivos, no caso de Malinowski, nada mais fazem do que apontar para algo do próprio sujeito que é experimentado e interpretado (erroneamente) como originado neste objeto externo. Sua própria *hostilidade* seria posta em algum objeto qualquer do mundo, seja ele real ou irreal, e deste objeto então esta *hostilidade* se originaria e se mostraria ameaçadora.

Por fim, podemos afirmar que a eficácia dos rituais de *magia* e *feitiçaria* estaria novamente ligada aos próprios executores e/ou às próprias vítimas. Ao recorrer aos rituais como forma de realização de seus desejos, estes sujeitos se implicam em diversas atividades que, naturalmente, tendem a desembocar em sua realização quando possível. Malinowski esclarece esta questão principalmente quando descreve os rituais mágicos presentes no processo da agricultura dos nativos. Já, por último, concluímos também que a implicação da própria vítima da *magia* ou da *feitiçaria*, seria essencial para sua eficácia. Através da consideração freudiana de que a *realidade do pensamento* determina a formação do sintoma, deduzimos que é justamente por ter a mais absoluta convicção nos rituais e em quem os profere que o sujeito pode se tornar vítima de seus efeitos, independentes de quais sejam.

Referências

FREUD, Sigmund. (1915). *Das Unbewußte*. In *Gesammelte Werke*. London, Imago Publishing, v. X, 1949.

_____. (1912-1913). *Totem und Tabu*. In *Gesammelte Werke*. London, Imago Publishing, v. IX, 1961.

_____. (1912 - 1913). *Totem e Tabu*. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira*. Rio de Janeiro, Imago, v. XIII, 2006.

_____. (1915). *O inconsciente*. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira*. Rio de Janeiro, Imago, v. XIV, 2006.

_____. (1919). *O Inquietante*. In *Obras completas, volume 14*. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, UBU, 2018.



A CULTURA CRISTÃ E A CULTURA PAGÃ NA PERSPECTIVA DE BASÍLIO MAGNO

*Christian Culture and Pagan Culture
in Basil The Great's Perspective*

Irineu Letenski¹

RESUMO: Estas reflexões têm como objetivo principal mostrar a possibilidade de um diálogo entre a cultura cristã e a cultura pagã na perspectiva de Basílio Magno, ou de Cesareia. Com efeito, três tendências marcaram a relação “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã” nos primeiros séculos do pensamento cristão: uma tendência que vê uma quase equivalência entre estas duas áreas do saber (Justino Mártir), uma segunda tendência que estabelece um fosso intransponível entre ambas as esferas (Tertuliano) e, finalmente, uma tendência intermediária ou completar que liga uma à outra. É esta última que caracteriza o pensamento e os escritos de Basílio Magno. Todavia, devem-se também levar em conta os paradoxos e as ambiguidades que permeiam os textos do próprio Basílio. É o que este estudo tenta também explorar a partir da obra: Discurso aos jovens.

PALAVRAS-CHAVE: Basílio Magno; Cultura cristã; Cultura pagã; Discurso aos jovens; Paradoxos.

ABSTRACT: These reflections aim at showing the possibility of a dialog between Christian culture and pagan culture from Basil the Great's or Basil of Caesarea's point of view. Indeed, three tendencies marked the relationship between “Cristian wisdom” and “pagan wisdom” throughout the first centuries of the Christian thought: a tendency that sees an almost equivalence between both areas (Justin Martyr), another tendency that digs an insurmountable gap between the one and the other (Tertullian) and, finally, an intermediate or complementary tendency, which links both spheres of knowledge. It is the latter that characterizes the thought and writings of Basil the Great. Nonetheless, one must also consider the paradoxes and ambiguities that permeate Basil's own texts. This is what this study also intends to explore based on the writing: Address to Young Men.

KEYWORDS: Basil the Great; Christian culture; Pagan culture; Address to Young Men; Paradoxes.

¹ Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), leciona filosofia na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e na Faculdade de Tecnologia de Curitiba (FATEC-PR). E-mail: irineule@gmail.com

Os inícios do pensamento cristão foram marcados não somente pelas controvérsias cristológicas e trinitárias que acarretaram os grandes concílios ecumênicos – Niceia (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451) –, mas também, mormente durante os quatro primeiros séculos, pelas relações entre a cultura cristã e a cultura pagão, também chamadas “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”. No que tange a estas relações, Basílio Magno, ou Basílio de Cesareia (329/330–379), se situa naquilo que poderíamos denominar uma posição intermediária, ou complementar, pois para ele não existe nem uma simples equivalência entre a cultura cristã e a cultura pagã nem tampouco uma antinomia separando-as de maneira insuperável e irremediável. Efetivamente, conforme elucida Rogério Miranda de Almeida, a tradição filosófico-teológica ocidental se caracteriza fundamentalmente por três grandes tendências. A primeira é representada principalmente por Justino Mártir (c. 100–165), que vê uma quase equivalência entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”, na medida em que ambas estavam à procura do Logos e, portanto, da Verdade. A segunda tem em Tertuliano (c. 155–c. 222) o seu mais veemente paladino, que apontava para um abismo intransponível entre fé e razão. Esta mesma tendência se prolongará, depois de Tertuliano, através dos teólogos e pensadores: Pedro Damiano (1007–1072), Lutero (1483–1546) e, nos tempos modernos, Pascal (1623–1662), Kierkegaard (1813–1855) e Karl Barth (1886–1968). Temos finalmente a terceira tendência, na qual se incluem Clemente de Alexandria, os três Padres Capadócijs (Basílio Magno, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno), Agostinho de Hipona e, já na Idade Média, Anselmo de Aosta e Tomás de Aquino.² Na Idade Contemporânea e, mais precisamente, no século XX, sobressaem os nomes dos teólogos: Paul Tillich, Karl Rahner e Wolfhart Pannenberg.

Basílio Magno teve o privilégio de ter nascido no seio de uma família culta. De seu próprio pai recebeu as primeiras lições relativas às ciências clássicas e por intermédio de sua avó Macrina, discípula de Gregório Taumaturgo, hauriu os fundamentos da teologia alexandrina, notadamente aquela de Orígenes. Após ter frequentado a escola de retórica em Cesareia da Capadócia, onde se encontrou pela primeira vez com Gregório Nazianzeno, foi estudar retórica junto a Libânio em Constantinopla (c. 346-350) e, em seguida, em Atenas, onde recebeu lições dos célebres retores Himério e Proerésio e se encontrou mais uma vez com Gregório Nazianzeno. Foi também em Atenas que Basílio conheceu o Imperador Juliano. Após seu retorno à pátria (c. 356), dedicou-se ao ensino

² Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar*. In *Revista Veritas*, v. 57, n. 2, maio/agosto 2012, pp. 195-196.

da retórica, abandonando-o logo em seguida para consagrar-se inteiramente à vida cristã e à ascese. Em 370, Basílio se tornou bispo de Cesareia, onde desenvolveu uma intensa atividade como pastor, teólogo e escritor.

Dentre os seus escritos, destacam-se obras de caráter exegético, dogmático, pedagógico e espiritual: *Hexaemeron (Nove homilias sobre a obra dos seis dias)*; *Contra Eunômio*; *Sobre o Espírito Santo*; *As regras monásticas* e o *Discurso aos jovens*, também significativamente intitulado: *Sobre a maneira de tirar proveito das letras pagãs*. Dados, porém, os limites formais deste estudo, eu me atreei à obra, *Discurso aos jovens*, para, a partir dela, não somente mostrar a possibilidade de um diálogo entre a cultura cristã e a cultura pagã, mas também os aspectos paradoxais que este escrito encerra.

1. *Discurso aos jovens*: duas culturas que se confrontam e se completam

Para melhor entendermos esta obra, *Discurso aos jovens*, convém primeiramente transportarmo-nos para a época e a situação cultural, filosófica e religiosa em que viveu o próprio Basílio. Ora, de acordo com Rogério Miranda de Almeida:

A questão que caracterizou tanto a literatura apologética grega quanto aquela de expressão latina – meados do século II–início do século IV – foi a de elucidar, aprofundar e resolver a tensão oriunda do encontro e do embate entre, de um lado, a “sabedoria cristã” – cujas raízes mergulhavam na tradição judaica e, portanto, numa religião monoteísta centrada na revelação, na Lei, na voz, nas categorias de povo e de história – e, de outro, a “sabedoria pagã”, cujas referências principais eram o politeísmo, a razão, o mito, a categoria de *pólis*, o conceito de *logos* e, conseqüentemente, a primazia da palavra enquanto expressão da continuidade racional do discurso.³

Com relação à questão da compatibilidade entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”, Justino Mártir faz certas declarações que podem parecer desconcertantes aos ouvidos daqueles que são pouco familiares com as doutrinas da *participação* e das *razões seminais*. Com efeito, diz o teólogo na *Primeira Apologia*:

Nós recebemos o ensinamento de que Cristo é o primogênito de Deus e indicamos antes que ele é o Verbo, do qual *todo o gênero humano participou*. Portanto, *aqueles que viveram conforme o Verbo são cristãos*, quando foram considerados ateus, como sucedeu entre os gregos com Sócrates, Heráclito e outros semelhantes.⁴

No *Diálogo com Trifão*, Justino se mostrará ainda mais explícito, ao asseverar: “De fato, a filosofia é o maior e o mais precioso bem diante de Deus, para o qual somente ela

³ ALMEIDA, Rogério Miranda de. “Filosofia cristã”: Reflexões em torno de uma polêmica. In *Espiritualidade, saúde e cultura: A teologia nas fronteiras*. Curitiba: Juruá, 2016, p. 16.

⁴ JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995. *I Apologia*, 46, pp. 61-62. Itálicos meus.

nos conduz e nos associa.”⁵ Ao empregar o termo “filosofia”, Justino o faz no sentido amplo que possui o conceito de sabedoria, inclusive, e principalmente, a sabedoria cristã. Ela pode também equivaler à palavra teologia, que Justino evita utilizar em virtude do contexto mitológico em que nasceu este termo. Por isso ele prefere servir-se da palavra “filosofia”, com a qual parece sentir-se mais à vontade para afirmar: “Na verdade, santos são aqueles que consagram à filosofia a própria inteligência.”⁶

Diametralmente em oposição a esta visão se colocará Tertuliano ao prevenir seus leitores contra todo e qualquer tipo de compromisso com a filosofia, ou a razão. Neste sentido, ficaram célebres as interrogações e invectivas que ele lançara no sétimo capítulo de seu tratado *Prescrição contra os heréticos*: “O que têm, pois, em comum Atenas e Jerusalém? A Academia e a Igreja? Os heréticos e os cristãos? Se possuímos a fé, nada mais desejamos crer, pois começamos por crer que, para além da fé, nada mais existe que nos possa forçar a crer.”⁷

Ora, na época em que viveu Basílio Magno, século IV, a questão do encontro e do embate entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria “pagã”, a “cultura cristã” e a “cultura pagã”, era ainda uma questão premente. Foi, pois, neste contexto e, mais precisamente, entre os anos 370 e 375, que ele redigiu o *Discurso aos jovens*, muito provavelmente destinado a adolescentes e, talvez, a crianças que frequentavam a sua escola. Nesses pupilos a tradição costumava ver os parentes (sobrinhos e primos) do próprio Basílio, mas hoje este círculo foi estendido para os jovens em geral. É de se notar, conforme eu avancei no final da introdução, o outro título que se atribui ao *Discurso aos jovens*: *Sobre a maneira de tirar proveito das letras pagãs*. Isto quer dizer que Basílio não opõe resistência à chamada cultura ou sabedoria pagã, mas, pelo contrário, ele incentiva seus pupilos a haurirem tudo aquilo de bom e de proveitoso que esta cultura possa oferecer. Em outros termos – e conquanto Basílio acentue a superioridade da “sabedoria cristã” *vis-à-vis* da “sabedoria pagã” – ele considera em primeiro lugar os pontos em comum, relativos à verdade, que atravessam e, literalmente, permeiam essas duas esferas do saber: a cristã e a pagã.

E, de fato, nos capítulos que compõem o *Discurso aos jovens*, sobressai a elaboração retórica como uma constante referência aos conteúdos da cultura clássica, mas, ao mesmo tempo, é também dada ênfase à vida ascética e aos aspectos a ela relacionados. Melhor

⁵ Ibid., *Diálogo com Trifão*, 2, p. 111.

⁶ Ibid.

⁷ TERTULIANO. *Contro gli eretici*. Roma: Città Nuova, 2002, VII, 9-10, p. 39.

ainda: dificilmente se poderia separar, no método fundamental de Basílio, a retórica e a filosofia, porquanto ambas estão intrinsicamente arraigadas numa tradição que remonta bem além do pensamento cristão. Como observa o estudioso George L. Kustas, a retórica e a filosofia se influenciavam mutuamente, e dialeticamente, na antiguidade na medida em que a retórica não somente servia como um instrumento de persuasão, mas também ajudava a formular, disseminar e transformar as ideias provindas de tradições filosóficas que, por assim dizer, já começavam a cristalizar-se e, portanto, a perder seu frescor e sua novidade iniciais. Isto se revela ainda mais verdadeiro, sublinha o autor, na elevada cultura retórica do século IV. Daí a inevitável conclusão de Kustas: “O que Basílio recebe da filosofia ou de outra área do conhecimento passa primeiramente através do filtro retórico e é visto por ele, como deve ser visto por nós, em termos retóricos”.⁸

Do ponto de vista formal, o *Discurso aos jovens* se compõe de dez capítulos, divididos, segundo Oskar Ring, em duas partes principais. Na primeira parte, que vai do Capítulo II ao Capítulo VI, Basílio analisa os escritos da literatura profana ou “externa”, cujo conhecimento, de acordo com suas próprias palavras, é útil para a vida espiritual. Na segunda parte, que abrange os Capítulos VII–X,⁷ o autor ressalta os louváveis comportamentos e exemplos encontrados na cultura e na vida dos pagãos, cuja utilidade prática não se deve de modo algum negligenciar. Basílio conclui a obra (Capítulo X, 8–9) vinculando suas reflexões finais com o proêmio e exortando os jovens a seguirem as orientações, tanto no presente quanto no futuro, que ele acabara de lhes apresentar neste pequeno escrito.⁹

Ora, o que mais sobressai neste tratado é, justamente, a intenção pedagógica de Basílio, que se volta para os jovens estudantes e, indiretamente, para as pessoas desejosas de cultura a fim de lhes propor conselhos úteis e sugestões sobre o modo de adquirir conhecimentos nas obras da literatura pagã e, assim, progredir na vida do espírito. Trata-se, portanto, de uma obra de caráter pedagógico e ao mesmo tempo ético e espiritual, na medida em que ela encerra uma proposta de ascese cristã. Na verdade, não é de admirar o fato de ter Basílio adotado um método centrado na retórica clássica grega, porquanto as instâncias pedagógicas do ensino cristão tinham como pano de fundo a educação clássico-pagã, onde predominavam, conforme eu avancei mais acima, a dialética e a retórica. De

⁸ KUSTAS, GEORGE L. *Saint Basil and the Rhetorical Tradition*, p. 230. In *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Paul Jonathan Fedwick (editor). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

⁹ Cf. NALDINI, Mario. Apud Basilio di Cesarea. *Discorso ai giovani*. Bologna: EDB, 1998, p. 21.

resto, a dinâmica do ensino se baseava também na leitura assídua e no exercício mnemônico que se fazia sobre os clássicos gregos. Assim, segundo Mario Naldini, é neste âmbito e tendo em conta os valores educativos próprios da *paideia* grega que se exprime o *Discurso aos jovens*. O próprio Basílio – acentua o erudito italiano – revela neste escrito, mais do que em qualquer outro, o equilíbrio e a elegância peculiares a um espírito clássico.¹⁰

Convém, porém, observar que, ao dizer que Basílio se situa numa tendência intermediária e complementar *vis-à-vis* da cultura cristã e da cultura pagã, não significa afirmar que ele esteja isento de toda ambiguidade e de todo paradoxo. Pelo contrário, o próprio título – *Sobre a maneira de tirar proveito das letras pagãs* – sugere que não se trata de aceitar sem reservas tudo o que provém da cultura grega antiga. Antes, deve-se fazer uma triagem, uma seleção. Mas o paradoxo de Basílio consiste justamente nisto: ao defender a superioridade da cultura cristã, ele vê simultaneamente a necessidade de se dialogar e, por conseguinte, de se enriquecer com a cultura pagã. Em outros termos, ele não considera a cultura cristã e a cultura pagã como irredutivelmente antitéticas uma com relação à outra, mas, antes, como dois âmbitos em que os valores de um e de outro se *excluem* e ao mesmo tempo se *incluem* mutuamente. Trata-se daquela dinâmica que Rogério Miranda de Almeida designa pelas expressões: “o paradoxo do *entre-dois*”, ou o “paradoxo de uma exclusão interna”.

2. Ambiguidades e paradoxos

Efetivamente, já no Primeiro Capítulo do *Discurso aos jovens*, deparamo-nos com uma certa ambiguidade de Basílio no que tange à “cultura pagã” e à liberdade com a qual dela se pode utilizar. Pois o teólogo admoesta aos jovens: “É justamente este conselho que eu pretendo dar-vos: que não deveis prontamente seguir os escritos dos homens mais ilustres da antiguidade para onde eles vos quiserem levar”.¹¹ Logo em seguida, portanto, ele amplia a sua advertência: “Mas acolhendo tudo aquilo que eles possuem de bom, sabeis também o que é necessário desconsiderar”.¹² Assistimos, pois, a uma dupla dinâmica neste confronto com a “cultura pagã”: por mais que Basílio tenha sido educado nesta cultura e dela tenha haurido os valores, ele não deixa de prevenir e acautelar todos aqueles

¹⁰ Cf. Basílio di Cesarea. *Discorso ai giovani*, op. cit., p. 10.

¹¹ *Ibid.*, I, 6.

¹² *Ibid.*

que dela se servirem a fim de não tomarem de empréstimo a primeira ideia ou o primeiro escrito que ela lhes apresentar.

No capítulo seguinte, encontramos um Basílio que, sob mais de um aspecto, nos lembra Clemente de Alexandria, que fora igualmente influenciado pela cultura clássica grega e, como mais tarde o fará o próprio Basílio, também defendia a necessidade de se acolher tudo de bom que os pagãos têm a oferecer. De resto, tanto em Clemente de Alexandria quanto em Basílio é clara a influência de Platão e do neoplatonismo, na medida em que os escritos destes teólogos – e o *Discurso* em particular – enfatizam uma valorização da vida espiritual e, inversamente, uma depreciação de tudo aquilo que é terreno, mundano, sensível e material.¹³ Note-se também que o Apóstolo Paulo é, implícita ou explicitamente, um interlocutor privilegiado de Basílio, inclusive neste Capítulo II, 7. Curiosamente, o próprio Basílio retoma, neste mesmo capítulo, uma ideia semelhante àquela de Clemente ao afirmar que as Escrituras se apresentam como uma propedêutica, ou uma preparação, para o conhecimento pleno da verdade revelada em Cristo e, conseqüentemente, para a salvação de todos aqueles que se abrem para esta revelação. Declara, pois, o teólogo:

Àquela vida (a vida futura) certamente nos conduzem as Santas Escrituras, adestrando-nos mediante os mistérios. Mas até que, por razão de idade, não se conseguir compreender o significado profundo desses mistérios, nós nos exercitamos com o olhar da alma sobre outros livros, não totalmente diferentes destes. Agimos como que olhando sombras e nos vendo em espelhos, imitando aqueles que realizam exercícios militares. Estes, pela prática adquirida nos exercícios das mãos e do salto, tiram depois vantagem desse adestramento nas batalhas.¹⁴

Com estas ricas e belas metáforas – que nos conduzem imediatamente à *alegoria da caverna* – Basílio confronta, em termos platônicos, este mundo das sombras ou da sensibilidade com o mundo das essências inteligíveis e, em termos paulinos, esta vida terrena com a vida futura. A “cultura pagã” se apresenta, pois, como uma propedêutica ou uma educação no caminho para aquela vida que somente as Escrituras podem plenamente revelar. Curiosamente, Basílio emprega aqui a mesma metáfora de que se utilizara Platão no Livro IV da *República*, no contexto da análise das “virtudes cardeais” e, mais particularmente, da coragem. Mas em que consiste esta metáfora? Trata-se da

¹³ A questão da influência do platonismo e, mais especificamente, do neoplatonismo sobre Basílio Magno se encontra analisada no estudo de John M. Rist, intitulado: *Basil's "Neoplatonism". Its Background and Nature*. In *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, op. cit. No que concerne às ligações de Basílio com os pré-socráticos, Platão e Aristóteles, há um minucioso e erudito estudo de Leo V. Jaks, intitulado: *St. Basil and Greek Literature*. Washington D.C.: Catholic University of America, 1922.

¹⁴ Basílio de Cesareia. *Discurso ai giovani*, op. cit., II, 7.

figura do tintureiro que, segundo Platão, ao se preparar para tingir a lã de púrpura, não se serve da primeira lã que encontra. Mas, ao cotejar as diversas cores de lã, ele escolhe aquela que mais se adapte ao fim que ele tem em vista, isto é, a branca. No entanto, ele deve ainda trabalhá-la, através de um longo tratamento, para que ela adquira ao máximo o brilho da cor que nela ele quer aplicar. Somente depois deste meticuloso processo de triagem e preparação é que ele a mergulha na tintura e o resultado que daí se segue é a indelebilidade da própria tintura, de sorte que a lavagem feita com ou sem lixívia ou dissolventes não lhe subtrai a cor aplicada. Quando, porém, a lã é tingida precipitadamente, ou sem a preparação adequada, ela se torna, com a lavagem, desbotada ou desprovida de toda beleza. Com esta metáfora, Platão ilustra a educação adequada que deve ter, na *pólis*, a classe dos guerreiros ou guardiães. Para protegê-la de todo perigo interno ou de qualquer ameaça externa, os guardiães deverão adquirir, por analogia, a mais bela tintura possível destinada às leis. E, assim fazendo, eles se tornarão imunes àqueles terríveis dissolventes que, segundo Platão, são o prazer, a dor, o medo e o desejo. Pois é a força e a coragem que constantemente salvaguardam a reta e legítima opinião no que diz respeito às coisas que se devem temer. Consequentemente, e também por analogia, a coragem é uma virtude que deve igualmente ser preparada, trabalhada e exercitada para que o seu brilho permaneça inextinguível enquanto virtude.¹⁵

Se agora voltarmos ao *Discurso*, veremos que não é por acaso que, antes de empregar a metáfora do tintureiro, Basílio se refere ao combate para o qual a alma deve estar preparada para adquirir a sua salvação ou a “vida futura que supera esta vida terrena”. Curioso também é constatar – e é aqui que se repete o caráter paradoxal de sua posição de paladino da doutrina cristã – a admoestação segundo a qual: “Devemos tornar familiares para nós os poetas, os historiadores, os retores e todos aqueles dos quais *se possa extrair alguma utilidade* para o cuidado da nossa alma”.¹⁶ Basílio se revela, pois, paradoxal na medida em que ele não hesita em sublinhar a superioridade da cultura e da sabedoria cristãs e, ao mesmo tempo, em fazer apelo para que os jovens se alimentem da cultura clássica pagã. É, portanto, neste contexto que ele introduz a metáfora do tintureiro da qual já se havia servido Platão na *República*. Todavia, o que ele irá enfatizar através desta figura é a questão do bem e da revelação dos mistérios que encerram as Escrituras e a doutrina cristã. Assim, pondera o teólogo, como os tingidores que antes preparam cuidadosamente um tecido apto a receber a tintura para neles aplicar a cor desejada, seja

¹⁵ Cf. PLATÃO. *Republic*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1978, 429d – 430b.

¹⁶ Basilio di Cesarea. *Discorso ai giovani*, op. cit., II, 8. Itálicos meus.

esta a púrpura ou de qualquer outra espécie, assim também nós, se quisermos que o bem permaneça indelével em nosso espírito, devemos exercitar-nos “nos estudos profanos” para podermos compreender os mistérios destas sacras doutrinas. Donde a sua conclusão: “E uma vez habituados a olhar, por assim dizer, o sol na água, lançaremos o olhar na própria luz”.¹⁷

Segundo Mario Naldini, o Capítulo II, sucintamente analisado nestas reflexões, forma, com o Capítulo IV, uma seção definida em torno do binômio “graça – vaidade” e “utilidade” e “não utilidade” da cultura e dos escritos pagãos. Conforme eu acabei de mostrar, o Capítulo II manifesta, antes de tudo, uma atitude positiva quanto à valorização dos autores clássicos para a obtenção de uma sapiência superior. Do ponto de vista formal, ele se divide em duas partes: a primeira (seções 1–6) se ocupa do escopo transcendente da existência; a segunda (seções 7–10), que lança mão das metáforas da preparação militar e da técnica dos tintureiros, vê nas Escrituras a única via capaz de conduzir, de maneira segura, final e definitiva, àquela meta, que é a salvação.¹⁸

Ainda segundo Naldini, que se baseia nas análises de J. Cazeaux, o Capítulo III representa um papel de mediação entre o Capítulo II e o Capítulo IV. Isto quer dizer que aquele capítulo, literalmente, se *inter-põe* como uma espécie de charneira entre, de um lado, a utilidade da cultura pagã como propedêutica para o perfeito conhecimento de Deus através das Escrituras e, de outro, a distinção e diferenciação entre as duas tradições, ou culturas: a pagã e a cristã. No que diz respeito ao primeiro aspecto, Basílio começa por lançar este desafio: se existe alguma afinidade recíproca entre estas duas doutrinas – a pagã e a cristã – o conhecimento de ambas não poderá senão ser útil; se, porém, não existir nenhuma afinidade entre elas, o fato de colocá-las em confronto, para daí reconhecer as diferenças, ajudar-nos-á não pouco a conformarmo-nos com a melhor. Todavia, insiste o teólogo: com que poderemos comparar as duas doutrinas para delas fazermos uma imagem adequada? É neste ponto que ele faz uso de outra metáfora, desta vez, a metáfora da planta. Mas em que consiste a virtude peculiar a uma planta? Ela reside, segundo Basílio, no fato de cobrir-se de frutos da estação e, com as suas folhas que farfalham ao vento, formar um vistoso ornamento. É assim também, completa o teólogo, que acontece com a alma: o seu fruto por excelência é a verdade. Mas é justamente aqui que se encontra o paradoxo ou a ambiguidade fundamental de Basílio, pois ele ajunta: “Não é de forma

¹⁷ Ibid., II, 9 – 10.

¹⁸ Cf. NALDINI, Mario. Apud Basilio di Cesarea. *Discorso ai giovani*, op. cit., pp. 144–145.

alguma inoportuno *que a alma se revista de sapiência profana* como as folhas que oferecem abrigo ao fruto e propiciam uma vista agradável”.¹⁹

Lendo estas últimas declarações de Basílio, não podemos senão quedar surpresos se as compararmos com uma de suas missivas, onde ele reproduz, quase literalmente, aquela depreciação que lançara Paulo Apóstolo contra a “sabedoria do mundo”. Com efeito, assevera o Apóstolo: “No entanto, é realmente de sabedoria que falamos entre os perfeitos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória” (1Cor 2, 6-7).²⁰ Ora, a confissão que nos confia Basílio na sua missiva não somente ecoa as palavras do Apóstolo Paulo, mas também contrasta patentemente com o encômio que, até o momento, vínhamos lendo no *Discurso* a respeito da cultura pagã. Assim, declara Basílio:

Dispendi muito tempo na vaidade e desperdicei quase toda a minha juventude em vão labor, no qual sofri e adquiri a sabedoria tornada em loucura por Deus. Pois, outrora, como um homem despertado de um sono profundo, eu voltei os meus olhos para a maravilhosa luz da verdade do Evangelho e percebi a *inutilidade* da sabedoria dos príncipes deste mundo, que em nada resulta.²¹

Isto se torna ainda mais paradoxal se pensarmos que, no Capítulo III do *Discurso*, Basílio afirma que os escritores do Antigo Testamento teriam sido instruídos por uma cultura extra bíblica. Moisés, por exemplo, teria aprendido a contemplar o Ser a partir das ciências egípcias e, melhor ainda, o profeta Daniel teria sido instruído em Babilônia pela ciência dos caldeus.²² Este mesmo Capítulo III se apresenta, conforme já avancei, sob a forma de uma ligação entre o Capítulo II e o Capítulo IV, na medida em que nele se desdobram as duas modalidades do saber: de um lado, a utilidade da cultura pagã como propedêutica para o perfeito conhecimento de Deus e, de outro, as diferenças entre a tradição pagã e a tradição cristã. No Capítulo IV, Basílio mais uma vez procede a um duplo movimento, mas, à diferença do Capítulo I, ele primeiramente enfatiza a utilidade que tem para a alma o conhecimento das ciências profanas; em seguida, ele põe em guarda os jovens sobre os cuidados que devem ter para saberem discernir e, portanto, utilizar estas ciências. Começando pelos poetas, ele pondera que, em se tratando de escritos de toda espécie de argumento, não se deve dar crédito a todos indistintamente, mas somente àqueles que apresentam fatos ou ditos de homens excelentes. Donde a sua exortação:

¹⁹ Basilio di Cesarea. *Discorso ai giovani*, op. cit., III, 1–2. Itálicos meus.

²⁰ In *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995.

²¹ BASIL, Saint. *Letters*, volume II (186-368). In *The Fathers of the Church*. Washington, D.C.: The Catholic University Press, 2008, Letter 223, 2. Itálicos meus.

²² Cf. Basilio di Cesarea. *Discorso ai giovani*, op. cit., III, 3.

“Deve-se acolhê-los voluntariamente, segui-los com espírito de emulação e *fazer todo o possível para imitá-los*”.²³ Surpreendentemente, Basílio evoca neste contexto a figura de Ulisses, que teria tapado com as mãos os ouvidos para não se deixar seduzir pelo canto das sereias. Contudo, mais enfático ainda se revela o teólogo ao recomendar que se deve evitar o politeísmo e, mais precisamente, os poetas que trataram ou discorreram sobre os mitos, isto é, os deuses pagãos.

É ainda no Capítulo IV que Basílio emprega a célebre metáfora das abelhas que, na verdade, remonta a uma longa tradição: Píndaro, Isócrates, Virgílio, Sêneca, Plutarco e aqueles autores cristão mais próximos de Basílio, por exemplo, Gregório Nazianzeno, Anfilóquio de Icônio e Teodoreto de Ciro. Parece, contudo – como veremos mais abaixo –, ser peculiar a Basílio a observação segundo a qual as abelhas não pousam indistintamente sobre todas as flores. Efetivamente, segundo esta metáfora que Basílio, ao ampliá-la, introduziu no seu método fundamental de educação, as abelhas, à diferença dos outros insetos – que se limitam “ao gozo do perfume e da cor das flores” – sabem delas extrair também o mel. Similarmente, diz o autor, aqueles que na literatura e na filosofia “procuram não somente deleite e prazer”, mas buscam igualmente delas retirar benefícios para o espírito, estes só tendem a progredir no conhecimento das sagradas doutrinas e na obtenção de sua salvação. Convém, todavia, notar que Basílio não desdenha, pura e simplesmente, o deleite e o prazer que possam redundar dessas leituras; o que ele diz é: “não somente deleite e prazer”. Significativo também é o fato de ele agora empregar o verbo na primeira pessoa do plural, quando admoesta: “Devemos, pois, utilizar aqueles livros seguindo em tudo o exemplo das abelhas”.²⁴ É que as abelhas, observa Basílio, não pousam indistintamente sobre qualquer flor, nem procuram também delas tudo carregar e de tudo usufruir. Ao invés, elas colhem somente o pólen que é necessário para a produção do mel, deixando para trás tudo aquilo que é supérfluo. Do mesmo modo, pondera o teólogo, “caso sejamos sábios”, tomaremos de empréstimo aos escritos dos pagãos somente aquilo que for conforme à verdade, deixando para trás o que não convém. Mas Basílio não se contenta em empregar somente a metáfora das abelhas, ele se serve também de outras imagens que vêm, por assim dizer, ilustrar e embelezar ainda mais esta tradicional metáfora. Com efeito, ajunta o autor: “E como, colocando-nos

²³ Ibid., IV, 2.

²⁴ Ibid., IV, 9.

a colher das flores da roseira, evitamos os espinhos, assim também, *colhendo dos livros dos pagãos tudo o que for útil*, devemos precaver-nos daquilo que é nocivo”.²⁵

Ora, se comprarmos as considerações aduzidas no Capítulo IV do *Discurso* com o que mais acima lemos na *Carta 223, 2*, onde Basílio confessa: “percebi a *inutilidade* da sabedoria dos príncipes deste mundo”, é lícito concluir que a sua escrita e o seu pensamento revelam também afirmações de caráter paradoxal. E isto é tanto mais patente quando se pensa na metáfora das abelhas, que eu acabei de brevemente analisar. Se também considerarmos o início do Capítulo V do mesmo *Discurso*, veremos que, ao introduzir o tema da virtude, o teólogo afirma sem rodeios: “Ao elogio da virtude dedicaram muitos escritos os poetas, os prosadores e, ainda mais, os filósofos; *para tais escritos devemos, sobretudo, voltar a nossa atenção*”.²⁶ O mais curioso é que, após recomendar a leitura daqueles escritos, Basílio manifesta o desejo de ver nascer na alma dos jovens uma certa familiaridade e um certo hábito na prática da virtude, pois, ajunta ele: “Justamente tais ensinamentos permanecem indelévels por natureza, imprimindo-se profundamente no espírito sensível dos jovens”.²⁷ Mais surpreendente ainda é vê-lo evocar a autoridade do próprio Hesíodo, ao reconhecer que o seu escopo, ao compor os seus versos, não foi outro senão o de exortar os jovens à prática da virtude. Aqui Basílio cita diretamente uma passagem da obra *Os trabalhos e os dias*: “Escabrosa e impraticável, plena de tantos suores e fadigas, alcantilada, é no início a estrada que conduz à virtude”.²⁸ Em seguida, o autor do *Discurso* parafraseia o poeta ao ponderar que nem todos são aptos a subir por esta estrada, dada a sua escabrosidade e, portanto, a dificuldade de se chegar agilmente ao seu ápice. Todavia, quem conseguir atingi-lo poderá contemplar do alto o quanto esta estrada é plana e bela, melhor ainda, ela é fácil e praticável e muito mais agradável do que aquela outra que conduz ao vício. Esta é a razão pela qual o teólogo volta a enaltecer as palavras do poeta, ao afirmar: “Por isto, parece-me que Hesíodo tenha assim escrito unicamente para exortar-nos à virtude e para estimular-nos todos à prática do bem e para que, desencorajados diante das provações, não devamos renunciar à meta”.²⁹

²⁵ Ibid., IV, 10. Itálicos meus.

²⁶ Ibid., V, 1. Itálicos meus.

²⁷ Ibid., V, 2.

²⁸ Ibid., V, 3. Com relação à citação de Hesíodo, veja: HESÍODO. *Le opere e i giorni*, Parte Prima, 295. Milano: BUR, 2006.

²⁹ Basilio di Cesarea. *Discorso ai giovani*, op. cit., V, 5.

Mas não é somente Hesíodo que Basílio considera um paladino da virtude. Nesta mesma ordem ele coloca também as figuras de Homero, Teógnis, Sólon e, curiosamente, a do sofista Pródico de Ceos. Sobre este último ele pondera: “Também para ele deve voltar-se a nossa atenção, porque é um homem que não se deve desprezar”.³⁰ Não contente com estes nomes, o autor prossegue, no Capítulo VII, referindo-se aos exemplos de Péricles, de Euclides, de Alexandre Magno e, como era de se esperar, do próprio Sócrates. Com relação a Sócrates, ele chega mesmo a exaltá-lo como exemplo de humildade que, de certa maneira, preludia o que está escrito no Evangelho de Mateus: “Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda” (Mt 5, 39).³¹ Note-se, porém, que Basílio não faz uma menção explícita ao texto de Mateus, mas ele alude àquela passagem com estas palavras: “Porque a atitude de Sócrates (de não resistir a um maltrato) responde àquele preceito que exorta a oferecer também a outra face a quem nos bate, ao invés de opor-lhe resistência”.³² Além de Sócrates, o teólogo menciona as figuras de Péricles e Euclides como exemplos daqueles grandes homens que souberam fomentar a busca do conhecimento e a prática das virtudes.

Conclusão

Conquanto eu me tenha centrado na obra, *Discurso aos jovens*, pode-se fazer uma ideia de que Basílio também não está isento dos paradoxos e das ambiguidades que todo texto – dada a própria dinâmica e a experiência da escrita – encerra. Neste sentido, é bem verdade que ele coloca – e não poderia de outra maneira – a doutrina, a sabedoria e a cultura cristãs numa ordem de superioridade com relação à cultura e ao pensamento pagão. Todavia, como vimos ao longo destas reflexões, ele não hesita em recomendar que se recorra a esta mesma cultura pagã para que dela se extraia o que ela tem de melhor. Ao contrário de Tertuliano, Basílio não vê um abismo intransponível entre fé e razão, ou entre “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, mas, antes, uma ponte, um caminho ou um vínculo ligando estes dois domínios do saber. Convém, todavia, lembrar que Tertuliano, por mais que afirme – e de maneira categórica – que a fé prescinde da filosofia, ou deve prescindir da filosofia, ele está constantemente a fazer referência a esta mesma filosofia que ele

³⁰ Ibid., V, 13.

³¹ Cf. *ibid.*, VII, 8.

³² *Ibid.*

despreza, ou pretende desprezar. Mas Basílio tampouco equipara a cultura cristã à cultura pagã, no sentido em que ambas reproduziriam *ipsis litteris* a mesma verdade. Ele se coloca antes, conforme eu acentuei ao longo deste estudo, naquela via mediana que, na terminologia de Rogério Miranda de Almeida, se situa num *entre-deois*, vale dizer, numa dinâmica de exclusão e inclusão, de valorização e revalorização, de interpretação e reinterpretção. É o que o autor de *Nietzsche e o paradoxo* designa pela expressão: “o paradoxo de uma exclusão interna”. Isto quer dizer que Basílio, ao sublinhar a superioridade da cultura cristã, da revelação contida nas Escrituras, da plenitude do conhecimento e da salvação operada por Cristo, está se excluindo do pano de fundo no qual ele se formou (a cultura grega) e ao mesmo tempo dele fazendo parte, porquanto ele continua recorrendo a esta mesma cultura para ampliar, aprofundar e explicitar ainda mais aquilo que se encontra na sabedoria cristã. Em contrapartida, por mais que ele acentue a riqueza contida na literatura e na filosofia gregas, ele admoesta seus pupilos a não abraçarem indiscriminadamente ou a não adotarem a primeira ideia que depararem no abundante tesouro desta cultura pagã.

Tomemos, por exemplo, a questão das virtudes e repitamos: por mais que Basílio enalteça o exemplo dos pagãos quanto à prática da prudência e da coragem, somente as Escrituras serão aptas, segundo ele, a nos conduzir àquela vida futura que corresponde à salvação. De um lado, portanto, a ética basiliiana se apresenta como uma ética baseada no conhecimento transmitido pela revelação e, conseqüentemente, como uma ética da intencionalidade, pois ela visa um fim, que é a vida futura. De outro lado, porém, convém enfatizar que, embora o teólogo coloque a “vida futura” numa ordem superior à desta vida terrena, ele não o faz à maneira de um Taciano ou de um Tertuliano que, peremptoriamente, excluem toda ingerência da razão, todo raciocínio baseado na dialética e, enfim, todo apelo à filosofia e à cultura pagã como coadjuvantes no caminho da salvação. Na verdade, tanto Basílio Magno quanto os outros dois Padres Capadócijs – seu irmão, Gregório de Nissa e seu amigo, Gregório Nazianzeno – privilegiam aquela via intermediária que aponta paradoxalmente para uma tendência de complementariedade ou, em outras palavras, de um *entre-deois*, de um meio termo, de uma medianidade ou de uma passagem entre estas duas esferas da sabedoria: a sabedoria pagã, ou profana, e a sabedoria cristã ou, na linha do Apóstolo Paulo, a “sabedoria do mundo” e a “loucura da cruz”.

Referências

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar*. In Revista Veritas, v. 57, n. 2, maio/agosto 2012.

_____. “*Filosofia cristã*”: Reflexões em torno de uma polêmica. In *Espiritualidade, saúde e cultura: A teologia nas fronteiras*. Curitiba: Juruá, 2016.

BASÍLIO DE CESAREIA. *Discurso ai giovani*. Bologna: EDB, 1998.

_____. *Letters*, vol. II (186-368). In *The Fathers of the Church*. Washington, D.C.: The Catholic University Press, 2008.

Bíblia (A) de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

FEDWICK, Paul Jonathan (ed.). *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

HESÍODO. *Le opere e i giorni*. Milano: BUR, 2006.

JACKS Leo V. *St. Basil and Greek Literature*. Washington D.C.: Catholic University of America, 1922.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.

KUSTAS, GEORGE L. *Saint Basil and the Rhetorical Tradition*. In *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Paul Jonathan Fedwick (editor). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

PLATÃO. *Republic*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1978.

RIST John M. *Basil's "Neoplatonism". Its Background and Nature*. In *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Paul Jonathan Fedwick (editor). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

TERTULIANO. *Contro gli eretici*. Roma: Città Nuova, 2002.



NOTAS SOBRE A LIBERDADE DA VONTADE EM AGOSTINHO E ANSELMO

Notes on Free-Will in Augustine and Anselm

Paulo Martines¹

RESUMO: A noção de que a vontade é um bem dado à criatura racional está presente tanto na reflexão de Agostinho como naquela de Anselmo, quando ambos abordam o tema do livre-arbítrio. No entanto, a forma de considerar a vontade difere em cada um deles: para Anselmo, a liberdade será pensada como a reta determinação da vontade para o bem, é o poder de não pecar, expressão da retidão da vontade; já para Agostinho, a vontade livre será pensada como um bem intermediário, que pode aderir ao bem supremo ou afastar-se dele e converter-se para um bem que lhe é próprio, exterior ou inferior. O objetivo deste artigo é apresentar algumas notas de leitura sobre (1) a liberdade da vontade em Agostinho e (2) sobre a definição de liberdade em Anselmo.

PALAVRAS-CHAVE: Vontade; Liberdade; Livre-arbítrio; Ética; Mal.

ABSTRACT: The notion that the will is a good given to the rational creature is present in Augustine's as well as in Anselm's reflection when both approach the subject of free will. However, they differ on how to consider the will: for Anselm, freedom is thought of as the right determination of the will for good, it is the Power of not sinning, expression of the straightness of the will; for Augustine, free Will is understood as an intermediary good, which can adhere to the supreme good or withdraw from it and convert to a good that is its own, external or inferior. The aim of this article is to present some reading notes on (1) the freedom of the will in Augustine and (2) on the definition of freedom in Anselm.

KEYWORDS: Will; Liberty; Free-will; Ethics; Evil.

Ao leitor de Anselmo de Cantuária não é difícil constatar a proximidade do pensamento deste monge beneditino com aquele de Agostinho de Hipona, fato muitas vezes indicado pelo próprio Anselmo, como por exemplo, no prefácio do *Monologion*, onde diz não encontrar nada que esteja em dissonância com a autoridade de Agostinho. O fato se justifica uma vez que o *Monologion* despertou grande interesse por considerar

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), leciona filosofia na Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: martinespr@uol.com.br

temas relacionados com a essência divina, segundo o encadeamento rigoroso de raciocínios (*sola ratione*), estando ausente o apoio da autoridade divina. Na carta a Lanfranco, para quem essa atitude gerou muitas suspeitas, Anselmo diz não apresentar nenhuma novidade em seu escrito, já que nada mais fez do que explicar de modo breve aquilo que Agostinho fizera de forma prolongada no *De Trinitate*². A partir dessa indicação, cabe perguntar se essa fidelidade a Agostinho expressa no *Monologion* não poderia ser pensada a respeito do tema da liberdade, isto é, se a formulação anselmiana do diálogo *De libertate arbitrii* não seria devedora do diálogo *De libero arbitrio* de santo Agostinho? O título da obra de Anselmo como hoje conhecemos foi definido somente com a edição crítica de Schmitt (1960), pois antes recebia o mesmo título do diálogo de Agostinho. Neste artigo não farei um estudo exaustivo das obras em questão, mas pretendo apresentar tão somente algumas notas de leitura sobre (1) a liberdade da vontade presente no diálogo *O livre-arbítrio* de Agostinho; e (2) a formulação da liberdade para Anselmo como a determinação para o bem, presente no diálogo *A liberdade de arbitrio*. Partirei do seguinte pressuposto metodológico para a leitura dos diálogos em questão: Anselmo mobiliza toda sua capacidade dialética para encontrar uma definição de liberdade que seja idêntica para Deus, os anjos e o homem, e na qual estaria presente o traço distintivo do ‘poder de não pecar’, expressão da retidão da vontade; Agostinho, por sua vez, concebe seu diálogo para enfrentar desde as primeiras linhas a discussão sobre a origem do mal e da defesa da liberdade humana, investigada na esfera da vontade humana. Em sua luta contra o maniqueísmo, surge em primeiro plano a questão da natureza humana, e mais especificamente da relação alma e corpo. Para Anselmo, o pecado aparece como um problema a ser resolvido, na estrutura do diálogo, apenas posteriormente.

1. Agostinho: a liberdade da vontade

O *De libero arbitrio* de Agostinho contém três livros escritos em épocas diferentes, num intervalo de tempo de aproximadamente sete anos. O livro I e parte do II foram escritos por volta de 387, em Roma, durante sua segunda permanência na cidade, e o término do livro, já na África, ocorreu por volta de 393, após sua ordenação sacerdotal³.

² As referências do texto anselmiano são as seguintes: prefácio do *Monologion* e carta a Lanfranco (n. 77), presentes na edição *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry* (vol. I). Paris: Cerf, 1986.

³ Franco de Capitani diz que a conclusão da obra deve ser estendida até os anos de 395-6, período próximo de sua ordenação como bispo. Cf. *Il 'de libero arbitrio' de Agostino*. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento. Milano: Vita e pensiero, 1994, p.24.

Trata-se de uma obra marcada por uma preocupação anti-maniqueia e seu tema refere-se à origem do mal, excetuado aqui o papel da graça e da possibilidade de retorno ao estado primitivo⁴. A perplexidade diante do mal é indicada logo no início do diálogo:

A questão que me atormentou muito quando eu era jovem, e que, cansado, me impeliu para os hereges e neles me fez cair. Atormentei-me com esta queda, e a tal ponto fui esmagado por tamanho acervo de fábulas vãs, que, se aquele meu amor de encontrar a verdade não tivesse reclamado o favor divino, não poderia ter emergido de lá, recobrando alento precisamente na primeira das liberdades, a de investigar (I, 2,4)⁵.

Essa breve indicação sobre o mal reflete a grande dificuldade desse tema, um verdadeiro “desafio à filosofia e à teologia”. A dificuldade pode ser entrevista ao longo da tradição filosófica do ocidente, seja nas tentativas de superar (a aparente) contradição entre um Deus onipotente com o mal existente, seja na reação às explicações metafísicas que põem ao abrigo Deus e seus direitos⁶. Os argumentos do *De libero arbitrio* ao longo de seus três livros são mobilizados para a confirmação da bondade do criador, podendo cada um deles ser assim dividido: I) o homem é responsável pelo mal moral; II) Deus é o ser supremo, criador de todos os bens; III) Ele é digno de louvor por toda a sua obra⁷. É na discussão sobre o mal que se enraíza a formulação da noção de liberdade da vontade humana para Agostinho.

O livro inicia-se com a pergunta que repercutirá, de certo modo, na seqüência da reflexão de Agostinho: Deus é o autor do mal? A resposta negativa a essa indagação deslocará para a vontade a origem do mal, solução que só virá ao final do livro I: “Fazemos o mal a partir do livre-arbítrio da vontade” (I,16,35). Para Agostinho a

⁴ É nas *Confissões* que se pode ter uma idéia mais precisa sobre o maniqueísmo e o problema do mal. No itinerário intelectual de Agostinho, sua adesão ao maniqueísmo implicava na busca de respostas relativas a Deus e ao homem, que muito rapidamente se manifestarão ao seu espírito como reais perplexidades, como se vê nessa passagem: “mas quem me criou? Não foi o meu Deus, que não somente é bom, mas ele é a própria bondade? Como explicar que a minha vontade tende para o mal e não para o bem? Será isso uma punição justa” Conf., VII,3. O maniqueísmo sinalizava a tese de que o mal não provém de Deus, mas de um princípio mal, o que de modo subliminar indicava um princípio concorrente ao divino. O maniqueísmo exigia uma superação.

⁵ Agostinho, *Diálogo sobre o livre-arbítrio*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001. Os números aqui indicados correspondem respectivamente ao livro, capítulo e parágrafo do texto agostiniano.

⁶ Cf. P. Ricoeur, *O mal. Um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papyrus, 1988. A primeira parte dessa dificuldade expressa a inconsistência de se afirmar ao mesmo tempo a onipotência de Deus e a existência do mal. A origem desse problema, no domínio da filosofia, pode ser atribuída a Platão, como nessa passagem de *A República*: “O deus já que é bom, não seria responsável por tudo, como muitos dizem, mas por poucas coisas em relação aos homens e por muitas não ... É que temos menos bens que males e não devemos ter nenhum outro como causa; e quanto aos males, devemos procurar outras causas, mas não o deus” (379 c). Platão, *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. SP: Martins, 2006.

⁷ Sigo a divisão temática sugerida por Sophie Dupuy-Trudelle, na *notice* (p.1291-1305) da edição francesa *Le libre arbitre*, publicada pela editora Gallimard: *Saint Augustin, Les Confessions. Dialogues philosophiques*. Oeuvres I. Paris, 1998.

dificuldade não é pequena, pois se pela fé reconhecemos de forma indubitável que tudo o que existe provém de Deus, e que ele não é o autor dos pecados, resta saber pela *razão* qual a origem do mal, movimento esse próprio da inteligência da fé. A investigação sobre a origem do mal conduz de modo específico à questão da responsabilidade humana. Interessa-nos aqui saber como Agostinho elaborou e desenvolveu seus argumentos a favor da livre escolha da vontade humana. À questão *unde malum faciamus*, a qual interpela pela origem do mal, precede um exame detalhado sobre a constituição das ações más. É o que Agostinho adverte a Evódio: “procuras, certamente, a origem do mal, antes de mais devemos examinar, o que é fazer o mal” (I,3,6). A resposta exige uma clarificação a respeito da autonomia da vontade, da natureza do ato livre.

Para o estudo das ações más (*malefacta*), o recurso empregado por Agostinho será aquele de mostrar a impossibilidade de entendê-las como provenientes da inteligência humana, da aprendizagem ou mesmo da autoridade da lei. Antes de tudo, não há uma ciência do mal, no sentido de que algo possa ser ensinado a esse respeito, de modo que o mal venha da razão. O mal não reside nem na autoridade do mestre, nem diz respeito à aprendizagem, pois se assim fosse ele residiria na inteligência do agente: “é evidente que de nenhum modo os males podem ser ensinados, dado que a aprendizagem é um bem”. (...). “Portanto os males não se ensinam, e é em vão que procuras aquele por quem aprendemos a fazer o mal” (I,1,2).

De grande relevância para a discussão das ações más está a discussão de Agostinho sobre o adultério e o homicídio. A malícia do adultério não se consubstancia enquanto ação má porque se trata de um ato censurado que a lei proíbe, mas pela perversão da intencionalidade desse ato: “não é um mal porque a lei proíbe, mas a lei proíbe porque é um mal” (I,3,6). Há algo nas ações humanas que pode afetá-las de modo direto: a paixão (*libido*) e o desejo desenfreado (*concupiscentia*), termos relacionados entre si, ainda que não sejam idênticos. A paixão descreve a tendência para algum bem ou o desejo de evitar o mal, e o desejo desenfreado supõe certa perversão dessa intencionalidade. A paixão não é em si mesma a causa do mal. É a vontade desordenada que escolhe um bem inferior e se afasta daquilo que devia conservar. A malícia do homicídio revelará, por sua vez, toda a complexidade da questão. Há homicídios que lei não sanciona e outros que ela permite, como no caso do soldado que em combate mata o seu inimigo: “a lei não obriga a matar, mas apenas lhe outorga esse direito” (I,5,12). No entanto, há de se saber que entre os bens mundanos, mesmo aquele de preservar a vida, não pode ser tomado como um bem superior.

Da consideração específica sobre o homicídio, a discussão de Agostinho revela a separação entre legalidade e justiça. Se as leis humanas são estabelecidas para preservar a paz entre os homens e a relação entre eles, as leis eternas são a expressão da justiça: “a lei eterna que está impressa em nós é aquela pela qual é justo que todas as coisas estejam absolutamente ordenadas” (I,6,15). Há de se ressaltar o traço contingente e mutável dos bens sujeitos às leis temporais, “realidades que temporariamente podemos chamar de nossas” (I,15,32).

As coisas não são más em si mesmas, mas dependem do uso que fazemos delas; ao homem retamente ordenado a mente domina as realidades inferiores: “não seria absolutamente ordenado que as realidades mais fracas dominassem as mais fortes. Por isso julgo que a mente seja mais poderosa do que o desejo desenfreado, precisamente porque é reto e justo que ela domine” (I,10,20). A vontade do homem tem um poder que lhe é próprio de tal modo que nada move a vontade para aquilo que ela não quer, senão ela própria. Entenda-se, nada de exterior ou superior, “nem Deus faz a mente racional ser escrava da paixão” (...) “Nenhuma outra realidade torna a mente companheira do desejo desenfreado, senão a própria vontade e o livre-arbítrio”. (I,11,21). A questão, deste modo, é saber se a criatura racional não excederá a medida daquilo que lhe é próprio enquanto criatura, que conserve a sua ordem e não siga por um caminho que se apresente como afastamento de Deus⁸. No domínio próprio da cosmologia agostiniana, o homem tem a capacidade de perseguir ativamente e voluntariamente os fins fixados para ele por Deus. O problema é que ele pode não querer⁹.

Do estudo e consideração sobre as ações más levadas a cabo nesse livro I, pode Agostinho dizer que elas nada mais são do que o afastamento das realidades divinas e a conversão às realidades temporais. A passagem abaixo diz isso expressamente:

É assim como dizes. Estou de acordo que todos os pecados estão contidos nesse único gênero, acontecem quando alguém se separa das realidades divinas e verdadeiramente permanentes, e se converte às realidades mutáveis e incertas. Ainda que estas tenham sido colocadas retamente na sua ordem e realizem a sua beleza própria, contudo, submeter-se-lhes, seguindo-as, é próprio de um espírito

⁸ Cf. Agostinho, *De ordine*: “De fato, a alma dirige-se gradualmente para os costumes e para uma vida excelente, já não só pela fé mas pela firme razão. Àquele que observar atentamente a força e a potência dos números, parecer-lhe-á extremamente indigno e enormemente deplorável que, graças à sua ciência, o verso tenha uma boa métrica a cítara ressoe com harmonia, e que a sua vida em si mesma, que é alma, prossiga por um caminho desviado e, dominando nela o prazer, emita sons que lhe são dissonantes pelo estrépito absolutamente disforme dos vícios” (II, 19,50). Agostinho, *Diálogo sobre a ordem*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, 2000. Sobre essa passagem cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 1987, p.171.

⁹ No plano da moralidade dos nossos atos, deve-se frisar a investigação de Agostinho que aparece nas *Confissões* (VIII,10), especialmente no embate entre o desejo de Deus e a vontade de viver segundo o homem; ou ainda, na *Cidade de Deus* (XIV,28), onde dois amores (= duas vontades) distinguem a cidade celeste da cidade terrestre.

perverso e desordenado que, por ordem e direito divino, foi colocado, antes de mais num lugar superior, para as conduzir, a um sinal seu. E assim também que já se vê de um modo perfeito e evidente que, depois desta questão, acerca do que é fazer mal se siga a investigação daquilo que estabelecemos, isto é, de onde vem que façamos o mal. Com efeito, se não estou em erro, as razões apresentadas mostraram que fazemos o mal a partir do livre-arbítrio da vontade (I,16,35).

Ao reconhecer que o mal tem sua raiz no livre arbítrio da vontade, as dificuldades não se desvanecem, ao contrário, persistem: como admitir que um Deus bom e onipotente dotasse o homem com um poder, do qual seu exercício conduz ao pecado. Pergunta Evódio: “quero saber se era necessário que o próprio livre-arbítrio, pelo qual já nos convencemos que temos a faculdade de pecar, nos fosse dado por aquele que nos criou” (I,16,35). Por que o livre-arbítrio foi dado ao homem se com ele podemos fazer o mal? Deus não seria assim o autor das nossas más ações? Essas questões mobilizam o livro II do *Livre-arbítrio*, do qual o primeiro movimento é o reconhecimento de que Deus é tal como reconhecemos pela nossa fé (o ser em relação ao qual nada é superior)¹⁰, de modo que de forma indubitável dele provêm todos os bens, sendo a mesma vontade um bem, designada como bem médio, que adere ao bem supremo ou afasta-se e converte-se a um bem próprio, exterior ou inferior¹¹. O movimento da vontade que gera o mal nada mais é do que a renúncia de se dirigir ao criador, é uma perversão da vontade. Assim, a conclusão deste livro II assevera que a origem do mal é boa, o livre-arbítrio, caracterizado pela possibilidade de escolha. Mas, qual a origem desse movimento de afastamento do bem imutável? Tal movimento de aversão nada mais é do que um movimento de defecção; a origem do mal é a tendência ao nada, mais precisamente ausência de realidade.

A reflexão sobre o mal moral comporta uma dificuldade que recai diretamente sobre a própria vontade. Se as ações humanas não são o que devem ser, na medida em que não expressam a retidão da criatura, no entanto, a decisão da vontade é tomada livremente, e é como livre que ela escolhe o mal. A resposta ao considerar que a vontade em si mesma é um bem, recobre a idéia fundamental da identidade da vontade consigo, vontade

¹⁰ Cf Agostinho, DLA II,6,14. O conhecido argumento de Anselmo, dito argumento ontológico, para provar a existência de Deus, é expresso numa fórmula semelhante: ‘algo tal que se não pode pensar nada maior’ (*Proslogion*, cap.2). Grande parte desse livro II de Agostinho (c.2 ,5 – 15,39) é mobilizado para ‘provar a existência de Deus’, que deve ser corretamente entendida: “la dimostrazione dell’esistenza di Dio non há senso in se stessa ma soltanto perché è um presupposto al concetto di provvidenza che vienne svolto nella seconda meta del libro. Il concetto di provvidenza é indispensabile a um discorso sensato sul libero arbitrio”. D. Gentili, Introduzione, *Il libero arbitrio. Sant’Agostino. Dialoghi*. III, 2. Roma: Citt’a Nova editrice, 1992, p.140.

¹¹ Daqui seguem os três tipos de homens correspondentes à inclinação de sua vontade: 1) aquele que quer seu próprio poder, o soberbo; 2) aquele que quer bens alheios, o curioso; 3) aquele que quer o prazer do corpo, o lascivo.

necessariamente livre: “do mesmo modo que é através da razão que conhecemos todas as coisas que dizem respeito à ciência e, contudo, a própria razão se deve contar entre as realidades que conhecemos pela razão”, também “é através da vontade livre que fazemos uso de tudo o mais, não te deves admirar que também seja pela própria vontade livre que dela possamos fazer uso”.(II,19,51). A ênfase nesse poder do querer isenta Deus de todo pecado, como também qualquer outra natureza: é a vontade que dispõe dela mesma e, em si mesma, não é um mal. O homem é chamado por Deus a viver segundo certa ordem e é capaz de ser refratário ou dócil a este chamado¹².

Mas o diálogo sobre o livre-arbítrio aprofunda o tema da natureza da liberdade da vontade ao investigar no livro III, logo em seu início, se a origem do movimento da vontade seria necessária. Evódio expõe o problema de modo direto: “se a vontade livre nos foi dada de tal modo que possui este movimento por natureza, então converte-se a esses bens necessariamente. E onde dominam a natureza e necessidade, não se pode identificar nenhuma culpa” (III,1,1). O que caracteriza o ato humano livre é que a volição pressupõe um ato de escolha, diferente dos seres naturais, que são orientados de modo determinado; uma pedra não escolhe cair, seu movimento é natural: “na verdade esse movimento difere daquele porque não está no poder da pedra travar o movimento que a lança para mais baixo” (*idem*).

Ainda que se admita a distinção entre natural e voluntário, é preciso harmonizar o livre-arbítrio da vontade com a presciência divina, o poder de Deus que conhece de antemão aquilo que ocorrerá ao homem. A presciência não seria uma forma de aproximar o voluntário do natural (necessário)? Se Deus tem a presciência de algo, é necessário que esse algo seja no futuro. Ora, a palavra necessidade parece invocar qualquer tipo de coação ou proibição, por exemplo, quando se afirma que algo coibiu ou forçou determinada vontade ou desejo de se manifestar. Parece, então, que o livre-arbítrio da vontade não concorda com a presciência de Deus, problema complexo (*quaestio magna*), que põe em suspenso a própria liberdade humana.

¹² A primeira liberdade (o livre-arbítrio) foi concedido para que a criatura racional adquirisse o mérito, diz Agostinho na *Cidade de Deus*. A liberdade dos eleitos, por sua vez, é uma incapacidade para pecar: “Nem os bem-aventurados serão privados de livre-arbítrio por não sentirem o atrativo do pecado. Pelo contrário, será mais livre esse arbítrio desde que se veja liberto do atrativo do pecado até chegar ao atrativo indeclinável de não pecar. Efetivamente, o primeiro livre-arbítrio dado ao homem quando ao princípio criado na retidão, poderia não pecar, mas também podia pecar; mas este último será tão poderoso que já não poderá pecar; mas isto também por dom de Deus e não devido ao poder de sua natureza. Efetivamente, uma coisa é ser Deus e outra coisa é ser participante de Deus. Deus por natureza não pode pecar, - mas o participante de Deus recebe dele o dom de não pecar”. Agostinho, *A Cidade de Deus*, XXII,30. Trad. J.Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

As questões aqui presentes podem ser assim enunciadas: 1) como não seria necessário acontecer aquilo que se sabe de antemão; 2) por que seria justo a punição para aquele que age necessariamente; 3) por que não imputar a Deus aquilo que ocorre necessariamente. A dificuldade do problema parece levar à negação da presciência, para se salvar o livre-arbítrio, ou negar este para afirmar a presciência divina.

De fato, temos uma falsa oposição entre presciência e livre-arbítrio: Deus conhece nossas ações futuras e isso não implica que queiramos algo sem ser voluntariamente. Deus sabe que as ações serão voluntárias. Por fim, quando queremos algo, não nos falta a vontade: “a nossa vontade não seria nossa, a não ser que estivesse em nosso poder, e é livre para nós. Mais precisamente, porque está em nosso poder, ela está livre para nós” (...) “Como Deus conhece de antemão a nossa vontade, existirá a própria vontade, que ele conhece de antemão” (III,3,8).

2. Anselmo: a definição de liberdade

A principal formulação sobre a liberdade da vontade em Anselmo de Cantuária aparece no diálogo *A liberdade de arbítrio*, que compõe com outros dois diálogos, *A verdade* e *A queda do diabo*, uma trilogia sobre a liberdade. Seguirei de perto os argumentos presentes ao longo dos capítulos 1-4 do diálogo anselmiano, no qual as personagens são identificadas como discípulo (aquele que pergunta) e mestre (aquele que responde).¹³

O capítulo primeiro do *De libertate arbitrii* é considerado como programático para a economia da obra, principalmente na medida em que mostra, de forma clara e precisa, o objetivo de Anselmo, identificado tanto na busca de uma definição de liberdade como nos contornos determinados dessa procura. Em outras palavras, ele serve de introdução à obra propriamente dita.

A primeira parte dessa introdução é comandada pela pergunta do discípulo e a resposta do mestre. Tal pergunta que abre propriamente o diálogo, resume em poucas linhas o grande problema do livre-arbítrio, de um lado, e a presciência, predestinação e graça de Deus, do outro:

Já que o livre-arbítrio parece incompatível com a graça, a predestinação e a presciência de Deus, desejo saber o que é a liberdade de arbítrio e se sempre a possuímos. Com efeito, se a liberdade de arbítrio é o poder de pecar e não pecar, como dizem frequentemente alguns, e se sempre a temos, como necessitamos da graça? Se nem sempre a temos, porque nos é imputado o pecado, quando não pecamos sem o livre-arbítrio (207:4-10).

¹³ Citarei Anselmo pela edição crítica de F.S.Schmitt. *Opera omnia*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1984, 2 vol. Os números arábicos entre parêntesis indicam a página e as linhas dessa edição.

É indicado claramente o objetivo do *De libertate arbitrii*: a) trata-se de investigar o que é a liberdade¹⁴ e b) se sempre a possuímos. Veremos que o propósito de Anselmo será o de procurar uma definição de liberdade de arbítrio a partir da qual o arbítrio e a própria vontade sejam reconhecidos como livres¹⁵. O que definirá o tratamento da questão será a presença (ou não) de uma vontade reta, que não é outra coisa senão a justiça. A tarefa de Anselmo será a de considerar ao longo desse tratado a liberdade como algo que é inamissível na criatura racional, ainda que seja necessário fazer algumas distinções referentes à presença ou não da retidão. Se for admitida a definição de liberdade enquanto uma alternativa, chega-se a uma incompatibilidade entre a graça e o livre-arbítrio. Isso posto, surge o seguinte dilema: ou o homem tem a capacidade de decidir a alternativa e a graça não é mais indispensável para fazer o bem; ou o homem está privado de fazer o bem e a imputabilidade do pecado não tem cabimento.

Anselmo negará a possibilidade de se pensar a liberdade como uma alternativa entre o *posse peccare* e o *posse non peccare*. Se a liberdade fosse o poder da alternativa, ela seria negada a Deus e aos anjos bons, que não podem pecar, o que seria uma blasfêmia. A liberdade recebe, desde as primeiras linhas do tratado, uma distinção negativa expressa na sua condição de não pecar (uma *potentia impeccandi*), que determina igualmente a definição de liberdade de arbítrio (*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*). Desde o início, Anselmo tratará a liberdade enquanto uma *potestas*.

Mesmo sabendo das diferenças entre o livre-arbítrio de Deus e dos anjos, de um lado, e do homem, de outro, Anselmo deseja encontrar uma definição¹⁶ segundo o nome que tenha validade para todos (*definitio secundum nomen ...omnium ... est eadem*). O que

¹⁴ O que é igualmente indicado no prefácio do *De veritate* (173:11) e confirmado no último opúsculo de Anselmo, o *De concordia* (q. 1, cap. 6). Tal objetivo, como veremos, é o de procurar uma definição de liberdade.

¹⁵ Naquilo que diz respeito ao vocabulário utilizado por Anselmo, encontramos tanto o emprego de *libertas arbitrii* como o de *liberum arbitrium* para definir esse poder que é o de conservar a retidão da vontade. É o que sugere a passagem presente no cap. 3. Após a definição de liberdade — “*libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter servandi rectitudinem*” (212:19-20) —, encontramos a mesma definição ligeiramente modificada: “*liberum arbitrium non est aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*”(id., 22:23).

¹⁶ A mesma intenção já aparecera no *De veritate*, no qual Anselmo procurava uma definição de verdade. Nesse sentido, Evans fala de um “método definicional” em Anselmo (cf. *Anselm and talking about God*. Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 81) Tal afirmação ganha sentido se lembrarmos que a definição é um dos procedimentos-padrão da dialética elementar. É o que vemos, por exemplo, num retórico latino como Mário Vitorino, que no seu tratado *De definitionibus*, retomando Cícero, define assim o termo definição “*Oratio quae id quod definit explicat quid sit (apud., Hadot, Pierre, Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres, p. 333)*. Em Agostinho, lemos: “*Definitio nihil minus nihil amplius continet, quam id quod susceptum est explicandum; aliter omnino vitiosa est (De quantitate animae, xxv, 47)*.”

temos é o seguinte: Deus, os anjos e os homens são livres, isto é, estão sob uma mesma definição de liberdade; isso, entretanto, não implica que são igualmente livres. Isso é confirmado no último capítulo da obra, onde encontramos uma divisão da liberdade segundo a presença ou não da retidão da vontade.

Nessa primeira tentativa de considerar a possibilidade de encontrarmos uma definição de liberdade, somos levados a reconhecer o papel central que a vontade exercerá nesse processo. Não há dúvidas de que a vontade seja um bem que dignifica o homem perante as outras criaturas. Anselmo se valerá de um vocabulário muito particular para descrever os movimentos dessa vontade, que por vezes são contraditórios. Assim, a vontade mais livre é aquela que tem o que convém, o que é mais vantajoso e o que não pode ser abandonado, diferente daquela que tem esse mesmo bem e pode perdê-lo e ser assim conduzida àquilo que é nocivo e não conveniente. É por fim mais livre a vontade que não pode desviar-se de sua retidão de não pecar. Importante frisar que a palavra retidão, fundamental para a elaboração do pensamento ético de Anselmo, aparece associada à noção de vontade. O conceito de retidão recebe um tratamento adequado no diálogo *A verdade*. Quando a mesma vontade volta-se para aquilo que lhe é inferior, torna-se menos livre. O poder de pecar afeta diretamente a vontade, mas ele não é nem a liberdade e nem parte da liberdade. No entanto, não se pode dizer que o poder de pecar seja um poder neutro.

Um primeiro movimento de fundamental importância é suprimir da liberdade qualquer tipo de necessidade. A dificuldade surge quando no contexto teológico for considerado o pecado (homem e anjo), pois ambos pecaram, e o poder de pecar não pertence à liberdade, como já foi visto mais acima. Então, poder-se-ia pensar que tal ato foi realizado por necessidade. Ainda sobre o fato do pecado: como pode ter sido feita livre a criatura, se o seu livre-arbítrio pôde ser dominado pelo pecado? A resposta de Anselmo é clara: “a natureza angélica e a nossa pecaram no início e puderam ser escravas do pecado” (209,27-29). O desvio para aquilo que é nocivo e que não convém está diretamente ligado às noções que destacam a ideia de que uma escolha é livre e espontânea. E mais, esse ato não é identificado com a liberdade, visto que esta não se identifica com o livre-arbítrio:

Pecaram pelo seu arbítrio que era livre, mas não por aquilo de onde ele era livre, isto é, não pelo poder pelo qual poderiam não pecar e não ser escravos do pecado, mas pelo poder que tinham de pecar, que não favorecia a liberdade de não pecar nem coagia à servidão do pecado (210:6-9).

Essa citação acima mencionada revela-se importante para a economia da argumentação. A primeira parte da oração acima confirma o epíteto livre do ato; a

segunda indica que o lugar de proveniência (o *unde*) desse ato não é aquele que é identificado com o poder de não pecar, próprio da liberdade, mas com o poder de pecar, que acompanha o livre-arbítrio. Vale ressaltar que Anselmo considera o livre-arbítrio dotado de uma espontaneidade, em oposição a toda coação ou necessidade e, nesse sentido, podemos falar que a escolha é livre. A liberdade, enquanto um poder de não pecar, será considerada em pormenores no cap. 3 do *De libertate arbitrii*. Convém salientar que essa distinção entre poder de pecar e poder de não pecar procura garantir uma concepção de liberdade que não se resume na simples capacidade volitiva de querer isso ou aquilo. É o que sugere uma passagem significativa do *De concordia*, última obra de Anselmo: “com efeito, não é a mesma coisa o arbítrio e a liberdade pela qual ele é dito livre. Em muitos casos falamos de liberdade e arbítrio, por exemplo, quando se diz que alguém tem a liberdade de falar ou de calar-se, e que está em seu arbítrio querer um ou outro” (256:1-4).

O aspecto mais importante presente nessas considerações preliminares — sobre o pecado do anjo e do homem — é aquele que diz respeito à espontaneidade do ato ele próprio (o *sponte*), o traço principal do livre-arbítrio, completamente oposto a *necessitas*. S.Vanni-Rovighi afirmou que o poder de pecar na reflexão de Anselmo ficou à sombra, não recebendo uma denominação clara, o que somente ocorrerá, segundo a autora, com S. Bernardo, na sua *libertas a necessitate*¹⁷. Não nos parece ser o caso aqui. O que Anselmo procura destacar é outra coisa: é o poder de não pecar que assume papel relevante na sua reflexão sobre a liberdade ao longo desse tratado e, nessa medida, é ele a expressão de uma vontade reta. Para Anselmo, é impossível que a inclinação para o mal se efetive segundo as mesmas condições pelas quais se pratica o bem¹⁸.

A definição procurada por Anselmo será apresentada no capítulo 3 do diálogo que estamos a considerar. Se não houve qualquer tipo de coação na prática do ato pecaminoso, reconhece-se que a vontade do homem (e do anjo) é livre. Mas como entender essa liberdade. Aceitar que a criatura a recebeu como um dom gratuito de Deus para afirmar a sua dignidade enquanto ser criado, é algo que pode muito bem ser recebido pela fé. Mas no movimento interno da discussão, trata-se de entender esse fato: “*credo, sed desidero intelligere*”.

¹⁷ Vanni-Rovighi, S. Ética in S. Anselmo, in *Analecta Anselmiana. Untersuchungen uber Person und Werk Anselm von Canterbury*. Vol. I. Frankfurt: Minerva, 1969, p.90

¹⁸ Cf. Hopkins, J. *A companion to the study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972, p.143.

A liberdade não foi concedida ao homem – e a referência de Anselmo é pensar a situação *ante peccatum* – para o homem valer-se de sua vontade para fazer o que bem entender. Há uma finalidade intrínseca que orienta a destinação desta liberdade: “para que te parece que tiveram aquela liberdade de arbítrio?” (211:5) Eles tiveram a liberdade, diz o discípulo, “para querer aquilo que deveriam e seria mais vantajoso querer”. A importância dessa fórmula é capital para o pensamento de Anselmo, já que ela é a própria definição da retidão da vontade presente no diálogo *A verdade*: querer aquilo que se deve querer. A liberdade de arbítrio foi dada em vista da retidão da vontade. A isso deve ser acrescentado o motivo pelo qual (o *propter quid*) a criatura deveria conservar essa retidão: pela própria retidão e não por outra coisa.

Essa liberdade deve ser pensada a partir dos termos *ad quid* e *propter quid* (finalidade e motivo). Não se trata aqui de ressaltar aspectos de natureza gramatical. O que esses termos representam no interior do pensamento de Anselmo? Primeiro: a afirmação de que a liberdade da criatura racional deve possuir uma vontade determinada, na medida em que ela quer o que deve e o que é melhor; segundo, que tal vontade (reta) deve ser conservada por causa da própria retidão, pois a fé afirma que a liberdade é ordenada à justiça: “sed ad iustitiam prodesse arbitrii libertatem credimus” (212: 15). O *propter ipsam* denota o reconhecimento da magnificência desse bem que foi dado ao homem.

Uma vez definidos os elementos essenciais da liberdade de arbítrio: a) que toda liberdade é poder, b) dado por Deus à criatura racional c) para que seja conservada por ela mesma, Anselmo define a liberdade de arbítrio como o “poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão (212:20). O objetivo traçado no início do tratado, o de procurar uma definição de liberdade que não incorporasse o poder de pecar, está alcançado.

Anselmo estabelece uma definição “tão perfeita segundo o gênero e a diferença” (225:13), na qual o traço essencial é a idéia mesma de *potestas*. Na confirmação da liberdade enquanto um poder, temos a presença da eficácia de um querer: o de não se submeter (a algo que lhe é estranho, como a força da tentação) e o de conservar a retidão da vontade, que é exatamente o fato de se querer aquilo que se deve, que no caso da natureza criada será o de identificar o seu querer com o de Deus. Desse modo, pode-se falar muito justamente de submissão à vontade de Deus, da criatura em relação ao criador, pois ela não é a expressão da servidão. Acreditamos que as palavras iniciais desse diálogo vão nesse sentido: o poder de pecar não pertence à liberdade, e a vontade é mais livre quando quer e pode não pecar, a ponto de não se deixar desviar de sua reta resolução de

não pecar. Fato em princípio paradoxal, pois teríamos de admitir uma liberdade que não pode realizar certas coisas. Mas, ao reconhecermos a livre resposta da criatura racional, estabelecida segundo uma vontade reta e como fruto do amor, a dificuldade é suprimida. Quando, por sua vez, a vontade se vê diminuída em sua eficácia, temos a situação de uma vontade que quer e não pode. Após o pecado, privada daquilo que lhe era essencial, a criatura só recupera o poder perdido pela graça.

E. Gilson assinala muito justamente que, com a consideração do conceito de *potestas*, Anselmo conseguiu discernir o sentido e o alcance da distinção *velle/posse* feita por Agostinho. Diz Gilson: “Saint Anselme est peut-être celui qui a le plus clairement discerné le sens et la portée de la question”¹⁹. Para Anselmo entre o querer e o poder há antes de tudo uma identidade essencial. Completa Gilson: “...puisque la volonté est essentiellement pouvoir, on ne saurait confondre le mauvais choix avec sa liberté. (...) Une liberté qui se diminue, même librement, est infidèle à son essence. C’est pourquoi, précisément parce que tout vouloir est un pouvoir, toute diminution du pouvoir de vouloir diminue la liberté du libre arbitre”²⁰.

O momento do texto que se segue à definição da liberdade de arbítrio apresenta a idéia de que essa liberdade é inamissível e que ela está sempre presente. A preocupação do discípulo com a situação da liberdade após o pecado está novamente presente: uma vez abandonada a retidão da vontade, como conservar aquilo que já não temos? Em outros termos, como podemos ainda falar de liberdade? Repetindo um movimento já anotado acima, temos a confirmação da presença da liberdade na natureza racional: “Mesmo se falta a retidão da vontade, ainda assim a natureza racional não possui menos aquilo que lhe é próprio. Com efeito, não possuímos nenhum poder que seja suficiente por si só para passar ao ato” (212: 29-31)²¹.

Na ausência da retidão da vontade, a natureza racional não possui menos (*minus habet*), não deixa de ter aquilo que lhe pertence²². Ela (criatura) possui a liberdade, mas não pode “exercê-la”; na linguagem de Anselmo, não pode usá-la. Somente é possível entendermos esse novo passo se considerarmos a distinção entre os vários sentidos do termo poder. É exatamente sobre essa distinção que o segundo momento da resposta

¹⁹ Gilson, E. *L’esprit de la philosophie médiévale*. 2 ed. Paris: Vrin, 1969, p.299.

²⁰ Gilson, E, *ibidem*.

²¹ O sentido de *natura* presente nessa passagem não se presta a equívocos: ela exprime o *id quod est*: uma *natura humana, rationalis*.

²² Encontramos essa mesma idéia em Boécio, para quem nenhuma criatura racional pode ser privada da liberdade de arbítrio: “Est, inquit neque enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii” (*Philosophiae Consolatio*, V,2).

considera o problema da ordenação ao ato, afirmando que nenhum poder por si só é suficiente para passar ao ato. O exemplo da *potestas videndi* fornece uma boa explicação disso. Tal pessoa que tem a vista sã tem o poder e o instrumento para ver algo, por exemplo, uma montanha. Caso faltasse a luz, ou se alguém a impedisse de ver a montanha, essa pessoa não enxergaria, diria que não tem condição para vê-la. Se faltasse qualquer um destes quatro “poderes”: o instrumento, a coisa, o meio que favorece ou o meio que desfavorece, certamente a visão estaria prejudicada. Pode-se concluir que alguém tem sempre esse poder, mesmo que não o use, por exemplo, pela falta da coisa ou do meio que permite vê-la. Para o caso da liberdade, uma coisa é o poder enquanto instrumento, sempre presente na criatura racional; e outra coisa, o poder enquanto uso, que depende da presença da retidão da vontade.

Para Anselmo, a retidão da vontade existe apenas na natureza racional, e nessa medida compete a ela, dotada de razão e vontade, entender e querer essa retidão. No entanto, o entender e o querer não são suficientes por si mesmos para se ter a retidão da vontade. É preciso ir além dessas faculdades. O cap. 12 do diálogo *A liberdade de arbítrio* repete a mesma idéia ligeiramente modificada: “quando a retidão da vontade nos faz falta, temos em nós a aptidão para entender e querer, pela qual podemos conservá-la por causa dela própria quando a temos” (224:14-16). A marca da conjunção temporal (*cum*) indica um traço característico dessa retidão da vontade: o ter a retidão é indispensável para querê-la. Anselmo não investiga como os escolásticos do séc. XII – XIII, se o livre-arbítrio seria predominantemente expressão da vontade ou da razão, ou ainda, de ambos conjuntamente.

A tarefa realizada até o momento foi a de encontrar uma definição de liberdade e de afirmar sua presença na criatura racional. O trabalho dialético exige, por sua vez, a confirmação da definição encontrada a fim de verificar a sua excelência. As partes que a compõem são de tal forma que nada deve ser acrescentado ou retirado (225:15-27). Tem-se o seguinte: conservar (poder de conservar ...) a separa (*separare*) de todo outro poder que não é conservar, como quando falamos do poder de rir ou de marchar; com a retidão, acrescenta-se (*addere*) que se trata de conservar a retidão e não outra coisa; da vontade, é o acréscimo (*additamentum*) que especifica qual a retidão que deve ser conservada, não aquela que encontramos no pensamento ou nas coisas, mas sim a retidão da vontade; pela retidão ela mesma, a separa (*dividere*) do querer conservar a retidão da vontade por outra coisa qualquer.

Desde o início o objetivo de Anselmo era encontrar uma mesma e única definição de liberdade; mas Deus, de um lado, e a criatura racional, de outro, não são igualmente livres, o que leva à divisão da liberdade. Tal é a tarefa do último capítulo da obra (226,3-18):

1. Uma liberdade que é por si (*a se*), que não foi criada.
2. A liberdade dos homens e dos anjos, que é dada por Deus (*a Deo*). Encontramos aqui uma dupla distinção entre aqueles que possuem a retidão e aqueles que carecem dela.

Para aqueles que possuem a retidão, Anselmo apresenta uma nova subdivisão, que em suas palavras é a seguinte:

- a) separáveis (dela): os anjos antes da queda e os homens antes da morte;
- b) inseparáveis (dela): os anjos e os homens eleitos.

Para aqueles que não possuem a retidão, o doutor Magnífico apresenta uma subdivisão, agora sob nova designação:

- a) recuperáveis (que podem recuperá-la): os homens nesta vida;
- b) irrecuperáveis (que não podem recuperá-la): os anjos réprobos após a queda e os homens réprobos após a morte.

Tal divisão apresenta, num primeiro momento, uma consideração de ordem metafísica que relembra os capítulos iniciais do *Monologion* (4,17:29-30): a afirmação de algo que é por si, e pela qual tudo o mais é (*ratio docuerit id quod per se est et per quod alia cuncta sum*). Num segundo momento, e já mais próxima de um conteúdo moral, a indicação direta de uma liberdade criada, a qual comporta uma referência ao problema do pecado.

A noção de liberdade apresenta, como determinação própria, a retidão da vontade, que por sua vez não é outra coisa senão a expressão da justiça. Dessa forma, a liberdade em Anselmo está direcionada para a justiça.

Conclusão

É possível afirmar, a título de conclusão, que o horizonte filosófico do diálogo anselmiano é aquele de Santo Agostinho: a presença de uma vontade livre é o núcleo da discussão sobre a liberdade, em relação à qual recai todo o esforço do entendimento humano. Que Deus não seja o autor do mal e que o livre-arbítrio seja um bem, oferecido por Deus ao homem, os dois autores aqui analisados tomam como expressão da certeza da fé. O ponto de partida de Anselmo, aquele de pensar a liberdade como a reta determinação para o bem, expresso na sua definição como o ‘poder de conservar a retidão

da vontade pela própria retidão’, implica que o livre-arbítrio, ausente qualquer tipo de coação, é livre para escolher o bem, sendo a liberdade algo essencial da criatura racional. No entanto, o doutor de Hipona não desconhece a idéia de uma primeira liberdade como ‘poder de não pecar’ (cf. *De corruptione et gratia*, XII,33), signo de uma *libertas* que se realiza na adesão ao bem. O ponto de partida de Anselmo para considerar a liberdade, como retidão da vontade, é o ponto de chegada de Agostinho, indicado pela *vera libertas*.

Quando Anselmo considera a vontade em sua determinação essencial, o foco da análise parece distanciar-se daquela de Agostinho. Para o bispo de Cantuária, a vontade é considerada como um instrumento do querer, como uma das faculdades do homem, sendo algo na alma e não toda a alma. A vontade é considerada sob uma tripla perspectiva: uma vontade-instrumento, uma pura vontade ainda não orientada para um fim determinado; a vontade-afecção, inclinada à felicidade ou à justiça; a vontade-ação, que é a realização efetiva do querer²³. Aspecto novo nessa orientação de Anselmo é a determinação da justiça, que será o centro a partir do qual será possível falar da liberdade. Para Agostinho, o traço distintivo da vontade, em seu sentido mais abrangente, é a sua inclinação à felicidade, ou melhor, a de que todo homem tem a vontade de ser feliz. Na obra que escolhemos para orientar nossa reflexão nesse artigo, a prova oferecida a Evódio acerca da presença da vontade, é justamente o fato de que toda criatura racional quer ser feliz. Na tradição ‘voluntarista’ que os historiadores reconhecem na ética filosófica medieval, ao papel pioneiro de Agostinho, deve-se acrescentar aquele de Anselmo, cuja reflexão sobre a liberdade vem revelar toda a grandeza da criatura humana.

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *Diálogo sobre o livre-arbítrio*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

_____. *Il de libero arbitrio* de Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento Franco de Capitani. Milano: Vita e pensiero, 1994.

_____. *Il libero arbitrio*. Roma: Città Nuova Editrici, 1992.

_____. *Confissões*. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

_____. *Les Confessions*. Dialogues philosophiques. Oeuvres I. Paris: Gallimard, 1998.

²³ Cf. Anselmo, *De concordia*, III, caps 11-13.

- _____. *Diálogo sobre a ordem*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000.
- _____. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Opera omnia*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1984.
- _____. *L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbery* (vol. 1-8). Paris: Cerf, 1986-2002.
- BOÉCIO, *Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- EVANS, G. *Anselm and talking about God*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- GILSON, E. *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1969.
- _____. *L'Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 1987.
- HADOT, P. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Paris: Études augustiniennes, 1954.
- HOPKINS, J. *A companion to the study of St. Anselm*. Minneapolis; University of Minnesota Press, 1972.
- PLATAO, *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RICOEUR, P. *O mal. Um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papirus, 1988.
- VANNI-ROVIGHI, S. *Etica in S. Anselmo*. In: *Analecta Anselmiana I*. Frankfurt: Minerva, 1969.



FILOSOFIA DA LINGUAGEM: REFLEXÃO E SENTIDO

Philosophy of Language: Reflection and Meaning

Thiago Onofre Maia¹

RESUMO: Estas reflexões visam aproximar os conceitos linguístico-filosóficos vistos a partir da filosofia da linguagem nos diferentes períodos da história da civilização ocidental. A intenção é mostrar o modo como foram compreendidos os conceitos mais importantes da filosofia no campo da linguagem. Evidentemente, uma história repleta de detalhes, conceitos e circunstanciada por vários e complexos elementos culturais não poderia ser exposta de forma completa em poucas páginas. Assim, a nossa finalidade é antes mostrar os conceitos linguísticos considerados a partir de uma perspectiva filosófica, de sorte que procuraremos enfatizar a maneira pela qual a linguagem foi vista e estudada através da tradição linguística, filosófica e cultural.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Linguagem; Conceito; Lógica; Sentido.

ABSTRACT: These reflections aim at analyzing the philosophical-linguistic concepts, in the different periods of the western civilization history, from the perspective of philosophy of language. More precisely, our intent is to show the way by which were understood the most important philosophical concepts in the field of language. Obviously, a full and detailed history, with their concepts, their complex and cultural elements, could not be exhausted in few pages. Therefore, our goal is rather to present the linguistic concepts from a philosophical point of view, so that we will try to emphasize the way by which language was considered and studied through the linguistic, philosophical and cultural tradition.

KEYWORDS: Philosophy; Language; Concept; Logic; Meaning.

A especulação filosófica virou ciência, mas isso não quer dizer que os problemas foram solucionados. Cada vez que se abre um manual sobre Filosofia da Linguagem se depara quase sempre com um questionamento: Que é Filosofia da Linguagem? Nem sempre se têm respostas, e este trabalho tampouco procura essa ambição. Entretanto, qualquer pesquisa sobre a linguagem, qualquer que seja a época, traz satisfação, porque pelos estudos da Filosofia da Linguagem se encontram elementos culturais significativos para

¹ Mestre em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), leciona língua portuguesa na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM). E-mail: onofretm@gmail.com

o desenvolvimento humano. Entretanto, não há clareza no que tange ao conceito dessa área de abrangência filosófica. Aroux (1988, p. 14) afirma com acerto “A Filosofia da Linguagem não corresponde a uma unidade conceitual clara.” Se tivesse, talvez estes estudos específicos da linguagem não teriam alcançado tanta importância ao longo dos séculos de civilização.

A pesquisa sobre Filosofia da Linguagem requer uma série de interrogações acerca dos elementos que constituem a história da própria civilização. É impossível refletir sobre a linguagem humana desvinculando-a dos dados socioculturais. A linguagem não se separa da vida humana menos ainda de sua essência, que é a capacidade de criar, recriar e, sobretudo, expressar, pela linguagem, o pensamento.

A Filosofia da Linguagem como ciência se desenvolveu de acordo com o espírito de cada época. Cada fato tem relevante importância na ordem dos acontecimentos. A Filosofia da linguagem não se distancia deste preceito, e nela conforme a época dos acontecimentos, cada fato é estudado de acordo com as concepções próprias do tempo. Assim, na Idade Antiga, a linguística foi pensada pelos filósofos gregos, especialmente, porque esta era a forma vigente do tempo. Mas os métodos antigos passaram porque a história evoluiu, e com esta a linguística também foi desafiada a modificar-se, a evoluir, com a sociedade e as ciências. Ora, se o conhecimento era causa de constantes reflexões dos filósofos, a linguagem não poderia ficar de fora, afinal de contas todo conhecimento se expressa pela linguagem.

Por isso, a linguística é objeto de estudo dos pensadores desde a Antiguidade, época em que o homem possuía uma formação holística, passando pela Idade Média, quando a formação era teocêntrica. A preocupação era buscar a unicidade, daí a necessidade de a Filosofia e os estudos linguísticos passearem pelos diversos caminhos do conhecimento: filosóficos, matemáticos, jurídicos, sociológicos, linguísticos e religiosos.

O primeiro a constatar a importância desses estudos foi Platão, que em diálogos com seus interlocutores, discutia questões de diferentes ordens, ressaltando a importância do verbo, do adjetivo, do signo, da enunciação, da retórica, da poesia, da enunciação e do discurso de modo geral. Outra coisa digna de destaque, como destaca Nef (1995, p. 14) era a preocupação que leva a ver “como as realidades sensíveis são compostas de cópias de objetos ideais...” Esta preocupação tem alcance porque, de fato, procura nomear as coisas, conhecendo-as e compreendendo o significado. Como se observa, a preocupação é própria daquela época e Platão aponta para a importância da retórica. Naturalmente a

expressão da ideia, quando falamos, une-se à sequência de sons que produzimos naquela língua específica. A questão do significado e do significante.²

Essas referências são importantes porque dão origem histórica aos estudos da linguagem, a partir não de uma ideia ou imaginação, mas a partir de fatos concretos. Os estudos sobre a linguagem, com a *roupagem* filosófica surgem com os antigos gregos, mas somente no século II alcançam maior maturidade, sob o ponto de vista do conhecimento. Mas por que no século II? Porque a religião cristã precisava de alguns conceitos para definir e firmar sua doutrina.

Os passos são necessários para o desenvolvimento, e neste caso a Idade Média deu uma valiosa contribuição. Houve, na verdade, profundas mudanças nos conceitos, nos costumes, na política e na sociedade, enfim, no modo como se compreendia a relação Deus e Homem. O Renascimento deu um passo mais além, porque dá uma nova ideia sobre a visão do homem como um ser cultural, cujo componente mais singular é a razão, e por ela o poder de criar e recriar - por esse caminho chegava-se a simples conclusão de que as línguas se modificam no decorrer do tempo.

Entra em cena a Filosofia da Linguagem e a Linguística que se encarregaram de identificar as modificações que também ocorriam dentro de cada língua, especialmente as europeias. Aqui se observa, naturalmente, a independência dos estudos linguísticos modernos, em relação aos antigos pensadores e filósofos. O modernismo adotou métodos específicos para não apenas estudar, mas também classificar as mudanças que se operava nas ciências nos séculos XVIII e XIX. Um desses métodos é o chamado comparativo. Depois se constatou que esse método não dava conta da tarefa de resolver a questão das transformações.

1. A busca dos conceitos

O campo da Filosofia da Linguagem não está bem determinado, embora se constate que houve evolução principalmente a partir do final do século XIX e início do século XX. No Ocidente, a reflexão acerca da linguagem remonta os tempos dos filósofos greco-romanos, que continuam sendo fonte de referência quando se procura fundamentar o

² SAUSSURE, 2006, pp. 139-140 diz que “um sistema linguístico é uma série de diferenças de sons combinados com uma série diferentes de ideias.” A questão do significado e do significante, para ele, parecia clara. Quando falamos, imaginamos, criamos uma imagem daquilo que os sons combinados produziram. A imagem é o significado, é universal; a sequência fônica –as letras, as sílabas os sons... é o significante, é particular, posto que para se entender, é preciso conhecer a língua daquela sequência fônica.

processo histórico da Filosofia da Linguagem. Mas pensar a linguagem naquelas circunstâncias era estudar não apenas os aspectos gramaticais - tradição que foi passando de cultura para cultura, a partir das gramáticas mais antigas, que *desaguam* nas modernas, principalmente com a expansão da cultura ocidental. De acordo com Nef (1995, p. 21), é pensar também uma estrutura que compreende a semântica e a lógica no enunciado em que se estabelece relações entre linguagem e pensamento.

A Filosofia da Linguagem se ocupa da essência e natureza dos fenômenos linguísticos. Os estudos linguísticos, a partir do ponto de vista filosófico, tratam da natureza do significado, da referência, do uso da linguagem e de seu aprendizado e dos diversos modos que os falantes compreendem a linguagem. Em muitos aspectos e épocas, como as primeiras referências, a preocupação da Filosofia da Linguagem era a compreensão dos valores doutrinários ensinados tanto na teologia como nas ciências. Depois da Idade Média, o humanismo trouxe uma nova compreensão do homem e da humanidade, e a linguagem também teve seu espaço, especialmente no que concerne à interpretação, à tradução dos aspectos linguísticos do pensamento e da experiência. Constata-se, igualmente, que outros aspectos importantes aparecem nos estudos da Filosofia da Linguagem, como a sintaxe, a semântica e a pragmática.

Segundo Auroux (1998, p. 12), o objetivo, entretanto, desses estudos linguísticos, isto é, das gramáticas [e dicionários], principalmente a partir do Renascimento, era fornecer instrumentos para à compreensão de uma língua natural. Além disso, é importante destacar que a gramática tem outra finalidade: explicar *logicamente* as regularidades observáveis nas línguas naturais. A história recente registra dois aspectos no ensino da linguagem: a análise lógica e a análise gramatical. Por outro lado, nota-se que nem a gramática histórica e comparada nem a gramática geral apresentam objetivos práticos, mas se debruçam sobre interesses cognitivos.

Alston (1972, p. 11) afirma que a Filosofia da Linguagem não está bem definida nem possui um princípio de unidade como a maioria dos outros ramos da filosofia. Isso porque os problemas da linguagem que são tipicamente tratados pelos filósofos “constituem uma coleção pouco conexa, para a qual é difícil encontrar qualquer critério nítido que a distinga dos problemas de linguagem de que se ocupam gramáticos, psicólogos e antropólogos.” Dentro das ciências modernas há muitos pontos de interesse da filosofia da linguagem. A metafísica, a lógica e a epistemologia são matérias filosóficas que interessam diretamente a linguagem por causa do objeto de estudo de cada uma delas.

2. Filosofia e expressão do conhecimento

O conceito mais comum de filosofia encontrado nos melhores autores, especialmente entre os gregos, e mais precisamente Aristóteles, é *a vontade e o desejo* de conhecer. Esse desejo se manifesta até nas crianças porque é inato, daí se dizer que o desejo é a *fonte* primeira do conhecimento e princípio das ciências que satisfaz a curiosidade natural do homem. Deduz-se, assim, que para Aristóteles a filosofia é a vontade de conhecer que se concretiza na expressão do que é abstraído pelo intelecto, e isso tem que ser evidenciado na linguagem.

O estudo da linguagem a partir da filosofia é muito diferente dos primeiros estudos feitos pelos filósofos, especialmente os mais antigos que ainda são referências indispensáveis para se compreender os passos que a filosofia da linguagem deu em todo percurso histórico. Observa-se que no pensamento moderno os filósofos da linguagem não se preocupam muito com o que significam palavras ou frases individuais, isoladas, as sentenças, como rezava a filosofia antiga.

Os primeiros estudos sobre a linguagem foram feitos pelos filósofos que fundamentalmente quiseram distinguir os seres e sua essência dos seres de conceitos. Os nomes (conceitos) eram indispensáveis para se compreender o mundo da linguagem e as ideias que a traduzem.

A história da filosofia da linguagem, especialmente para os antigos gregos e romanos, e mais tarde os pensadores cristãos, reduz-se à compreensão do significado ou do sentido, isto é, da semântica. Por quê? Porque havia necessidade de precisar os termos linguísticos, especialmente para a definição dos dogmas doutrinários. A Igreja, em muitos Concílios Ecumênicos, especialmente em Nicéia e Constantinopla, apelou para a filosofia com o fim de justificar sentenças de fé, principalmente as que não estão nos evangelhos. Teologia e Filosofia se *uniram* em busca de explicações lógicas para sentenças tradicionalmente cridas pela Igreja, como a questão da Trindade e da Divindade de Jesus Cristo. Contudo, sobressaía um agravante a mais: duas línguas procuravam as mesmas traduções, a grega (para os Padres Gregos) e a latina (para os Padres Latinos) - é lógico que isso enriqueceu tanto a filosofia, quanto a teologia e a própria filosofia da linguagem. Por outro lado, isso não quer dizer que se esclareceu a semântica, posto que era esta a preocupação primeira desses pensadores. Despertou na consciência dos estudiosos, filósofos, teólogos e leigos o interesse pelos estudos da linguagem - a História da Filosofia da Linguagem estava em curso.

Mesmo assim, o próprio objeto da semântica não é claro nem para os filósofos nem para os linguistas modernos. É comum se encontrar nos pensadores a mesma preocupação com o *significado* e o *nome* das coisas. É claro que reconhecer esse problema não o resolve, mas pelo menos se procura fazer um diagnóstico dos passos que os estudos linguísticos deram no campo da filosofia da linguagem.

Definir o objeto de estudos da Semântica não é uma tarefa muito simples. Podemos afirmar que a Semântica busca descrever o “significado” das palavras e das sentenças, mas devemos, então, definir esse conceito. O problema é que não há consenso entre os semanticistas sobre o que se entende por “significado”. Uma das dificuldades de definirmos esse termo se deve ao fato de que ele é usado para descrever situações de fala [discurso] muito diferentes. [...] Se tentamos abarcar todas essas situações e outras em que o termo aparece, minamos o próprio projeto de se construir uma teoria científica sobre o significado, porque já não saberemos mais o significado de “significado”.³

O significado de uma palavra, termo, expressão ou frase pode ser dado por um dicionário ou por uma enciclopédia especializada no assunto. Ao contrário dos primeiros estudos da linguagem, quando não havia meios nem instrumentos para que se levasse o conhecimento da filosofia a um universo maior de interessados.

No passado distante se pensava sempre no significado dos termos, com uma preocupação voltada principalmente para a semântica e a etimologia. Era por esse caminho que se procurava distinguir duas coisas muito comuns entre os filósofos, e pode-se afirmar que essa preocupação permaneceu até a Idade Moderna. Por muito tempo, como estava em voga a questão das apologias, então se procurava discernir, mediante a linguagem, a verdade do erro. Neste caso, quanto mais precisa, direta, objetiva e clara, melhor e mais exata era a linguagem.

Com os estudos modernos, nota-se que o mais interessante é o que significa para uma palavra ou frase significar alguma coisa. Por isso surgem algumas perguntas inquietantes: por que as expressões têm os significados que têm? Como uma expressão pode ter o mesmo significado de outra? E, principalmente: qual o significado de "significado"? Isso pode remeter a uma resposta fácil, entretanto a questão requer reflexão, porque não é tão evidente. A filosofia antiga e a medieval ocuparam muitas páginas com a questão do significado, da semântica, sempre em consonância com a etimologia.

Com efeito, a preocupação da Filosofia da Linguagem, no que se refere à linguagem diz respeito ao significado. E por quê? Certamente porque o conceito de significado sempre é ambíguo. A pergunta "qual o significado do 'significado'?" não tem uma resposta óbvia.

³ OLIVEIRA, R. P. de. *Semântica*. In: Introdução à Linguística: domínios e fronteiras, v.2. Fernanda Mussalim e Anna Christina Bentes (orgs.) – 2. ed., São Paulo: Cortez, 2001, p. 17.

A tradição empirista tratou o significado do "significado" como uma ideia provocada por um signo. No mesmo sentido, a teoria do conhecimento da Idade Contemporânea também procurou dar ênfase ao estudo semântico. Daí vieram as teorias da condição de verdade que tratam os significados como condições sob as quais uma frase, envolvendo uma expressão, pode ser verdadeira ou falsa.

As teorias do significado como uso entendem o significado como o que está relacionado a atos de fala e frases particulares. Isso não se pode constatar na filosofia medieval e menos ainda da antiga. Por outro lado, as teorias pragmaticistas tratam o significado como consequência. Teorias referenciais do significado tratam o significado como algo equivalente às coisas no mundo conectadas às palavras que as designam. No *Crátilo* (uma obra em forma de diálogo) Platão trata de questões relativas à relação entre os nomes e as coisas que os mesmos designam. Tal relação é natural ou convencional? No final do diálogo ele admite que convenções sociais estão envolvidas na fixação dos nomes às coisas e que há problemas na idéia que palavras e fonemas têm significados naturais.⁴

Segundo Nef (1995, p. 14) “A doutrina platônica da linguagem fica melhor entendida quando se toma corretamente o sentido do termo *logos* usado por Platão.” Na prática, não se trata apenas de um discurso ou de uma sequência aleatória de dados linguísticos – o *logos* está relacionado ao sentido porque “designa uma relação matemática, um argumento, ao mesmo tempo que discurso ou linguagem.” A linguagem, assim, vincula-se necessariamente ao conhecimento do mundo, isto é, faz sentido a linguagem porque estabelece reação entre o que se diz e o que se apreende.

A linguagem e a reflexão acerca dela põem em evidência a necessidade de compreender o mundo e seus dinamismos a partir da linguagem. Quer isso dizer que se arranca da prática cotidiana alguma explicação sem a qual não se entenderia o mundo e suas relações. No entendimento de Charaudeau (2010, p. 20):⁵

O ato da linguagem não pode ser concebido de outra forma a não ser como um conjunto de atos significadores que *falam* o mundo através das condições e da própria instância de sua transmissão. De onde se conclui que o objeto do conhecimento é o *do que* fala a linguagem através do *como* fala a linguagem, um constituindo o outro (e não um após o outro). O mundo não é dado a princípio. Ele se faz através da estratégia humana da significação.

3. Linguagem e lógica

O estudo sobre a investigação filosófica da linguagem pode ser encontrada já nos textos de Platão, Aristóteles e autores estoicos. Os filósofos do mundo antigo fizeram muitas referências à importância da linguagem, embora voltados para a semântica ou a

⁴ http://pt.wikipedia.org/wiki/Filosofia_da_linguagem. Acesso: 02 de novembro de 2018.

⁵ O autor procura esclarecer algumas teorias acerca da linguagem, especialmente no que diz respeito à significação. Deixa transparecer que o mundo se expressa (é conhecido) através da linguagem, cuja forma (palavra, frase, texto...) “esgota sua significação em si mesmo.

etimologia. Dentro desse particular, um dos temas mais frequente era a lógica, e não apenas a lógica matemática, mas a linguística também.

Segundo Jolivet (1976, p. 27), desde o ensinamento dos filósofos gregos, inclusive os pré-socráticos, a lógica foi entendida como sendo *a ciência* das leis ideais do pensamento, e a arte de aplicá-las corretamente à procura de demonstrar a verdade. Logo, pode-se compreender a lógica de forma mais adequada através dos silogismos, que uma forma de argumentação em que de um antecedente que une dois termos a um terceiro, infere-se um conseqüente que une os dois termos entre si. As duas primeiras são as premissas, a última a conclusão.

Os estudos lógico-linguísticos seguiram seu curso, e nesse processo demoraram muito tempo para se entenderem até a lógica como ciência. Trata-se de *um sistema* de conhecimentos certos, fundados sobre princípios universais, como a própria linguagem. De fato, nem a própria filosofia era considerada ciência, e na Idade Média, ficou praticamente subordinada à teologia. Mas a lógica era necessária para tornar o espírito mais penetrante e ajudá-lo a justificar as operações linguísticas, recorrendo aos princípios que fundamentam a legitimidade do argumento. A força do argumento, neste sentido, está no silogismo que é um dos elementos primordiais da lógica.

Alston (1972, p. 19) afirma, entre outras coisas, que a lógica é um ramo da Filosofia em que o interesse pela linguagem tem lugar preponderante. Ao dizer isso, aproxima-se, e muito, dos primeiros autores que fizeram referência à linguagem tendo como ponto de partida a própria filosofia.

Quando se estuda a linguagem como objeto de interesse de autores antigos e medievais, verifica-se que a lógica se preocupa com a inferência. Na verdade, procura-se estabelecer critérios para distinguir as inferências válidas das inválidas. É a constante preocupação em discernir o verdadeiro do falso.

Os pensadores entenderam que o raciocínio se efetua e se concretiza pela linguagem, e a análise das inferências depende da análise dos enunciados que figuram como premissas e conclusões. Daí a importância do silogismo, que para a lógica linguística é fundamental para distinguir os critérios de verdade e falsidade.

A lógica revela o fato de que a validade ou invalidade de uma inferência depende das formas dos enunciados, que compõem as premissas e a conclusão, entendendo-se por "forma" as espécies de termos que os enunciados contêm e o modo como esses termos estão combinados no enunciado. Assim, de duas inferências que superficialmente

parecem muito semelhantes, uma poderá ser válida e a outra inválida por causa de uma diferença na forma de um ou mais dos enunciados envolvidos.

4. Lógica e relação de sentido

A lógica estabelece as condições necessárias para as operações intelectuais que se expressam e se concretizam na linguagem. São duas as categorias: lógica formal ou menor, que se preocupa com a forma correta das operações intelectuais e, ao mesmo tempo, faz a sintonia do pensamento consigo mesmo. Por isso ela se aplica a todos os objetos do pensamento, principalmente à linguagem.

Pela lógica, chega-se à conclusão de que as operações intelectuais são três: a apreensão, o juízo e o raciocínio. A lógica material ou maior determina as leis particulares e as regras especiais que decorrem da natureza dos objetos a serem conhecidos. É por esta lógica que se definem os métodos das matemáticas, da física, da química, das ciências naturais e da própria linguagem

Ainda de acordo com Jolivet (1976, p. 29), pela lógica maior se liga o estudo das condições de certeza que se manifestam na forma de expressão da linguagem. Daqui deriva a ideia dos sofismas, muito comum nos filósofos e teólogos, da Idade Antiga à Idade Média, com alguns resquícios na Idade Moderna. Pelos sofismas o falso se apresenta sob a forma de verdadeiro.

Historicamente, os estudos linguísticos afirmam que Platão também é responsável pela explicação da possibilidade do discurso sobre a falsidade e o não-ser. É fácil explicar como falamos sobre o que é, existe ou acontece. Se o céu está azul, e dizemos "o céu está azul", o que dizemos é verdadeiro, pois se relaciona de maneira adequada com a cor do céu, o estado de coisas. Mas se o céu está azul, e dizemos "o céu não está azul", o que dizemos é falso, e aqui temos um problema, pois o que dizemos não se relaciona a nada. Se não se relaciona a nada, então não se relaciona, pois o nada não é nada, e não pode ser o elemento de uma relação. E, no entanto, falamos muitas coisas que não são, ou são falsas. Isso é possível, segundo Platão, porque as frases são complexas, ao contrário dos nomes, os quais são simples. Um nome designa a coisa que designa se a coisa existe, ou não designa nada se a coisa não existe. A frase não nomeia nada. Nela se atribui um predicado a um sujeito gramatical, e é nessa atribuição que há espaço para que se diga, de uma coisa, algo que não cabe a ela. Eis onde nasce a possibilidade do discurso sobre a falsidade e o não-ser.

Aristóteles se ocupou de questões de lógica, das categorias e do significado. Ele separou todas as coisas nas noções de gênero e espécie. Ele defendeu que o significado de um predicado é estabelecido através da abstração das similaridades entre várias coisas individuais. Tal teoria deu origem ao nominalismo, na Idade Média, mas há influência aristotélica também na posição oposta, o realismo sobre os universais. Dentre os medievais, Pedro Abelardo é notável pela antecipação de muitas ideias modernas sobre a linguagem. O debate sobre o significado dos universais interessou a vários filósofos. Qual o significado de "pedra", por exemplo? Para os realistas a palavra refere-se a uma entidade abstrata. (A teoria das formas ou ideias de Platão é um exemplo de realismo.) Para os nominalistas a palavra é um som comum que utilizamos para designar cada pedra.

Segundo Ullmann (1981, p. 113) o significado é um dos termos mais ambíguos e controversos da teoria da linguagem. Estudiosos nos últimos 20 anos do século XX encontraram dezesseis significações diferentes. E a partir daí muitos usos foram incorporados a esta formidável fonte de ambiguidade, o que tornou o termo inutilizável para os fins científicos. De qualquer modo, ainda não se tem resposta para o significado do significado (e isso não é redundância!), e nunca poderá haver uma resposta única e definitiva para tão relevante questão.

Embora os filósofos sempre tenham discutido a linguagem, ela começou a desempenhar um papel central na filosofia no final do século XIX. No século XX a filosofia da linguagem tornou-se tão central que em alguns círculos de filosofia analítica que os problemas da filosofia em geral foram tratados como problemas de filosofia da linguagem. Há mesmo diversidade no modo como se compreende o significado. O interesse que os filósofos tiveram pela linguagem não vai muito além da semântica, e isso é um fato reconhecido pelos linguistas modernos. Vale dizer que a filosofia ainda se preocupa com a linguagem, e de modo particular como a semântica:

Os filósofos vêm debatendo a questão [da semântica / significado], com referência especial à linguagem há bem mais de dois mil anos. Ninguém conseguiu ainda apresentar uma resposta satisfatória. Uma das possíveis razões para isso é que, da forma como está elaborada, a pergunta [o que é significado?] é irrespondível. Apresenta duas pressuposições que são, no mínimo, problemáticas: (a) de que aquilo a que nos referimos com a palavra 'significado' tem algum tipo de existência ou realidade; b) que tudo aquilo a que nos referimos usando este termo apresenta uma natureza semelhante, se não idêntica. Podemos chamar a uma de (a) pressuposição de existência e a outra de (b) pressuposição de homogeneidade.⁶

⁶ LYONS, J. *Linguagem e linguística: uma introdução*. Rio de Janeiro: LTC, 1987, p. 133.

A dificuldade em responder à questão [da semântica] está no fato de a filosofia ter dado um conceito pouco definido. Cada época mostrou o interesse do estudo da linguagem, e neste sentido a partir da Idade Média se constata maior compromisso dos pensadores e filósofos com a linguagem.

Importa, neste particular, adiantar o papel da filosofia cristã, principalmente depois da época das apologias, das defesas dos dogmas cristãos, tudo mostrado no argumento linguístico. Isso, contudo, não quer dizer que os filósofos se esqueceram de um detalhe importante e indispensável: as línguas mudam com o tempo, mas guardam e conservam o que de mais importante existe numa cultura. Se o ser humano pensa sobre si mesmo, sobre seu destino e o destino do mundo, só o faz pela linguagem, já que sem ela essas expectativas não seriam cumpridas.

5. Linguagem e memória

Nada do que expressamos está fora da imagem que *fazemos* ou pintamos na memória. Por isso, precisamos entender que somos seres que refletimos sobre o que dizemos porque formamos a linguagem a partir do que construímos na mente. Daqui já podemos afirmar que nenhum conhecimento seria verdadeiro se de onde emerge não fosse a memória. As palavras moldam a ideia, que é extraída da memória, como diz Agostinho (2015, p. 248):

Esses conhecimentos serão retirados do lugar mais íntimo, que não é lugar. Ora, eu não trago comigo as suas imagens, mas as próprias realidades. As noções de literatura, de dialética, as diferentes espécies de questões e todos os conhecimentos que tenho a este respeito existem também na minha memória, mas de tal modo que, *se não tivesse fora a imagem, deixaria fora o objeto*. [...] De fato, todas estas realidades não nos penetram na memória. Só as suas imagens é que são recolhidas com espantosa rapidez e dispostas, por assim dizer, em células admiráveis donde admiravelmente são tiradas pela lembrança.

Com efeito, o conhecimento expresso pela linguagem se revela a partir da memória que elaboramos em forma de imagem que é traduzida, posteriormente, e palavras, frases, expressões de sentido completo. Por isso, a linguagem torna-se, por assim dizer, um instrumento eficiente de ação e interação da sociedade. Toda forma discursiva é uma interação social, e dizemos que é prática humana dada a partir do sujeito. Assim, “a vida social é fundamentalmente um conjunto de atos de compreensão e, por isso, de atividade linguística.”⁷

⁷ BORBA, Francisco da Silva. *Introdução aos estudos linguísticos*. Campinas-SP, Pontes Editores, 2008. No início do seu trabalho acerca do pensamento linguístico diz que a linguagem controla os acontecimentos, e mostra uma sequência de ocorrências em que o sujeito age, mas sobre sua ação está o pensamento [a linguagem], cujo fim é o domínio sobre os demais. Neste caso, há uma preocupação acerca da manipulação

Pinker (2002, p. 5), ao mostrar a importância da linguagem na ação humana, também aponta para relevância da comunicação como arte, “que molda eventos”, torna o humano diferente das outras espécies do universo. De fato, se pensamos no papel da linguagem na história das civilizações podemos adiantar que as conquistas que foram alcançadas, os benefícios em diferentes campos – falamos, naturalmente, dos aspectos positivos, embora conscientes de que ocorreram muitos eventos nocivos ou com a contribuição da linguagem ou que ela não foi capaz de evitar pela diplomacia – tudo passa pela linguagem.

Conclusão

Os estudos linguísticos, por certo, permitiram e corroboram para que a linguística fosse transformada em ciência, de entendê-la como um objeto de estudo científico e não apenas de caráter especulativo. Nesse universo, surge Ferdinand de Saussure que abre caminho para que os estudos linguísticos modernos tomassem matizes científicos. Daí veio a gramática descritiva, que não deixou para trás os elementos estudados pelos pensadores antigos e medievais.

Após os estudos de Saussure, duas vertentes emergem dentro da linguística: a diacronia e a sincronia. Esta com mais ênfase. Os fenômenos linguísticos serviram de base para os estruturalistas. Usando o método hipotético-dedutivo, método cartesiano, Noam Chomsky parte do todo para as partes, procurando rigor dos estudos linguísticos - como nas regras matemáticas, que gera números até o infinito, explica-se o que ocorre com a mente na produção da linguagem – geram-se as frases inéditas.

Esse recorrido histórico mostrou que nem sempre os estudos linguísticos foram tranquilos; como em toda ciência, os acontecimentos e fenômenos têm sua época e suas circunstâncias. O que fica claro é que a linguística sempre foi uma preocupação dos pensadores, mesmos os mais antigos. Houve época, como nos séculos XIII, XIV e XV, que a obsessão pela linguagem era constante entre os filósofos. Nessa época a Filosofia da Linguagem ganhou força e o destaque mais importante no Renascimento é Descartes, que pôs a base para os estudos racionais da linguagem cujos resultados ainda estão sendo colhidos.

Sem dúvida, a importância da linguagem deve ocupar um espaço proeminente na galeria das ciências, porque ela é capaz de moldar o mundo e entregar à humanidade

da linguagem e do modo como se deve pensar a linguagem – a interação social, que é a função da linguagem, pelo menos do ponto de vista moral, não deveria servir à manipulação do outro.

condições efetivas de superação de limites. Se somos o que comunicamos, ao melhorar as diferentes formas de compreensão do discurso, corrigindo, quando necessário, orientando à adequada forma de ação, pelo seu dinamismo, a linguagem nos levará a um universo de maior interação, integração e formação humana.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BORBA, Francisco da Silva. *Introdução aos estudos linguísticos*. Campinas-SP: Pontes Editores, 2008.
- BORGES NETO, José. *Ensaio de filosofia da linguística*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Linguagem e discurso: modos de organização*. São Paulo: Contexto, 2010.
- ECO, Umberto. *As formas do Conteúdo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- FIORIN, J. L. (org). *Introdução à linguística: objetos teóricos*. São Paulo: Contexto. São Paulo: Cortez, 2001.
- LYONS, John. *Linguagem e linguística: uma introdução*. Rio de Janeiro: LTC, 1987.
- MORTARI, C. A. *Introdução à lógica*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- MUSSALIM, Fernanda. & BENTES, Anna.C. (orgs). *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. Vols. 1 e 2. São Paulo: Cortez, 2001.
- NEF, Frédéric. *A linguagem. Uma abordagem filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zarar, 1995.
- NÖTH, Winfried. *A semiótica no século XX*. São Paulo: ANNABLUME, 1996.
- PINKER, Steven. *O instinto da linguagem: como a mente cria a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *A origem da linguagem*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.



APONTAMENTOS EM FILOSOFIA DA LÓGICA

Notes on Philosophy of Logic

Gilson Maicá de Oliveira¹

RESUMO: Neste artigo discutimos alguns aspectos da lógica nos dias atuais. O propósito central é mostrar a evolução dessa disciplina. Começamos com uma breve introdução onde especificamos o que queremos dizer com o termo “lógica”. A seguir, exporemos e discutiremos o que consideramos ser algumas das principais áreas de investigação da lógica atual. Concluimos o artigo com algumas observações sobre lógicas não clássicas e seus impactos sobre a filosofia. Ao final do texto se encontram mais detalhes que apontam para um aprofundamento e uma ampliação das questões aqui tratadas.

PALAVRAS-CHAVE: Lógica; Lógica matemática; Áreas da lógica; Lógicas não clássicas; Filosofia da lógica.

ABSTRACT: In this paper we discuss some aspects of logic in present days. The primary proposal is to show the evolution of this discipline. We begin with a brief introduction where we sketch what we mean by the term “logic”. In the next section we explore and discuss what we consider some of the key research areas of current logic. Finally, we conclude with some observations about non-classical logics and its impacts on philosophy. For a detail research about logic and others aspects related to it, see the references at the end of the paper.

KEY-WORDS: Logic; Mathematical logic; Areas of logic; Non-classical logic; Philosophy of logic.

A lógica é uma disciplina que evoluiu enormemente nos últimos dois séculos e, ao que tudo indica, continuará a sofrer modificações significativas. Três aspectos devem ser observados na análise do estado atual da lógica, e que contribuíram para este estado de coisas: (1) primeiro, o amálgama sofrido entre lógica e matemática a partir de meados século XIX, particularmente pelas contribuições de matemáticos como G. Boole e G. Frege, que propiciaram um aumento significativo de seu escopo teórico; (2) segundo, sua

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), leciona lógica e filosofia da ciência na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM). E-mail: filogmaica@gmail.com

relativização com o surgimento das chamadas lógicas não clássicas, especialmente aqueles sistemas de lógica que de alguma forma rivalizam com o sistema clássico, isto é, as lógicas ditas heterodoxas e, por fim; (3) suas aplicações práticas, tanto na matemática com fora dela, com especial destaque na computação e Inteligência Artificial, sem porém deixar de lado outras áreas como a ciência cognitiva, a linguística, a física e até mesmo a biologia e o direito. Embora, para alguns possa soar estranho, até mesmo a filosofia se beneficiou com o advento da lógica simbólica, ganhando especialmente no rigor de suas investigações e elaborações teóricas. Vamos no que segue discutir brevemente o que queremos dizer quando usamos o vocábulo ‘lógica’, haja vista seu caráter ambíguo e por vezes nebuloso.

De início devemos deixar claro que a palavra ‘lógica’ é frequentemente usada em diversas acepções. Interessa-nos destacar aqui duas:² a lógica como disciplina teórica, e a lógica como sinônimo de *sistema lógico*, designando neste caso um sistema de lógica particular *l*, ou seja, um sistema de cânones de inferência. Aqui comparece uma das noções centrais da lógica, isto é, a noção de *consequência lógica*. É neste último sentido, como evidenciaremos adiante, que intervém provavelmente uma das mais significativas revoluções na história desta disciplina, o surgimento de sistemas não clássicos.

Usualmente quando nos envolvemos com a caracterização de qualquer disciplina teórica, temos de dar conta de pelo menos dois aspectos: (a) o escopo, objeto ou domínio de investigação da disciplina em foco; (b) o método através do qual a disciplina investiga seu domínio ou objeto. Vamos no que segue discorrer brevemente sobre o escopo da lógica, porém, sem levar a cabo qualquer discussão sobre seu método, o método axiomático, que deixaremos para exposição em outra ocasião. De qualquer forma, o leitor interessado poderá consultar³.

Uma definição precisa do escopo da lógica (como disciplina) está completamente fora de cogitação pelo menos por duas razões: (1) suas fronteiras com disciplinas correlatas não são suficientemente nítidas para que se possa delimitar de forma precisa seu campo de atuação. Por exemplo, existem sistemas formais que são por vezes considerados pertencentes ao escopo da lógica e, por vezes, pertencentes à certas áreas da matemática. De fato, embora a matemática e a lógica sejam disciplinas distintas, suas fronteiras, em

² Naturalmente, o termo “lógica” está relacionado ao que aqui discutimos, mas a lógica também é muito mais do que isso, embora não pretendamos esgotar num artigo introdutório, de caráter didático, todas as suas facetas.

³ CASSINI, A. *El Juego de los Principios: una introducción al método axiomático*. Buenos Aires: AZ-Editora, 2008.

certa acepção, são atualmente difíceis de mapear. Aliás, a questão de quais sistemas formais são sistemas lógicos é uma questão que extrapola o âmbito próprio da lógica, constituindo-se num problema de filosofia da lógica, que não tencionamos aqui discutir com requinte de detalhe. (2) A lógica, como qualquer outro ramo da ciência está em constante transformação, isto é, não se constitui por um conhecimento acabado, como advogou, por exemplo, Kant,⁴ mas que capitaliza com frequência novas áreas de investigação. Aliás, podemos dizer que este é um aspecto que torna a lógica uma disciplina viva e fecunda.

Assim não é possível apresentar uma definição rigorosa e abrangente do que seja a lógica atualmente⁵, haja vista que esta disciplina se constitui numa ciência dinâmica, em constante transformação, e com fronteiras não muito nítidas. Por outro lado, sem muito rigor, podemos dizer afim de qualificar nosso discurso, que a lógica é uma disciplina teórica cujo objetivo é o estudo de certas estruturas abstratas e, sob certo aspecto, não se distingue significativamente de outras disciplinas matemáticas, como a álgebra, a topologia ou a análise. A lógica trata, entre outras coisas, de certas estruturas, os sistemas lógicos, assim como a álgebra trata de outras, como as estruturas de grupo, espaço vetorial e corpo. Alguns textos apresentam a lógica como a ciência que investiga as “formas válidas de inferência”. A despeito de tal estudo tenha motivado o aparecimento da lógica como disciplina teórica, não reflete mais o que se tem feito em lógica em nossos dias.⁶

Os desenvolvimentos que se fizeram em lógica a partir do século XIX e, especialmente no século XX, provocaram mudanças radicais e profundas nesta ciência. Em parte, pode-se dizer que isto está associado ao fato de a lógica hoje possuir uma grande variedade de aplicações, tanto teóricas, como na matemática e em outras ciências; quanto práticas, como na ciência da computação e na inteligência artificial. Assim sendo, a lógica passou a constituir disciplina indispensável a qualquer um que pretenda se dedicar seriamente

⁴ No prefácio da segunda edição de sua *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que a lógica é uma disciplina que desde Aristóteles não pode dar nenhum passo para trás ou para frente, simplesmente por se constituir numa ciência completa e acabada. (cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 35).

⁵ Para o lógico Elliot Mendelson, a melhor forma de entender uma disciplina, como a lógica, é trabalhar como ela, estudá-la. (cf. MENDELSON, Elliot. *Introduction to Mathematical Logic*. New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1964, p.1). Naturalmente, isto requer certo esforço e dedicação por parte do noviço, para uns mais para outros menos.

⁶ Quine citando Whitehead em *O Sentido da Nova Lógica* faz a seguinte observação: “A lógica antiga está para a nova lógica, menos como outra ciência anterior, do que como um fragmento pré-científico da mesma disciplina. Nas palavras do próprio Whitehead: ‘No desenvolvimento moderno da lógica, a lógica aristotélica tradicional apresenta-se como uma simplificação do problema completo que o assunto comporta. Há nisso, uma analogia com a aritmética das tribos primitivas comparada à matemática moderna’”. (cf. QUINE, W.O. *O Sentido da Nova Lógica*. 2. ed. Curitiba: Ed. UFPR, 1996, p. 16)

aos fundamentos da ciência ou à sua filosofia. De um modo geral, podemos afirmar que a lógica possui um duplo aspecto:

- a) A lógica “pura”, que entendemos como o estudo de certas estruturas abstratas, como as estudadas quando se desenvolve sistemas particulares de lógica, como as lógicas intuicionistas, as lógicas polivalentes, as lógicas paraconsistentes ou as *lógicas fuzzy*.⁷ Ou seja, a lógica “pura” trata do estudo dos sistemas lógicos, das conexões entre eles, de suas vantagens e limitações, sem que se leve em conta, por exemplo, suas possíveis aplicações a outras áreas.
- b) A lógica “aplicada”, que por seu turno, pode ser dividida em duas esferas: (i) a lógica aplicada às formas válidas de inferência, que por diversas razões, podem ser distintas em áreas distintas de investigação, ou seja, o que é permitido inferir em certos campos do conhecimento, pode não ser em outros. Daí a escolha de um sistema lógico (ou um sistema de cânones de inferência) depender de fatores pragmáticos relativamente ao domínio que se está investigando; (ii) a lógica aplicada as diversas ciências, no sentido em que ela é útil no desenvolvimento de outros campos do saber, por exemplo, a linguística, a computação ou aos fundamentos da física.

A lógica como disciplina teórica envolve atualmente diversas áreas de investigação, entre as quais a teoria da recursão, teoria de modelos, fundamentos da teoria dos conjuntos, teoria das definições, lógica algébrica, teoria de tipos e teoria da prova.⁸ Em cada uma dessas áreas encontram-se problemas lógicos de grande envergadura, como o problema **P&NP** em teoria da recursão, ou a chamada *hipótese do continuum* em teoria dos conjuntos.

De um ponto de vista abstrato uma *lógica* l , (no sentido de sistema lógico), consiste numa estrutura $l = \langle F, \vdash_F \rangle$, onde F é um conjunto não vazio, dito *domínio* da lógica, cujos elementos são denominados de *fórmulas* e \vdash_F é uma relação sobre $\wp(F) \times F$, dita *relação de dedutibilidade* ou *relação de consequência lógica*. Interessa particularmente a caracterização da noção de dedutibilidade, isto é, o que se quer dizer quando se afirma que uma fórmula ψ é *dedutível* de um conjunto de fórmulas $\Gamma = \{\alpha_1, \dots, \alpha_n\}$. O que geralmente escrevemos,

⁷ Nosso objetivo não é apresentar nenhum desses sistemas, mas tão somente situar o leitor a respeito do estado presente da lógica.

⁸ O leitor interessado poderá consultar na página do *American Mathematical Society* o link <http://www.ams.org/mathscinet/msc/msc2010.html> para ter uma ideia mais precisa das áreas da lógica atual.

$$\frac{\alpha_1, \dots, \alpha_n}{\alpha}$$

ou mais simplesmente,

$$\Gamma \vdash \alpha.$$

Entre as propriedades do operador \vdash destacam-se as seguintes:

- i. Se $\alpha \in \Gamma$, então $\Gamma \vdash \alpha$. (autodedutibilidade)
- ii. Se $\Gamma \subseteq \Delta$ e $\Gamma \vdash \alpha$, então $\Delta \vdash \alpha$. (monotonicidade)
- iii. Se $\Delta \vdash \alpha$ e de $\Delta \vdash \beta$ para cada $\beta \in \Delta$, então $\Gamma \vdash \alpha$. (regra do corte)
- iv. $\Gamma \vdash \alpha$ se existe $\Delta \subseteq \Gamma$ tal que $\Delta \vdash \alpha$. (compacidade)

A forma como se especifica a noção de dedutibilidade é o que distingue um sistema lógico de outro. Com efeito, fala-se atualmente de uma infinidade de lógicas distintas possíveis.⁹ Por exemplo, se l for alguma versão da lógica *clássica*, podemos então admitir como válidas, do ponto de vista dedutivo, diversas formas de redução ao absurdo, por outro lado, se l é uma lógica *intuicionista*, como a de Brouwer-Heyting, este tipo de dedução não é aceito. Em lógicas *paraconsistentes* o princípio de contradição é abandonado, admitindo-se teoremas contraditórios sem que isso conduza a uma trivialização, um fato absolutamente surpreendente, que não foi percebido antes do surgimento deste tipo de lógica.¹⁰ A grande variedade de sistemas lógicos existentes naturalmente interessa tanto ao matemático quanto ao filósofo, e em certo sentido, mesmo ao cientista aplicado. O que vale apenas neste ponto destacar é o aspecto plural dos sistemas dedutivos, o que evidenciamos com a seguinte observação de Restall: “[...] tenho argumentado que não há uma relação única de consequência lógica, mas sim, há diferentes relações de consequência, que formalizam de modo adequado a noção de validade dedutiva. Não há uma lógica verdadeira, mas sim, muitas.”¹¹

⁹ Conforme da Costa, quando especificamos quais são as formas válidas de inferência de uma lógica l , também estabelecemos aquelas inferências que não são l -válidas que chamamos *l-paralogismos*. Na lógica clássica, que aparentemente é a forma mais próxima de como pensamos racionalmente os fenômenos que nos cercam, distinguimos duas formas de paralogismos: as *falácias* e as *induçãoes*. As falácias são formas de inferência que reconhecemos como errôneas relativamente aos princípios da lógica clássica, as induções, porém, ainda que não sejam dedutivamente válidas, apresentam certo grau de plausibilidade.

¹⁰ Em nossa dissertação *Racionalidade Científica, Paraconsistência e Quase-Verdade*, defendemos a tese de que o advento deste tipo de lógicas amplia a noção de *racionalidade*, haja vista que tradicionalmente muitos filósofos, como Popper, defendiam que o princípio de não-contradição da lógica clássica constituía uma cláusula pétrea da noção de racionalidade. (cf. OLIVEIRA, G. M. *Racionalidade Científica, Paraconsistência e Quase-Verdade*. Florianópolis: Dissertação de Mestrado, 2008.)

¹¹ Cf. RESTALL, G. *Logical Pluralism and the Preservation of Warrants*. In: Rahman et al. (eds.), *Logic, Epistemology, and the Unity of Science*, p. 163.

Queremos igualmente patentear, que existem diversas maneiras de caracterizar um *sistema de lógica*, e isso depende tanto de fatores epistemológicos quanto pragmáticos. Podemos, por exemplo, ter em mente uma abordagem *linguística* da lógica, ou uma abordagem *algébrico-topológica* ou ainda via *teoria de categorias*. Essas diversas formas de tratar os variados sistemas lógicos, revelam em parte a riqueza e a complexidade dessa disciplina presentemente, bem como sua ampla e rica diversidade teórica. Este estado de coisas é em grande medida fruto da aproximação entre lógica e matemática.

1. Algumas áreas da lógica

1.1 A teoria de modelos

A teoria de modelos é o estudo das relações entre linguagem e o “mundo”, ou mais precisamente entre linguagens formais e interpretações de linguagens formais. A teoria de modelos em seu estágio atual de desenvolvimento é devida aos trabalhos seminais de A. Tarski e A. Robinson na década de 1950. Dentre as contribuições mais significativas da teoria de modelos está a matematização, feita por Tarski, do conceito de verdade. Os trabalhos de Tarski permitem falar da noção de verdade de forma rigorosa, isto é, matemática.

Outro tema de interesse da teoria de modelos é a relação entre consistência, completude e correção de teorias formais. Usualmente tem-se a ideia de que um aparato dedutivo para uma dada linguagem formal (interpretada) deve cumprir a seguinte condição fundamental: se uma sentença é deduzida de um determinado conjunto de sentenças, então esta sentença é verdadeira em todos os modelos dessa teoria. Diz-se, neste caso, que o aparato dedutivo é correto para a semântica em foco. De fato, esta é uma forma de dizer que as deduções preservam a verdade.¹² Uma questão básica aqui é a seguinte: teorias consistentes sempre possuem modelo? Embora isto seja desejável, não ocorre em todos os casos. Quando ocorre de uma teoria consistente possuir modelo, dizemos que ela é completa, por exemplo, o cálculo de predicados de primeira ordem é completo, o mesmo ocorre com o cálculo proposicional, a lógica intuicionista e diversos sistemas de lógica modal. Porém, este fato não se verifica para a lógica de segunda ordem e em geral para lógicas de ordem superior. Dito de outra forma, nas teorias formais usuais

¹² Cf. BRANQUINHO, J. et. al. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 p. 528.

(fortes) e consistentes, os conceitos de sentença verdadeira e sentença demonstrável (teorema) jamais coincidem, o primeiro sendo mais abrangente que o segundo.

Na teoria de modelos também se estudam as propriedades de Löwenheim-Skolem e da compacidade. A primeira propriedade diz que se uma teoria possui modelo, então tem um modelo cujo domínio é finito ou enumerável. Por compacidade deve-se entender que se todo subconjunto finito de sentenças de dada teoria formal tem um modelo, então a teoria tem modelo. É importante notar que estas propriedades fazem parte do escopo do cálculo de predicados.

A teoria de modelos possui muitas aplicações, tanto na matemática pura quanto na filosofia. Particularmente se destacam suas aplicações na filosofia da ciência e na teoria do conhecimento.

1.2 A teoria da recursão

Em poucas palavras, a teoria da recursão trata do que é exequível mecanicamente, computacionalmente, isto é, sem recurso à inteligência humana. Em certa acepção é uma teoria geral das máquinas, que atuam de forma mecânica, sempre na dependência de comandos. Esta teoria estuda certas máquinas ideais introduzidas por Alan Turing. Entre as questões típicas dessa teoria está a das funções recursivas. Todos os computadores atualmente construídos são realizações físicas das máquinas de Turing. Quando os primeiros computadores começaram a ser construídos, por volta de 1950, com John Von Neumann e seu grupo, a teoria geral das máquinas já existia, pois Turing, e independentemente Post, já haviam estabelecido suas bases em 1936. Alan Turing, por volta de 1935, quando ainda era estudante do *King's College*, em Cambridge, propôs solucionar o chamado problema da decisão (*Entscheidungsproblem*) proposto originalmente por Hilbert. Este problema consiste em indagar se existe um procedimento efetivo (mecânico) para determinar se todos os enunciados matemáticos verdadeiros podem ou não ser provados.

Num sentido preciso, uma máquina de Turing é um modelo abstrato de um computador, que se restringe apenas aos aspectos lógicos do seu funcionamento (memória, estados e transições) e não à sua implementação física. Numa máquina de Turing pode-se modelar qualquer computador digital.

Na teoria da recursão, um dos resultados mais importantes é o teorema de Church-Turing, segundo o qual, para a aritmética tradicional, suposta consistente, não existe uma

máquina de Turing capaz de provar todos os seus teoremas e somente eles. Como corolário conclui-se que a atividade humana é ainda indispensável para o desenvolvimento do conhecimento matemático em particular e supostamente para o conhecimento científico em geral.

1.3 Teoria das definições

A teoria das definições ao lado da teoria da prova constitui uma das operações fundamentais da lógica. Historicamente existem tantos tipos de definições, que não existe até o presente momento nenhuma teoria abrangente que envolva de forma harmônica todas as definições. Por exemplo, em filosofia fala-se de definições nominais e definições reais, as primeiras relacionadas a termos de uma teoria, a segunda, relacionada a objetos reais (físicos). Na matemática encontram-se definições por composição de funções, por meio da recorrência, tanto finita como transfinita, por postulados (ou implícitas), indutivas e ampliadoras da linguagem etc. Em ciências como a física encontram-se definições operacionais e ostensivas etc. Em síntese, não parece haver uma teoria abrangente das definições usadas na ciência.

Grosso modo, uma definição é a especificação da natureza de algo. Chamamos *definiendum* ao que se quer definir e *definiens* ao que se define. Por exemplo, pode-se definir *solteiro* como *homem não casado*. Escrevemos:

$$\textit{definiendum} \stackrel{\text{def}}{=} \textit{definiens}$$

para exprimir a relação entre *definiendum* e *definiens*.

Se restringirmos nosso estudo da teoria das definições às ciências formais (lógica e matemática), então temos duas classes de definições: as abreviativas e as ampliativas. As primeiras constituem processos que visam simplesmente auxiliar na exposição de teorias formais, não ampliando suas linguagens. Neste caso temos duas categorias de definições: as simples, que substituem grupos complexos de símbolos por um símbolo novo, e as contextuais, que introduzem símbolos novos, como abreviações, em certos contextos. Em princípios essas definições são elimináveis. As definições ampliativas, estudadas originalmente por Łukasiewicz, ampliam a linguagem na qual comparecem.

Como se vê a teoria das definições tem uma importância estratégica tanto nas ciências formais quanto nas ciências empíricas e está relacionada fortemente, no caso da lógica e da matemática, ao método axiomático.

1.4 Lógica algébrica

Nesta área da lógica usam-se métodos algébricos para tratar de sistemas lógicos. O tratamento algébrico da lógica tem em Leibniz um dos precursores, contudo, foi com De Morgan e Boole, em meados do século XIX, que uma perspectiva algébrica da lógica ganhou fôlego. Podemos afirmar, de qualquer forma, que o grande desenvolvimento da lógica algébrica veio a ocorrer com os trabalhos de Alfred Tarski e Paul Halmos. Vale lembrar que esta forma de tratar os sistemas lógicos é a abordagem preferida da chamada escola polonesa de lógica, de grande influência nesta área. Um exemplo típico desta perspectiva em lógica é a abordagem algébrica do cálculo proposicional clássico, dada pelo que chamamos álgebra de boole. Em certo sentido, trabalhar com o cálculo proposicional nada mais é do que trabalhar com uma álgebra de boole.

De um modo geral, as estruturas algébricas que aparecem na lógica clássica resultam do processo de passagem ao quociente: tem-se um sistema lógico, escolhe-se uma relação de equivalência conveniente, isto é, compatível com as noções lógicas básicas e passa-se ao quociente, obtendo-se desse modo a estrutura que algebriza o sistema. Desse modo, por exemplo, mostra-se que a álgebra de Boole e a álgebra de Heiting¹³ constituem algebrizações, do cálculo proposicional clássico e do cálculo proposicional intuicionista respectivamente.

O método proposto acima para a algebrização do cálculo proposicional clássico e intuicionista, porém, não se presta a todos os casos, por exemplo, muitos sistemas de lógicas não clássicas, como o cálculo paraconsistente, não pode ser algebrizado por esse método, haja vista que neste sistema lógico não há nenhuma relação de congruência significativa. Além disso, mesmo no quadro clássico, a passagem ao quociente não permite tratar ‘algebricamente’ determinados conceitos lógicos, como os tableaux de Smullyan. Nestes casos, a utilização de pré-álgebras torna-se significativo: primeiro quando não há uma relação de congruência, ou quando a relação de equivalência estabelecida não é compatível com todas as operações lógicas; segundo, em casos em

¹³ Uma exposição elementar desses sistemas encontra-se em MIRAGLIA, Francisco. *Cálculo Proposicional: uma interpretação da álgebra e da lógica*. Campinas: Unicamp, 1987.

que, mesmo dispondo de uma congruência, não se deseja passar o quociente para não ocultar fatos significativos desse sistema lógico. No primeiro caso temos estruturas que denominamos álgebras de Curry,¹⁴ introduzidas por Newton da Costa afim de sistematizar uma teoria geral da algebrização dos sistemas lógicos; no segundo, lançamos mão de pré-álgebras no sentido usual deste termo.¹⁵

2. As lógicas não-clássicas

I can't believe THAT! Said Alice.
Can't you? The Queen said a pitying tone. Try again: draw a long breath,
and shut your eyes. Alice laughed. There's no use trying, she said one
CAN'T believe impossible things.
I daresay you haven't had much practice, said the Queen. When I was
your age, I always did it for half-an-hour a day. Why, sometimes I've
believed as many as six impossible things before breakfast.
Lewis Carroll

Não constitui nenhum exagero afirmar que o surgimento das lógicas não-clássicas representa uma das revoluções conceituais mais significativas de nosso tempo. Uma apresentação, classificação e avaliação do status desses sistemas de lógica, implicaria necessariamente um esforço hercúleo, que demandaria um trabalho bem mais extenso, dada a amplitude, multiplicidade e profundidade de tais lógicas. Assim sendo, nos propomos aqui um esquema sumário, com alguma discussão epistemológica em torno de sua relevância filosófica.

O raciocínio dedutivo não se enquadra, completamente, na lógica elementar clássica. Na matemática, por exemplo, tem-se necessidade de recursos lógicos mais potentes. Sistemas de lógica não elementar esbarram com um obstáculo extremamente difícil de ser superado: os paradoxos lógicos. No âmbito clássico é possível reforçar a lógica elementar por duas vias distintas: pela teoria de conjuntos axiomatizada, ou pelo cálculo de predicados de ordem superior (teoria de tipos). Efetivamente esses sistemas de lógica não resolvem, *stricto sensu*, o problema dos paradoxos; tão-somente em tais sistemas aparentemente não ressurgem, em virtude de se recorrer a expedientes *ad hoc* para contorná-los. Além disso, deve-se ter em mente que as limitações da lógica elementar não advêm tão somente do fato de seu aparato dedutivo não dar conta da matemática usual,

¹⁴ Certas estruturas receberam o nome do lógico norte-americano H.B. Curry, porque foi ele um dos primeiros a defender o uso sistemático de pré-álgebras no domínio da lógica.

¹⁵ Cf. KRAUSE, Décio. *Introdução aos Fundamentos Axiomáticos da Ciência*. São Paulo: EPU, 2002, p. 36.

mas também que se pode construir sistemas dedutivos divergentes entre si, o que nos leva a admitir que não há um conceito único e definitivo de consequência lógica. A possibilidade de elaborar sistemas lógicos mais fortes, do ponto de vista sintático ou dedutivo, ou de sistemas que divergem do clássico em sua semântica ou estrutura dedutiva, foi o ponto de partida para a construção do que denominamos lógicas não clássicas, que em certo sentido, podem ou completar a lógica clássica, lógicas não clássicas ortodoxas, ou rivalizar com ela, as chamadas lógicas heterodoxas.

Existem atualmente muitos sistemas lógicos e, desde o surgimento do aparato lógico ‘clássico’ tem-se defendido a necessidade de melhorá-lo, modificá-lo, ou até mesmo substituí-lo por sistemas mais potentes ou que deem conta de aspectos do processo dedutivo que aquele ignora. Um exemplo típico disso pode ser tirado dos debates em torno do condicional material. Proposto de início pelos estoicos, a ‘implicação material’ foi formalizada por Frege (1879) e Russell & Whitehead (1910), e provida de uma semântica por Post (1921) e Wittgenstein (1922). Porém, já McColl em 1880 defendia a necessidade de um condicional mais estrito; a ‘implicação estrita’ formalizada por Lewis (1918). Posteriormente, novos debates em torno da implicação estrita, deram origem a ‘implicação relevante’ e a lógica relevante.¹⁶

Apresentar uma distinção clara entre lógicas clássicas e lógicas não clássicas não constituir tarefa fácil, pode-se delinear, de qualquer forma, alguns critérios de ordem didática que nos forneçam alguma visibilidade sobre o assunto. De fato, é possível afirmar que as lógicas não clássicas divergem das lógicas clássicas,¹⁷ em maior ou menor grau, em um ou mais dos seguintes aspectos: sintático, dedutivo ou semântico. Vamos apresentar uma distinção entre lógicas não clássicas e lógicas clássicas, tendo em mente estes aspectos.

Assim sendo, diremos que um sistema lógico *l* é não-clássico relativamente a um sistema clássico, se e só se cumpre um ou mais dos seguintes requisitos:

- I. *l* possui uma linguagem mais rica em capacidade de expressão, permitindo que se trate de conceitos que não são formalizáveis no escopo de uma sistema lógico clássico. Podemos arrolar como exemplos neste caso os sistemas de lógica modal

¹⁶ Cf. HAACK, S. *Filosofia das Lógicas*. São Paulo: Unesp, 2002, p. 207.

¹⁷ Devemos ter em conta que não há uma lógica clássica, mas muitos sistemas clássicos, como o cálculo proposicional clássico, o cálculo de predicados (como ou sem igualdade), diversos sistemas de ordem superior (teoria de tipos) e até mesmo diversos sistemas de teoria de conjuntos, que em certo sentido também são sistemas lógicos. Efetivamente, mesmo uma caracterização do que seria um sistema ‘clássico’ constitui um empreendimento difícil de equacionar com precisão.

alética, em que se introduzem os conceitos de necessidade \square e possibilidade \diamond ; e o sistema de lógica deôntica, em que comparecem os operadores obrigatório O e permitido P . Outros exemplos são a lógica temporal ou cronológica, cultivada por A. N. Prior e a lógica epistêmica desenvolvida principalmente por Lewis (1912) e continuada por S. Kripke.

II. l possui uma semântica distinta dos sistemas lógicos clássicos, isto é, l é um sistema fundado em teorias de conjuntos distintas das usuais. Nas lógicas para-completas, por exemplo, não é válido o princípio de terceiro excluído. Particularmente em lógicas polivalentes uma proposição pode assumir outros valores de verdade entre 1 (verdadeiro) e o 0 (falso).

III. l diverge dos sistemas clássicos por derrogar um ou mais princípios clássicos. Dentre estes princípios clássicos temos, por exemplo, o princípio de identidade, de não-contradição e terceiro excluído. Vale lembrar, que embora estes princípios sejam os mais citados na literatura, não são os únicos que alicerçam os sistemas clássicos. As lógicas que derrogam tais princípios são usualmente chamadas de lógicas heterodoxas, entre elas encontram-se as lógicas não-reflexivas, em particular as lógicas de Schrödinger que derrogam o princípio de identidade; as lógicas paraconsistentes que abandonam o princípio de não-contradição e as lógicas para-completas, como as intuicionistas e as lógicas polivalentes, em que não vale o princípio de terceiro excluído.

Como já dissemos, não é possível estabelecer com rigor absoluto uma distinção entre lógicas não clássicas e lógicas clássicas. Por exemplo, alguns sistemas de lógica não-reflexiva e paraconsistentes podem, de certo ponto de vista, ser consideradas extensões da lógica clássica. Podemos também ter sistemas modais paraconsistentes e lógicas deônticas paraconsistentes. Também podemos pensar em lógicas epistêmicas polivalentes, lógicas epistêmicas cronológicas etc.

Vamos no que segue apresentar, como estudo de caso, três tipos de lógicas, usualmente admitidas como não clássicas, que consideramos interessantes para ilustrar o estado atual destes sistemas de lógica.

2.1 Estudo de caso: As lógicas paracompletas intuicionista de Brouwer e Heyting e polivalente de Łukasiewicz

As lógicas para-completas são sistemas lógicos que derrogam o princípio de terceiro excluído. Nestes sistemas de lógica ou em teorias fundamentadas em tais lógicas, podemos ter proposições que nem elas nem suas negações sejam verdadeiras. Dois exemplos de lógicas paracompletas são as lógicas polivalentes de Łukasiewicz e a lógica intuicionista de L.E. J. Brouwer e A. Heyting.

Jean Łukasiewicz (1922) construiu sistemas de lógicas polivalentes afim de investigar proposições modais e as noções de possibilidade e necessidade intimamente conectadas a tais proposições. Efetivamente, questões conectadas já haviam sido aventadas por Aristóteles em seu *Da Interpretação*, onde discute o problema da verdade de proposições sobre o futuro, por exemplo, a célebre proposição “Amanhã haverá uma batalha naval”. Esta proposição, de acordo com uma lógica bivalente, ou é verdadeira ou é falsa, não havendo uma terceira possibilidade. De qualquer modo, se ela for verdadeira ou falsa, o futuro estará previamente determinado e, portanto, vivemos num mundo determinístico, caso seja possível estabelecer um terceiro valor, como *indeterminado*, então o futuro é contingente e, por conseguinte, a referida proposição não é nem verdadeira, nem falsa. Naturalmente esta questão envolve intrincadas questões metafísicas, que não pretendemos discutir aqui. Por outro lado, ela demonstrar que o princípio de terceiro excluído de sistemas clássicos não é auto-evidente.

Assim sendo, Łukasiewicz propõe um sistema de lógica em que dada uma proposição α temos como valores de verdade o verdadeiro $v(\alpha) = 1$, o falso $v(\alpha) = 0$ e o indeterminado, denotado por $v(\alpha) = 1/2$. A partir disso, Łukasiewicz introduz seu cálculo proposicional tivalente \mathcal{L}_3 através da matriz $M = \langle \{0, 1/2, 1\}, \neg, \rightarrow \rangle$, onde $\{0, 1/2, 1\}$ são os valores de verdade, $\{1\}$ o conjunto de valores distinguidos de verdade e os operadores \neg e \rightarrow são definidos por meio das seguintes tabelas:

α	$\neg\alpha$	$\alpha \rightarrow \beta$	0	1/2	1
0	1	0	1	1	1
1/2	1/2	1/2	1/2	1	1
1	1	1	0	1/2	1

O conectivo de possibilidade P é definido do seguinte modo:

$$P(\alpha) \stackrel{\text{def}}{=} \neg\alpha \rightarrow \alpha$$

Os demais conectivos lógicos, conjunção, disjunção, e o bicondicional são definidos a partir dos anteriores.

Łukasiewicz posteriormente (1922) generalizou seu cálculo proposicional para uma lógica polivalente com infinitos valores de verdade. Além disso, definiu uma família \mathcal{L}_n de sistemas polivalentes com n valores de verdade, com $2 \leq n \leq \aleph_\omega$. Também E. Post, independentemente dos trabalhos de Łukasiewicz, e motivado inicialmente por questões de ordem puramente técnica, propôs em 1921 um sistema de lógica n -valente, hoje conhecido como lógica de Post.

É interessante observar que o cálculo proposicional bivalente de Łukasiewicz é equivalente ao cálculo proposicional clássico e, além disso, todos os sistemas de lógica n -valentes de Łukasiewicz, com n finito ou infinito, são subsistemas do cálculo proposicional clássico. Também é digno de nota o fato desses sistemas terem recebido um tratamento axiomático, primeiro o cálculo trivalente \mathcal{L}_3 e mais tarde \mathcal{L}_n (com n finito) pelas mãos de Wajsberg (1935). G. Moisil (1940), tendo em vista as relações bastante conhecidas entre o cálculo proposicional clássico e as álgebras de Boole, promoveu o estudo de estruturas algébricas relacionadas aos cálculos proposicionais n -valentes de Łukasiewicz, com n finito, as quais denominou *álgebras de Łukasiewicz*. Uma exposição e discussão pormenorizada de todas as implicações dos sistemas de lógica de Łukasiewicz naturalmente demandaria muito mais do que aqui apresentamos, de qualquer modo, fica patente a relevância desses sistemas para a matemática e filosofia atuais. Particularmente se destacam suas aplicações à teoria dos circuitos elétricos, à linguística, à programação de computadores e à teoria das probabilidades. Alguns autores chegaram a desenvolver aplicações das lógicas trivalentes à Mecânica Quântica, com profundas implicações sobre a filosofia da ciência e a metafísica, ainda não completamente investigadas pelos filósofos. Para o leitor interessado em se aprofundar no tema indicamos o livro de G. Malinowski.¹⁸

Outros sistemas de lógica para-completas são os sistemas intuicionistas, que embora sejam aparentadas com os sistemas de Łukasiewicz, por derogarem o princípio de terceiro excluído, possuem motivação filosófica distinta.

A lógica intuicionista desenvolveu-se originalmente a partir da filosofia da matemática, particularmente de questões relacionadas a legitimidade de demonstrações

¹⁸ Cf. MALINOWSKI, G. *Many-Valued Logics*. Oxford: Oxford University Press, 1993, bem como *Many Valued Logic* de N. Rescher (Cf. RESCHER, N. *Many Valued Logic*. Columbus: McGraw-Hill, 1969).

não-construtivas em matemática. Para matemáticos como Leopold Kronecker e Henri Poincaré, dentre outros, a matemática não pode ser reduzida à teoria dos conjuntos, tal como proposto por G. Cantor. Kronecker, em particular, defendia que a noção de número natural deveria ser entendida como a categoria mais fundamental da matemática, o que ficou patenteado em sua célebre afirmação de que Deus nos deu os números naturais e todo o resto seria obra do homem. Também Poincaré, na mesma linha, considerava a indução matemática, um dos axiomas da aritmética de Peano, como a intuição básica da matemática, sobre a qual esta disciplina deveria ser construída.

Em 1912, o matemático holandês L. E. J. Brouwer, em seu trabalho de doutoramento, acabou apresentando os fundamentos do intuicionismo, que desenvolveu nos anos subsequentes. Em síntese, a tese brouweriana consiste em negar a matemática clássica e a possibilidade de se realizar provas por *redução ao absurdo*. Assim, na matemática usual, quando pretendemos provar que existe um objeto x que tem certa propriedade P , o que escrevemos $\exists xP(x)$, via de regra partimos da suposição da não existência, ou seja, assumimos a negação $\neg\exists P(x)$. A partir dessa hipótese, em com recursos da teoria na qual estamos trabalhando (seus postulados), derivamos duas proposições contraditórias, digamos α e $\neg\alpha$. Conforme os cânones da lógica clássica, isso nos permite derivar uma contradição na teoria, isto é, algo como $(\neg\alpha \wedge \alpha)$. Dado que supõe-se que nenhuma proposição verdadeira possa implicar uma contradição, descarta-se nossa hipótese como falsa e, conseqüentemente, a proposição original que pretendíamos provar é admitida como verdadeira.

Para Brouwer, este tipo de demonstração não pode ser aceita. Para ele, ao provarmos a falsidade da hipótese $\neg\alpha$, acabamos provando que $\neg\neg\alpha$ é verdadeira, mas não que α é verdadeira, ou seja, não é lícito para os intuicionistas o princípio clássico da dupla negação, a saber: $\neg\neg\alpha \rightarrow \alpha$. A razão da negativa da dupla negação como prova de que $\neg\neg\alpha$ fornece uma prova para α está no fato de termos de admitir que em todos os casos há uma prova de α ou de $\neg\alpha$. A hipótese de que não chegamos a uma prova de $\neg\alpha$, somos obrigados a reconhecer que α , recai no princípio de terceiro excluído, ou seja, $(\alpha \vee \neg\alpha)$, o que também não é admitido pelos intuicionistas. Para Brouwer, a matemática era uma atividade essencialmente mental e o formalismo da lógica e matemática seriam decorrentes dessa atividade. Assim, para ele, o que há em matemática é aquilo que pode ser ‘construído’ pela inteligência humana a partir de certas intuições fundamentais, como por exemplo, a intuição da unidade, ou seja, temos a intuição do que seja *um* objeto, e a

partir disso, reiteradamente, construímos a ideia de dois, três ou quatro objetos e assim por diante. Não dispomos, porém, da intuição de uma totalidade infinita. O infinito, para Brouwer e os intuicionistas, só existe em *potência*, já que podemos construir tantos objetos quanto desejarmos, mas nunca uma totalidade infinita deles, como pretendeu G. Cantor.

A lógica intuicionista, em sua formulação primeira, constitui realização do matemático russo A. Kolmogorov (1925), que pretendeu dar conta formalmente das ideias de Brouwer. Depois de Kolmogorov, tem especial destaque na lógica intuicionista Arend Heyting, que propôs seu sistema em um artigo de 1930. Vamos apresentar aqui a axiomática de Heyting para o cálculo proposicional, afim de ilustrar nossa apresentação.

Heyting utiliza letras latinas minúsculas como variáveis proposicionais, adotando \neg , \wedge , \vee , \rightarrow e \leftrightarrow como conectivos primitivos. A única regra de inferência é *modus ponens*. A lista de postulados adotados é relativamente longa, havendo onze formulas ao todo, que Heyting demonstra ser independentes. Os axiomas são os seguintes:

- H.1. $a \rightarrow (a \wedge a)$
- H.2. $(a \wedge b) \rightarrow (b \wedge a)$
- H.3. $(a \rightarrow b) \rightarrow ((a \wedge c) \rightarrow (b \wedge c))$
- H.4. $((a \rightarrow b) \wedge (b \rightarrow c)) \rightarrow (a \rightarrow c)$
- H.5. $b \rightarrow (a \rightarrow b)$
- H.6. $(a \wedge (a \rightarrow b)) \rightarrow b$
- H.7. $a \rightarrow (a \vee b)$
- H.8. $(a \vee b) \rightarrow (b \vee a)$
- H.9. $((a \rightarrow c) \wedge (b \rightarrow c)) \rightarrow ((a \vee b) \rightarrow c)$
- H.10. $\neg a \rightarrow (a \rightarrow b)$
- H.11. $((a \rightarrow b) \wedge (a \rightarrow \neg b)) \rightarrow \neg a$.

Muitas das fórmulas do cálculo proposicional clássico são deriváveis no sistema de Heyting; porém, há naturalmente fórmulas que não podem ser obtidas, entre as quais $\neg\neg a \rightarrow a$, que expressa o princípio de *dupla negação*. Também a fórmula $a \vee \neg a$, que expressa a lei do *terceiro excluído*, não pode ser derivada no sistema de Heyting.

O sistema de Heyting não é o único sistema de lógica intuicionista, embora seja o mais consolidado: de fato, a lógica de Johansson (1936), que não tem o décimo axioma, parece segundo S. Haack, consideravelmente, ser um melhor pretendente a representar

apropriadamente os princípios lógicos que são aceitáveis pelos padrões intuicionistas.¹⁹ De qualquer modo é interessante notar que a lógica de Heyting pode tanto ser encarada como uma extensão da lógica clássica, como uma alternativa, isto é, como uma lógica heterodoxa.

Conclusão

Algumas das conquistas mais notáveis da filosofia em nosso tempo, dependem de um bom conhecimento da lógica matemática, particularmente de setores de alta complexidade técnica desta disciplina. Lamentavelmente, muitos estudantes e mesmo professores de filosofia têm pouca ou nenhuma bagagem em lógica, o que os tem impossibilitado de compreender em todo seu alcance e profundidade muitas das realizações filosóficas que dependem das ciências formais, particularmente, em epistemologia da ciência, filosofia da matemática, filosofia da mente e teoria do conhecimento de nosso tempo. Nestas caso a atividade filosófica acaba se resumindo a análise de autores do passado, especialmente naqueles temas fortemente relacionadas à epistemologia e a ontologia analítica. De fato, mesmo áreas como a ética e a teoria do direito, tem hoje necessidade das poderosas ferramentas da lógica.

A lógica é hoje um poderoso instrumento de análise do discurso filosófico e científico. É um instrumento de cálculo formal, algoritmo, que procura investigar, entre outras coisas, o que é a demonstrabilidade. Teoria da demonstração, teoria de modelos, teoria da computabilidade, teoria de conjuntos e fundamentos da matemática, são alguns dos ramos de investigação da lógica. Ao filósofo que não tenha familiaridade com as conquistas da lógica matemática, resta, em muitos casos, somente divagar sem bússola no mar da especulação filosófica.

Referências

BACHELARD, G. *La Philosophie du non: Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris: Presses Univ. de France, 1966.

BAZHANOV, V.A. *Imaginary Geometry of N.I. Lobachevsky and Imaginary Logic of N.A. Vasiliev*. In: *Modern Logic*, v.4, p.148-156, 1994.

¹⁹ Cf. HAACK, S. *Filosofia das Lógicas*. São Paulo, Unesp, 2002, p. 286.

- BELL, E.T. *The Development of Mathematics*. McGraw-Hill. 1945.
- BENACERRAF, P. & PUTNAM, H. *Philosophy of Mathematics: selected readings*. 2nd. ed., New York: Cambridge Un. Press, 1996.
- BEZIAU, J-Y. *De la logique formelle a la logique abstrate*. Boletim da Sociedade Paranaense de Matemática, v. 14, p.41-50, 1994.
- _____. *La Logique abstraute au sein de la mathématique moderne*. Ruch Filozofyczne, v.6, 1994.
- BLANCHÉ, R. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- BOOLE, G. *An investigation of the laws of thought, on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities*. In: Google Books, 1854.
- _____. *The Mathematical Analysis of Logic: being an enssay towards a calculus of deductive reasoning*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009.
- BOYER, C.B. *The History of Calculus and its Conceptual Development*. New York: Dover, 1974.
- BRANQUINHO, J. *et. All. Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CANTOR, G. *Contributions to the Fouding of the Theory of Transfinite Numbers*. New York: Dover, 1955.
- CARRION, R. & da Costa, N.C.A. *Introdução à Lógica Elementar*. Porto Alegre: Ed. UFGS, 1988.
- CASSINI, A. *El Juego de los Principios: una introducción al método axiomático*. Buenos Aires: AZ-Editora, 2008.
- COHEN, P. J. *Set Theory and the Continuum Hypothesis*. New York: Dover, 2008.
- CROSSLEY, J. N. [et. al.]. *What is Mathematical Logic*. New York: Dover, 1990.
- COSTA, N.C.A. *Ensaio Sobre os Fundamentos da Lógica*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- _____. *O Conhecimento Científico*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- _____. *Sistema Formais Inconsistentes*. Curitiba: Ed. UFPR, 1993.
- DAUBEN, J.W. *Georg Cantor: his mathematics and philosophy of the infinite*. Princeton: Univ. Press, 1990.
- FERREIRÓS, J. *The Road to Modern Logic - an interpretation*. The Bulletin of Symbolic Logic, vol. 7 4, dec. 2001, p.441-487.

- FRAENKEL, A. A. *Abstract Set Theory*. Netherlands: North-Holland, 1953.
- GOLDBLATT, R. *Topoi: the categorial analysis of Logic*. Mineola: Dover, 2006.
- GONSETH, F. *La Logique en tant que physique de l'objet quelconque*. In Actes du Congrès international de philosophie scientifique, Paris: Hermann, 1936.
- HAACK, S. *Filosofia das Lógicas*. São Paulo: Unesp, 2002.
- HALMOS, P. *Algebraic Logic*. Chelsea Pu. Co., 1962.
- HATCHER, W. S. *The Logical Foundations of Mathematics*. Oxford: Pergamon Press, 1982.
- HEIJENOORTH, *From Frege to Gödel: a source book in mathematical logic*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1967.
- HILBERT, D. *Mathematical Problems*. In: *Bulletin of the American Mathematical Society*. 37, 2000, p. 407-36.
- KLEENE, S.C. *Introduction to Metamathematics*. Amsterdam: North-Holland, 1952.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.
- KRAUSE, Décio. *Introdução aos Fundamentos Axiomáticos da Ciência*. São Paulo: EPU, 2002.
- _____. *A Obra de N.C.A. da Costa em Lógica*. São Paulo, 1990.
- KNEEBONE, G. T. *Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics: an introductory survey*. New York: Dover Publications, 2001.
- MAGALHÃES, J. C. M. *Axiomatização e Estrutura da Teoria Sintética da Evolução*. In: *Boletim da Sociedade Paranaense de Matemática*, 18, 121-134, 2000.
- MALINOWSKI, G. *Many-Valued Logics*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- MCKINSEY, J.C.C., Sugar, A.C. and Suppes, P. *Axiomatic Foundations of Classical Particles Mechanics*. In: *Journal of Rational Mechanics and Analysis*, 2, p. 253-273.
- MENDELSON, Elliot. *Introduction to Mathematical Logic*. New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1964.
- MIRAGLIA, Francisco. *Cálculo Proposicional: uma interpretação da álgebra e da lógica*. Campinas: Unicamp, 1987.
- NAGEL, Ernes & NEWMAN, James R. *Gödel's Proof*. New York: New York Univ. Press, 2001.

OLIVEIRA, G. M. *Racionalidade Científica, Paraconsistência e Quase-Verdade*. Florianópolis: Dissertação de Mestrado, 2008.

_____. *Notas em Lógica e Racionalidade Científica*. In: Tabule: Revista de Philosophia, n.5, p. 61-82, 2011.

_____. *O Advento da Matemática não-standard*. In: Monografias da Soc. Paran. Mat. 8, 1990.

PALAU, G. *Introducción Filosófica a las Lógicas no Clásicas*. Barcelona: Gedisa, 2002.

PRIEST, G. *An Introduction to Non-Classical Logic*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001.

RESCHER, N. *Many Valued Logic*. Columbus: McGraw-Hill, 1969.

REID, C. *Hilbert*. New York: Springer-Verlag, 1996.

RESTALL, G. *Logical Pluralism and the Preservation of Warrants*. In: Rahman et al. (eds.), *Logic, Epistemology, and the Unity of Science*.

QUINE, W.O. *O Sentido da Nova Lógica*. 2. ed. Curitiba: Ed. UFPR, 1996.

STOLL, R. R. *Set Theory and Logic*. New York: Dover, 1979.

SUPPES, P. *Introduction to Logic*. New York: Dover, 1999.

TILES, M. *The Philosophy of Set Theory: an historical introduction to Cantor's paradise*. New York: Dover, 2004.

WEINGARTNER, P. (Ed.). *Alternative Logics: Do science need them*. Berlin: Springer-Verlag, 2003.

RECENSÕES / BOOK REVIEWS

MENDONÇA, Samuel. *Aristocratic Education in Nietzsche: Individual Achievement*, first edition. Rockville MD: GlobalSouth Press, 2018, 159 p. ISBN: 978-1943350773.

Com dois prefácios de renomados filósofos pesquisadores, de um lado Gert Biesta, da Brunel University London e de outro Silvio Gallo, da Universidade Estadual de Campinas, o livro de Samuel Mendonça, *Aristocratic Education in Nietzsche*, resultado de sua tese de doutoramento defendida no Brasil tem a marca da superação de discursos heterônomos sobre a educação, de forma moralizante, para assumir uma dimensão de conquista individual, *individual achievement*. Publicado nos Estados Unidos da América, o livro busca construir interlocução do autor com a comunidade internacional. Tendo sido orientado por Lidia Maria Rodrigo e Rogério Miranda de Almeida, a publicação resulta de trabalho filosófico realizado na Universidade Estadual de Campinas porquanto utilizou-se de Friedrich Nietzsche (1844-1900) como principal base teórica, tendo sido claramente influenciado por Heráclito de Éfeso.

Samuel Mendonça é professor titular da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, bolsista produtividade em pesquisa do CNPq, Presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia da Educação (Sofie) e pós-doutorando no Departamento de Economia da Educação da FEUSP. O autor argumenta que embora Nietzsche não tenha desenvolvido a educação aristocrática, nos termos de sua tese, foi a vida aristocrática do pensador alemão inspiração para se pensar uma concepção de educação que pudesse significar a compreensão dos limites de cada um, na vida, para a possibilidade da busca da excelência individual. A educação aristocrática, nesse sentido, não diz respeito, de acordo com o autor, a uma concepção de educação a ser implementada pelo poder público. Não diz respeito, igualmente, a um modelo educacional a ser seguido mas, de forma precisa, a uma concepção educacional individual, solitária que depende da capacidade de cada um de se criticar e de superar. Assim, a autocrítica e autossuperação são temas desenvolvidos no livro que indicam a dimensão da busca da excelência.

Embora o termo aristocracia indique, na dimensão política, um governo aristocrático, governo de poucos, o livro não se restringe a esse sentido. Vai além tendo partido de

aristoi como excelência e, portanto, a busca da excelência de cada um é a marca da educação aristocrática. Não se trata, de acordo com o autor, de uma educação para ricos ou para quem detém melhores condições materiais, mas, justamente, trata-se de uma concepção de educação de quem busca se autocriticar e se autossuperar constantemente.

Constituído de quatro capítulos, quais sejam: (i) Nietzsche: vida, obra e método; (ii) Perspectivismo como parte da teoria do conhecimento em Nietzsche; (iii) Autossuperação e autocrítica: condições da busca da excelência para a vida aristocrática e (iv) Sentido da educação aristocrática em Nietzsche, o livro, disponível no formato impresso e *ebook* pela Amazon apresenta clara trajetória de Friedrich Nietzsche no primeiro capítulo, discussão relevante sobre a questão do conhecimento no segundo, colocando em relevo a importância do tema da verdade na matriz do perspectivismo de Nietzsche, mas, são os dois últimos capítulos que o autor se utiliza para afirmar a tese da educação aristocrática, segundo a qual a busca da excelência de cada um significa a possibilidade de reavaliação de valores e, portanto, de constituição de nova vida porquanto ativa.

A conclusão do autor é surpreendente, inusitada e não prevista, isto é, não apenas a educação aristocrática tem a dimensão individual defendida por ele, mas, a própria filosofia. Argumenta que grandes filósofos construíram seus empreendimentos justamente tendo assumido a vida solitária, individual por meio da autocrítica e da autossuperação. Assim, trata-se de livro imprescindível para os tempos atuais, em que a tarefa do pensamento tem sido tão rara. Uma sociedade massificada, com ênfase forte na comunicação digital e que evidencia distanciamento de suas fragilidades parece reivindicar a educação aristocrática não como remédio único, mas, como possibilidade de se diagnosticar a necessidade de remédio que esteja em todos, que todos têm acesso, mas, que, paradoxalmente, nem todos o utilizam, fazendo referência a Heráclito que decidiu se afastar da vida social, procurando-se a si ou mesmo de Nietzsche que viveu além de seu tempo.

A concepção de educação aristocrática, portanto, diz respeito a trajetória de filósofos que construíram obras vivas, profundas e que orientam, de uma forma ou de outra, a vida social. Trata-se de concepção educacional de quem buscou se conhecer, como é o caso de Heráclito, de Nietzsche e de tantos outros pensadores.

Trata-se, na verdade, de uma tarefa de crítica aos sistemas educacionais e de um estímulo válido para todos os tempos e lugares a quem almeja outra concepção de educação. Na perspectiva do autor, esta deve ser buscada em detrimento de uma educação de rebanho, da massificação, mesquinha e apequenada. Trata-se, portanto, de uma busca

para poucos, muito poucos homens. Mendonça ressalta um dado interessantíssimo que é a valorização da solidão. Enquanto na educação da massificação há medo da solidão, o autor argumenta que as virtudes do homem nobre são destacadas no parágrafo 284 de “Para além de bem e mal”, de Nietzsche, e que consistem na coragem, na perspicácia, na simpatia e na solidão como marcas imprescindíveis para se alcançar uma educação aristocrática. Esta leva o ser humano a ser duro consigo mesmo, fugindo da massificação e do nivelamento, tornando-se uma exceção, por isso, a educação, nesses termos, é para poucos.

Trata-se de livro recomendado para estudantes e professores de quaisquer áreas do conhecimento que não se satisfazem com os caminhos definidos por políticas públicas educacionais. Concordo com Gert Biesta quando escreve em seu prefácio: "Na educação aristocrática, está em jogo algo muito mais existencial, um processo de 'auto-investigação', de 'olhar para si mesmo', não um processo de auto-cultivo de acordo com os últimos modismos da psicologia popular.

José Aguiar Nobre¹

¹ Doutor em teologia pela PUCRJ, pós-doutorando em educação pela PUC-Campinas, professor de filosofia na FASBAM. E-mail: nobre.jose@gmail.com

INSTRUÇÕES PARA AUTORES / INSTRUCTIONS TO AUTHORS

A *Basiliade* – Revista de Filosofia recebe contribuições para quaisquer de suas seções: Artigos e Resenhas.

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

1. Os textos enviados são avaliados em vista da publicação na versão eletrônica. Podem destinar-se às seguintes seções: artigos, resenhas ou resenhas. Os textos dos artigos, além de português, podem estar também em inglês, francês, italiano ou espanhol e não devem exceder 70 mil caracteres com espaços; os demais textos devem ser em português.

2. Os artigos devem ser inéditos e expressar resultados de pesquisa original em nível acadêmico de pós-graduação, reservando-se a revista a prioridade de sua publicação. Nenhuma modificação de estrutura, conteúdo ou estilo será feita sem o prévio consentimento do autor.

3. Submissão dos originais:

- a) Devem ser enviados por correio eletrônico, em formato “.docx” ou “.doc”, Microsoft Word.
- b) Junto com os artigos, deve ser enviado, em português e inglês, um resumo temático de aproximadamente 10 linhas, assim como cerca de cinco palavras-chave e o título do artigo, além dos dados relativos à titulação do autor, vínculo institucional ou atividade atual, endereço postal, e e-mail.
- c) As referências bibliográficas devem ser apresentadas de acordo com as normas da ABNT.
- d) A referência bibliográfica deverá ser colocada em notas ao pé de cada página, com os dados bibliográficos completos das obras citadas, em cada nova citação.
- e) As resenhas e resenhas deverão conter informações bibliográficas completas da publicação em pauta.

4. Os autores serão notificados sobre a recepção dos trabalhos enviados à redação. Uma vez submetido, cada artigo será encaminhado a dois pareceristas, especialistas no assunto, que o avaliarão e preencherão um formulário próprio, que será encaminhado ao Conselho Editorial. Em caso de dúvida, será consultado um terceiro parecerista. A decisão do Conselho Editorial quanto à publicação ou não do artigo será comunicada por escrito aos autores. As observações do parecer serão anexadas à comunicação, em caso de resposta negativa ou de solicitação de modificações no texto.

Diretrizes

Publicada pela FASBAM - Faculdade São Basílio Magno, *Basiliade* - Revista de Filosofia tem como finalidade divulgar a reflexão filosófica no âmbito da história da filosofia, da metafísica, da antropologia filosófica, da ética, entre outras. Ela está também aberta ao diálogo cultural e a tudo aquilo que diz respeito à relação filosofia e teologia, ciência e fé, fé e razão. Publica textos acadêmicos de filósofos

contemporâneos brasileiros e estrangeiros. Estes textos devem não somente expressar resultados de pesquisa original em nível de pós-graduação, mas também contribuir para o enriquecimento da cultura filosófica nacional.

A Revista é publicada semestralmente, intercalando números temáticos e números ecléticos; ela contém também resenhas ou resenhas. Os artigos podem ser submetidos, além da língua portuguesa, em inglês, francês, italiano e espanhol e devem conter notas bibliográficas.

Endereço:

Rua Carmelo Rangel, 1200 Seminário

80.440-050 — Curitiba/PR

Tel.: (41) 3243-9800

E-mail: periodicos@fasbam.edu.br

Razão Social: Associação de São Basílio Magno

CNPJ: 80.637.226/0004-80

Declaração de Direitos Autorais e Declaração de Inexistência de Conflito de Interesses

Os autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons International License (CC BY 4.0).

1. As ideias e conceitos dos artigos assinados são de responsabilidade dos autores. Isso deverá ser formalizado através de uma declaração disponível na página eletrônica da revista (<https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/basiliade/announcement/view/1>). Depois de datada e assinada, essa declaração deverá ser encaminhada para o e-mail periodicos@fasbam.edu.br.

2. Em caso de conflito de interesses, originado, por exemplo, pelo apelo a alguma fonte financiadora que seria beneficiada pelos resultados da pesquisa, os autores deverão mencionar esse fato explicitamente em seus respectivos textos. Transcrições e citações são permitidas, desde que mencionada a fonte.

3. Os autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons International License (CC BY 4.0).

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

fasbam.edu.br