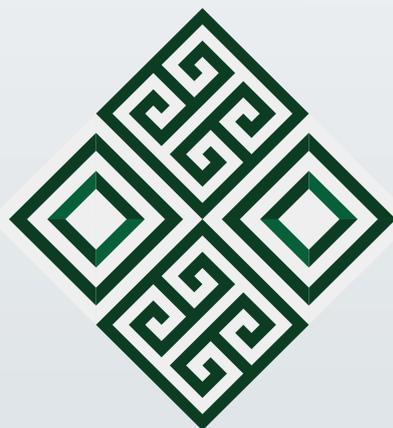


e-ISSN 2596-092X



BASILÍADE

Revista de Filosofia

v. 2 | n. 4 | Julho / Dezembro | 2020

Dossiê: Filosofia e Ciências da Religião

FASBAM

FACULDADE
SÃO BASÍLIO MAGNO

Departamento de
Filosofia

BASILÍADE

Revista de Filosofia

Volume 2 | Número 4 | Jul./Dez. 2020

Dossiê: Filosofia e Ciências da Religião

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

Basilíade – 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.

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)

Basilíade – Revista de Filosofia / Departamento de Filosofia, FASBAM – Faculdade São Basílio Magno. – v.1, n.1 (2019). – Curitiba: FASBAM, v.2, n.4, jul./dez. 2020;

Semestral
ISSN 2596-092X

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

CDD: 105

SUMÁRIO / SUMMARY

APRESENTAÇÃO / PRESENTATION	5
 ARTIGOS / ARTICLES	
Por uma Crítica da Dimensão Sacrificial do Neoliberalismo <i>For a Critique of the Sacrificial Dimension of Neoliberalism</i> Claudio Santana Pimentel	9
O Neotomismo em Curitiba (1930-1950): O Círculo de Estudos Bandeirantes e a Crítica da Modernidade <i>The Neo-Thomism in Curitiba (1930-1950): The Círculo de Estudos Bandeirantes and the Critique of Modernity</i> Teodoro Hanicz	23
Hegel e a Religião como o Segundo Momento da Marcha do Espírito <i>Hegel and Religion as the Second Moment of the Spirit's Itinerary</i> Rogério Miranda de Almeida e Guilherme Costa Fernandes	61
Teoria do Karma, Sistema das Castas e Conceito da Reencarnação e seu Impacto na Sociedade Indiana: Uma Leitura Antropo-Filosófica <i>Theory of Karma, Caste System and Concept of Reincarnation and their Impact on Indian Society: An Anthropo-Philosophical Reading Itinerary</i> Joachim Andrade	85
O 'Eu' Diante do Absoluto: Escólio de Cornélio Fabro sobre a Noção de Liberdade em Søren Kierkegaard <i>The 'I' Before the Absolute: The Explanation of Cornelio Fabro on the Notion of Freedom in Søren Kierkegaard</i> Marcos Vinícius Ramos de Carvalho	99
A Morte de Lacan: Um dos Nomes do Não-Ser e Causa Eficiente do <i>Parlêtre</i> <i>Lacan's Death: One of the Names of Non-Being and Efficient Cause of Parlêtre</i> Allan Martins Mohr	127
RECENSÕES / BOOK REVIEWS	143
INSTRUÇÕES PARA AUTORES / INSTRUCTIONS TO AUTHORS	147



APRESENTAÇÃO / *PRESENTATION*

É com grande satisfação que apresentamos aos leitores o v. 2, n. 4, de *Basilíade – Revista de Filosofia*, correspondente ao período de julho a dezembro de 2020. Este número traz o dossiê organizado pelo professor Dr. Teodoro Hanicz, intitulado *Filosofia e Ciências da Religião*. São cinco artigos que apresentam discussões pertinentes à relação e ao diálogo entre filosofia e religião, evidenciando assim a postura crítica da filosofia frente à religião e também à Ciência da Religião. Esta, como se sabe, é uma área do saber que se propõe investigar a religião e as mais variadas formas de manifestação religiosa a partir de uma perspectiva científica. Os autores presentes neste dossiê dialogam com filósofos, cientistas, teólogos e psicanalistas, tais como: F. Hinkelammert, Mbembe, Tomás de Aquino, Hegel, Parthasarathy, Vivekananda, Radhakrishnan, Fabro, Kierkegaard, Berger, Burket, Eliade, Freud, Lacan, entre outros.

O professor Claudio Santana Pimentel, no instigante texto, *Por uma crítica da dimensão sacrificial do neoliberalismo*, procura estabelecer uma ponte entre a Filosofia e a Ciência da Religião, trazendo à tona uma provocante reflexão sobre a dimensão sacrificial do discurso neoliberal em meio à pandemia da Covid-19. Ele parte do pressuposto de que a experiência social e a experiência religiosa atuais são profundamente marcadas pela lógica avassaladora do capitalismo. Ancorado na crítica de Franz Hinkelammert e de Achille Mbembe, mostra como o capitalismo neoliberal coloca os interesses econômicos acima, inclusive, da preservação da vida. Então, nessa perspectiva, são vítimas do neoliberalismo sacrificial principalmente os idosos, os pobres e os negros.

A defesa do pensamento católico e da cultura cristã na sociedade moderna é o objeto do texto: *O neotomismo em Curitiba (1930-1950): o Círculo de Estudos Bandeirantes e a crítica da modernidade*, de Teodoro Hanicz. O autor analisa um grupo de católicos inconformados com a modernidade e seus efeitos na cultura, no pensamento, na religião e nos costumes. Esse grupo era convicto de que a dinâmica liberal moderna não se harmonizava com o *ethos* cristão católico. O liberalismo, apoiado na secularização e no laicismo, havia destruído as bases da religião e a tradição católica, implantado assim uma

nova ordem e um novo *ethos* social e cultural. Como resposta e saída, os católicos buscaram no pensamento tomista elementos para dialogar com a modernidade e restaurar os valores cristãos da sociedade curitibana dos anos de 1930 a 1950. O tomismo apresentava-se como uma possibilidade de encontrar respostas para salvaguardar o homem dos erros asfixiantes do mundo moderno e, conseqüentemente, reencontrar o seu *sentido* e o seu *fim* no mundo.

O artigo de Rogério Miranda de Almeida e Guilherme Costa Fernandes, *Hegel e a Religião como o segundo momento da marcha do Espírito*, desenvolve uma reflexão densa sobre a concepção hegeliana da religião, destacando a religião como o segundo momento da marcha do Espírito Absoluto e tendo como referência principal a obra: *Fenomenologia do Espírito*. Trata-se de uma rica e sutil análise, através da qual os autores percorrem o caminho da religião mostrando a marcha e a determinação do Espírito Absoluto pelos principais momentos e as principais figuras da religião: a religião natural, a religião da arte e, finalmente, a religião revelada.

Em *Teoria do Karma, sistema das castas e conceito de reencarnação e seu impacto na sociedade indiana*: uma leitura antropológico-filosófica, Joaquim de Andrade, indiano de raiz, faz um estudo da sociedade indiana a partir de três conceitos distintos da tradição hinduísta: a teoria do *Karma*, a reencarnação e o sistema de castas. O autor argumenta sobre a importância desses três conceitos básicos para a sociedade indiana, os quais envolvem o indivíduo de tal maneira que, por vezes, parece que ele está eternamente preso, sem encontrar nenhuma saída. São elementos que sustentam todo o universo familiar, religioso e social do mundo hindu. Fazem também transparecer a força e a supremacia da religião na vida do indivíduo e favorecem convivências harmônicas entre a antiguidade e a modernidade. Eles constituem, enfim, um estilo de vida que marca, inclusive, a contemporaneidade. Neste estudo encontramos ainda outro aspecto importantíssimo para a religiosidade indiana. Trata-se do processo de construção da tríade hindu: Brahma, Vishnu e Shiva.

Marcos Vinícius Ramos de Carvalho, no artigo: *O “eu” diante do Absoluto: escólio de Cornélio Frabro sobre a noção de liberdade em Soren Kierkegaard*”, faz uma leitura da noção de liberdade em Kierkegaard a partir da perspectiva de Cornélio Frabro. Este clérigo e pensador católico afirma que o pensamento de Kierkegaard possui um apelo contínuo à transcendência, e isto em todos os níveis da consciência, desde a do homem comum até aquela que está na base da ética e da religião. A liberdade é um dos grandes problemas do homem moderno, e mais ainda do cristianismo, porquanto a modernidade dissolve as bases

crists de concepção da liberdade. O homem moderno, libertado da dependência do Absoluto, mergulha, no entanto, em um vazio ético e, conseqüentemente, numa espécie de vácuo metafísico. O texto discute a real tensão do homem imposta pela liberdade entre o que deve escolher e o que não deve, entre o bem e o mal, entre o verdadeiro e o falso.

Conforme a linha editorial de *Basiliade – Revista de Filosofia*, após os artigos do dossiê, há também espaço para artigos na chamada modalidade fluxo contínuo. Deste modo, Allan Martins Mohr traz sua contribuição com um estudo intitulado: *A morte de Lacan: um dos nomes do não-ser e causa eficiente do parlêtre*. O autor examina o conceito de Outro em Lacan através destes temas a) as hipóteses parmenidianas, b) o Outro como real radical, e c) a relação com o instinto de morte. Assim, ele ratifica a tese segundo a qual a morte é causa primeira e eficiente do *parlêtre*.

A série de artigos aqui apresentados se encerra com uma resenha escrita por Alessandro Cavassin Alves sobre a obra organizada por Evelyn de Almeida Orlando, Peri Mesquida e Valdir Borges, intitulada: *Os refugiados da Terra: uma problemática ético-política inspirada nas abordagens freirianas*. Curitiba: CRV, 2019.

Agradecemos, portanto, aos autores pelas suas valiosas contribuições ao presente dossiê e desejamos a todos aqueles e a todas aquelas que percorrerão as páginas de *Basiliade* uma agradável e enriquecedora leitura.

Teodoro Hanicz
Coordenador do Departamento de Filosofia
Organizador do presente dossiê



ARTIGOS / ARTICLES

POR UMA CRÍTICA DA DIMENSÃO SACRIFICIAL DO NEOLIBERALISMO

For a Critique of the Sacrificial Dimension of Neoliberalism

Claudio Santana Pimentel¹

RESUMO: O presente artigo busca estabelecer diálogos entre Filosofia e Ciência da Religião, a partir da crítica ao neoliberalismo. Articulando as propostas críticas de Achille Mbembe e de Franz Hinkelammert, reveladoras da dimensão sacrificial do capitalismo neoliberal. Pretende-se contribuir para a compreensão da dinâmica filosófica que se encontra nos fundamentos religiosos dos grandes problemas contemporâneos. Desenvolve uma análise preliminar dos pressupostos sacrificiais presentes no discurso neoliberal em meio à pandemia do Covid-19.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência da Religião; Filosofia; Capitalismo; Neoliberalismo; Sacrifício.

ABSTRACT: This article seeks to establish dialogues between Philosophy and Science of Religion, based on the criticism of neoliberalism. Articulating the critical proposals of Achille Mbembe and Franz Hinkelammert, revealing the sacrificial dimension of neoliberal capitalism. It is intended to contribute to the understanding of the philosophical dynamics that is found in the religious foundations of the great contemporary problems. It develops a preliminary analysis of the sacrificial assumptions present in the neoliberal discourse during the Covid-19 pandemic.

KEYWORDS: Science of Religion; Philosophy; Capitalism; Neoliberalism; Sacrifice.

O presente artigo busca, estabelecendo diálogos entre Filosofia e Ciência da Religião, contribuir para a reflexão sobre a dimensão sacrificial do neoliberalismo, considerado como o núcleo de sua proposta religiosa. Para tanto, articula a crítica de Achille Mbembe à “razão negra”, a qual permitiu ao ocidente, ao desenvolver a imagem da África e do africano/negro como “outro” subalternizado, construir a sua própria imagem enquanto civilização, com a crítica desenvolvida por Franz Hinkelammert à dimensão sacrificial do capitalismo. Acreditamos assim contribuir para um estudo da dinâmica filosófica presente nos fundamentos religiosos dos grandes problemas contemporâneos. Em seguida,

¹ Doutor em ciências da religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e pesquisador na mesma instituição. E-mail: pimentelclaudio@live.com

desenvolvemos, a título de exemplo, uma análise inicial dos pressupostos sacrificiais – sacrifício exigido sobretudo dos pobres e dos idosos – presente na racionalidade econômica neoliberal, diante da pandemia mundial do coronavírus, que coloca os interesses econômicos acima da preservação da vida.

Partimos do seguinte pressuposto: a experiência social contemporânea e, mais especificamente, a experiência religiosa, são marcadas pela lógica do capitalismo, sobretudo em seu atual estágio de desenvolvimento, neoliberal. Mais que isso, o próprio desenvolvimento do capitalismo neoliberal traz, em sua raiz, uma compreensão religiosa. É esse último aspecto que desejamos destacar, para isso desenvolvendo um diálogo com dois autores que, a partir de pontos de partida distintos, trazem à tona a fundamentação religiosa implícita no capitalismo neoliberal.

Achile Mbembe contribui para revelar a constituição da modernidade como um processo de conquista, em termos práticos e simbólicos, e que teve na escravidão africana moderna não somente o fundamento econômico da expansão e consolidação capitalista, mas que o neoliberalismo contemporâneo universaliza as concepções eurocentradas sobre a África e o africano, a primeira compreendida como inesgotável fonte de recursos, o segundo visto como força-de-trabalho a ser explorado até o seu completo esgotamento e descarte. No presente, essa lógica de uso e descarte atualiza-se por meio da dinâmica dos aplicativos, estendendo-se ao trabalhador contemporâneo, e a todas as pessoas que passam a serem consideradas como descartáveis, como desnecessárias.

Franz Hinkelammert apresenta a transformação da concepção sacrificial presente no cristianismo ocidental da Idade Média, que, na modernidade, assume os valores do capitalismo, sobretudo a noção de propriedade e o ideal de acumulação de riqueza como universais, admitindo e exigindo o sacrifício de todos que se oponham ou que sejam vistos como obstáculos a realização do seu ideal de progresso.

A atualidade das categorias de análise elaboradas por esses autores se manifesta na maneira como os interesses econômicos têm conduzido a reação global à expansão da Covid-19, pandemia que ainda se encontra em curso, portanto, qualquer avaliação aqui proposta a esse respeito somente tem caráter de reflexão preliminar.

No entanto, é possível afirmar que a Ciência da Religião, que se propõe como uma disciplina empírica, histórica e que tem como objeto de sua investigação as religiões concretas², pode enriquecer seu repertório analítico ao dialogar com as categorias

² Cf. USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

analíticas de perfil filosófico e o repertório crítico elaborado por autores como Mbembe e Hinkelammert.

1. Neoliberalismo e africanização do mundo

Em *Crítica da razão negra*³, Mbembe descontrói o processo por meio do qual o Ocidente – em particular o francófono – estabeleceu a imagem da África e do africano/negro, relacionando-os ao escravizado. Em suas palavras, os termos África e negro “são o resultado de um longo processo histórico de produção de questões de raça”⁴.

Retomando o raciocínio de Said,⁵ que apresenta a construção da ideia de “Oriente” como um processo por meio do qual o ocidente cristão produziu a si mesmo, mediante a negação do outro, Mbembe expõe como os termos África/africano/negro foram desenvolvidos em meio ao processo colonial/imperialista, legitimando-o, não somente como uma construção de discurso, mas trazendo em si mesmo uma concepção de trabalho.

Trabalho que deve ser compreendido não somente como forma de produção de bens e serviços, mas, principalmente, como produção e divisão das formas de organização de mundo, que reservam à África a posição de eterna fonte de recursos, a serem permanentemente explorados, vilipendiados, e, quando não mais convenientes, descartados, entre os quais o africano/negro se apresenta como uma dentre tantas mercadorias a serem comercializadas, reduzido à condição de força-de-trabalho.

O substantivo <<Negro>> é depois o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas africanas são transformadas em mineral vivo de onde se extrai metal. Esta é a sua dupla dimensão metamórfica e económica. Se, sob a escravatura, África é o lugar privilegiado de extração deste mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar de sua fundição, e a Europa, o lugar da sua conversão em moeda. Esta passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* é uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo.⁶

Dessa trama, revela-se a inseparável relação em que os termos colonialismo/imperialismo⁷, escravidão, modernidade, capitalismo se articulam. O

³ MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 2. ed. Lisboa: Antígona, 2017.

⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁵ SAID, Edward. W. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁶ MBEMBE, Achille. *Op. Cit.*, p. 78. Destaque no original. (Manteve-se nas citações o texto em português de Portugal).

⁷ O colonialismo e o imperialismo europeu tiveram papel fundamental na formação da compreensão moderna de “religião”, e na formação da disciplina que hoje designamos como Ciência da Religião. A esse respeito cf. WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio;

processo de construção da modernidade se mostra incompreensível sem referência ao colonialismo e ao imperialismo, e evidentemente ao próprio racismo – um dos princípios estruturantes do colonialismo/imperialismo, conseqüentemente da própria modernidade, conforme análise desenvolvida por Wallerstein e Quijano⁸ em sua crítica do conceito de americanidade.

Orientalismo, americanidade, África/africano/negro, revelam-se aspectos complementares e indissociáveis daquilo que Wallerstein e Quijano nomearam como sistema-mundo, a partir do qual a Europa (posição à qual se acrescenta, mais tarde, os Estados Unidos) se estabelece como “centro” econômico e civilizacional da humanidade, relendo – ditando – a história a partir de sua própria perspectiva⁹, ou, como afirma Mignolo, se passa de “um o cenário da transformação de um mundo policêntrico e não capitalista antes de 1500 para uma ordem mundial monocêntrica e capitalista de 1500 a 2000”¹⁰.

Como Wallerstein e Quijano demonstraram, a conquista e ocupação da América, com o estabelecimento de um modo de exploração colonial, marcado por características específicas de organização social, política e econômica em cada colônia americana, tendo em comum a subordinação aos interesses de uma metrópole europeia, contribuiu decisivamente para a formação da modernidade capitalista, tendo na etnicidade, compreendida como racialização do mundo, um de seus pilares; racialização que implica a cada raça ou grupo étnico – sem preocupar-me aqui em discutir as necessárias distinções entre os dois conceitos, raça e etnia – um lugar específico dentro das hierarquias desse sistema-mundo.

Por sua vez, Mbembe explicita o papel da escravidão como fundamento do capitalismo e como o neoliberalismo se revela um processo de africanização do trabalhador contemporâneo. Sem os recursos e a força-de-trabalho provida mediante a escravidão, o desenvolvimento da modernidade capitalista, tal como se deu, não seria compreensível, sobretudo, não seria possível.

USARSKI, Frank. (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus: 2013, p. 129-142.

⁸ QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. In: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, v. XLIV, n. 4, 1992, p. 583-594.

⁹ DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*. (A origem do “mito da Modernidade”). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

¹⁰ MIGNOLO, Walter D. Colonialidade. O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, junho/2017, p. 2.

Em sua expressão contemporânea, a articulação do sistema-mundo capitalista se apresenta como neoliberalismo, que é assim definido pelo autor:

Por neoliberalismo entenda-se uma fase da história da Humanidade dominada pelas indústrias do silício e pelas tecnologias digitais. O neoliberalismo é a época ao longo do qual o tempo (curto) se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma-dinheiro. Tendo o capital atingido o seu ponto de fuga máximo, desencadeou-se um movimento de escalada. O neoliberalismo baseia-se na visão segundo a qual <<todos os acontecimentos e todas as situações do mundo (podem) deter um valor no mercado>>. Este movimento caracteriza-se também pela produção da indiferença, a codificação paranóica da vida social em normas, categorias e números, assim como por diversas operações de abstracção que pretendem racionalizar o mundo a partir de lógicas empresariais.¹¹

O neoliberalismo, no presente, se apresenta como processo de “africanização”¹² do mundo. Como tal, se compreende a redução de todos aqueles que não possuem o controle do capital e de sua circulação, e a propriedade dos meios de produção e distribuição da riqueza a mera matéria, inerte, desumanizada, tal qual pedaço de carvão que uma vez consumido, descarta-se por ter se tornado inútil. Sobre o trabalhador neste atual momento, diz:

Já não há trabalhadores propriamente ditos. Já só existem nómadas do trabalho. Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder mais ser explorada de todo, é ser objeto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital. [...]. Não sendo os automatismos psíquicos e os tecnológicos mais do que duas faces da mesma moeda, vai-se instalando a ficção de um novo ser humano, <<empresário de si mesmo>>, plástico e convocado a reconfigura-se permanentemente em função dos artefactos que a época oferece.¹³

O paradigma do trabalho e do trabalhador contemporâneo concretiza-se por meio da dinâmica dos aplicativos, que invisibilizam relações, ocultando práticas de exploração laboral. Os aplicativos apresentam-se somente como veículos que aproximam prestadores de serviço a consumidores, usuários, como instrumentos que intermedeiam e facilitam negócios, numa práxis suposta e intencionalmente neutra, tendo como agravante o fato de que potencialmente todos podem se alternar, a depender do momento, entre o papel de prestadores de serviços e o de usuários.

Sujeito neuroeconómico absorvido pela dupla inquietação exclusiva da sua animalidade (a reprodução biológica da sua vida) e da sua coisificação (usufruir dos bens deste mundo), este homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo, procura antes de mais nada regular a sua conduta em função de normas do mercado, sem hesitar em se auto-instrumentalizar e instrumentalizar outros para otimizar a sua quota-parte de felicidade. Condenado à aprendizagem para toda a vida, à flexibilidade, ao reino do curto prazo, abraça a sua condição de sujeito solúvel e descartável para responder à injunção que lhe é constantemente feita – tornar-se outro.¹⁴

¹¹ MBEMBE, Achille. *Op. cit.*, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 100.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

O sujeito neoliberal perambula imerso em um mundo marcado por uma permanente insegurança e precariedade. Sua vida se caracteriza por uma incerteza e instrumentalização, e, talvez a diferença entre o processo presente e aquele que caracterizou a exploração escravista da primeira modernidade se encontre no fato de que essa reificação não vem somente imposta por um agente externo, mas que passa a ser exercida pelos indivíduos sobre si mesmos e, como tal passa a ser desejada por esses mesmos indivíduos, que a assumem – por incrível que pareça - como autonomia, percebendo-a como “controle”, não de outro sobre si, mas como assumir as rédeas da própria vida, enquanto afastam-se efetivamente desse ideal.

2. Pressupostos do capitalismo sacrificial

Hinkelammert propõe uma interpretação da sociedade liberal moderna compreendendo sua lógica interna como resultante do processo de secularização da dimensão sacrificial do cristianismo europeu medieval. Para a mentalidade daquele período, a ordem do mundo se estabelece a partir de um sacrifício fundante, que é a crucificação de Jesus Cristo, assassinado pelo Império Romano.

Na Modernidade, se mantém a concepção de sacrifício, mas se modifica a ideia sobre quem é o cordeiro sacrificial. Em leitura de John Locke, afirma que este seculariza o assassinato de Deus, colocando a espécie humana, ou, especificamente, a sociedade liberal-burguesa em seu lugar.

A lei divina, que em Locke se torna lei natural, é a lei da propriedade privada e da liberdade. Na verdade, liberdade e propriedade confundem-se, tornando-se uma coisa só. Aqueles que a ela se opõem são seus inimigos, assim como na Idade Média aqueles que não aceitavam a fé em Jesus Cristo (judeus, muçulmanos, cultuadores da natureza) eram inimigos.

Locke formula de forma clásica esta transformación del asesinato fundante del imperio cristiano en asesinato fundante del imperio liberal secularizado. Lo hace alrededor de lo que él llama la ley natural, que resume propiedad y libertad. Según Locke, ésta es la ley que Dios puso en el corazón del hombre. De este modo, la propiedad privada y la libertad derivada de ella, son la presencia de Dios en la tierra.¹⁵

¹⁵ HINKELAMMERT, Franz. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, Costa Rica: DEI, 2003, p. 225.

Uma vez que a lei burguesa substitui, portanto, a Cristo – mantendo a concepção sacrificial do medievo – é o liberalismo-burguês que passa, na modernidade, a ser universal.

Como assinala Hinkelammert, no primeiro momento da expansão colonial europeia, tendo Portugal e Espanha à frente, é o cristianismo, em sua versão ocidental católica, que é levado e imposto aos povos subjogados. É preciso levar a religião cristã àqueles que não a conhecem.

A partir do momento em que o Reino Unido assume o protagonismo da conquista e expansão europeia, a justificativa da dominação se altera.

Na ordem liberal, não se trata mais de expandir as fronteiras do império cristão, mas sim de expandir as fronteiras do mercado. Não apenas povos e pessoas, como na conquista hispânica, mas a própria natureza se torna objeto da expansão do capital:

Con eso la agresión se hace efectivamente más agresiva. Se dirige tanto contra la población mundial, que es colonizada, como contra la naturaleza, convertida en objeto de conquista de parte de las ciencias empíricas, la tecnología y el mercado mundial. De la persecución de las brujas se pasa a la persecución de la naturaleza entera.¹⁶

As pretensões da globalização – de uma globalização liberal e burguesa – encontram suas raízes nessa concepção sacrificial. É preciso expandir o império liberal, é preciso garantir que a liberdade – esta compreendida como a garantia da propriedade privada – seja levada a todos os cantos do mundo.

Não há alternativa, não há outra possibilidade para aqueles que se encontram fora da ordem burguesa: ou se submetem ou são sacrificados.

Y así como el imperio cristiano sale a crucificar universalmente a los crucificadores de Cristo, este imperio liberal sale a matar universalmente a todos quienes atropellan la ley burguesa y con ella a la humanidad y a Dios, quien puso en el corazón humano la ley burguesa de la libertad como propiedad privada.¹⁷

A lógica da acumulação capitalista exige que a produção da riqueza seja transformada em obtenção de lucro, de maneira constante e contínua. Faz-se necessário alcançar novos mercados, inserir aqueles que não estão incluídos na dinâmica do capital.

Por isso, indivíduos, associações e regimes políticos que criticam ou se recusam a aceitar o modelo capitalista são considerados ameaças constantes e inimigos, tanto quanto os judeus, muçulmanos e adoradores da natureza medievais o eram em relação ao cristianismo ocidental.

¹⁶ HINKELAMMERT, Franz. *Op. cit.*, p. 226.

¹⁷ *Ibid.*, p. 227.

A dimensão sacrificial do neoliberalismo explicitada por Hinkelammert, pode ser sintetizada na afirmação de que tudo pode ser sacrificado para que o sistema continue a funcionar; formas de governo que não se enquadram no modelo capitalista são inimigos, ameaças (por exemplo, Cuba); mecanismos de proteção aos trabalhadores, direitos trabalhistas, associações sindicais, também se constituem em inimigos, uma vez que se revelam ameaças à acumulação do capital e à expansão dos mercados, única razão de ser do sistema.

Nesse sentido, esboço, ainda que brevemente, uma aproximação entre a noção de capitalismo sacrificial e o processo de africanização do mundo, explicitado por Achille Mbembe em seu livro *Crítica da razão negra*.

A África e o africano/negro são termos elaborados a partir do Ocidente e de seus interesses, durante o processo de conquista colonial; a África é vista como uma única e inesgotável fonte de riquezas, sempre inerte, sempre passiva; riquezas e recursos naturais a serem permanentemente explorados, eternamente à disposição de quem queira usufruir delas.

O africano/negro, por sua vez, é força-de-trabalho a ser explorada, sua única razão de ser é sua submissão. Uma vez que essa submissão não mais é aceita, este deve ser controlado, assassinado e criminalizado, como aconteceu e ainda acontece nas sociedades que foram receptoras da mão-de-obra escravizada, caso – paradigmático – do Brasil.¹⁸

É interessante notar como, no decorrer da história da filosofia “ocidental”, pensadores de diferentes épocas contribuíram para a hierarquização das relações que se estabeleceram no que, mais tarde, Wallerstein e Quijano chamariam de sistema-mundo.

Desde os pares matéria/forma e potência/ato, que estruturam a “física” de Aristóteles (que, recepcionada por filósofos e teólogos árabes e persas, adentra a Idade Média e chega, ainda que de baixo de toda sorte de crítica, à Modernidade): a matéria, a que corresponde a potência, está ali para ser desenvolvida, realizada, a forma/ato lhes são outorgados por um pensamento que o traz do caos ao cosmos: assim, a Europa assume a “missão” de transformar América/África/Ásia de mera potencialidade em ser, civilizando-as, assumindo tal “tarefa” como um dever, o “fardo do homem branco”.

Considerado um dos fundadores da modernidade, Descartes, ao separar *res cogitans* e *res extensa*, vê nesta também a inércia a ser conduzida pelo trabalho do pensamento: o corpo é uma máquina, determinado por necessidades físicas e bioquímicas inescapáveis,

¹⁸ Cf. BRITO, Ênio José da Costa. *Leituras afro-brasileiras*, v. 1. Resignificações afrodiaspóricas diante da condição escravizada no Brasil. Jundiá: Paco, 2018.

enquanto o pensamento é a liberdade; considerando isso, o não-europeu, dentro do projeto civilizacional do Ocidente, reduz-se à ordem da necessidade, visto como corpo-trabalho, corpo-máquina, lenha para alimentar as fornalhas do “progresso”.

O trabalhador da era neoliberal, mostra Mbembe, está aí para ser um “nômade do trabalho”, acessado e descartado por meio de aplicativos. Uma vez cumprida sua tarefa retorna ao “nada” originário de onde saiu, tal como o escravizado do período colonial.

Na verdade, tais práticas se estendem para além das relações de trabalho, haja vista que a atenção às demandas laborais apresentadas mediante os aplicativos invadem todos os aspectos da vida dos trabalhadores, sem pedir licença, fazendo com que a separação público/privado, a dicotomia fundamental das sociedades modernas, se estreite na indistinção, cada vez mais gritante, entre a vida pessoal e a atividade profissional.

O neoliberalismo, conforme a análise de Hinkelammert, exige o sacrifício permanente da natureza e dos trabalhadores. Estes mesmos são naturalizados, ou seja, reduzidos a mera mão-de-obra, que, não mais sendo capaz de realizar sua função dentro do sistema, torna-se dispensável e descartável.

Assim, o “devir-negro-do-mundo”¹⁹, discutido por Mbembe, aproxima-se do capitalismo neoliberal em sua dimensão sacrificial, analisado por Hinkelammert. São visões que se articulam desde perspectivas distintas, se referindo à mesma realidade presente: uma ordem do mundo que exige, em nome de um progresso e de um desenvolvimento que beneficia elites globais que acumulam e controlam a maior parte da riqueza mundial, consumindo e descartando, em um processo contínuo e permanente; não mais o escravizado, como na modernidade nascente, mas o trabalhador-aplicativo da era neoliberal é triturado em uma máquina econômica que se tornou uma máquina de moer gente.

3. A concepção sacrificial neoliberal em meio ao Covid-19

Nesta seção, a pretensão é realizar, à luz dos elementos teóricos apresentados até aqui, uma reflexão preliminar sobre o discurso capitalista neoliberal, sobretudo na medida em que este afirma a necessidade da não restrição ao funcionamento das atividades

¹⁹ MBEMBE, Achille. *Op. cit.*, p. 9-22.

econômicas, mesmo que a custo da perda de vidas humanas, em meio à pandemia do Covid-19²⁰, que se encontra ainda em curso enquanto este texto é escrito.

A pandemia do Covid-19 pode ser considerada a primeira crise de saúde mundial a poder ser compreendida em termos de globalização.²¹ Em tal sentido, é possível aproximar a expansão global do vírus à expansão do capitalismo, na leitura que faz Hinkelammert: como um fenômeno que se caracteriza por sua ampliação permanente, praticamente sem freios ou limites; porém, é preciso salientar, essa aproximação somente é admissível porque o vírus é conduzido, de lugar a lugar, de país a país, de continente a continente, por meio dos próprios caminhos do capitalismo global.

A rápida expansão do vírus, atingindo em algumas semanas praticamente a todas as partes do mundo, colocou governantes diante da situação de restringir severamente ou ainda proibir a circulação de pessoas, tanto externamente, entre países, quanto internamente, entre províncias e mesmo dentro das cidades, tendo como consequência a limitação e até mesmo a suspensão das atividades econômicas nos países atingidos.

Como sabemos, as respostas, tanto no âmbito sanitário, como em termos econômicos, à expansão do Covid-19 se deram de diferentes maneiras e em diversos tempos de reação, em cada país. Dessa maneira, a chegada e a identificação do vírus não configuram o único critério de retomada da normalidade – normalidade esta transformada pela continuidade de protocolos de prevenção, mesmo após o ápice do período de contaminação –; mas é condicionada, sobretudo, pelas ações realizadas por esses países.

No contexto brasileiro, a ausência de uma articulação federal das ações, estabelecendo uma diretriz nacional para o enfrentamento da crise, tem como resultado diferentes protocolos locais, a cargo, principalmente, das decisões dos governos estaduais e, em menor medida, das prefeituras.

A consequência prática disso, como se pode acompanhar nos noticiários nacionais e com destaque cada vez maior na imprensa internacional, é que o país passou a figurar, em poucas semanas, entre aqueles que contam com maior número de pessoas infectadas – mesmo sem uma política de testagem em massa, como aconteceu em outros países – e, ainda mais grave, um crescente número de vítimas fatais, sobretudo em decorrência do esgotamento da capacidade de atendimento da rede pública de saúde, em várias capitais

²⁰ Para uma primeira síntese sobre o impacto da pandemia nos diversos aspectos da vida humana, cf. PASSOS, João Décio. *O vírus vira mundo*. Em pequenas janelas de quarentena. São Paulo: Paulinas, 2020.

²¹ Cf. MALDONADO, Carlos. ¿Qué significa la crisis del Coronavirus? Informe especial. Virus biológico/virus autoritario. *Le Monde diplomatique*, edición 198, abril 2020, p. 4-6.

do país. Mortandade que pode se revelar ainda maior, a partir do momento em que forem estabelecidos critérios que desvelem a possível subnotificação dos óbitos.

A tentativa de se preservar uma racionalidade de manutenção da atividade econômica a todo custo, inclusive ao custo de vidas humanas, sobretudo dos chamados grupos de risco, nos quais se incluem pessoas que sofrem com doenças crônicas e idosos, confronta e atenta contra a dignidade humana, implicando o que os defensores dessa posição tentam reduzir a vidas economicamente não produtivas ou pouco produtivas como baixas aceitáveis no processo de adaptação à crise mundial de saúde.

Voltemos a Mbembe: a vida que deixou de ter valor econômico, na lógica neoliberal, se tornou descartável; ao próprio Hinkelammert: para que se mantenham os lucros, para que se mantenha a acumulação econômica, o sistema capitalista aceita e deseja eliminar, sacrificar, a vida dos mais vulneráveis.

A concepção sacrificial neoliberal se faz manifestar, por exemplo, nos obstáculos colocados nas políticas públicas de auxílio, ou mesmo na recusa à assistência financeira aos trabalhadores e às famílias mais vulneráveis, assistência que se revela condição necessária para o cumprimento de medidas de isolamento social. Mais que isso, a situação de desassistência pode obrigar as populações vulneráveis a se colocar em conflito em relação a medidas de isolamento que passam a ser por elas percebidas como um obstáculo a sua subsistência, e não como uma medida efetiva de proteção à vida.

Conclusão

Visto que o capitalismo neoliberal constitui no presente o eixo a partir do qual as sociedades contemporâneas se fundamentam, não somente no campo econômico, mas nos diversos aspectos das relações sociais, sendo mesmo proposto como uma necessidade histórica – e realçamos aqui a contradição entre esses dois termos – sua crítica se faz necessária.

Neste artigo, esboçamos uma aproximação entre algumas categorias elaboradas por dois de seus principais críticos atuais: o filósofo Achille Mbembe e o teólogo e economista Franz Hinkelammert. A discussão de Mbembe sobre a africanização que caracteriza o neoliberalismo em sua etapa atual, objetificando trabalhadores e todos aqueles que não se enquadram no simbólico “1%” que controla a riqueza mundial, mostra como a sociedade vigente reproduz, em suas relações, os mecanismos de dominação estabelecidos durante os longos séculos que chamamos de “modernidade”, que tiveram

na escravidão atlântica o seu modelo. Hinkelammert, por sua vez, explicita a lógica sacrificial, religiosa, de que o capitalismo liberal, no seu nascedouro, se apropriou, afirmando a si mesmo como um imperativo, e exigindo o sacrifício de todos e de tudo que se lhe opõem.

Acreditamos ter ao menos sugerido as potencialidades dessas duas abordagens que, embora por caminhos distintos, trazem subsídios que, a nosso ver, podem contribuir para as análises de cientistas da religião e demais pesquisadores sociais para compreender a dimensão religiosa implícita na formação e no funcionamento do mundo em que vivemos.

Explicitar os aspectos teóricos e metodológicos de uma aproximação entre Filosofia e Ciência da Religião, algo certamente necessário, ultrapassaria, no entanto, os limites propostos para este texto.

Referências

BRITO, Ênio José da Costa. *Leituras afro-brasileiras*, v. 1. Resignificações afrodiaspóricas diante da condição escravizada no Brasil. Jundiaí: Paco, 2018.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*. (A origem do “mito da Modernidade”). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

HINKELAMMERT, Franz. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, Costa Rica: DEI, 2003.

MALDONADO, Carlos. ¿Qué significa la crisis del Coronavirus? Informe especial. Virus biológico/virus autoritario. *Le Monde diplomatique*, edición 198, abril 2020, p. 4-6. Disponível em: bit.ly/2TJsMYC (Acesso em 18/05/2020).

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade. O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, junho/2017, p. 1-18.

PASSOS, João Décio. *O vírus vira mundo*. Em pequenas janelas de quarentena. São Paulo: Paulinas, 2020.

QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. In: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, v. XLIV, n. 4., 1992, p. 583-594.

SAID, Edward. W. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus: 2013, p. 129-142.



O NEOTOMISMO EM CURITIBA (1930-1950): O CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES E A CRÍTICA DA MODERNIDADE

*The Neo-Thomism in Curitiba (1930-1950):
The Círculo de Estudos Bandeirantes and the Critique of Modernity*

Teodoro Hanicz¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é analisar o neotomismo no Círculo de Estudos Bandeirantes entre 1930 e 1950. O CEB era um centro de estudos e de encontro da intelectualidade católica curitibana. Inconformados com a modernidade daqueles anos e seus efeitos no campo da cultura, do pensamento e da religião, os cebistas expressam sua crítica embasados na filosofia tomista. Eles estavam percebendo que a dinâmica liberal moderna não se coadunava com o *ethos* cristão católico. O liberalismo, apoiado na secularização e no laicismo, implantou uma nova ordem e um novo *ethos*, produziu uma modernidade medíocre, anárquica e sem sentido. É contra essa modernidade que solapou a religião e a tradição católica como referenciais e guias da sociedade que os cebistas levantam sua voz nas reuniões no CEB. É no tomismo que eles vão buscar elementos para dialogar com a modernidade e restaurar os valores cristãos. O texto está estruturado em quatro seções: 1. O Círculo de Estudos Bandeirantes e o Neotomismo; 2. Modernidade medíocre e anárquica; 3. Secularização, laicismo e laicidade; 4. Ordem, ethos, cultura moderna e perda de sentido.

PALAVRAS-CHAVE: Neotomismo; Modernidade; Catolicismo; Secularização; Laicidade.

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyze Neo-Thomism in the Círculo de Estudos Bandeirantes between 1930 and 1950. The CEB was a center of studies and meeting of the Catholic intellectuality in Curitiba. Dissatisfied with the modernity of those years and its effects in the field of culture, thought and religion, the *cebistas* express their critique based on Thomist philosophy. They were realizing that modern liberal dynamic was not in keeping with the Catholic Christian ethos. Liberalism, supported by secularization and secularism, implanted a new order and a new ethos, produced a mediocre, anarchic and meaningless modernity. It is against this modernity that undermined the religion and the Catholic tradition as references and guides of the society that the *cebistas* raise their voice in the meetings at the CEB. It is in Thomism that they seek elements to dialogue with modernity and restore Christian values. The text is structured in four sections: 1. The Círculo de Estudos Bandeirantes and Neo-Thomism; 2. Mediocre and anarchic modernity; 3. Secularization, *laïcité* and secularism; 4. Order, ethos, modern culture and loss of meaning.

KEYWORDS: Neo-Thomismo; Modernity; Catholicism; Secularization; *Laïcité*.

¹ Doutor em ciências da religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professor de filosofia na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e de teologia no Claretiano – Centro Universitário. E-mail: hanicz@terra.com.br

O Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB) era um espaço de formação intelectual e de produção de cultura e os “bandeirantes” não eram homens alheios aos problemas de sua época. As reuniões semanais, a Revista do CEB e os pronunciamentos nos fornecem um quadro enorme de assuntos de ordem e natureza diversa discutidos por aqueles católicos. Assuntos de cunho regionalista e paranista, nacionais, políticos, filosóficos, históricos, sociológicos, antropológicos, linguísticos, artísticos, morais, religiosos etc. Esse vasto e amplo temário permite apreender como aquele grupo pensava, discutia e interpretava a modernidade dos anos 30 a 50. É um material denso e rico de informações. É tarefa nossa, esforçar-nos para apreender a crítica que eles faziam à sociedade moderna daquele tempo. Diante do variegado panorama de temas e problemas discutidos nas reuniões semanais e que aparecem também nos discursos dos “bandeirantes”, levando em conta também a densidade e complexidades desses temas, vamos refilar alguns que, a nosso ver, aproximam-se mais do nosso objeto e refletem as tensões da convivência e do diálogo dos cebistas com o mundo da época. Iniciamos nossa empreitada, abordando o neotomismo como base teórica para discutir a modernidade e ferramenta usada para restaurar um sistema cultural, ou seja, uma civilização cristã.

1. O Círculo de Estudos Bandeirantes e o neotomismo

É trabalho árduo analisar a presença do pensamento neotomista no Círculo de Estudos Bandeirantes, pois isso demandaria um estudo mais aprofundado e minucioso do conjunto da produção intelectual geral do Círculo ou da produção individual dos cebistas. No momento, essa empreitada não está ao nosso alcance, devido ao limite imposto pelas próprias fontes com as quais estamos lidando. As atas permitem detectar e apreender o referencial das discussões, mas não permitem discutir a matéria em profundidade. Vamos nos limitar aos caminhos pelos quais o tomismo chegou ao Círculo e como os “bandeirantes” encontraram no pensamento de Tomás de Aquino um referencial para discutir os problemas da modernidade. Dito de outra maneira, como eles encontraram na filosofia tomista instrumentos para responder a problemas da sua época. Enfim, de qual “fonte tomista” os católicos do Círculo beberam, haja vista que o neotomismo tem várias correntes.

O neotomismo é um movimento de retorno à filosofia de Tomás de Aquino (1227-1274); é uma corrente de pensamento que resgata o pensamento tomista medieval para responder a problemas do mundo moderno. De modo geral, considera-se o século XIX

como o tempo de retorno ao pensamento de Tomás de Aquino para reforçar as trincheiras da Igreja católica, combatida pelas modernas correntes de pensamento e sobretudo pela Revolução Francesa, no combate aos chamados erros do mundo moderno. Entretanto, o neotomismo recebeu forte impulso e ganhou força através da encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII, publicada no dia 4 de agosto de 1879, que recomendava a doutrina de Tomás de Aquino como modelo para os estudos filosóficos e teológicos da Igreja católica.² A intenção do papa era manter uma certa unidade do pensamento católico diante da pluralidade de correntes de pensamento da época que, inclusive, atraíam e influenciavam inúmeros pensadores católicos. Nesse intuito, sob a influência da Igreja católica, foram criados vários centros de estudos e divulgação do tomismo por toda a Europa, principalmente nos seminários e faculdades de Filosofia, estendendo-se até o Brasil.

Segundo Fernando Arruda Campos,³ a partir daí se formaram duas tendências tomistas. Uma de cunho mais tradicionalista e conservadora, preocupada em preservar e proteger a doutrina de Tomás de Aquino dos ataques e das críticas dos pensadores modernos. Em torno dessa tendência, agruparam-se professores e pensadores católicos ligados à Universidade Gregoriana de Roma. Outra, oposta a esta, considerada de cunho mais progressista, estava sediada em Lovaina, em torno do jovem professor padre Desidério Mercier (1851-1926), depois arcebispo e cardeal.⁴ Essa tendência caracterizava-se pela abertura ao pensamento moderno e contemporâneo, adotando uma atitude crítica e de diálogo, através das teses tomistas. Não se tratava simplesmente de uma defesa do tomismo como tal, mas do resgate e da assimilação deste para recompor as deficiências e as falhas dos modernos sistemas de pensamento. “O tomismo restaurado deveria assim, segundo Mercier, abrir-se constantemente em diálogo à filosofia e à ciência moderna, exprimir-se qual valorização crítica das grandes teses da escolástica,

² Sobre as origens e o desenvolvimento histórico do neotomismo, pode-se consultar CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 29-46; ZILLES, Urbano. A filosofia neotomista e sua influência no Brasil. In: *TEOCOMUNICAÇÃO*, Porto Alegre, n. 52, ano XI, p. 117-122. 1981/2.

³ CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 29

⁴ Desidério Feliciano Francisco José de Mercier nasceu em Braine-D’Alleud, diocese de Malines, dia 21 de novembro de 1851. Em 1868, ingressou na vida eclesiástica. Estudou Filosofia e Teologia em Lovaina. Foi ordenado sacerdote diocesano em 1874. Em 1882, foi nomeado professor da Universidade de Lovaina. Em fevereiro de 1906, foi nomeado arcebispo de Malines e Primáz da Bélgica, em abril de 1907, cardeal. REVISTA DO CEB, v. II, t. II, n. 1, p. 21-40, set 1939. Nesta revista está publicada uma longa biografia de Mercier, elaborada pelo padre Jesus Ballarin. Dados biográficos sobre Mercier também podem ser encontrados em CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 41-42.

postas em confronto com os resultados bem fundamentados da ciência e da filosofia moderna”.⁵

No Brasil, a tradição neotomista teve início em 1908 com as aulas de Monsenhor Carlos Sentroul (1876-1933), na Faculdade de Filosofia São Bento, em São Paulo. Carlos Sentroul foi discípulo de Mercier e seguidor do neotomismo e do movimento renovador de Lovaina.⁶ Na esteira do neotomismo aberto de Lovaina e de Mercier situa-se, também, Leonardo Van Acker (1896-1986), que por longos anos lecionou na PUC de São Paulo. Ainda na primeira metade do século XX, o neotomismo, mas já de tendência maritanista, encontrou abrigo no Centro Dom Vital e no grupo que deu origem à Universidade Católica do Rio de Janeiro, com Alceu Amoroso Lima e Leonel Franca.

Os “bandeirantes” foram introduzidos no tomismo, primeiro pelo padre Luis Gonzaga Miele, não somente por ser um dos fundadores do Círculo, mas principalmente por ser herdeiro do pensamento de Tomás de Aquino via Padres da Missão, considerados restauradores do tomismo na França ainda no início do século XIX.⁷ Devemos levar em conta também o fato de que o padre Miele estudou Filosofia e Teologia em Paris. É certo que receberam influência dos católicos do Centro Dom Vital, principalmente de Alceu Amoroso Lima e Leonel Franca, mas Jacques Maritain também influenciou os “bandeirantes”.

Todavia, a influência neotomista de grande peso chegou mesmo através do padre Jesus Ballarin Carrera, adepto e simpatizante do pensamento de Mercier. Padre Jesus Ballarin, já nos referimos a ele em seções anteriores, ministrou um curso de filosofia tomista aos cebistas em 1935-36 e foi um dos fundadores da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná em 1938. Seu nome figura no quadro diretor e docente da Faculdade entre os anos de 1939 e 1942.⁸ Escreveu *Monografía sobre o Cardial Mercier e Santo Tomás, Vigário de la Tradición*. No encerramento do curso de filosofia tomista, a 17 de dezembro de 1936, nas dependências do Círculo, proferiu longa conferência sobre *O Cardial Mercier*, enfatizando a importância de seu pensamento na restauração do tomismo para o

⁵ CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 42.

⁶ CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 45; CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 57-59. Sobre o neotomismo no Brasil, consultar ZILLES, Urbano. A filosofia neotomista e sua influência no Brasil. In: *TEOCOMUNICAÇÃO*, Porto Alegre, n. 52, ano XI, p. 127-128, 1981/2.

⁷ CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 30.

⁸ Na diretoria eleita para o triênio agosto de 1939 a janeiro de 1942, o padre Jesus Ballarin ocupou o cargo de Vice-Diretor e foi também professor catedrático de Filosofia. De janeiro a julho de 1942, exerceu o cargo de presidente do Conselho Técnico-Administrativo da Faculdade. Faleceu a 6 de julho de 1942, sendo substituído pelo “bandeirante” prof. Dr. Loureiro Fernandes.

mundo moderno e contemporâneo, cujas características essenciais, segundo ele, podem ser assim sintetizadas:

a) a utilização dos sentidos e da razão com a subordinação dos primeiros à segunda; b) a submissão a um ideal único, constante de verdade, de bondade, luz e força; c) união sem absorção nem exclusão da natureza e do sobrenatural, da razão e da fé, da liberdade e da graça, da família, do estado e da Igreja. Ou ainda mais claramente; o respeito fiel e a sujeição do entendimento aos ensinamentos da Revelação; perfeita e prudente harmonia entre a investigação pessoal e o respeito à Tradição; harmônica unidade entre a observação e a especulação racional, entre a análise e a síntese.⁹

Seguindo na esteira do pensamento de Mercier, Ballarin argumenta que o tomismo é um conjunto, um sistema de ideias logicamente conexas que “revela um espírito de unidade, de síntese, de harmonia e plenitude, e por isso, verdadeiro”.¹⁰ Essa seria uma das razões que o fazem, melhor do que outros sistemas filosóficos, subsistir e evoluir através dos tempos, tornando-o sempre atual. Fez questão de destacar a argumentação de Mercier contra os opositores do tomismo que consideravam-no relíquia do passado e, portanto, inútil para o pensamento moderno, ou que ainda julgavam que a volta ao passado era um retrocesso. Aos opositores Mercier, assim respondia:

Não se trata de retroceder ao passado, nem de escravizar o pensamento à inteligência dum Mestre, seja embora Tomaz de Aquino; mas quando depois de maduro exame, se fica convicto de uma doutrina que representa o esforço mais poderoso do pensamento, a solução mais aproximada dos problemas primordiais do espírito, é um dever subscrevê-la sob pena de trair a verdade [...] O pensamento filosófico não é obra acabada, é sim viva como o espírito que o ideou. Não é de forma alguma uma espécie de múmia amortalhada num sepulcro, ao redor do qual devemos montar guarda, mas um organismo sempre jovem, sempre atuoso, e que o esforço humano deve manter, alimentar para assegurar seu perpétuo crescimento [...] A Filosofia é pela própria natureza invenção e reinvenção contínua; movimento ao profundo antes que à extensão ou superfície; movimento que opera não pela sucessão incoerente de transtornos ou revoluções; comparável, enfim, ao progresso da vida, em que cada estado subsiste no seguinte.¹¹

Essa última afirmação é importante e propositalmente se opõe às tendências modernas que descartavam todo e qualquer apelo ao pensamento antigo e à tradição, sobretudo, cristã. É uma alusão, sem dúvida, aos movimentos revolucionários modernos que pregavam o fim dos antigos regimes não só políticos, mas também filosóficos, o fim da “ordem antiga” em detrimento de uma “ordem nova”, centrada no homem, na livre escolha e na busca de liberdade sem limites. Subjaz nesse pensamento, a ideia de perenidade, dinamicidade e atualidade da doutrina tomista, uma doutrina em contínuo movimento, adaptando-se a todas as épocas. De modo particular, era também essa a

⁹ BALLARIN, Jesus. O Cardial Mercier. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, v. II, t. II, n. 1, p. 34-35, set 1939.

¹⁰ BALLARIN, Jesus. O Cardial Mercier. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, v. II, t. II, n. 1, p. 34-35, set 1939.

¹¹ BALLARIN, Jesus. O Cardial Mercier. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, v. II, t. II, n. 1, p. 35-36, set 1939.

situação que o Brasil atravessava na década de 30, decorrente das tensões advindas do esforço de organizar um país moderno em constante atrito. Destaca, ainda, Jesus Ballarin, o esforço de Mercier em manter união estreita e diálogo entre o tomismo e as ciências modernas.

As aulas de filosofia tomista e o pensamento de Jesus Ballarin influenciaram os “bandeirantes” do Círculo e fizeram adeptos. No entanto, é bastante difícil e prematuro afirmar qual corrente neotomista predominou entre os “bandeirantes”. Pelas características de seu pensamento, parece que Bento Munhoz da Rocha Netto, entre os católicos do Paraná, talvez tenha sido o que mais absorveu o pensamento de Tomás de Aquino na linha Mercier-Ballarín, como fazem transparecer seus discursos e suas discussões no Círculo.¹² Segundo Bento Munhoz, o tomismo é o sistema filosófico mais completo e equilibrado, é a filosofia perene, é verdade imutável nas suas diretrizes básicas, que apesar das agressões que vai sofrendo, resiste “sem envelhecer nem se desgastar”, é “depositário das verdades que fascinaram o homem em todas as idades”.¹³ Ele via no tomismo a possibilidade de encontrar respostas para salvar o homem dos “erros que estão asfixiando o mundo contemporâneo” por ser ele depositário da verdade que “não encanece, mas que se renova, que é sempre contemporânea de todos os tempos, que é sempre atual porque é simplesmente a verdade”.¹⁴

As ideias de Bento Munhoz, sobretudo no que tange à verdade, sugerem uma certa universalidade do pensamento tomista, apontam para algo que está para além das fronteiras do mundo católico e da própria fé católica. A respeito do assunto, assim se expressa: “o thomismo é catholico porque verdadeiro e não verdadeiro porque catholico”.¹⁵ Dito de outra maneira, o tomismo lida com verdades universais, perenes, que são as mesmas para todos os homens de todas as épocas. Não são verdades somente católicas e para os católicos. Nisso consiste sua legitimidade e atualidade. É atual não porque é católico, mas porque suas verdades são universais.

¹² Sobre o tomismo no Paraná e os tomistas paranaenses, consultar CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 191-198. Nessa obra, o autor expõe os tomistas paranaenses e suas respectivas influências.

¹³ ROCHA NETTO, Bento Munhoz. Sobre o Thomismo. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, v. I, t. I, n. 3, p. 242-244, set 1936. Consultar também *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, v. II, t. II, p. 771-773, set 1954. Discurso pronunciado por S. Excia. Dr. Bento Munhoz da Rocha Netto, pelo transcurso do “Jubileu de Prata” do Círculo de Estudos Bandeirantes, em 11 de setembro de 1954.

¹⁴ ROCHA NETTO, Bento Munhoz. Sobre o Thomismo. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, v.I, t. I, n. 3, p. 244, set 1936.

¹⁵ ROCHA NETTO, Bento Munhoz. Sobre o Thomismo. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, v.I, t. I, n. 3, p. 244, set 1936.

Para os católicos do Círculo, o fato de se ancorar no tomismo para discutir a modernidade não significava a reimplantação do tradicionalismo ou reconstrução e reposição da medievalidade, mas a convicção de que o tomismo não era uma filosofia do passado, “um catálogo de questões fechadas, resolvidas, mas uma filosofia do presente e do futuro, progressista pelo desenvolvimento normal de uma tradição viva”,¹⁶ capaz de adaptar-se às circunstâncias de cada época. Disso decorre também a sua perenidade. O neotomismo não significava o retorno à antiga cristandade, mas (re)buscar seus valores para construir uma nova cristandade, uma cristandade com uma nova face que se caracterizasse pela preocupação em construir um canal de diálogo com a modernidade. Talvez aí poderíamos encontrar uma chave para compreender melhor a restauração não somente de uma instituição eclesiástica, mas a restauração de uma ordem social cristã, de um sistema religioso cultural cristão, enfim, de uma civilização cristã. Diante das incertezas criadas pela modernidade, o neotomismo significava a restauração das grandes teorias de interpretação do mundo e do homem.

Todavia, em face da anomia e da independência de qualquer autoridade doutrinária, do menosprezo dos valores tradicionais, dos problemas da educação, da excessiva liberdade de pensamento e de comportamento, os católicos do Círculo, seguindo na esteira do pensamento católico da época, caracterizavam a modernidade como medíocre e anárquica.

2. Modernidade medíocre e anárquica

As expressões *mediocridade* e *anarquia* estão presentes, desde o início, nas discussões dos “bandeirantes” e denotam discordância e inconformismo com o espírito da modernidade da época. Afinal, a fundação do Círculo tinha como objetivo “erguer os seus sócios acima da mediocridade em que vegetam os homens de hoje”, pois na época em que viviam desdenhava-se “o valor intrínseco das coisas e dos homens”. Já não eram mais os ideais tradicionais da moral, da fé, da justiça, da pátria que faziam vibrar o coração do homem, mas seu bem-estar construído e fundamentado em bases materiais e sobretudo nas teses do materialismo e do liberalismo. Constatava-se que o homem moderno

¹⁶ MACHADO, Brasil Pinheiro. Saudação ao Dr. Alceu Amoroso Lima. ANUÁRIO da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras do Paraná, Curitiba, Ano III, p. 38, 1943. (Saudação ao Dr. Alceu Amoroso Lima, pronunciada na solenidade de colação de grau dos licenciados de 1943, no dia 28 de novembro, pelo Diretor da Faculdade prof. Dr. Brasil Pinheiro Machado).

devotava maior cuidado ao mundo material, à prosperidade corporal, ao que é externo, sem que desse a importância devida à força moral e ao vigor do espírito, enfim, aos valores intrínsecos e duradouros.

A modernidade havia forjado o deslocamento das referências tradicionais do comportamento das pessoas e da compreensão do mundo, ancoradas na doutrina cristã-católica. A visão cristã-católica de mundo já não era mais a única que servia para orientar as instituições, o pensamento e a conduta das pessoas. A modernidade deu à sociedade a possibilidade da pluralidade e da diversidade na esfera do pensamento, da conduta, da expressão e da organização. Dessa forma, a sociedade moderna se organiza de maneira diferente, descartando os princípios da sociedade tradicional. O ensino público, a imprensa, os órgãos do governo e os meios culturais ganham novos contornos e novos significados e descartam de seus quadros os apelos à tradição. Isso não era bem visto pelo grupo católico, que classificava essa nova situação como uma situação de mediocridade.

Mediocridade, meus senhores, tristíssima mediocridade. Mediocridade da instrução pública, que se dispersa na superfície sem cuidar em descer às profundezas. Mediocridade do pensar popular que se deixa orientar pelo papel que lê diariamente, sem tomar o trabalho de refletir, aceitando de olhos fechados a opinião já feita por um escriba qualquer, não raro sem consciência. Mediocridade da vontade que não resiste a coisa alguma, que se dobra ante a paixão imperiosa e procura desculpas numa pretensa lei da natureza. Mediocridade do coração que tão depressa resvala em fraquezas e baixezas, em vez de se enamorar de coisas altas, mais nobres, mais dignas [...] contra essa vulgaríssima mediocridade que é preciso combater, ergue-se o *Círculo de Estudos* visando a formação intelectual de seus membros, desfazendo preconceitos, resolvendo dúvidas, respondendo consultas, esclarecendo, enfim, e armando os seus sócios para as conquistas pacíficas da verdade, condição da firmeza do caráter.¹⁷

No entanto, o padre Miele alertava os “bandeirantes” que pensar dessa maneira não poderia ser considerado “qual rígido e parcial contendor do século atual”, mas ser o “escol na vanguarda da ciência, da virtude e até do heroísmo”. Tal atitude não significava de maneira alguma oposição à modernidade enquanto portadora de progresso, desenvolvimento e bem-estar, mas oposição ao “espírito” da modernidade que solapa a tradição cristã e seus referenciais construídos ao longo da história do catolicismo. A finalidade do *Círculo* era “formar homens de convicção”, ou seja, formar uma nova geração, uma nova camada de intelectuais para atuar no campo da organização da cultura.¹⁸ Naquele contexto, ser homem de convicção significava ter firmeza de caráter e posição calibrada em relação às correntes de pensamento da época. O intelectual católico

¹⁷ ESPÍRITO SANTO, Liguaru. *O *Círculo de Estudos Bandeirantes* em vinte e cinco anos de existência. *Revista do *Círculo de Estudos Bandeirantes**, Curitiba, v. II, t. II, p. 750, set 1954. Edição especial comemorativa do 25º aniversário de fundação do *Círculo de Estudos Bandeirantes*.*

¹⁸ ESPÍRITO SANTO, Liguaru. *O *Círculo de Estudos Bandeirantes* em vinte e cinco anos de existência. *Revista do *Círculo de Estudos Bandeirantes**, v. II, t. II, p. 749- 750, set 1954. Edição especial comemorativa do 25º aniversário de fundação do *Círculo de Estudos Bandeirantes*.*

deveria ser modelo de intelectual nesse novo campo cultural plural, aquele que discute, defende a verdade e não cede às tensões do pensamento moderno, aquele que conhece e que enfrenta os problemas culturais nos mais variados campos e que os discute e argumenta em profundidade. O “bandeirante” deveria ser um homem preparado para os embates no campo da ciência e da cultura e o Círculo, o reduto de uma elite católica, empunhando a bandeira da cultura e do catolicismo.

Essas ideias estão registradas desde o início das atividades do Círculo e corroboram as razões que levaram à fundação da agremiação: “necessidade de centralizar e conglobar esforços e valores esparsos [...] em face da anarquia reinante no mundo das inteligências”.¹⁹ A noção de “anarquia” (Ata 1), “tempos anárquicos” (Ata 10), “conseqüências anarquizantes” (Ata 303), “anarquia espiritual”,²⁰ “anarquia social”, “anarquia do pensamento moderno”.²¹ está presente ora de maneira implícita, ora explícita nas discussões semanais e nos discursos dos “bandeirantes”. Então, no ideário desses católicos o que seria essa “anarquia no mundo das inteligências”? Em que consistia? O que seria “tempos anárquicos”, “conseqüências anarquizantes”? A que aquele grupo estava se referindo? O que eles entendiam por “anarquia no mundo das inteligências”, “anarquia do pensamento moderno”? O que estava “atrás” da ideia de “anarquia”? Como esses problemas “passavam por dentro” do Círculo e como eram discutidos?

Os intelectuais do Círculo não definiram criteriosamente o que eles entendiam por “anarquia” nem tampouco se preocuparam em sistematizar um elenco de conceitos logicamente elaborados para definir e significar tais noções. Todavia, o significado dessas noções pode ser apreendido e abstraído da temática discutida, dos pronunciamentos e principalmente do próprio contexto histórico, a modernidade dos anos 20 a 50, marcada pelo positivismo, liberalismo e socialismo. Era a presença marcante da “ordem moderna”, diferente da “ordem tradicional”.²²

¹⁹ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 1. ATA da sessão ordinária de instalação do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 12 de setembro de 1929. LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931.

²⁰ ROCHA NETTO, Bento Munhoz. Sobre o Thomismo. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, v. I, t. I, n. 3, p. 242, set 1936.

²¹ ROCHA NETTO, Bento Munhoz. Jubileu de Prata do Círculo de Estudos Bandeirantes. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, v. II, t. II, p. 771, set 1954.

²² A propósito do assunto, consultar também AZZI, Riolando. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994b, p. 117-122. (História do pensamento católico no Brasil, v. 5).

O termo *anarquia* vem do grego e se forma com duas palavras, *an-* e *archia* e significa ausência ou falta de chefe, ausência de qualquer autoridade.²³ Segundo o *Dicionário Michaelis* (1998), *anarquia* significa “estado de um povo em que o poder público, ou de governo tenha desaparecido. Negação do princípio de autoridade. Desordem, desmoralização”.²⁴ Para Aurélio (1986), *anarquia* significa “falta de governo ou de outra autoridade capaz de manter o equilíbrio da estrutura política, social e econômica. Negação do princípio da autoridade. Ausência de comando ou de regras em qualquer esfera de atividade ou organização”.²⁵ Essa desordem era decorrente dos sistemas políticos, sociais, econômicos, filosóficos e científicos que alavancavam novas interpretações do mundo, a maioria delas questionando ou até negando a cosmovisão tradicional católica. Supomos, portanto, que ao falar de “anarquia”, os católicos do Círculo estavam se referindo à crise política mundial alavancada pela ascensão dos regimes totalitários: socialismo, fascismo e nazismo; à crise econômica mundial provocada pelo crash de 1929; ao pluralismo religioso decorrente do protestantismo; à crise da República, à crise da política nacional do final dos anos 20 e década de 30, à Revolução de 30, à crise do ensino brasileiro.

Tratando a questão do ponto de vista filosófico e político, *anarquia* é a ausência de todo comando, de toda lei e de toda e qualquer estrutura que se manifesta através da confusão, dissolução e desestruturação de todos os setores de uma sociedade.²⁶ Trata-se, portanto, de “uma sociedade livre de todo o domínio político autoritário, na qual o homem se afirmaria apenas através da própria ação exercida livremente num contexto sócio-político em que todos deverão ser livres”.²⁷ Ao termo *anarquia* está associado o termo *anarquismo*, que significou “a libertação de todo poder superior fosse de ordem ideológica (religião, doutrinas, políticas etc.), fosse de ordem política (estrutura administrativa hierarquizada), de ordem econômica (propriedade dos meios de produção), de ordem social (integração numa classe ou num grupo determinado), ou até de ordem jurídica (a lei)”.²⁸ De maneira que, tanto o conceito de *anarquia* como o de *anarquismo*

²³ αν-αρχια – ausência ou falta de chefe; αν-αρχος – sem chefe, sem senhor; αρχη – significa também mando, poder, autoridade, princípio.

²⁴ ANARQUIA. In: MICHAELIS: moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998, p. 142.

²⁵ ANARQUIA. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 114.

²⁶ MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. v. 1 (A-D), 2. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 153-154.

²⁷ BRAVO, Gian Mario. Anarquismo. In: Norberto BOBBIO (et al.), *Dicionário de política*. v. 1 (A-J), 5. ed. Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 23.

²⁸ BRAVO, Gian Mario. Anarquismo. In: Norberto BOBBIO (et al.), *Dicionário de política*. v. 1 (A-J), 5. ed. Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 23.

têm um significado amplo e abrangente, dependendo muito do enfoque em que é analisado. No final do século XIX e início do século XX, o anarquismo teve uma conotação mais revolucionária e predominou nas lutas operárias, haja vista que no Paraná, nesse período, houve um movimento anarquista cujas aventuras não tiveram muito sucesso, levando à sua desintegração. Os católicos do Círculo não estavam se referindo a esse tipo de “anarquia” ou “anarquismo” reinante na colônia Cecília.

Tratando a matéria do ponto de vista moral e ético, *anarquia* ou *anarquismo* repousam na tendência individualista, egoísta e utilitarista das pessoas. Segundo esses princípios, as pessoas devem privilegiar seus próprios interesses pessoais a qualquer outro princípio de conduta orientada por uma hierarquia de valores, ditada ou imposta por uma instituição política ou religiosa. Devemos “rejeitar todas as exigências de dever em relação a outrem e nos concentrar somente na satisfação de nossos próprios desejos do momento”.²⁹ O interesse pessoal está acima de tudo e cada pessoa é guiada e limitada por seu próprio interesse da maneira como o concebe.

Tratando a matéria do ponto de vista da religião, *anarquia* ou *anarquismo* significa a rejeição de uma religião universal, juntamente com todo o seu corpo doutrinal e moral imposto para todas as pessoas como guia único e possibilidade única de salvação. É a rejeição de uma estrutura religiosa hierarquizada, que confere a si poderes universais e absolutos. É a rejeição de uma ordem suprema, de verdades absolutas e universais válidas igualmente para todos porque sua origem repousa no transcendente. Na ótica dos católicos do Círculo, era esse um dos problemas que a modernidade do início do século XX havia trazido ao catolicismo. Para eles, a modernidade dos anos 20-50 era ruidosa e incômoda, pois prescindia da religião para se sustentar e solapava o histórico arcabouço de valores. Disto decorre a noção de *anarquia* à qual frequentemente se referem os “bandeirantes” e significa desestruturação, desordenamento, desarmonia, desagregação de uma sociedade de ordens, instabilidade dos grandes sistemas filosóficos, políticos e sociais em contraposição ao sistema católico que pretendia continuar sólido e estável como ponto de referência para o mundo moderno. Diante dessa situação, nas palavras de Bento Munhoz, os “bandeirantes” eram chamados a realizar “uma obra de inconformismo, uma obra contra a fachada consagrada, apontar à nova geração intelectual, o seu dever, o dever dos

²⁹ CROWDER, George. Anarquismo. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. v. 1, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 84-89.

moços, o eterno dever dos moços que é o inconformismo”.³⁰ Para o nosso “bandeirante”, os moços (não idade cronológica, mas sociológica) são os inconformados, os que não toleram a desonestidade, que permanecem independentes da rotina, que são imunes ao utilitarismo, são os que trabalham para o progresso de sua terra, não só técnico, mas sobretudo espiritual, porque este é eterno, aquele é efêmero. O inconformismo “bandeirante”, entre outros, manifestou-se contra a secularização da sociedade e a laicidade da educação.

3. Secularização, laicismo e laicidade

Emerson Giumbelli escreve que “nenhuma discussão acerca das relações entre religião e modernidade pode prescindir de uma referência à ‘tese da secularização’”.³¹ Embora a questão da secularização não apareça de maneira explícita e programada nas discussões dos cevistas, ela está implicitamente presente no seu ideário e subjaz como um dos problemas desafiantes para o catolicismo daqueles anos. Dito de outra maneira, ela vem a reboque com o laicismo. Não pretendemos fazer uma discussão exaustiva do tema, mas procurar perceber como está inserido nas discussões dos católicos.

O termo *secularização* provém do latim *saeculum* e pode significar o espaço de tempo no qual vive uma geração, uma época, um espaço ao longo do ano, um espaço de cem anos. Na linguagem cristã, *século*, tempo, espírito de uma época, vida profana em

³⁰ ROCHA NETTO, Bento Munhoz. Jubileu de Prata do Círculo de Estudos Bandeirantes. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, v. II, t. II, p. 773, set 1954.

³¹ GIUMBELLI, Emerson. Clifford Geertz: a religião e a cultura. In: TEIXEIRA, Faustino (org.) *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 27.

Existe ampla literatura sobre secularização. Pode-se consultar: MENOZZI, Daniele. *A Igreja Católica e a secularização*. São Paulo: Paulinas, 1998; VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991; PASTOR, Felix-Alexandro. SECULARIZAÇÃO E SECULARISMO. In: LATOURELLE, Rene e FISICHELLA, Rino. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis-Aparecida: Vozes-Santuário, 1994; LEFREBVRE, Solange. SECULARIDADE. In: LATOURELLE, Rene e FISICHELLA, Rino. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis-Aparecida: Vozes-Santuário, 1994, p. 863-872; FIGL, Joham. SECULARIZAÇÃO. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993; MARTÍNEZ CORTÉS, Javier. SECULARIZACION. In: FLORISTÁN SAMANES, Cassiano, TAMOYO-ACOSTA, Juan-José. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Valladolid: Editorial Trotta, 1993; FIERRO, A. SECULARIZACION. In: FRIES, Heinrich. *Conceptos fundamentales de la teologia*. t. II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979. Essa bibliografia oferece uma visão dos vários “tipos” de secularização, como também as diferentes perspectivas através das quais o conceito é entendido e analisado, ou seja, perspectiva sociológica, histórica, teológica, antropológica etc. Quanto aos “tipos”, temos: secularização como declínio da religião, conformidade com o mundo, desconexão da sociedade frente ao religioso, dessacralização do mundo, passagem de uma sociedade “sagrada” para uma sociedade “secular” e assim por diante.

oposição à vida religiosa.³² O cristianismo absorveu esse significado e utilizou-o para referir-se ao processo que procura afastar as pessoas e o mundo da religião.

A *secularização* é um “conceito multi-dimensional”,³³ amplo, complexo e conflituoso que, de modo geral, pode servir para explicar um conjunto de características impostas à religião a partir do século XVI, com o advento de novas correntes de pensamento e novas abordagens sobre o mundo e sobre a religião. Mas, foi no final do século XVIII, com a Revolução Francesa, que se desencadeou uma mudança de relação entre Estado, sociedade e a religião (catolicismo) tradicional, através da progressiva secularização de territórios e bens eclesiásticos e da descristianização da sociedade por meio da expropriação da simbologia religiosa católica e introdução da simbologia religiosa positivista, conforme vimos no capítulo II deste trabalho, cujas consequências fizeram eco no Brasil não só no campo sociocultural, mas principalmente nos campos religioso e eclesiástico. Assim, entendemos *secularização* como um movimento que engloba a soma de processos históricos que contribuíram para modificar as relações entre sociedade moderna, cultura moderna e cristianismo. Nesse sentido, seu significado está relacionado com o mundano, que pertence ao mundo, em oposição ao religioso. Enfim, a *secularização* caracteriza as relações complexas e difíceis que a sociedade moderna engendra com a religião, procurando afastá-la do domínio público para o privado. O Estado moderno e a sociedade moderna prescindem da religião para existirem.³⁴

Em seus estudos sobre catolicismo e sociedade moderna, Paul Valadier trata de três traços característicos do conceito de *secularização*. Primeiro, *secularização* refere-se a um fenômeno jurídico-político: o da separação entre a Igreja e o Estado. O Estado moderno estabelece limites e campos distintos de poder, autoridade e soberania. Ele não tolera a dominação da instância religiosa. Estado e Igreja são duas instâncias de poder e de domínio distintas e separadas que atuam na sociedade cada uma salvaguardando sua independência e autonomia. Juridicamente, o Estado ignora a religião e não reconhece nenhuma como oficial, mas de acordo com o princípio de igualdade e pluralidade de confissões, respeita todas.

³² Para uma melhor compreensão dos conceitos *secularização*, *secularidade*, *saeculum*, *secular*, *mundus*, *secularismo*, consultar LEFREBVRE, Solange. *Secularidade* In: Rene LATOURELLE e Rino FISICHELLA, *Dicionário de Teologia Fundamental*, p. 863-872.

³³ DOBBELAERE, Karel *apud* GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002, p. 26.

³⁴ VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 15-19.

O segundo traço, que é um desdobramento do primeiro, refere-se à esfera privada da religião, ou seja, a religião é expulsa da esfera pública e confinada ao âmbito privado. O princípio agostiniano de que a religião (cristã) era fonte da paz pública, perde sua validade. Não é mais a religião que garante a paz aos cidadãos ou que dita regras de bem-viver entre os povos, mas o Estado, haja vista que a religião era causa de violência e muitas guerras. Portanto, cabia ao Estado abrir um espaço público pacificado e cuidar da segurança, da ordem e do direito do cidadão e a religião, então, poderia subsistir à margem desde que não perturbasse a paz e a ordem pública.

O terceiro traço da *secularização*, diferentemente dos dois primeiros que estão ligados a uma fonte política, refere-se à emergência das técnicas e das ciências. A ciência moderna racionalizou, diferenciou, particularizou e regulou os saberes, classificando-os em áreas específicas e distintas, aplicou procedimentos de experimentação cada vez mais rigorosos em todas as áreas, definiu métodos, impôs a concepção de um real diferenciado, pluriforme, que obedece a regras específicas segundo os níveis em que é e como é apreendido ou em que é e como é analisado. Essa concepção de pluralidade de saberes e conhecimentos (ciências) aos poucos vai se impondo e passa a substituir aquela concepção de que existe uma ciência das ciências ou uma ciência por excelência que predomina sobre as demais e até delimita suas fronteiras. Dessa forma, a teologia e também a filosofia de vertente cristã que pretendiam ordenar a totalidade dos saberes passam por um processo de relativização e até de marginalização, ou seja, a teologia é simplesmente uma ciência entre as ciências e não tem palavra nem domínio sobre a ciência. A ciência tem suas leis, regras e métodos próprios. Ela fundamenta suas teses nos axiomas da verificabilidade ou pragmaticidade e não mais nos axiomas metafísicos e sobrenaturais. Estes ficaram reduzidos ao domínio da teologia e da filosofia. Aliás, na modernidade, a linguagem teológica e filosófica, relacionada diretamente com os problemas do mundo e do homem, sofreu perda considerável em detrimento da linguagem científica, técnica e pragmática. Não foi porque era simplesmente moda ou onda do momento que o Círculo se preocupou tanto com a formação filosófica dos seus sócios e também com a fundação de uma Faculdade de Filosofia. Pensavam, pois, que o homem moderno estava perdendo as características culturais tradicionais herdadas do mundo cristão, como também o interesse pelo universo das “ideias eternas” e “transcendentais”, prendendo-se à dinâmica daquilo que é verificável e controlável, daquilo que oferece resultados imediatos. As ideias de Félix-Alejandro Pastor sintetizam essa mudança do pensamento tradicional.

O processo de secularização, típico da modernidade, caracterizado pela busca de um novo humanismo, centrado na autonomia responsável do indivíduo como valor máximo [...] rompe com a tradição cultural, que desejaria fundar o tempo na eternidade e o finito no infinito. Na ética e na política, na estética e na filosofia, a cultura da cristandade antiga ou medieval era teocêntrica; a cultura da modernidade, ao contrário, é claramente antropocêntrica e particularmente preocupada com a realidade contingente e histórica, singular e concreta.³⁵

Os católicos do Círculo estavam cientes das mudanças e das transformações que a sociedade daqueles anos vinha atravessando na política, na religião, na moral e na ética, e viam a modernidade como desafio para o catolicismo, porque ameaçava seu arcabouço doutrinário e cultural e sobretudo sua autoridade no campo dos valores e da ética. O catolicismo, que sempre fora considerado um elemento estruturante, constitutivo e civilizador na organização da sociedade brasileira, agora, corria sério risco de ser igualado e até subordinado às novas tendências culturais e políticas e colocado num mesmo nível e numa mesma esfera de equivalência com outras religiões.

Como já dissemos anteriormente, não encontramos explicitamente uma discussão densa sobre a secularização entre os intelectuais católicos do Círculo. O assunto aparece implicitamente ligado a vários outros temas, como o ensino religioso escolar, sobretudo o laicismo escolar decretado pela Constituição Republicana de 1891 e reabilitado na República Nova a partir de 1930 com os novos projetos educacionais do governo Vargas, seguindo a tendência instaurada pelos ideais revolucionários franceses. Análogo ao conceito *secularização*, o conceito *laicismo* também é tão complexo, problemático e conflituoso que muitas vezes sua compreensão dá margem a confusões e incoerências, principalmente quando este conceito se desdobra em *laicidade*, *laicista* e outros. Não é propósito nosso discutir em profundidade tal problema, mas perceber como ele aparece nas discussões dos católicos do Círculo e como foi discutido. De maneira que, depois de fazermos breves observações referentes ao conceito, não ficaremos presos às suas diferenças e significados.

Laicidade e *laicismo* não são a mesma coisa. A laicidade³⁶ implica separação e distinção de funções e papéis do Estado e da Igreja, cada um preservando sua autonomia.

³⁵ PASTOR, Felix-Alexandro. Secularização e Secularismo. In: LATOURELLE, René e FISICHELLA, Rino. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis-Aparecida: Vozes-Santuário, 1994, p. 872.

³⁶ Sobre a ampla problemática referente à *laicidade*, consultar PENA-RUIZ, Henri. *La laïcité*. Manchecourt: Éditions Flammarion, 2003. “INTRODUÇÃO”, p. 13-41, onde o autor aborda os seguintes temas: “vida espiritual e poder temporal”, “o livro negro da opressão teológico-política”, “laicização dos espíritos: a crítica da opressão”, “os valores do ideal laico”, “o Estado emancipado: a separação laica” e “a laicidade escolar” (tradução nossa); HAARSCHER, Guy. *La Laïcité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. Capítulo III “Análise do conceito de laicidade: complexidade e paradoxos”, p. 72-98, e o capítulo IV “Algumas perspectivas filosóficas sobre a laicidade contemporânea”, p. 99-122 (tradução nossa).

A laicidade do Estado se fundamenta na diferenciação entre o secular e o religioso, entre o que compete ao Estado e o que compete à religião ou às Igrejas. Isso não significa negar à Igreja ou à religião o seu lugar e o seu papel na sociedade. Dizer que o Estado é laico não é dizer que ele é contra a Igreja nem contra a religião. A laicidade em si não significa hostilidade à Igreja(s) e à religião. Ao contrário do que se possa pensar, exige-se respeito mútuo de acordo com o princípio de autonomia e de liberdade de cada uma das partes e sobretudo a liberdade de consciência do indivíduo.

O conceito *laicismo*, como o conceito *laicidade*, tem sua origem no grego *laikos*, popular (de *laós*, povo). O latim traduziu o termo grego para *laicus* e o cristianismo passou a usar *laicus* para indicar o cristão não pertencente ao clero. A expressão portuguesa *laicismo* tem como parentesco a expressão francesa *laïcisme* e foi introduzida no século XIX. Em tese, o *laicismo* é uma doutrina filosófico-política que defende a separação absoluta entre Igreja (Igrejas) e Estado, ou melhor, entre religião e Estado. O Estado deve ser neutro e imparcial em matéria religiosa e não deve professar, privilegiar nem aderir a nenhuma fé ou doutrina religiosa nem tampouco organizar-se em torno de uma religião ou ser orientado por princípios religiosos que representem a visão de mundo de um determinado grupo ou de vários grupos religiosos. Isso porque cada grupo religioso acha que sua doutrina, sua visão de mundo é a melhor, a mais correta ou superior às demais. Essa posição, segundo os partidários do laicismo, pode interferir e limitar a ação do Estado, bem como limitar a liberdade de expressão individual, pois a liberdade de consciência é o princípio e o valor por excelência do laicismo. O *laicismo* defende a tese de que as opções confessionais pertencem exclusivamente à esfera privada das pessoas, opondo-se a sua expressão pública. Nesse sentido, o *laicismo* despreza a religião e restringe a liberdade religiosa. Separação absoluta, neutralidade, imparcialidade em matéria religiosa são características da ideologia laicista que, progressivamente, leva a esfera pública da sociedade ao desprezo total da religião.

As raízes ideológicas do *laicismo* estão cravadas no início da era moderna, no Renascimento, Humanismo, Galicanismo e sobretudo no Iluminismo. Desde a Idade Média, a Igreja Católica exerceu um forte poder espiritual e temporal em grande parte da Europa. Com o Renascimento (século XVI) e o Iluminismo (século XVIII), tomou forma e cresceu a consciência e o valor da autonomia do mundo em todos os seus seguimentos: Estado, sociedade, economia, cultura, educação. Desta maneira, procurou-se libertar da tutela eclesiástica e do condicionamento da doutrina católica. Sendo assim, o *laicismo* caracteriza-se como um movimento de emancipação e de afirmação das liberdades

democráticas frente aos condicionamentos e imperativos dogmáticos da religião, nesse caso, do catolicismo.

Mas, foi à época da Revolução Francesa que o *laicismo* e a *laicidade* ganharam peso ideológico e lugar político e fixaram-se nas discussões entre religião e Estado, entre aqueles que defendiam a religião como um dos componentes essenciais das instituições do Estado Moderno e da sociedade como um todo e entre os que rechaçavam completamente tais ideias, defendendo a tese de que o Estado Moderno, com suas leis, para garantir a liberdade e os direitos do cidadão, deve ser neutro e imparcial em matéria religiosa. Essa tese se visualizou e se concretizou sobretudo através da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, e da Constituição Civil do Clero, de 1790. Como base ideológica do Estado democrático, o *laicismo* teve seu auge no fim do século XIX e início do século XX.

No Brasil, a Constituição Republicana de 1891 separa o Estado da religião,³⁷ sacramentando o princípio laicista do Estado em matéria religiosa principalmente no campo da educação, substituindo o ensino tradicional ancorado em premissas religiosas católicas, pelo ensino moderno laico e público. Em especial em Curitiba, essa nova situação política e cultural deu origem e munição aos anticlericais e aos livres-pensadores, com quem os católicos travaram árduas batalhas no campo das ideias, da religião e da cultura. Os anticlericais e livres-pensadores defendiam a laicidade da República e ensino público gratuito e laico.³⁸ Em 1900, dom José de Camargo Barros lamentava que a República havia expulsado o padre e a religião da escola. Diante dessa nova situação, na opinião do bispo, não restava outra coisa a fazer senão “metter mão corajosa na grande *Obra* das escolas católicas”.³⁹

Mas, foi nos anos 30, com os novos projetos e com as novas políticas educacionais do governo Vargas, tendo em vista a democratização do ensino, que a defesa da laicidade se

³⁷ Sobre a religião nas Constituições brasileiras de 1891, 1934, 1937 e 1946, consultar FERNANDES, Geraldo. A religião nas Constituições Republicanas do Brasil, *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, Petrópolis, v. 8, fasc. 4, p. 830-857, dez 1948.

³⁸ A propósito do assunto, Dario Vellozo, o maior expoente dos livres-pensadores, afirmava: “É pela escola que se formam as gerações de amanhã. O ensino das escolas públicas, de instrução primária, secundária ou superior, deve ser leigo, completamente leigo; e os professores e lentes devem possuir o critério republicano que dá o ensino cívico. Preparem-se as gerações que surgem para a República; e o Império não volverá. Eduquem-se as gerações nos deveres da liberdade de consciência; e a intolerância não terá proselytos. O ensino cívico é o fim da instrução pública; a idéia religiosa é da exclusiva competência da família”. PÁTRIA E REPÚBLICA. Conferência realizada no Theatro Guaíra, em 29 de junho de 1904 a convite da Associação Cívica Floriano Peixoto. In: *Da Tribuna e Imprensa*, p. 64-65.

³⁹ CARTA PASTORAL de S. Exa. Revda. o Snr. Bispo Diocesano, Dom José de Camargo Barros, sobre as escolas paroquiais. Corytiba, 2 de fevereiro de 1900. BOLETIM ECCLESIASTICO da Diocese de Corytiba, Anno I, n. 3, p. 28, 2 de março de 1900.

torna objeto de grandes discussões.⁴⁰ Essa década caracterizou-se pelo menos por dois momentos importantes. Primeiro, discussões acerca do projeto da nova Constituição que perduraram até 1934, data de sua promulgação. Nessa empresa, agrupados em torno da Liga Eleitoral Católica (LEC), participaram com grande força os católicos, principalmente no que se referia ao ensino religioso nas escolas. Segundo o *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*, em 1932, por Anísio Teixeira, ligado à Associação Brasileira de Educação (ABE).⁴¹ O grupo de educadores reunidos em torno da Escola Nova era favorável ao ensino público laico, opondo-se, assim, aos católicos que defendiam o ensino religioso obrigatório, inclusive nas escolas públicas. Entre os líderes e defensores do ensino religioso, destacaram-se o padre Leonel Franca, Alceu Amoroso Lima e o grupo do Centro Dom Vital, no Rio de Janeiro, e o padre Álvaro Negromonte, em Minas Gerais.⁴² No entanto, ainda em abril de 1931, os católicos obtiveram uma vitória significativa, ainda que parcial, em relação ao ensino religioso.⁴³

Essa discussão fez eco também em Curitiba, e os católicos do Círculo, seguindo na esteira do Centro Dom Vital e de outros expoentes nacionais, questionavam o ensino laico e posicionavam-se a favor do ensino religioso. Localizamos esse debate na reunião semanal realizada em janeiro de 1931, na qual o orador daquele dia, padre Luis Gonzaga Miele, abordava o assunto sob o tema “Ensino religioso nas escolas”, enfatizando os

⁴⁰ Sobre a educação no Brasil após 1930, consultar BEISEIGEL, Celso de Rui. Educação e sociedade no Brasil após 1930 (capítulo VIII, Livro Segundo). In: PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira (org). *Brasil Republicano: economia e cultura (1930-1964)*, 3. ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 381-416. (História Geral da Civilização Brasileira, t. 3, v. 4); ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da educação no Brasil 1930/1973*, Petrópolis: Vozes, 1978. Capítulos 3 e 4, p. 47-191, que tratam da organização, do desenvolvimento brasileiro e da organização do ensino após 1930; GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. *História da educação brasileira*, São Paulo: Cortez, 2006. Capítulos 4 e 5, p. 39-86, que tratam das reformas educacionais na Constituição de 1934 e da organização do ensino no Estado Novo.

⁴¹ A Associação Brasileira de Educação foi fundada no dia 15 de outubro de 1924 por um grupo de descontentes com o fracasso da Velha República.

⁴² Consultar SILVA, Antônio Francisco. *Álvaro Negromonte: modernidade, religião e educação*. Uma tentativa de aproximação do privado com o público na educação brasileira. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005. (Tese de doutorado em Ciências da Religião).

⁴³ A 30 de abril de 1931, o presidente Getúlio Vargas assinou um decreto permitindo o ensino da religião nas escolas públicas. A Igreja reivindicava o ensino religioso obrigatório dentro do horário escolar, o decreto concedia o ensino religioso facultativo fora do horário escolar. Na ocasião, o ministro da Educação, Francisco Campos, escrevia ao presidente Vargas: “como verá, o decreto não estabelece a obrigatoriedade do ensino religioso, que será facultativo para os alunos, na conformidade dos pais ou tutores. Não restringe, igualmente, o decreto o ensino religioso ao da religião católica, pois permite que o ensino de outras religiões seja ministrado desde que exista um grupo de pelo menos vinte alunos que desejem recebê-lo. O decreto institui, portanto, o ensino religioso facultativo, não fazendo violência à consciência de ninguém, nem violando, assim, o princípio de neutralidade do Estado em matéria de crenças religiosas” (Piletti, p. 78). Sobre a educação nos anos 30, consultar PILETTI, Nelson. *História da educação no Brasil*, São Paulo: Editora Ática, 1990, p. 74-97. Sobre o ensino religioso nas escolas oficiais, consultar BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. (capítulo VI, Livro Segundo). In: PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira (org). *Brasil Republicano: economia e cultura (1930-1964)*, 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 271-341. (História Geral da Civilização Brasileira, t. 3, v. 4).

problemas dele decorrentes, como a liberdade de consciência, o direito natural e a neutralidade do Estado em matéria de religião.⁴⁴ Primeiro, o orador tece críticas à Constituição Republicana de 1891, porque fora “imposta ao Paiz e à obediência do povo” pelo Governo Provisório de 1889, cujo projeto, sem a participação do povo, fora elaborado por uma minoria por delegação do próprio Governo, “seqüestrando” assim o direito do povo. Foi um ato atentatório “à liberdade de consciência catholica e ao sentir da nacionalidade”. Em seguida, passa para o contexto social e político pós-revolução de 30, “a revolução victoriosa”, no qual renasceu “a idéia de uma reforma radical dos costumes e de uma constituição adequada às necessidades e ao sentir do povo brasileiro”.⁴⁵ Como o momento político apresentava-se razoavelmente favorável, ao povo cabia exigir do governo que seus direitos, em matéria religiosa, fossem preservados. No entanto, havia um certo pessimismo quanto à reivindicação pacífica e racional desse direito, por duas razões. Primeiro, era necessário enfrentar a “má vontade e a covardia dos encarregados da solução do problema”. Segundo, a falta de “coragem cívica que devíamos sentir e manter collectiva e continuamente para protestar sempre, afrontando a prepotência dos legisladores e dos detentores do poder”.⁴⁶

Ora, a falta de coragem e de união do povo, que poderia vir a comprometer o êxito das reivindicações em prejuízo para o catolicismo, era um problema em evidência não só entre os católicos do Paraná, mas um problema de proporções nacionais. Urgia, portanto, mobilizar a vanguarda católica e o povo em geral. Com o intuito de pressionar o governo, através da liderança de dom Leme e de Alceu Amoroso Lima, foi criada a Liga Eleitoral Católica (LEC) em 1932, que exerceu suas atividades até 1934, quando foi promulgada a nova Constituição.⁴⁷

⁴⁴ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 67. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 29 de janeiro de 1931. LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931.

⁴⁵ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 67. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 29 de janeiro de 1931. LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931.

⁴⁶ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 67. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 29 de janeiro de 1931., f.122-125. LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931.

⁴⁷ A Liga Eleitoral Católica foi tema de debate na sessão ordinária do Círculo, realizada no dia 12 de janeiro de 1933. O assunto foi apresentado pelo então presidente dr. Antônio de Paula que propôs aos “bandeirantes” que o Círculo tomasse a iniciativa de organizar uma LEC em Curitiba. Houve oposição à proposta e as opiniões se dividiram. Dr. Loureiro Fernandes argumentou que tal empresa não se enquadrava no programa do Círculo. Sugere que se faça com membros do Círculo, mas não parta da iniciativa deste a organização da Liga. Dr. Pedro Macedo não concordou com o Dr. Loureiro. Outros presentes também opinaram. No final, nomeou-se uma comissão provisória para cuidar do assunto. CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 144. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes,

Voltando ao tema em pauta, o orador, seguindo na mesma linha da posição da Igreja, critica a neutralidade do Estado em matéria de religião e ensino religioso.⁴⁸ Na visão do expositor, a neutralidade do Estado era uma tese insustentável, porque “não pode existir neutralidade em pontos essenciais da formação do homem como não pode existir meio termo entre o sim e o não (sic) de uma proposição, ou se aceita ou se nega [...] ou se ama ou se odeia”.⁴⁹ Segundo os defensores da tese da neutralidade, o ensino religioso compete à família. O expositor critica essa posição, argumentando que a neutralidade afetava o direito natural e a liberdade de consciência católica.

Em relação à questão da neutralidade, discute-se ainda dois problemas. O primeiro, refere-se ao “conflicto de inteligência à razão do educando, extinguindo e neutralizando a matéria primordial, a seiva principal da vida e formação do seu caráter”.⁵⁰ Ao tratar a questão dessa maneira, o orador estava se referindo à religião como um elemento essencial e determinante na formação do caráter e do comportamento humano e sua função na vida do indivíduo. Religião é algo intrínseco à pessoa, que não pode ser apagado nem negado. Pessoa humana e religião são inseparáveis. E o ensino, por sua vez, não pode ser entendido como religioso e laico. Se assim for entendido, ele expressa o princípio de divisão. Pensar ensino laico e pensar ensino religioso separadamente é dividir o indivíduo em dois. É considerar que o aluno tem duas almas - “uma leiga e outra religiosa - isso é impossível. É impossível apagar a religião como é impossível apagar da história da civilização a figura de Christo redemptor [...] não pode existir areligião (sic) como proclamam os inventadores (sic) de neologismos para fixar a idéia de um estado inexistente da indiferença ou desconhecimento do facto religioso”.⁵¹

O segundo problema que a neutralidade religiosa evoca situa-se na esfera de quem ensina, do professor. Cria-se uma certa pressão e tensão sobre o professor “que se vê

realizada em 3 de janeiro de 1933. LIVRO DE ATAS n. 2, 28 de maio de 1931 a 8 de novembro de 1934, f. 76).

⁴⁸ Encontramos na PASTORAL COLLECTIVA de 1915 a seguinte posição a respeito da matéria: “A Igreja catholica, guarda e defensora da integridade da fé (...) detesta e condemna as escolas *neutras, mistas e leigas*, em que se suprime todo o ensino da doutrina christã”. Título V - costumes do povo, Capítulo IV - Escolas e collegios em geral, n. 1512.

⁴⁹ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 67. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 29 de janeiro de 1931., f.122-125. LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931.

⁵⁰ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 67. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 29 de janeiro de 1931., f.122-125. LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931.

⁵¹ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 67. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 29 de janeiro de 1931., f.122-125. LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931.

impedido de infringir a todo o instante a regra da neutralidade em matéria que se relaciona com o próprio programma científico, moral e histórico da educação”.⁵² Isso era visto como um problema que implicava perda de liberdade no exercício de sua atividade, pois a todo instante o educador deveria estar preocupado para não deslizar seus conteúdos para assuntos religiosos, contrariando as leis do Estado. Assim sendo, na opinião do orador, o ensino laico e antirreligioso lesava os direitos religiosos e a orientação moral, causando danos ao indivíduo, à família e à sociedade e tinha por objetivo apagar o “nome de Deus das instituições, do lar e do coração humano, em nome de uma teórica liberdade de consciência oppressora e oprimida”.⁵³

Assunto complexo e paradoxal que expõe a tensão entre perspectivas diferentes a respeito de problemas comuns, a discussão sobre a liberdade de consciência reflete os diferentes pontos de vista e as diferentes maneiras de compreender e tratar o problema. Para os católicos tinha um significado, para os defensores do laicismo, outro. Para aqueles, a liberdade de consciência era entendida a partir de um sistema religioso de sentido, de uma doutrina, de uma “razão religiosa”, de um arcabouço doutrinal que envolve questões metafísicas, entendidas a partir de um “ser cristão”. A religião é algo inerente ao indivíduo e nada e ninguém pode impedir sua manifestação, seja pública ou privada. Ao passo que para o laicismo, a religião está na esfera das opções, da liberdade de escolha, e sua vivência e manifestação devem se limitar ao privado e ao particular. Para os católicos, liberdade de consciência e ensino religioso tinham a ver com a questão do direito natural. “Discute ainda o conferencista a these sob o ponto de vista do direito natural que preside a base e constituição da família”.⁵⁴ A base da argumentação é fundamentada nos princípios da doutrina tomista sobre o direito natural em oposição à argumentação dos protagonistas do laicismo fundamentada no direito positivo ou humano. O direito natural não se confunde com o direito positivo, são duas coisas

⁵² CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 67. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 29 de janeiro de 1931., f.122-125. LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931.

⁵³ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 67. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 29 de janeiro de 1931., f.122-125. LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931.

⁵⁴ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 67. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 29 de janeiro de 1931., f.122-125. LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931 (grifo nosso). Dicionários da língua portuguesa definem *presidir* como dirigir, regular, reger, governar, guiar, orientar, nortear. Exemplos de *presidir* - dirigir, regular, reger, governar: Muitos acreditam em leis imutáveis que presidem o mundo; guiar, orientar, nortear: Estes são os princípios que presidem minha vida; São normas que presidem a existência (*Dicionário Aurélio*, 1986).

distintas. O direito natural é anterior ao direito positivo. Portanto, o problema em questão, na visão dos católicos, era muito mais profundo e complexo.

Segundo a doutrina tomista, o direito natural é proveniente da própria natureza humana pelo fato de o homem ser homem e que, em função da racionalidade e do vínculo criatura-criador, tem uma relação com a natureza divina e com a lei divina.⁵⁵ Embora seja proveniente da natureza humana, o direito natural não é escrito, não é criado pela sociedade nem produzido pela inteligência e pela vontade humana nem depende da vontade humana. Como a natureza humana é imutável, o direito natural também é imutável, perene, universal, eterno e o mesmo para todos. Na versão tomista, é instituído, elaborado e promulgado por Deus. É inscrito e proveniente de uma vontade superior, de uma disposição divina. Acima do direito natural está o direito divino. Por conseguinte, não cabe ao homem modificá-lo ou anulá-lo.

Por sua vez, o direito positivo é aquele que procede e depende da vontade humana, firmado por convenção entre as pessoas ou que é estabelecido por uma autoridade pública, por um governante, por um legislador. É mutável, podendo ser modificado se necessário. Dessa maneira, o direito natural é anterior e está acima do direito positivo, pois existe antes do Estado e está acima do Estado e de qualquer convenção humana. Razão pela qual o direito positivo deve estar subordinado ao direito natural e toda lei que for a ele contrária é ilegítima e desumana. Eis a razão do esforço católico para manter o ensino religioso nas escolas, porque, conforme a tradição católica, a educação religiosa não era uma questão de simples direito, mas sobretudo de direito natural em virtude da própria religião que é algo que faz parte da natureza humana. “Não pode existir areligião (...) não pode existir ireligião”, argumentava o orador. Além disso, a religião não pode ser reduzida à família e ao indivíduo, haja vista que, através da “orientação moral e da educação religiosa”, ela mantém a sociedade organizada e em equilíbrio e dela “dimanam a paz e a felicidade da pátria, de todos, e de cada um”.⁵⁶

Não foi essa a única vez que o problema foi discutido no Círculo. No início de 1935, o assunto volta à pauta dos “bandeirantes”. O cenário político, social e católico do Brasil havia mudado consideravelmente. Politicamente, Vargas havia conseguido o apoio das

⁵⁵ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, v. V, 2. parte da 2. parte, Questão LVII (57) Do Direito, Art. II - Se o direito se divide convenientemente em direito natural e direito positivo, p. 2481-2483; Idem, v. IV, 1. parte da 2 parte, Questão XCI (91) Da Diversidade das Leis, Art. II - Se há em nós uma lei natural, p. 1738-1739.

⁵⁶ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 67. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 29 de janeiro de 1931, f.122-125.

massas populares decorrente de medidas tomadas na área econômica e trabalhista. O catolicismo segue essa mesma tendência, arregimentando o povo em grandes concentrações populares como expressão da presença e da força da fé católica. Enquadram-se nessas concentrações as manifestações de 1931.⁵⁷ No rol das arregimentações católicas destacou-se, sobretudo, a Liga Eleitoral Católica (LEC) que tinha como uma das finalidades de seu programa criar um clima politicamente favorável para que os católicos (Igreja) e seus simpatizantes tivessem força e influência política suficientes na Constituinte, podendo, assim, facilitar a aprovação e inclusão de suas reivindicações na futura Constituição. Seguindo na esteira do decreto de 1931, e não abrindo mão da não obrigatoriedade do ensino religioso, a Constituição de 1934 fez consideráveis avanços na matéria, cujo artigo 153 confirma: “O ensino religioso será de frequência facultativa, e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais”.⁵⁸ Anos mais tarde, Alceu Amoroso Lima, deixando escapar uma ponta de júbilo, assim se referia às batalhas de 1934:

Estamos, pois, perante uma situação inteiramente nova em toda a história do catolicismo brasileiro. Conseguimos tornar vitoriosas, na legislação constitucional de 1934, as aspirações políticas essenciais do catolicismo na hora presente. Conseguimos introduzir um princípio novo nas relações entre a Igreja e o Estado. Conseguimos, enfim, que a ordem jurídica se pusesse de acordo, com suas linhas fundamentais, com a ordem social brasileira, isto é, que a lei respeitasse o fato. Esse é o sentido do nosso triunfo, o significado incomparável que têm as votações favoráveis, da quarta Constituinte brasileira, para a história do catolicismo no Brasil e portanto para a história do Brasil.⁵⁹

Se as conquistas católicas de 1934 foram motivo de júbilo para Alceu, parece não ser esse o clima entre os “bandeirantes” de Curitiba. O laicismo escolar volta à pauta de discussão e é duramente criticado. A matéria foi apresentada na reunião do dia 3 de janeiro de 1935 por Dr. Valdemiro Teixeira de Freitas, “mostrando como tal laicismo mutila vitalmente a educação”.⁶⁰ A discussão reflete dois aspectos relevantes do problema: a posição crítica da visão católica e a tensão social que se gerou em torno do

⁵⁷ Sobre as manifestações de 1931, consultar AZZI, Riolando. O episcopado brasileiro frente à Revolução de 1930, *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, n. 12, v. V, p. 53-66, jan-mar 1978.

⁵⁸ BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização (capítulo VI, Livro Segundo). In: PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira (org). *O Brasil Republicano: economia e cultura (1930-1964)*, 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 300. (História Geral da Civilização Brasileira, t. 3, v. 4).

⁵⁹ LIMA, Alceu Amoroso. *Notas para a história do Centro Dom Vital*. Introdução e comentários Riolando Azzi. Rio de Janeiro: Educam: Paulinas, 2001, p. 199.

⁶⁰ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 206. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada no dia 3 de janeiro de 1935. LIVRO DE ATAS n. 3, 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941, f. 3v.

ensino religioso nas escolas. A Constituição abriu espaço para a presença religiosa nas escolas, mas as tensões entre a compreensão católica e os protagonistas da escola laica ainda tinham muito fôlego. Para os católicos, a ideologia laicista continuava sacrificando “a educação moral dos indivíduos, a formação social dos cidadãos, o respeito à liberdade espiritual das famílias”.⁶¹ O orador alertava também para o perigo de confusão entre instrução e educação que a ideologia laicista apregoava, argumentando que “não se deve confundir instrução com educação, aquisição de conhecimento com formação de caráter”.⁶² Para os católicos, a escola laica, pelo fato de afastar o ensino religioso, havia criado um problema crucial relacionado à própria educação, fazendo transparecer suas debilidades. Para a ótica católica, o ensino laicista se preocupava com a instrução, com a aquisição de conhecimento, com a habilitação científica, cultural, profissional e técnica das pessoas e não com a formação do caráter. Ora, isso era um tanto perigoso, porque “a ciência é uma arma de dois gumes; pode empregá-la para o bem uma consciência honesta, dela pode funestamente abusar um coração pervertido. Mais que enriquecer a inteligência importa enrijar a vontade no fiel cumprimento do dever”.⁶³ Era um ensino parcial e, por isso, deficiente, porque não abrangia a formação integral do aluno. A educação envolve um processo de desenvolvimento amplo das capacidades intelectuais e morais da pessoa, implica no aperfeiçoamento integral de todas as faculdades humanas, cujo objetivo primordial é a formação do caráter.⁶⁴ O ensino laico não formava pessoas de “caráter e convicção”, porque não tinha o suporte da religião, haja vista que ela era um componente determinante na formação do caráter e da moral da pessoa. Os católicos entendiam que a escola era o lugar não só de aquisição de conhecimentos, mas sobretudo um lugar privilegiado de formação do caráter e da moral. Formação de caráter e formação moral

⁶¹ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 206. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada no dia 3 de janeiro de 1935. LIVRO DE ATAS n. 3, 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941, f. 3v.

⁶² CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 206. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada no dia 3 de janeiro de 1935. LIVRO DE ATAS n. 3, 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941, f. 3v. O problema instrução-educação aparece também na ATA n. 256 da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada no dia 14 de janeiro de 1937. Nessa sessão, o orador foi o capitão professor dr. Altamiro Nunes Pereira que falou sobre “FILOSOFIA E EDUCAÇÃO”.

⁶³ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 206. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada no dia 3 de janeiro de 1935. LIVRO DE ATAS n. 3, 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941, f. 3v.

⁶⁴ A questão da formação do caráter tinha a ver com a formação do caráter moral, social e religioso, do “educar-se a si mesmo”, do indivíduo sobretudo da juventude. Era um assunto defendido com veemência pelos católicos e produziu-se considerável literatura. Cite-se de passagem: TOTH, Tihamer. *O moço de caráter*. 2. ed. Taubaté: Editora S.C. J, 1939; MONTE, Nivaldo. *Formação do caráter*, 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1947; FOESTERS, W. *Para formar o caráter*. 2. ed., Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1950; ANAIS do IV Congresso Interamericano de Educação Católica. Rio de Janeiro, 1951, p. 383-406.

estavam estritamente ligados à religião. Seguindo na trilha de Clifford Geertz, a religião modela a vida social e dá um novo formato à sociedade.⁶⁵

Formar homens de caráter para modelar uma nova sociedade é o fim imediato por excelência da educação cristã, segundo a doutrina da Igreja expressa na encíclica *Divini illius Magistri*, de Pio XI, sobre a educação cristã da juventude.⁶⁶ Esse documento expõe duas teses fundamentais em relação à educação. Primeira, a educação pertence à família, ao Estado e à Igreja. Estas, são as três sociedades necessárias no meio das quais nasce o homem. As duas primeiras são de ordem natural e a terceira de ordem sobrenatural (n. 8-39). Portanto, cabe às três sociedades preocupar-se com a educação completa do homem. Segunda, a educação cristã deve formar o verdadeiro cristão e também autêntico e leal cidadão. Cabe a ela abarcar todos os aspectos da “vida humana, sensível, espiritual, intelectual e moral, individual, doméstico e social” (n. 76-81). De acordo com a visão católica de mundo, a cidadania e o civismo passam pelo cristianismo e sobretudo pelo catolicismo. Embora não tenhamos encontrado referências explícitas a este documento papal no debate dos “bandeirantes” sobre a educação religiosa no início dos anos 30, percebemos, entretanto, que no teor das argumentações estão implícitos os ensinamentos da Igreja e a visão católica de mundo e de homem.⁶⁷ Afinal, a educação cristã era uma questão de doutrina e de tradição do catolicismo que, por conta das contingências históricas e do espírito da modernidade, naquele momento, reduzia-se ao ensino religioso.

Contudo, em virtude dos rumores em torno da inclusão do ensino religioso na Constituição de 1934, voltou à tona a velha discussão sobre a liberdade de consciência, duas faces da mesma moeda. A disposição legal continuou sendo incômoda aos defensores da escola laica em matéria de liberdade de consciência. “O regime anterior que obrigava a todos os pais a submeterem-se a uma pedagogia agnóstica era regime de liberdade? O novo regime que lhes faculta a escolha do ensino religioso ou do ensino

⁶⁵ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989, p. 136.

⁶⁶ PIO XI. Carta encíclica *Divini illius Magistri*. A educação cristã da juventude. 31 de dezembro de 1929. In: DOCUMENTOS DE PIO XI (1922-1939), São Paulo: Paulus, 2004, p. 162-206, (Documentos da Igreja n. 9). Sobre esse assunto, consultar também FOULQUIÉ, Paul. *A Igreja e a educação*: com a Encíclica sobre a educação, Rio de Janeiro: Agir Editora, 1957, p. 152-234. Sobretudo, consultar as páginas 129 a 141, onde trata-se dos destinatários e do resumo da Encíclica; LIMA, Danilo. *Educação, Igreja e ideologia*, cap. V “A Igreja e os princípios educacionais”, p. 53-64.

⁶⁷ A encíclica *Divini illius Magistri* aparece na agenda de discussão dos “bandeirantes” alguns anos mais tarde. CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 349 da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 16 de maio de 1940. LIVRO DE ATAS n. 3 - 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941. Nessa reunião, dr. Laertes Munhoz fala sobre a DOUTRINA CATÓLICA DA EDUCAÇÃO baseada na encíclica de Pio XI *Divini Illius Magistri*, mas não há nada registrado sobre o conteúdo da fala do orador.

leigo é regime de opressão das consciências”?⁶⁸ Questionava o orador e respondia que, pelo fato de ser facultativo, não feria a liberdade de consciência. Reduzir o ensino religioso às responsabilidades da família e da Igreja era igualmente um problema. Por um lado, pensar dessa maneira era demonstrar “incompleta incompreensão da importância e da amplitude do ensino cristão e a mais profunda ignorância religiosa, pois todas as portentosas questões que interessam à vida e à morte, desde a existência de Deus até o conhecimento dos deveres de cada estado, são do seu domínio”.⁶⁹ Por outro, a família não tinha condições nem competência suficientes para ensinar de maneira eficaz esta matéria. “Onde se poderá encontrar em casa o tempo indispensável para um ensino orgânico e eficaz de todas estas disciplinas? Como admitir sensatamente que nas famílias se possa encontrar a competência indispensável para ensinar com exatidão tantas, tão elevadas e difíceis questões?”⁷⁰ Na opinião do orador, todas as objeções contra o ensino religioso deveriam ser refutadas. Não era necessário ser católico para reconhecer sua legitimidade. “Todos, crentes ou não, deveriam unir-se num sentimento de lealdade, de justiça, de respeito mútuo”, pois tratava-se de uma questão que constituía “seguro penhor para a elevação moral dos nossos estudantes”.⁷¹

Paralelamente ao ensino religioso, de maneira geral, criticava-se também a deficiência do sistema escolar brasileiro, por estar nas “mãos de inteligências malformadas” e de ser reduzido “a um rasteiro comodismo e a um puro materialismo”.⁷² Mas, não eram só esses os problemas. Grande parte deles devia-se à própria situação que o país vinha atravessando, como a grande atração pelas cidades despertada nas populações interioranas, impulsionadas pela urbanização e pela incipiente industrialização, que de alguma maneira acabavam influenciando, interferindo e até provocando distorções no

⁶⁸ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 206. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada no dia 3 de janeiro de 1935. LIVRO DE ATAS n. 3, 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941, f. 3v.

⁶⁹ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 206. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada no dia 3 de janeiro de 1935. LIVRO DE ATAS n. 3, 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941, f. 3v.

⁷⁰ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 206. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada no dia 3 de janeiro de 1935. LIVRO DE ATAS n. 3, 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941, f. 3v.

⁷¹ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 206. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada no dia 3 de janeiro de 1935. LIVRO DE ATAS n. 3, 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941, f. 3v.

⁷² CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 214. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes realizada aos 14 de março de 1935. LIVRO DE ATAS n. 3, 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941, f. 11. Dr. Artur Ferreira Santos falou sobre “O MOMENTO BRASILEIRO”.

programa e nos métodos educacionais. Em conferência sobre “O momento brasileiro”, dr. Artur Ferreira Santos dizia:

Essa atração das cidades, o comodismo que só nela se encontra, é lançada na consciência infantil dos campos, num recalçamento prejudicial; a professora é a primeira a demonstrar por atos e por palavras que o tamanho da terra é um castigo, a vida no sertão um inferno, a distância das cidades um degredo. A assimilação dessas ideias germina outros conceitos em diferentes sentidos.⁷³

Essas ideias caracterizam bem de perto as mudanças que o Brasil vinha atravessando e as rupturas que o novo paradigma educacional preconizava. A esse propósito, Alain Touraine argumenta que na sociedade moderna a educação deve libertar o indivíduo da visão estreita e irracional imposta pela família e por convicções religiosas e abri-lo para o conhecimento racional e às ações da razão. Nesse sentido, a escola exerce um papel fundamental e “deve ser o lugar de ruptura com o meio de origem e de abertura ao progresso, ao mesmo tempo pelo conhecimento e pela participação em uma sociedade fundada sobre princípios racionais”.⁷⁴

Um outro dado interessante associado à crise da educação devia-se ao espaço crescente que as mulheres vinham ocupando na área educacional. Em conferência semanal proferida pelo dr. Elias Karam sobre “A defeituosa organização do ensino secundário”, depois de discorrer sobre os “males que corrompem a formação educativa” e comentando posições do padre Arlindo Vieira e de Tristão de Athaíde a respeito da matéria, o orador conclui: “Concorrendo para agravar o mal acima apontado, sobreveio a intervenção da mulher que em vez de se conservar no lar, cumprindo a missão divina que Deus lhe impoz, sae de sua esfera e procura os mistéres dos homens”.⁷⁵ Essa ideia do orador traz à tona o problema da mudança dos valores e da posição de novos agentes sociais na sociedade moderna.

No discurso de defesa do ensino religioso não está inserido somente o interesse católico de manter o poder e o domínio sobre a matéria e sobre a sociedade. Esse é apenas um dos aspectos. A questão é mais densa e complexa. A discussão sobre a educação da

⁷³ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 214. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes realizada aos 14 de março de 1935. LIVRO DE ATAS n. 3, 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941, f. 11.

⁷⁴ TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 20.

⁷⁵ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 237. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 13 de fevereiro de 1936. LIVRO ATAS n. 3 - 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941.

parte dos católicos carrega no seu seio uma perspectiva religiosa de homem e de mundo.

Segundo Geertz, uma perspectiva religiosa:

É um modo de ver, no sentido mais amplo de ‘ver’ como significando ‘discernir’, ‘apreender’, ‘compreender’, ‘entender’. É uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo [...] A perspectiva religiosa difere das outras perspectivas, porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas.⁷⁶

Em outros termos, a perspectiva religiosa transcende a realidade da maneira como é dada e coloca seu significado numa outra dimensão e patamar, para além dela mesma. No caso em questão, para os católicos, educação e religião são dois princípios indissociáveis e todo debate acerca da educação necessariamente tinha que passar pela religião. A discussão católica se baseava na tese de que a educação não consistia somente na aquisição de conhecimento, de ciência como tal, mas na formação da pessoa humana, do homem total, uma educação humanista. A perspectiva religiosa enquadra todo o agir humano, confere-lhe sentido e valor e “fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana”.⁷⁷ Em outras palavras, toda a discussão do lado católico em torno da educação estava ancorada na religião e tinha como pano de fundo uma perspectiva religiosa do mundo e do homem.

4. Ordem, *ethos*, cultura moderna e perda de sentido

Clifford Geertz partindo de uma concepção de religião como sistema cultural, argumenta que ela tem duas dimensões essenciais que se articulam entre si de tal maneira que uma sustenta a outra: *visão de mundo* e *ethos*.⁷⁸ A visão de mundo remete ao transcendente, à metafísica, à cosmologia, à ontologia, a aspectos existenciais, às práticas religiosas expressas através da crença, do culto, do ritual. A visão de mundo formula um quadro, elabora conceitos, ideias acerca da realidade, das coisas como elas são (natureza, sociedade, religião). “Esse quadro contém ideias mais abrangentes sobre a ordem” ou, em outras palavras, como o mundo e as coisas são organizados ou dispostos e como funcionam.⁷⁹

⁷⁶ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989, p. 126, 128.

⁷⁷ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989, p. 143.

⁷⁸ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989, p. 103,143, 144.

⁷⁹ Sobre “visão de mundo”, “ethos” e religião em Geertz, consultar Emerson GIUMBELLI, Clifford Geertz: a religião e a cultura. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 208-209.

Porém, “a religião não é apenas metafísica”, não é expressa apenas através do ritual, da crença, do culto, mas também através de normas, de prescrições, de interditos que orientam o agir, a ação e a conduta humana.⁸⁰ A religião tem uma dimensão normativa que se refere ao indivíduo e ao grupo social e organiza as relações entre ambos. Essa dimensão normativa é conhecida como ética, moral, valores, e de uma maneira mais abrangente, *ethos*. O *ethos* refere-se ao conjunto de valores, ao estilo de vida, ao estilo moral e estético, às atitudes das pessoas em relação a elas mesmas, a outros e ao mundo de acordo com os ditames dos princípios religiosos e da visão de mundo que elas têm. Henrique C. Lima Vaz, partindo de uma argumentação filosófica, amplia e completa esse raciocínio quando fala que o *ethos* tem uma dupla face, que é inseparavelmente social e individual, o quer dizer que é uma realidade sócio-histórica que se concretiza na práxis dos indivíduos em culturas e épocas determinadas.⁸¹ O *ethos* individual pode se referir tanto ao *ethos* de um indivíduo como ao *ethos* de um grupo ou de uma sociedade específica, como por exemplo *ethos* do povo brasileiro, *ethos* de um americano, e está ligado ao mundo dos valores espirituais, ao mundo da cultura.

Sendo o *ethos* uma realidade sócio-histórica porque é vivida por um grupo humano e por indivíduos num determinado lugar, tal grupo, para continuar existindo, é obrigado a desenvolver uma capacidade de resistência “à usura do tempo e às mudanças advindas de outras tradições estranhas. O *ethos* é constitutivamente tradicional e histórico”.⁸² O ser humano não consegue refazer o *ethos* continuamente, porque é uma “carga” que ele recebe das gerações anteriores e se vê compelido a transmiti-la para as gerações futuras. Isso demanda uma certa estabilidade, mas não imobilidade, porque o legado recebido das gerações anteriores tem uma enorme capacidade de assimilar e recriar novos valores, como também de se adaptar à novas situações.⁸³

A modernidade da primeira metade do século XX, ancorada nas ideologias liberais, iluministas, positivistas e nos regimes totalitários representados pelo fascismo, nazismo e socialismo, de modo geral, tendia negar ou minimizar os valores religiosos construídos

⁸⁰ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989, p. 143.

⁸¹ Consultar VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 38, 39. Nessa obra, o autor analisa amplamente a fenomenologia do *ethos* e suas implicações éticas; consultar também VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988. cap. I “Fenomenologia do *ethos*”, p. 11-35. Essa obra traz um capítulo interessante (anexo VI) sobre “Cultura e Religião”, p. 280-288.

⁸² VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 40.

⁸³ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 40-41.

no decorrer de séculos da cristandade pela Igreja católica. Em outros termos, tendia negar ou minimizar o *ethos* histórico cristão-católico. Para esse mundo plural emergente, povoado por uma imensa diversidade de correntes de pensamento, a Igreja vinha perdendo espaço e autoridade do magistério e da doutrina no comando do mundo. O catolicismo, como um sistema religioso de sentido, se esvaziava e perdia a concorrência para outros sistemas religiosos e ideológicos que a modernidade havia gerado, seja no terreno da cultura, do conhecimento ou da política. Houve um deslocamento do teocentrismo para o pluralismo religioso, uma sociedade teocêntrica cede lugar ao pluralismo das tendências religiosas. As tendências religiosas, por sua vez, criam o pluricentrismo. Com isso, a Igreja perde o centro da autoridade religiosa e, conseqüentemente, o poder da racionalidade religiosa do mundo, como também perde o monopólio da verdade absoluta. A verdade religiosa, sobretudo a verdade católica, relativiza-se diante da verdade e razão da ciência. Então, como pensar a estabilidade e a manutenção do arcabouço tradicional diante dos novos tempos? Como conviver com o mundo moderno? Esse foi também um dos dilemas presente nas discussões dos católicos do Círculo de Estudos Bandeirantes e que provocou significativo embate de ideias a partir da visão de mundo e do *ethos* católico.

A capital paranaense estava vivendo o alvoroço da modernidade daquela época e novos estilos de vida estavam sendo incorporados. Lendo e vasculhando as Atas das reuniões semanais do Círculo de Estudos Bandeirantes, encontramos discussões interessantes que refletem justamente esse impacto social e cultural e permitem perceber a tensão entre ordem, *ethos* tradicional e “novo” *ethos* em formação, ou seja, o *ethos* moderno. Em sessão ordinária, realizada no dia 22 de maio de 1930, falou o General Sr. Raul Munhoz sobre “A cultura *physica* em face da religião e da moral”. Nessa fala, o orador mostra quais são os valores, as opções e o novos estilos de vida que a modernidade estava oferecendo à sociedade. Sua abordagem revela a tensão entre o passado e o presente, aponta para a mudança da hierarquia e ordem de valores e sugere pensar que novos artífices de novas referências culturais, morais e religiosas estão em curso. A sociedade brasileira, sobretudo a paranaense, vivia a efervescência do progresso e da urbanização, cujos resultados eram reais e podiam ser experienciados e vividos pelas pessoas. A chamada “cultura física” estava implantando um novo modelo de comportamento que criava boa dose de desconforto e senso de desarmonia para um estilo de vida ritmado pelos acordes do *ethos* tradicional. Dizia o orador que:

No passado necessitava o homem adestrar-se physicamente, o mesmo não sucede actualmente, pois, não é a força physica que faz o preparo do homem para a defesa da Pátria; é, sim, o seu vigor espiritual e moral. Se este preparo espiritual não preceder o adestramento physico serão formados homens que saltarão sobre a lei. E muito duvidosa é a moral do homem em que predomina a materia. Nos tempos que correm é a maxima de Juvenal - que se proclama a cada passo - ‘Mens sana in corpore sano’, interpretada mui erroneamente. Os actos de valor não competem unicamente aos fortes de corpo, pelo contrario, um corpo combalido, governado por um espirito varonil, impõem-se à admiração e ao respeito, conseguindo por isso, realizar o que musculaturas herculeas jamais conseguirão.⁸⁴

Sobressaem aí dois aspectos importantes em estreita relação com o *ethos* tradicional. O primeiro, é a contraposição entre “força física” e “vigor espiritual e moral”, ou seja, uma inversão na hierarquia e ordem de valores. Essa inversão vai na contramão do ideário católico dos “bandeirantes” do Círculo, que era formar homens de caráter espiritual e moral. Na sociedade brasileira, sobretudo na curitibana, a “cultura física” despontava como uma nova tendência de culto ao corpo e tendia popularizar-se rapidamente. Nas circunstâncias políticas e sociais dos anos de 1930, na visão dos católicos, a “força física” era inútil e desnecessária para a pátria brasileira. O Brasil, segundo Altamirano Nunes Pereira, necessitava mesmo era de regeneração moral e espiritual, de homens com “uma formação lógica, ética e psicológica, que sejam os defensores nobres e entusiastas dos postulados da nossa Civilização. Que saibam, como cumprir os preceitos sagrados para com a Família, a Pátria e Deus!”⁸⁵

O segundo aspecto é o nivelamento e a igualdade de valores. A “cultura física” era tida como um valor masculino por excelência, agora esse valor se desloca também para o feminino, tirando o chão da moral tradicional sedimentada na ideia da multissecular primazia e superioridade masculina. Embora os ensinamentos da Igreja não proibissem o “exercício corporal”, advertia-se, porém, para que os bons costumes fossem preservados e as regras de bem viver respeitadas, que o espaço masculino e feminino fossem delimitados e separados.⁸⁶

⁸⁴ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 36. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada no dia 22 de maio de 1930. LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931, f. 51-53.

⁸⁵ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 256. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 14 de janeiro de 1937. LIVRO DE ATAS n. 3 - 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941. Palestra do “bandeirante” professor dr. Altamirano Nunes Pereira sobre “Filosofia e Educação”.

⁸⁶ A Igreja via o lazer e o “exercício corporal”, desde que bem calibrados com a moral e com a “piedade cristã”, como um incentivo à educação da juventude. Sobre a matéria, a PASTORAL COLLECTIVA de 1915, Título 5, Capítulo III, n. 1501, 4º §, onde trata dos costumes do povo e da educação cristã dos filhos, diz: “Os *Círculos* ou *Club de jogos e gymnastica*, nos quaes se allivie e recreie o espirito dos jovens, se exercite e fortifique o corpo, pois não reprovamos o conveniente exercício corporal, comtanto que não obste à piedade cristã, mas sabiamente se junte a esta”.

Adiante, seguindo sua crítica à cultura corporal, o orador contrapôs-se “à chamada cultura *physica* feminina, onde, sob os pomposos títulos de esportes, se pratica a maior imoralidade, seja nas praias, clubes de tiro, etc., perdendo a jovem tempo precioso em que devia estar ocupada nos encargos domésticos, que são a melhor *gymnastica* para o corpo e para o espírito da mulher”.⁸⁷ Essa argumentação aponta para a transformação da ordem familiar tradicional em curso, sobretudo em relação à questão da posição subalterna da mulher, reduzida ao lar, dedicando seu tempo aos cuidados da família e aos trabalhos domésticos. Mulher-esposa, mulher-mãe e mulher dedicada aos trabalhos domésticos era o modelo, a imagem não só da mulher cristã ideal, mas também o mito, o padrão de beleza feminina apregoado pela moral tradicional. Conseqüentemente, o lar era também o lugar de lazer por excelência. E muito mais que isso, permanecer reduzida ao lar e à faina doméstica era próprio da natureza feminina, era ser fiel ao cumprimento “da missão divina que Deus lhe impôs”.⁸⁸

Os novos tempos, todavia, ofereciam novas opções, dentre as quais o lazer fora do espaço doméstico, conseqüentemente, novas posições sociais e novos lugares da mulher na sociedade começavam a despontar. Praias, clubes e esportes conotam novos espaços e novos padrões de lazer que produzem e reproduzem novos comportamentos e novos valores. A praia e o esporte sugerem uma nova forma de culto ao corpo, que agrega novos valores, como por exemplo, o hábito do bronzamento,⁸⁹ o consumo de cosméticos, a moda do vestuário e a expressão da vaidade feminina. É o ideal moderno da elegância, da estética e da beleza feminina rompendo as fronteiras das imposições tradicionais. Em outras palavras, é a passagem do coberto para o descoberto, é a superação das proibições

⁸⁷ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 36, LIVRO DE ATAS n. 1, set de 1929 a maio de 1931.

⁸⁸ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 237. Ata da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes, realizada em 13 de fevereiro de 1936. LIVRO DE ATAS n. 3 - 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941. Conferência proferida pelo Dr. Elias Karam sobre “A defeituosa organização do ensino secundário”.

⁸⁹ Em sua “análise semiótica de imagens paradas”, Gemma Penn faz uma observação interessante quando diz que o bronzamento é um ideal de beleza moderno ocidental contemporâneo e conota lazer, “ao passo que durante o período da Regência, conotava trabalho externo, e as altas classes da nobreza, dadas ao lazer, empregavam estratégias elaboradas para evitar o bronzamento”. PENN, Gemma. *Análise semiótica de imagens paradas*. In: BAUER, Martin W. e GASKELL, George (ed.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 336. Uma dessas estratégias, sem dúvida, era cobrir todo o corpo com vestidos longos e permanecer a maior parte do tempo dentro do espaço doméstico. Se observarmos as novelas de época, elas expressam bem essas características. A Revista *ILUSTRÇÃO PARANAENSE* é um bom espelho da modernidade do final da década de 20 em Curitiba. Além de divulgar o Paraná através da publicidade, ela retrata o cotidiano da sociedade curitibana da época, enfatizando a presença pública da mulher e consumidora de produtos modernos. A publicidade de cosméticos, moda, concurso de beleza, concurso de “misses”, banho de mar, passeios de automóvel, refrigeradores (geladeiras) são apenas alguns dos sinais da presença da modernidade e do progresso na Curitiba dos anos 20.

morais e religiosas em relação ao corpo, superação do sentimento de culpa ou ainda, emprestando as palavras de Christopher Lasch é “a abolição da vergonha” ou a “compulsão a se exibir”.⁹⁰ A moral tradicional, quando não condenou, procurou minimizar a vaidade feminina colocando-a na lista dos pecados da luxúria. A “cultura *physica* feminina” sinaliza na direção de mudança da ideia e do conceito de beleza da mulher, do culto ao corpo, em curso, curto-circuitando com o padrão tradicional coberto pelo véu da moral católica. O que estamos assistindo é a tensão entre a ordem, o *ethos* tradicional católico e o *ethos* moderno “profano”, impondo-se e infiltrando-se até mesmo nos lares mais tradicionais e conservadores. É a emergência de uma nova paisagem cultural e moral curto-circuitando com a ordem e o *ethos* tradicional; é a emergência de uma nova ordem e hierarquia de valores, cuja culpa, na opinião do “bandeirante” dr. Antônio de Paula, era da “estranha aberração da moral agnóstica contemporânea”.⁹¹

Lançar a culpa das “aberrações” da nova ordem na conta da “moral agnóstica” pode parecer uma opinião ingênua, superficial ou sem a preocupação de fundamentar os argumentos em terrenos mais firmes acerca dos comportamentos dos indivíduos e da nova escala de ordens e valores. O fato é que a nova ordem e o novo *ethos* carregam questões mais profundas e complexas. Trata-se, na verdade, de questões que transcendem o simples desejo, as opções, o comportamento cotidiano, e repousam em outra esfera, cuja pergunta deve ser formulada em torno do seu *sentido* e do seu *fim*. Ou em termos filosóficos, uma discussão teleológica e metafísica. As discussões semanais, em vários momentos, aqui e ali, trazem esse aspecto mais profundo e transcendente dos problemas da sociedade da época. Ao considerar a modernidade anárquica e medíocre não se fazia outra coisa senão criticar o abandono de referenciais mais sólidos e sinalizar para a perda de *sentido* dos “aspectos mais nobres da vida” em que caminhava a sociedade. Da mesma forma, a exaustiva discussão em torno do ensino laico e do ensino religioso trazem à tona não somente o embate pela permanência do catolicismo ou da Igreja na arena educacional pública, mas sobretudo uma inquietação metafísica, a educação integral do homem numa ação conjunta e inseparável do espiritual com o intelectual. O problema de fundo que atravessa e ao mesmo tempo transcende a discussão está vinculado ao *sentido* e *fim* da

⁹⁰ LASCH, Christopher. *A rebelião das elites e a traição da democracia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995, p. 227-244.

⁹¹ CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. ATA n. 82. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes realizada no dia 26 de maio de 1931. LIVRO DE ATAS n. 2, 28 de maio de 1931 a 8 de novembro de 1934. F1v, F2f. Conferência sobre “A coerência de atitudes”.

educação humana e à perenidade e universalidade de certos valores cristãos. A educação cristã projeta-se também para o transcendente.

Na reunião semanal de 14 de janeiro de 1937, discutindo a relação entre filosofia e educação, Altamirano Nunes Pereira afirmava: “o progresso no mundo científico se fez acelerado, acelerado demais. E os homens, perderam o nexos, o sentido, o senso do ajustamento. Estatelaram-se ante o progresso e não tiveram o senso lógico, o senso ético e o senso estético equilibrados a esse progresso”.⁹² Discutindo os problemas da juventude, Newton Sampaio dizia que a “mocidade hodierna vai, qual cavaleiro andante de incerto itinerário, bater-se por um ideal rasteiro”.⁹³ Entre os males de sua geração, o orador criticava o sibaritismo,⁹⁴ a falta de espírito de ordem, de disciplina, questionava acerca da finalidade dos estudos de engenharia, direito e medicina, procurando mostrar que não existia um objetivo definido no espírito dos moços e concluía afirmando: “tudo isso porque a maioria dos nossos acadêmicos não compreendeu ainda o seu destino cristão”.⁹⁵

Estas pertinentes preocupações dos cebistas se aproximam do contexto das análises e das perguntas enunciadas por Henrique Lima Vaz acerca da relação homem-modernidade-cultura-natureza: “que destino espera o homem lançado na aventura da tecnociência? Quais os *fins* de uma cultura que tem como matriz a razão científica e que deve submeter aos padrões da racionalidade dessa matriz todas as suas obras em todos os seus campos: ético, político, artístico, religioso?”⁹⁶ Nessas questões latentes está o problema do papel da cultura cristã na sociedade durante séculos, considerada como eixo normativo das decisões e do destino humano. Entretanto, percebe-se agora que esse eixo normativo e valorativo se desloca do cristianismo para a moderna ciência, da razão cristã para a razão tecnocientífica. Dito de outra maneira, a cultura cristã já não é mais a medida ou a fonte de normas e valores para orientar as atividades culturais, mas a tecnociência, a ordem material. A tecnociência produz cultura material, objetos que, por sua natureza, não são portadores de *fins* e valores duradouros ou transcendentais. Seu *sentido e fim*

⁹² ATA n. 256. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes realizada no dia 14 de janeiro de 1937. LIVRO DE ATAS n. 3, 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941. Palestra semanal sobre FILOSOFIA E EDUCAÇÃO.

⁹³ ATA n. 135. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes realizada no dia 3 de novembro de 1932. LIVRO DE ATAS n. 2, 28 de maio de 1931 a 8 de novembro de 1934, F 59-60. Palestra sobre a “INQUIETAÇÃO DA MOCIDADE HODIERNA”.

⁹⁴ *Sibaritismo* - desejo excessivo de luxo, prazeres excessivos e vida opulenta.

⁹⁵ ATA n. 135. ATA da sessão ordinária do Círculo de Estudos Bandeirantes realizada no dia 3 de novembro de 1932. LIVRO DE ATAS n. 2, 28 de maio de 1931 a 8 de novembro de 1934, F 59-60.

⁹⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 108-109.

residem e se limitam a sua utilidade. Os objetos são cotejados enquanto são úteis.

Segundo Henrique de Lima Vaz:

O mundo dos objetos não necessita de nenhuma referência ao *transcendente*, ele está suspenso apenas à iniciativa da Razão operante, da qual procedem a sua cognoscibilidade e o seu sentido. Esse sentido acaba sendo, finalmente, o teor de *utilidade* do objeto. Aqui desaparece a intenção da *contemplação* do ser, que é a intenção primordial da qual nasceu a metafísica antiga. O objeto não se contempla, mas se utiliza. Eis aí a enorme novidade que caracteriza o *ethos* cultural da modernidade.⁹⁷

A modernidade gerou a “civilização do objeto”⁹⁸ e cravou profundamente o sentido da vida humana na absolutização do material, forçando o pêndulo social a inclinar-se cada vez mais para esse lado, distanciando-se do espiritual. Os católicos do Círculo percebiam isso muito bem e acreditavam que as inquietações do homem moderno estavam relacionadas à perda de sentido causada pelo forte impacto da objetificação da vida humana. Não foi à toa que empreenderam enorme esforço para primeiro formar os membros dentro de um determinado quadro de valores espirituais na linha tomista e, depois, através da Faculdade de Filosofia, formar um contingente maior do tecido social consciente e apto a dar respostas às inquietações metafísicas do homem moderno.

Conclusão

Este texto reflete a visão que os cebistas tinham de sua época e de qual referencial filosófico lançaram mão para discutir os problemas da modernidade bem como para salvaguardar o catolicismo como um sistema religioso de sentido. Não foi preocupação nossa etiquetar os “bandeirantes” de conservadores, tradicionalistas, integristas ou progressistas. Antes de mais nada, devemos dizer que eles foram homens do seu tempo e encontraram equilíbrio entre o velho e o novo, o antigo e o moderno. Olhavam para o passado, mas seguiam para frente. Henrique Lima Vaz nos ensina que o moderno se construiu nas bases do antigo. Ser conservador não significa necessariamente ser antimoderno. Por isso, é uma modernidade conservadora. Entendemos que os cebistas foram conservadores e modernos. Conservadores porque o processo de restauração implica conservação. Restaura-se conservando, restaura-se agregando novos elementos e valores. Foram modernos em razão de sua própria trajetória e do alcance de seus projetos no mundo da cultura: instituições de ensino de nível superior. E mais, o Círculo, no

⁹⁷ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 217.

⁹⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 219.

decorrer de toda sua trajetória, foi um espaço de produção de cultura à luz da tradição católica, adaptando-se continuamente às necessidades do seu tempo, preservando e agregando novos valores.

Referências

ANUÁRIO DA FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS DO PARANÁ 1943. Ano III.

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. 2. ed. v. V, 2. parte da 2. parte, Questões 1-79, trad. de Alexandre Corrêa, organização de Rovílio da Costa e Luis A. De Boni, Porto Alegre: EST, Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.

AZZI, Riolando. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994b, (História do pensamento católico no Brasil, v. 5).

AZZI, Riolando. O episcopado brasileiro frente à Revolução de 1930, *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, n. 12, v. V, p. 53-66, jan-mar 1978.

BALLARIN, Jesus. O Cardial Mercier. REVISTA DO CEB, Curitiba, v. II, t. II, n. 1, p. 21-43, set 1939.

BOLLETIM ECCLESIAÍSTICO. Curitiba, Anno I, n. 3, 2 de março 1900.

BRAVO, Gian Mario. Anarquismo. In: Norberto BOBBIO (et al.), *Dicionário de política*. v. 1 (A-J), 5. ed., Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 23.

CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989.

CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998.

CROWDER, George. Anarquismo. In: CANTO-SPERBER (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. v. 1, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 84-89.

FERNANDES, Geraldo. A religião nas Constituições Republicanas do Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, v. 8, fasc. 4, p. 830-857, dez 1948.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. Clifford Geertz: a religião e a cultura. In: TEIXEIRA, Faustino (org.) *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

LASCH, Christopher. *A rebelião das elites e a traição da democracia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis-Aparecida: Vozes-Santuário, 1994.

CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. LIVRO DE ATAS n. 1 - 12 de setembro de 1929 a 20 de maio de 1931. sessão 1 a 81.

CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. LIVRO DE ATAS n. 2 - 28 de maio de maio de 1931 a 8 de novembro de 1934. sessão 82 a 202.

CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba. LIVRO DE ATAS n. 3 - 22 de novembro de 1934 a 2 de outubro de 1941. sessão 203 a 397.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. v. 1 (A-D), 2. ed., Madrid: Alianza Editorial, 1980.

PASTOR, Felix-Alexandro. Secularização e secularismo. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis-Aparecida: Vozes-Santuário, 1994, p. 862-876.

PASTORAL COLLECTIVA dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de São Sebastião do Rio de Janeiro, Marianna, São Paulo, Cuyabá e Porto Alegre, comunicando ao clero e aos fiéis o resultado das Conferências Episcopales realizadas na cidade de Nova Friburgo de 12 a 17 de Janeiro de 1915. Rio de Janeiro: Typographia Martins de Araujo, 1915.

PENA-RUIZ, Henri. *La laïcité*. Manchecourt: Éditions Flammarion, 2003.

PENN, Gemma. Análise semiótica de imagens paradas. In: BAUER, Martin W. e GASKELL, George (ed.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2004.

REVISTA DO CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba, v. I, t. I, n. 3, set 1936.

REVISTA DO CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba, v. II, t. II, n. 1, set 1939.

REVISTA DO CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba, v. II, t. II, n. 4, set 1949.

REVISTA DO CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES. Curitiba, v. II, t. II, set 1954. Edição especial comemorativa do 25º aniversário.

TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

ZILLES, Urbano. A filosofia neotomista e sua influência no Brasil. *Revista Teocomunicação*. Porto Alegre, Ano XI, n. 52, p. 127-128, 1981/2.



HEGEL E A RELIGIÃO COMO O SEGUNDO MOMENTO DA MARCHA DO ESPÍRITO

Hegel and Religion as the Second Moment of the Spirit's Itinerary

Rogério Miranda de Almeida¹
Guilherme Costa Fernandes²

RESUMO: Estas reflexões têm como objetivo principal ressaltar a concepção hegeliana da religião no que diz respeito, mais especificamente, à religião como o segundo momento da marcha do Espírito Absoluto. Como se sabe, tanto o sistema hegeliano como um todo, quanto a sua concepção da religião em particular são por demais amplos, nuançados e suscetíveis das mais diversas interpretações, dada a própria evolução e as transformações pelas quais passou o seu pensamento. Esta é razão pela qual, considerando os limites formais deste artigo, nós nos ativemos a tão somente fazer relevar, de maneira descritiva e analítica, a questão da religião tal como Hegel a apresenta na *Fenomenologia do Espírito*.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; Religião; Espírito Absoluto; Saber Absoluto; Suprassunção.

ABSTRACT: These reflections aim at emphasizing the Hegelian conception of religion regarding, more specifically, the religion as the second moment of the itinerary of the Absolut Spirit. As it is known, both the Hegelian system as a whole and his conception of religion in particular are very extensive, nuanced and susceptible of the most varied interpretations. This is given, principally, to the evolution and the transformations through which his thought unfolds itself. This is the reason why, considering the formal limits of this paper, we limited ourselves only to underscore, in a descriptive and analytical way, the question of religion such as Hegel presents it in the *Phenomenology of Spirit*.

KEYWORDS: Hegel; Religion; Absolut Spirit; Absolut Knowledge; Overcoming.

De forma geral, na filosofia hegeliana a religião se apresenta como o segundo momento da marcha do Espírito Absoluto, pois nela, assim como na arte e no Saber Absoluto, o Espírito se sabe a si mesmo e submete a si tanto o seu mundo objetivo como

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

² Bacharel em filosofia pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e graduando em teologia pelo Claretiano – Centro Universitário. E-mail: guilhermecf45@gmail.com

suas representações e determinações. Isto se dá numa espécie de consciência-que-está-junto-de-si ou de espírito universal que abrange toda a essência e toda a efetividade (*Wirklichkeit*). Na *Fenomenologia do Espírito* e, mais especificamente, no capítulo VII, Hegel *desenvolve* o caminho da religião no processo do Espírito Absoluto; ele mostra também sua evolução na história através das mais variadas manifestações religiosas da humanidade que culminam no Saber Absoluto. Esta *última* etapa é para o filósofo a mais perfeita expressão do Espírito Absoluto.

Ora, logo no início do capítulo VII da *Fenomenologia* – capítulo significativamente intitulado *A religião* –, Hegel afirma que a religião também se apresenta como a consciência da essência absoluta em geral³. E, de fato, ao longo desta obra é possível detectar, no *desenrolar* do Espírito, a presença de uma consciência da essência absoluta naquelas figuras e naqueles momentos que se manifestam, por exemplo, no “suprassensível”, no “interior”, na “consciência infeliz” e na dependência e independência da consciência-de-si e para-si. Pode-se, pois, deduzir que todas essas fases da marcha do Espírito em direção à esfera da religião são momentos em que a consciência já possui consciência do Absoluto, do Universal, do Infinito e do Imutável. Todavia, nessas formas anteriores ao momento propriamente dito da religião, a essência absoluta ainda não aparecia em si e para si mesma, como ela o fará de maneira explícita nos estágios do Espírito Absoluto. É lícito, porém, afirmar que, na esfera da religião, a essência absoluta já tem consciência de si através do Espírito.

Entretanto, o âmbito da religião, por mais evoluído que seja, na marcha do Espírito, ainda está limitado à dualidade entre os dois mundos: o mutável e o imutável. Hegel acentua que esses dois mundos são um só. Certo, a consciência mutável sempre considera o imutável, ou aquilo que é universal, fora dela, numa esfera inatingível, quando, na verdade, ela está dentro de si, formando duas realidades que *co-incidem* uma com a outra. Mas isto só ocorre quando o Espírito, consciente de si, torna-se efetivo, isto é, torna-se objeto da consciência através do puro conceito, no saber absoluto, desprovido de todo véu. Na verdade, somente o Espírito consciente de si pode manifestar-se de modo pleno, pois só ele satisfaz o paradoxo de ser um objeto da consciência e, ao mesmo tempo, uma efetividade livre e independente. Neste sentido, na religião ainda não houve a superação

³ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 495. Veja também, com relação à concepção hegeliana da religião: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Werke 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Werke 10, III. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Werke 16, 17, I–II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

da diferença entre o Espírito efetivo e o Espírito Absoluto. Ela ainda é um momento imediato do Espírito Absoluto e, justamente por isso, toma como essência de sua constituição e seguimento a consciência-de-si da essência absoluta, que abarca em si e para si toda a realidade e verdade. No entanto, ela age como consciência à medida que faz dessa consciência-de-si um objeto, um Ser-outro, diferente de si e que, por conseguinte, se revela inatingível em sua plenitude. Certo, ela apreende o Espírito de um modo imediato e o representa na imagem de Ser, de sorte que o Espírito não é ainda abarcado em sua essência, como unidade e identidade com a realidade. Não obstante, ao tornar-se religião da arte, deixando para trás a religião natural, a consciência efetuou um passo a mais. Como observa Alexandre Kojève, o homem agora fala. Melhor ainda, o deus assemelha-se ao homem, a forma concreta (*Gestalt*) divina torna-se consciência, na medida em que ela toma uma aparência humana pelo trabalho. O homem tornou-se assim um trabalhador espiritual, ou intelectual (*geistiger Arbeiter*). O “trabalhador intelectual” põe-se a falar de si mesmo acreditando, no entanto, que está a falar dos deuses.⁴ Portanto, na consciência-de-si da alma religiosa, o universal, por estar unido ao particular humano, é espiritual e obra do pensamento, ou da consciência. Contudo, pelo fato de o homem ainda não o reconhecer como obra sua, ou melhor, por não identificar esta obra como um produto de sua própria ação, não é dado a este Espírito um caráter puramente humano, na medida em que, como Deus, o Espírito extrapola o ser humano na sua imobilidade e imutabilidade. Efetivamente, este Deus se apresenta como uma forma determinada, fixa, estável e dada para sempre. Foi, portanto, a partir dessa realidade, ao longo da história da humanidade e da construção das civilizações, que cada religião foi sendo produzida pelo homem de acordo com suas especificidades, mas apresentando todas, cada uma a seu modo, esse Espírito como seu Deus.

Ora, este movimento do vir-a-ser da religião se manifesta de acordo com suas figuras e representações e os seus momentos culminam no Saber Absoluto, que é o último momento do Espírito Absoluto. Mas em que consistem esses momentos? Eles se desenrolam da seguinte maneira: primeiro momento, a religião imediata, natural, cuja essência absoluta se traduz como objeto na figura da natureza; segundo momento, a religião da arte, em que a essência absoluta é objeto como Si por meio da produção da consciência humana que, ao produzir-se, contempla no seu objeto criado o seu agir e o seu Si; o terceiro momento se dá, finalmente, como religião revelada, que explicita a

⁴ Cf. KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947, p. 241.

essência absoluta como ela é *em-si* e *para-si*. Começemos então pelo primeiro momento: a religião natural.

1. A religião natural

O primeiro momento de efetividade do Espírito que tem consciência de si mesmo na religião é, segundo Hegel, a religião como imediata, ou seja, natural, haja vista que o Espírito se reconhece como seu próprio objeto numa representação da natureza, alheia e distinta *vis-à-vis* do homem.⁵

Na religião natural, encontramos, pois, a essência assumida pela consciência-de-si como um ser imediato, totalmente dado, como uma imediatidade sensível que pode ser vista, tocada e sentida pelas forças imanentes da natureza. Isto significa que a consciência religiosa nesse estágio da religião diviniza os objetos naturais, atribuindo-lhes o caráter de substância primordial da qual e pela qual toda a realidade provém. Neste sentido, as divindades da religião natural não estão mediadas pelo pensamento humano e não se identificam com o espírito humano. Ela se apresenta antes como a forma mais imediata pela qual a essência absoluta tem consciência de si através das determinadas figuras naturais. Esta é a razão pela qual as divindades são representadas pelas imagens da luz, das plantas, dos animais e dos objetos construídos por artesões que ainda não estão imbuídos do reflexo da mediação do espírito humano que projeta o seu Si naquilo que produz.⁶ Sem embargo, mesmo se apresentando de forma imediata, sem reflexão, a natureza já se encontra de certo modo superada, pois o Espírito, neste estágio da religião, começa a encontrar-se a si mesmo em uma obra, em um objeto.⁷

Num primeiro momento, como primeira das religiões naturais, encontramos a religião da luminosidade. Ela é a religião mais imediata, pois representa a essência divina, o Absoluto, como luz. Efetivamente, nela o Espírito, que se reconhece a si mesmo, surge como uma *aurora luminosa* do meio da escuridão, a partir da qual passa a preencher todas as coisas com emanações de sua luz criadora. Historicamente, Hegel se refere aqui à religião dos persas, fundada por Zoroastro.⁸

⁵ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 149.

⁶ Cf. CALDAT, Gilberto de Melo. *A Religião na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013, p. 87.

⁷ Cf. HYPOLITE, Jean. *Gênese y estrutura de la Fenomenologia del Espiritu de Hegel*. Barcelona: Península, 1974, p. 493.

⁸ Cf. MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985, p. 175.

Este Ser-Outro mais universal é, imediatamente para o Eu, o preenchimento e a permeação de tudo o que se movimenta, isto é, de todo o pensar e de toda a realidade efetiva, apresentando-se num símbolo que condiz mais com a certeza sensível no processo da consciência. Ela se encontra aqui como a figura de um Senhor: o Si se sente absorto pela grandeza majestosa de seu objeto assumido como sua essência. É uma substancialidade sem forma que sustenta e dá “força” a todas as criaturas determinadas. No entanto, essa representação não carrega consigo nenhum desenvolvimento reflexivo do Si, na medida em que ela é ainda extrema abstração, ou seja, um universal ligado à natureza, mas sem nenhum tipo de determinidade. Nela não existem indivíduos, ou deuses personificados, pois nela tudo se encontra subsumido. Sua única forma de determinação são os seus atributos que, como figuras passageiras, não possuem um caráter independente, mas só se dão como nomes daquilo que Hegel chama de *Uno primordial*.⁹

É preciso, portanto, dar uma consistência a essas figuras instáveis absortas na luz, e somente o Espírito, que se reconhece na forma de Si, consegue realizar tal proeza. Eis por que, no processo dialético, essa forma mais abstrata de religião vai se determinando. Origina-se uma outra forma de religião natural, como se a essência luminosa fosse superada para dar gênese a um número variado de figuras superadas que cumpririam o mesmo papel. Ela é uma religião das plantas e dos animais na medida em que a essência absoluta é representada por seres viventes, presentes na natureza.

De fato, na religião das plantas e dos animais, é o Espírito quem determina a imediatez anteriormente citada, desdobrando-a em uma multiplicidade de seres vivos. É a religião da percepção natural, que também realiza a difusão da unidade numa pluralidade e pela qual o Espírito – segundo Hegel – se dispersa na variedade inumerável de espíritos “mais fracos e mais fortes, mais ricos e mais pobres”.¹⁰

No começo desse movimento da religião natural, convém ressaltar a presença pacífica e passiva da religião das plantas e das flores. Trata-se de uma religião impoluta e voltada para a contemplação, porquanto os seus deuses, representados pelos vegetais, não possuem relação entre si. Mas esta forma pacífica de religião natural deverá deixar-se suprasumir por um outro momento, pois ela dará espaço à altercação e ao combate mortal da religião dos animais.¹¹

⁹ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 152.

¹⁰ HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 153.

¹¹ Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 176.

Com efeito, a religião dos animais, com seus inúmeros sacrifícios sangrentos de expiação, corresponde a um reflexo do próprio Espírito efetivo, na medida em que passam a existir inúmeras guerras entre as civilizações. Neste sentido, cada povo hostil contempla a sua essência num tipo de animal e se torna semelhante a ele. Segundo Hegel, essa religião é a expressão de um espírito disperso em uma multidão de espíritos de povos, solitários e dissociados, que em seu ódio lutam até a morte. É uma religião que sobrevive do ódio dos deuses e do ódio entre tribos. Todavia, esse ódio se esgota e desgasta a determinidade do puro ser-para-si negativo. Consequentemente, através dessa nova realidade o Espírito entra em uma outra figura: a religião do artesão.¹²

De fato, neste terceiro movimento da religião natural encontramos a figura do artesão, ou do Espírito que se manifesta como artesão: trata-se de um tipo de religião na qual o homem passa a produzir o objeto ao qual prestará culto. A religião que possui a presença do artesão é aquela que se caracteriza por ter a figura do objeto produzido pelo Si, na medida em que o Si mesmo se produz nesse objeto, permitindo assim o seu reconhecimento de si, o seu autoconsumir-se, o seu fazer-se coisa, em suma, a sua projeção.¹³ Ora, mesmo o artesão, produzindo-se a si mesmo como figura ou objeto, ainda não apreendeu o pensamento de Si em sua obra, ele é, como observa Hegel, um trabalhador instintivo, semelhante às abelhas que constroem os seus favos.¹⁴

O artesão aqui possui um caráter muito mais elevado do que o das divindades animais, que se dilaceram simultaneamente e combatem entre si. Ao invés de ser negativa e destrutiva como na religião dos animais, a atitude do artesão é mais positiva, pacífica e construtiva. É que, neste momento, o Espírito já começa a superar, mesmo que ainda de forma visivelmente imediata, o *em-si* imediato e o *para-si* abstrato. Em outros termos, a essência absoluta determinada pela consciência não é somente suprassumida e aceita, mas ela se torna também externalizada na figura de um objeto, porquanto ela produz por ela mesma a sua representação.¹⁵

Num primeiro passo, o artesão deposita em sua obra as formas mais abstratas que transformam a natureza que lhe é dada, construindo os cristais das pirâmides e dos obeliscos com as mais simples combinações de linhas retas, que eliminam de certa forma a incomensurabilidade das linhas curvas.¹⁶ Contudo, mesmo com esse rigor da

¹² Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 153.

¹³ Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 176.

¹⁴ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 154.

¹⁵ Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 176.

¹⁶ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 154.

inteligibilidade formal já presente no trabalho artesanal, ele ainda não manifesta a presença de uma significação espiritual naquilo que produz como representação da essência. Essa significação sempre está nesse tipo de religião como algo diferente, estranho ou distinto em relação ao que foi produzido. Na religião egípcia, portanto, isto pode ser observado na conservação das múmias abrigadas no interior das pirâmides como o Si morto, ou como uma projeção causada por um raio de luz.¹⁷

Por conseguinte, o esforço do trabalho do artesão é encontrar uma maneira específica para imprimir unidade entre a obra que é burilada e a consciência-de-si que a produz. Como afirma Hegel, “seu esforço ulterior deve tender a supracumir essa separação da alma e do corpo, a revestir e a modelar a alma nela mesma, e, por sua vez, a infundir alma no corpo”.¹⁸ Deste modo, ao conferir alma à sua obra, o Espírito alcança o feito notável de reconhecer-se no objeto tal como ele é. Mas isto ocorre somente quando a convergência for perfeita, o que ainda não é o caso nesse momento da religião natural.¹⁹

Para Hegel, nessa forma de religião o artesão já constrói suas obras mesclando o pensamento com as fragilidades da natureza, figuras anteriores deste processo. Aqui, o Espírito transforma aquilo que é mais natural e o aproxima das formas universais presentes em si, por exemplo, o início da elevação de colunas robustas carregadas de noções formais de retas e curvas. Ademais, neste estágio, a obra se transforma assemelhando-se ainda mais à consciência-de-si que a realizou. No início, ao invés, eram utilizadas formas animais, como símbolos, para indicarem uma ideia ou um pensamento; em seguida, porém, o artesão mistura a figura do animal com a do homem, humanizando assim, paulatinamente, aquilo que lhe fora dado.²⁰

Além disso, o que falta à religião do artesão é a expressão da essência absoluta pela linguagem, que é onde o Si habita por excelência. Hegel apresenta nesta fase da religião alguns indícios ou aparências de linguagem como, por exemplo, a estátua de *Ménon* ao emitir uma espécie de som quando a luz do sol, pela manhã, incide sobre a sua superfície. Entretanto, ressonância não significa propriamente linguagem, pois se trata de algo que é causado pelo exterior e não provém de um Si interior, ou seja, de um sujeito que pensa, fala e, portanto, deseja. Outro exemplo de aproximação de linguagem nesta religião é a *Kaaba* de Meca, mas aqui também se trata muito mais de um habitáculo inessencial que

¹⁷ Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 176.

¹⁸ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 155.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 177.

²⁰ Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 177.

não possui toda aquela variedade de figuras vivas; ele indica antes um interior escuro, simples, tenebroso e misterioso.²¹

Ora, o artesão, mesmo sem saber o que faz nessas duas representações, ele traduz gradualmente em suas obras os dois momentos do Espírito: o interior e o exterior. O que acontece posteriormente neste processo é o caminho que unificará estas duas representações, porquanto a estátua, mesmo em forma humana, não expressa o interior. Ela não possui a linguagem, de sorte que o interior nada tem a ver com as suas reverberações exteriores, como a ressonância provocada pela luz do sol. Quando, porém, o artesão acopla numa só figura a imagem do animal e a imagem do homem, ele já está perfazendo a tarefa de aproximar e identificar esses dois momentos do Espírito. Contudo, o que ainda permanece é uma luta constante de clareza de expressão com a opacidade do pensamento, que não se expressou em linguagem.²²

Isto, no entanto, permite ao artesão passar para um outro patamar, na medida em que ele encerra a produção pelo instinto e pelo inconsciente. Agora o Espírito, na unidade de seus momentos, não é meramente figura da consciência, mas também objeto dela, e as espécies de hibridismo religioso vão se purificando cada vez mais ou, para dizê-lo com outras palavras, as produções do Espírito dentro da religião passam a exprimir um caráter espiritual. Neste último momento da religião natural, pondera Hegel: “esses monstros se dissolvem em uma figuração espiritual: em um exterior que se recolhe em si; em um interior que se exterioriza a partir de si e em si mesmo”.²³ Deste modo, o artesão se transporta para aquilo que ele produz, na medida em que ele faz do seu Si o próprio objeto de sua experiência, de sua intenção e de sua trama. Em outros termos, ele deixa de ser meramente artesão e se torna artista, isto é, criador ou, mais exatamente, *re-criador* de si próprio. A religião natural se transforma assim em religião da arte.

2. A religião da arte

A religião da arte aparece, pois, quando o artesão, que antes combinava as características do pensamento e do dado bruto da natureza, dos homens e dos animais, começa a afastar-se do simples trabalho instintivo e sintético e empreende uma atividade consciente-de-si. Destarte, ele deposita em suas obras a sua essência e se torna um

²¹ Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 177.

²² Cf. *ibid.*

²³ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 157.

trabalhador de ordem espiritual, ou intelectual. Portanto, neste momento da figura da religião a essência divina deixa de ser representada por formas naturais ou combinações da natureza com o pensamento e começa a ser representada pelas formas do Si individual, a partir daquilo que é essencial e universal no Espírito do artista. Esta religião da arte está em íntima relação com o espírito ético, que é a substância mais efetiva e universal dentro do espírito objetivo. Aqui, os sujeitos estão ligados entre si, podendo assim admitir sua essencialidade num processo construído por todos.²⁴ De resto, neste estágio, foi superada a figura da essência da luz, cuja consciência para-si era desprezada e considerada inessencial; foi também suprasumido o combate violento dos povos sanguinários e o sistema de castas sociais em que se demonstrava uma carência de liberdade. À diferença, pois, de uma religião centrada nos animais, entramos agora num outro momento, isto é, numa religião de um povo livre, que possui consciência de sua liberdade e que reconhece em seus *mores* (costumes) a vontade própria e o livre agir de cada um de seus membros.

Para Hegel, o ambiente mais propício para a construção dessa forma de religião foi o do povo grego, que se reconhecia como um povo livre e artífice de suas cidades-estados autônomas e pautadas por uma eticidade. Na *pólis*, os indivíduos encontravam sua liberdade, diferentemente das outras civilizações divididas em castas e pautadas pela hostilidade e pela opressão. Conseqüentemente, ao se perceber livre, o sujeito constrói a imagem de seus deuses de acordo com a sua própria imagem de homem livre. Isto se torna tão evidente que a religião da arte encontrará sua realização mais autêntica no teatro grego, em que o espírito universal individualizado é representado pela figura do herói, que tenta ser o dono de seu próprio destino e de sua própria paixão, apesar da mão de ferro implacável das Moiras.

Todavia, mesmo se admitindo que a religião da arte na expressão grega manifesta o Si individual e a figura humana em suas divindades, ela ainda não é a mais espiritual das religiões. De certa forma, nela o Espírito se apresenta de modo muito imediato, justamente pelo fato de seus deuses, mesmo sendo espíritos livres, mostrarem-se incapazes de suprasumir em si mesmos a essência universal. Sabe-se, com efeito, que cada deus grego tem uma particularidade e uma personalidade característica. A religião da arte se mostra, portanto, contingente, pois ela expressa tão somente a essência universal subsumida pela individualidade do Si, e não a individualidade do Si subsumida

²⁴ Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 178.

pela essência universal, como acontece na religião revelada e, mais precisamente, no cristianismo.²⁵

Convém, porém, enfatizar que a religião da arte também apresenta o seu desenvolvimento dialético e evolui sempre mais para a combinação do espírito humano com a sua produção da essência divina, pela qual ela tenta reconhecer-se. Nela, Deus vai se tornando homem e passa a receber muitas características antropomórficas. Então, num primeiro momento, a religião da arte apresenta a essência absoluta através do Si individual, na figura imóvel da estátua; posteriormente, ela se mostra também nos hinos e nos cultos, até encontrar-se na obra-de-arte-viva e nos cultos de mistério prestados ao deus do vinho e à deusa das colheitas e da fertilidade. Ademais, a religião da arte se expressa na exaltação do corpo dos atletas olímpicos, considerados como deuses-homens, e, por fim, ela atinge o seu ápice na construção da linguagem mais desenvolvida e presente no teatro grego: na epopeia, na tragédia e na comédia. Assim, destaca-se a primeira obra de arte realizada neste momento da religião: a obra de arte abstrata. Essa obra, como primeiro momento, é o estágio da religião da arte mais imediata e mais abstrata, justamente porque ainda não se colocou completamente a caminho da consciência-de-si; ela ainda não a reflete nem produz um tipo de arte que tenha vida em si mesma.²⁶

Na perspectiva de Hegel, a primeira figura dessa obra de arte abstrata é a obra plástica, na qual podemos incluir as imagens dos deuses, as esculturas e até mesmo a arquitetura, que em relação à consciência ativa é uma “coisa”. Na arquitetura, os templos e edifícios possuem caráter de universalidade e nas esculturas o de singularidade. Neste sentido, o artista, diferentemente do homem da religião natural, já começa a introduzir em sua obra indícios de sua consciência, atribuindo-lhe assim várias significações. Como observa Hyppolite, tanto na arquitetura como na escultura, o Espírito se representa a si mesmo como um reflexo daquilo que brota do espírito humano.²⁷ Então aquele que esculpe coloca no templo imagens de deuses com total aparência e alguns atributos humanos para serem cultuados. Pode-se, pois, deduzir que esse estágio primordial da religião da arte supassumiu a religião que lhe era anterior, porquanto as essências divinas naturais foram sendo superadas. Pense-se, por exemplo, no “mundo dos Titãs” como um resultado da fusão da Luz com as Trevas, ou do Céu com o Mar, etc. As imagens divinas, agora, representam os espíritos da realidade ética das suas respectivas civilizações, que são

²⁵ Cf. CALDAT, *op. cit.*, 2013, p. 90.

²⁶ Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 179.

²⁷ Cf. HYPPOLITE, *op. cit.*, 1974, p. 497.

conscientes de si mesmo e de sua liberdade. Nas figuras serenas de seus deuses, pode-se mesmo encontrar o constante combate presente na consciência-de-si, ou seja, a inquietude diante de sua infinitude e de seu caráter mutável.²⁸ Todavia, mesmo diante desses fatores, o artista não é consciente de que o que ele produziu não é algo a ele exterior, mas é fruto de suas próprias mãos. Tanto o artista, como o povo, que admira e adora as estátuas divinas, não reconhecem que elas são produções de sua própria essência. O artista produz a figura da divindade, mas ainda não produziu a unidade entre o seu fazer e a coisa mesma representada. Deste modo, essa obra de arte ainda não é viva nem consciente de si.

Convém, no entanto, notar que, como outra produção da obra de arte abstrata, se acha também a composição e a reprodução dos hinos dentro da religião da arte. A divindade não pode ser depositada na escuridão e na inconsciência das estátuas, de sorte que é necessário ir além nesse processo de manifestação da essência espiritual. Encontra-se, portanto, no processo dialético, a linguagem como expressão superior. Trata-se de uma realidade mais consciente-de-si, que contagia a todos e atinge a variedade dos indivíduos em sua singularidade. Agora, a religião também transmite os hinos, em que a linguagem constitui a representação da essência absoluta. Com efeito, o hino é a alma que faltava na coisificação das imagens divinas; ele é singular por ser a expressão da consciência-de-si que pensa e possui um fervor devoto, mas ele é também universal, porquanto, ao ser escutado, constitui uma linha de adesão de mais devotos fervorosos.²⁹

Juntamente com o hino na religião da arte - enfatiza Hegel – tem-se também a presença do oráculo, uma outra espécie de linguagem que se acrescenta à obra de arte abstrata. Nesta, decerto, não encontramos a característica do envolvimento universal que os hinos acarretam nas comunidades que os compõem e os reproduzem. O oráculo provém antes de um sujeito singular separado dos demais; por este motivo, ele é também contingente, pois aparece como uma voz diferente da voz universal e necessária, presente na comunidade. A voz do oráculo, portanto, é de uma origem estranha e esse tipo de guia espiritual possui apenas uma função e uma utilidade, qual seja, a de conduzir específicos sujeitos na contingência do acaso de suas vidas.

Por fim, como processo dialético da obra de arte abstrata, deve-se ressaltar a representação do culto, que surge no próprio desdobramento da religião da arte. Na verdade, nesta perspectiva abstrata, tudo até agora levou ao surgimento do culto, que suprassume as diferenças e sustenta uma unidade dentro da religião. O culto se apresenta

²⁸ Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 179.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 180.

deste modo como o caminho ou como o ponto de união entre a essência divina – que plaina, por assim, numa espécie de além – e a consciência humana. É o próprio Hegel quem o diz: “No culto, o Si se proporciona a consciência da descida da essência divina desde o seu além até ele; desse modo, a essência divina, que anteriormente é o inefetivo e somente objetivo, adquire a efetividade própria da consciência-de-si”.³⁰ No culto temos, portanto, a convergência da exterioridade inefetiva das estátuas divinas e a interioridade presente na linguagem dos hinos.

Segundo Hyppolite, o desenvolvimento do culto, dentro da religião da arte, indica o início de uma viva unidade entre o divino e o humano, entre a essência absoluta e a autoconsciência, justamente porque no culto encontramos os deuses olímpicos que circundam os humanos, manifestando-se com o seu poder e exuberância além deles, mas que, ao mesmo tempo, só existem a partir do reconhecimento do próprio homem. Pode-se, pois, afirmar que dos indivíduos é que o deus abstrato tem consciência de si mesmo, pois são os indivíduos que o nomeiam. O que temos aqui é sempre uma “via de mão dupla”, no sentido em que o divino só se torna divino com a ajuda do homem e o homem somente se encontra a si mesmo buscando o divino. Há uma espécie de purificação e de renúncia de ambos os lados, como podemos observar na constituição do sacrifício, dentro do culto: nele o homem sacrifica a sua particularidade entregando-a como frutos ou animais oferecidos. Estes são ao mesmo tempo os símbolos dos deuses que se dão e se sacrificam, de um certo modo, ao próprio homem. No culto, portanto, os deuses renunciam à sua universalidade e se entregam ao homem. Mas no animal ou no fruto sacrificado é o homem que sacrifica a sua particularidade ao entregar-se a essa universalidade, e ele o faz através da beleza e do desempenho nas liturgias e cerimônias religiosas.³¹

Depois desse momento, a obra de arte deixa de ser puramente abstrata e se torna uma obra de arte viva. Esse estágio da religião se realiza justamente por causa da unidade entre o divino e o humano, pois é o homem mesmo que toma consciência de si e, simultaneamente, passa a ter consciência de que é um com a essência divina. A isto, Hegel chama de mistério, não um mistério que se dá como velamento ou como um simples não-saber, mas como um conhecimento de um Si que se reconhece unido com a sua essência. Deste modo, a essência da própria natureza se dá ao homem e penetra a sua vida revelando a sua profundidade. Nesse sentido, a essência, a partir do culto, que se transforma em

³⁰ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 164.

³¹ Cf. HYPPOLITE, *op. cit.*, 1974, p. 498-499.

comida e bebida, agora se apresenta como um objeto a ser desejado e a ser usufruído, no exemplo dado pelo filósofo dos ritos de Ceres e Baco – pão e vinho – que antecedem o sacrifício do Espírito consciente-de-si do Corpo e do Sangue, da religião revelada.³²

Agora, todo esse fruir de unidade com o divino se traduz, não mais e somente na quietude das estátuas divinas, mas também nas festas religiosas em honra do homem como um ser que se une a um deus. Essas festas são repletas de vida e de movimento, em que o ser humano toma para si o protagonismo das estátuas. O homem, a partir desse momento, vai se tornando uma representação externa e corporal da essência divina, anteriormente só relacionada com a luz, com os animais, com as estátuas, com os templos, com os hinos, os oráculos e os cultos. Ademais, para suprasumir essas formas de expressão, suprasumiu-se também a linguagem presente na contingência dos oráculos e no devotamento a um deus particular nos hinos. Esta linguagem se torna agora mais clara e universal.³³

De resto, temos na religião da arte um terceiro momento no processo de determinação da figura religiosa, trata-se da obra de arte espiritual. Neste tipo de religião encontramos os espíritos dos povos reunidos e unificados num mesmo espírito, num Panteão constituído especificamente pela linguagem, a partir da epopeia. Neste estágio de determinação da religião da arte verificamos, portanto, a obra de arte espiritual.³⁴ Neste sentido igualmente – por meio dos poemas heroicos – a divindade passa a ser representada pela figura de homens valentes que realizaram, histórica ou hipoteticamente, grandes vitórias e carregaram, com o seu caráter, histórias decisivas para a vida de seu povo. Assim, na sua linguagem, a religião da arte foi elevada à linguagem mais universal, o que possibilitou a reunião dos deuses e unificou até mesmo a concepção do povo grego em sua totalidade. Na perspectiva de Hegel, essa linguagem possuía o conteúdo universal apenas como totalidade do mundo, mas não ainda como realidade universal do pensamento.³⁵ Pois o seu mantenedor era o aedo, que não participava das histórias por ele contadas, mas as relatava, criando o mundo e penetrando, através da linguagem, a essência absoluta.³⁶

Segundo Hegel, o aedo possuía um diferencial que deslocava o conteúdo religioso para mais próximo ainda do Espírito: a Mnemosyne. Assim, ao invés de ser guiado pelo *pathos*

³² Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 182.

³³ Cf. *ibid.*, p. 182-183.

³⁴ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 171.

³⁵ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 172.

³⁶ Cf. CALDAT, *op. cit.*, 2013, p. 96.

em forma de natureza, ele era conduzido pela própria memória, um conteúdo mais espiritual, a partir da qual era capaz de rememorar e trazer constantemente presente a essência divina que antes era imediata. Deste modo, ele não cantava o seu Si mesmo, mas a sua Musa, isto é, a sua música universal que o mostrava apenas como um instrumento desses cantos universais. Tratava-se de um ser singular que relatava a universalidade-particular dos heróis – figuras médias que se situam entre os deuses e os homens – e a universalidade-plena dos deuses.³⁷

Agora, na epopeia, há uma aproximação bem maior entre o divino e o humano, já presente outrora nos cultos, justamente por unificar melhor a essência absoluta e a consciência-de-si do sujeito. Entretanto, existem também muitas confusões nessa tentativa de unidade entre deuses e homens. Nas epopeias, os deuses tomavam o lugar dos homens ou assumiam o seu papel e a sua condição de serem livres e agentes no mundo. Ao mesmo tempo, porém, o homem assumia o papel da eternidade e da imortalidade dos próprios deuses. Há, portanto, um constante paradoxo, no qual os deuses se encontravam como sujeitos individuais fragilizados pela efemeridade do mundo, mas, ao mesmo tempo, se apresentavam como o elemento universal que sustenta os homens.³⁸

Além dessa constante oposição entre os deuses e os homens na epopeia, há também uma contínua oposição entre os próprios deuses, que estão sempre em algum embate e que, por estarem determinados em suas características, deixam de lado a sua essencialidade divina. É uma espécie de “fanfarronice” essa a dos deuses, justamente porque se mostram aos homens como seres universais invencíveis, mas entre si ainda vivem sob o domínio da Necessidade.

Com efeito, todo esse descrédito ou confusão causada na consciência-de-si de cada sujeito em relação à essência absoluta e universal dos deuses, representada nas epopeias, passa a crescer no progresso da religião da arte, de sorte que a figura dos heróis começa a desmoronar, pois os deuses são desfocados e o *aedo* singular não é mais um instrumento tão importante como o era antes. É que agora, na religião da arte se abre o espaço para uma outra figura da obra de arte espiritual, que supera a primeira e avança através desse plano: a tragédia. Na linguagem trágica foi supressumida a narrativa dos poemas heroicos e épicos; o número dos personagens foi reduzido ao essencial e o conteúdo não fica lançado à deriva, mas conduzido por um fio racional. O próprio herói agora fala e não mais se fala dele; os espectadores são homens livres e autoconscientes, pois eles

³⁷ Cf. CALDAT, *op. cit.*, 2013, p. 96.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 97.

conhecem os seus desejos, direitos e deveres. Certo, na tragédia existem também homens que personificam os heróis de outrora e os explicitam em sua própria linguagem, pois estão preocupados em expor mais as individualidades universais dos personagens e não tanto as circunstâncias contingentes de cada um em particular.³⁹

A tragédia, portanto, unifica ainda com mais efetividade a essência absoluta com a vida do homem, que agora encara a figura do herói com total entrega e radicalidade nas encenações apresentadas a um coro composto por espectadores. Nesse sentido, ao contrário do aedo na epopeia, a tragédia traz a presença do ator, que não somente narra os poemas heroicos, mas também interpreta ele mesmo a vida do herói ou dos deuses a serem representados e expressados. Ainda na tragédia, cada ator coloca diante do rosto uma máscara que representa um herói ligado espiritualmente a alguma figura divina. Destarte, encontramos o Si consciente da essência absoluta na imagem do ator, embora ele ainda se encontre camuflado por detrás do personagem que ele mesmo interpreta, ou representa. Certo, o ator encarna um herói. Mas antes de considerar as características do herói trágico, devemos observar que a tragédia é composta por alguns elementos cruciais na sua composição e na condução de seu progresso rumo à comédia: o coro, os heróis, a lei divina, a lei humana e os deuses.

Dentro da tragédia, o coro representa o povo que, segundo Hegel, está num segundo plano nesse estágio. No entanto, ele tem uma função no desenrolar trágico da obra de arte: uma participação passiva. Mesmo representando os setores sociais, a cultura e a tradição de seu povo, o coro não possui o ímpeto necessário para confrontar a lei divina ou a lei humana, que estão em constante dissonância entre si. Isto significa que o coro não possui toda a riqueza do povo, mas tampouco assumiu em si a vida dos deuses. Neste sentido, ele se apavora e estremece, como espectador, com as encenações dos atores nas tragédias que enfrentam essa realidade dual entre a lei humana e a lei divina. Ao mesmo tempo, apresentam-lhe o fato de que tudo desemboca na necessidade e no destino.

Toda tragédia tem como principal conteúdo uma ou mais aporias, das quais o herói, interpretado pelos atores, deve tentar encontrar uma saída, mesmo se ela se lhe afigure como uma impossibilidade ou “um caminho sem volta”. Dentro da tragédia, portanto, o herói sempre representa essa dualidade encarnada entre a vontade dos deuses e a vontade dos homens, de sorte que existe uma constante dualidade entre o direito humano e o direito divino. Ao assumir qualquer um desses caracteres em sua determinação,

³⁹ Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 184-185.

automaticamente instigará a potência vingativa do outro caráter. Cada personagem encarna ou a vontade divina ou a vontade humana, não é possível a concretização das duas ao mesmo tempo numa tragédia. Em outros termos, ou o herói satisfaz seu desejo e transgrede a lei divina, ou cumpre a lei divina, não satisfaz seu desejo. Assim, ao assumir um desses caracteres, o herói fere inexoravelmente o outro: se ele encarnar a lei humana, ferirá implacavelmente a lei divina, mas se encarnar a lei divina, ferirá inelutavelmente a lei humana.

Portanto, cada tragédia tem sempre a presença de duas classes de heróis que se embatem, ou se contrapõem. É, enfim, um mundo que está cindido no conceito que se divide internamente entre o saber e o não-saber, ao que Hegel representa, respectivamente, pelo deus Apolo – deus da luz e do saber, entre outros atributos – e pelas deusas Erínias: deusas da escuridão e da vingança. A tentativa, nesse progresso da tragédia, é a busca por uma unidade e por uma reconciliação entre essas duas forças, que é a unidade da própria substância ética de todo povo. É necessária, portanto, uma terceira força divina que suprassuma essas duas potências antagônicas, e essa força é a figura de Zeus, o deus dos deuses, que reúne em si mesmo as duas posições e constantemente as relaciona entre si. Zeus, desse modo, representa o campo da necessidade e do destino presente na tragédia, ele acaba com as oposições das situações conflitantes da tragédia e da luta entre os deuses, pois tudo converge para ele, no inevitável e certo poder do destino que, segundo Hyppolite, é a própria autoconsciência, a simples certeza de si mesmo, o sinal dessa unidade, dessa essência substancial e dessa necessidade abstrata.⁴⁰ Zeus é representação da autoconsciência.

Efetivamente, ao tomar consciência de si como unidade entre essas forças avassaladoras, presentes na tragédia, o ator trágico pode retirar as suas máscaras e perceber-se como um “si” individual, que se reconhece um juguete nas mãos de tais potências divinas e universas. Esta é razão pela qual sua linguagem trágica e conflituosa, graças à angústia constantemente presente diante das forças divinas que conduzem o seu destino, é transformada numa linguagem cômica, com a qual o ator se trata com ironia.⁴¹ O ator deve necessariamente criar o cômico em seus enredos e na obra de arte espiritual da religião. Na verdade, ele deixou sua máscara porque ela o confundia e o elevava acima de si próprio. Ao deixá-la, portanto, ele assume seus elementos substanciais como simples momentos finitos que só possuem significado em si mesmo.

⁴⁰ Cf. HYPPOLITE, *op. cit.*, 1974, p. 502.

⁴¹ Cf. CALDAT, *op. cit.*, 2013, p. 100.

Na comédia, portanto, os heróis deixam de ser heróis e se mostram como homens comuns. O ator sem a máscara, agora, demonstra a sua nudez e revela ser a mesma coisa que o Si verdadeiro e ordinário. Agora, as realidades humanas que estavam divididas tanto na epopeia como na tragédia se unificam no homem sem máscaras, sujeito às instabilidades e contingências da vida, a vida que ironiza a aspiração a ser aquelas potências éticas universais.⁴² A linguagem cômica representa justamente a realidade de um personagem que, ao se lançar para de si na universalidade da essência absoluta, acaba por encontrar a si mesmo como indivíduo, ou como o resultado das lutas dos deuses e do destino que, outrora, se desenrolavam na tragédia. Agora, restam-lhe a ironia e o riso. A comédia, em suma, é a consciência que o si individual passa a ter ao se deparar com as realidades banais e contingentes do cotidiano. O si individual desprende-se agora das essências natural e ética e se vê solitário e disperso do todo. Por conseguinte, a ironia cômica não escancara somente as fragilidades dos homens, mas explicita igualmente as debilidades e inconstâncias dos deuses.⁴³ Mas a comédia é também o resultado de um mundo grego que foi se transformando e assumindo como forma de governo a democracia. Consequentemente, ela é um produto cultural de um povo que olha para si e pensa depender somente de si, que julga não depender da vontade de senhores e de reis, e nem mesmo do capricho das potências divinas.

Então, quando assoma esse si individual na comédia, pode-se detectar a decadência e o fim do momento da religião da arte grega. Paradoxalmente, porém, neste percurso dialético da religião, surge, dentro desta mesma marcha do Espírito Absoluto, um outro momento, ou uma nova figura da religião: a religião revelada.

3. A religião revelada

A religião revelada é, pois, o terceiro momento da religião na marcha do Espírito Absoluto. Ela é – ainda no pano de fundo da representação – aquela figura religiosa que mais se aproxima do Saber Absoluto e, portanto, do pensamento que se pensa plenamente como pensamento ou, em outros termos, como puro conceito. Como vimos na primeira seção deste estudo, na religião natural o homem tinha a divindade ou a essência absoluta como um ser abstrato, animado e externo a ele próprio. Na segunda seção – relativa à

⁴² Cf. HYPPOLITE, *op. cit.*, 1974, p. 503.

⁴³ Cf. CALDAT, *op. cit.*, 2013, p. 100.

religião da arte – deparamos com a essência absoluta humanizada e espiritualizada no si individual daqueles que encarnavam tal realidade nas estátuas, na linguagem, na epopeia, na tragédia e, enfim, Agora, porém, na religião revelada há a retomada da essencialidade universal, destruída no espírito humano pelo surgimento do pensamento racional independente das culturas grega e romana antigas; isto se dá graças ao estoicismo e ao ceticismo. O desafio consiste, pois, em fazer com que o si individual volte a encontrar dentro de si mesmo a essencialidade universal perdida, mas constantemente almejada por ser essencial ao caráter universal do espírito humano. Deste modo, neste novo momento da religião, temos o si individual que renuncia a si mesmo ou se suprassume para encontrar a essência absoluta que já está dentro dele mesmo.

Consequentemente, a religião revelada já pressupõe a descida da essência absoluta ao si individual, que a religião da arte já realizou em seu desdobramento. Como pudemos contatar, na religião da arte o si individual era sinal e presença da essência absoluta, todavia, aconteceu que o sujeito passou a sentir-se superior e dominador desta mesma essência através da razão e do pensamento. Isso ganhou mais força no espírito jurídico da antiga Roma, em que o si adentrou cada vez mais o interior de seu pensamento e, ao mesmo tempo, explicitou e reconheceu a sua independência. Isto se deu mais especificamente nos momentos históricos do estoicismo e do ceticismo, enfatizados por Hegel no processo de dependência e independência da consciência-de-si e para-si. Trata-se do famoso capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, significativamente intitulado: A verdade da certeza de si mesmo. Aqui se deduz que existe um si cindido em duas situações: de um lado, ele é finito, por estar jogado no mundo, e, de outro, ele é infinito, justamente por ser capaz de pensar infinitamente. Hegel designou esta dinâmica de cisão pela expressão: *consciência infeliz*. A *consciência infeliz* sente a dor da perda e da falta da essencialidade universal, que outrora fora ironizada pela consciência cômica. Na frase, “Deus morreu”, a consciência se vê vazia, sem sentido, e o si não sabe mais o que lhe é essencial.⁴⁴

Na história da humanidade, portanto, a consciência-de-si cindida e infeliz em sua não-essencialidade, associada também às religiões da arte, ao estoicismo e ao ceticismo, precisa retornar à sua essencialidade e buscar a unidade com ela. Neste contexto, em que a religião revelada se desdobra com o intuito de suprassumir a negatividade, ela sobreleva o si da consciência infeliz e, ao mesmo tempo, tenta transformá-lo no si universal. Daí

⁴⁴ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 184.

não ser difícil deduzir que o conteúdo da religião revelada está no Cristianismo, que se traduz pela encarnação da essência divina, cujo si universal se torna si individual para que este se reconcilie consigo mesmo e se torne também si universal. Nesta figura da religião, a essência universal passa, de fato, a ter consciência-de-si e consciência de que é Espírito. Trata-se de um si individual e determinado, literalmente *encarnado* num homem singular, que se *esvaziou*, sofreu a morte de cruz, foi elevado aos céus e adorado por um fervor devoto. Destarte, verificamos na religião revelada o caminho desejado pela consciência infeliz, que é o de reunir a sua finitude à sua infinitude, o si abstrato da consciência à realidade do mundo múltiplo e fragmentário.

Esta figura do deus encarnado, na religião revelada, já exprime e demonstra a verdade do Espírito, cuja consciência-de-si possui consigo a essência universal e revela o divino. Nela, a unidade entre as realidades humana e divina é finalmente intuída, justamente quando nela se encerra a representação da renúncia de ambas as partes: primeiramente, a essência renuncia a si mesmo em favor do si individual – é o momento da encarnação da divindade –, há depois a renúncia do si individual para que se releve a essência universal, ou seja, o momento da fé e da rememoração da comunidade religiosa. Deste modo, a religião revelada primeiramente explicita uma essência universal divina que se torna um si individual existente num homem, e é este mistério da encarnação que acarreta a crença de outros “sis” individuais que passam a acreditar e tomar consciência de que o seu próprio si singular pode, ele também, fazer parte da tão desejada essencialidade universal. Efetivamente, a religião revelada é o estágio da religião que, literalmente, dá carne e atualidade individual ao universal.

Ajunte-se a isto que a religião revelada não para no fato da encarnação, em que a essência possui uma consciência imediata de si. Convém também que a essência seja uma consciência religiosa. Mas para que ela seja uma religião revelada, a presença deste universal encarnado necessita igualmente de ser apreendida como pensamento, já que Deus se revela tal como é: espírito e puro conceito.⁴⁵ Portanto, enquanto si individual, encarnado, a essência não é ainda para o outro, e por isso não retorna ao que é: essência universal. Como homem divino ele somente é apreendido pelos indivíduos no campo da sensibilidade, ao ser ouvido, tocado, visto, etc. Porém, ao se tornar pensamento, ele é também apreendido por todos através do entendimento. Paradoxalmente, o nível da percepção se perde com a morte desse si singular divinizado, mas, ao se tornar

⁴⁵ Cf. MENESES, *op. cit.*, 1985, p. 191.

pensamento, ele pode ser recuperado na memória daqueles que creem em sua essência universal.⁴⁶ É nesta rememoração do homem divino que a verdade ou essência deste si individual pode ser assumida por uma comunidade inteira de “sis” individuais que se veem na figura do deus encarnado. Esta memória ainda é uma forma pela qual aquela verdade da unidade entre o divino e o humano se torna espiritual, na medida em que uma consciência individual se torna uma comunidade religiosa. Para Alexandre Kojève, a vida de Cristo e sua morte simbolizam o curso real da história, porquanto Cristo sacrifica sua Particularidade (Jesus) para realizar o Universal (Logos) e o Universal (Deus) reconhece esta Particularidade (Homem), que é o próprio Deus (Cristo).⁴⁷ Portanto, já não é mais o si individual singular – Cristo –, mas ele conjuntamente com a consciência da história e da comunidade como elemento que formam a totalidade do Espírito. Trata-se, pois, de uma essência que desce até o si individual, e de um si individual que retorna à essência universal.

Entretanto, mesmo considerando a comunidade religiosa como aquela que se encontra numa ligação íntima com a essência divina, podemos ainda ressaltar que esta consciência religiosa ainda caminha no nível da representação. De resto, esta é a característica do estágio da religião no desdobramento do Espírito Absoluto, a de continuar sendo, conforme assevera Hegel, “a união sintética da imediatez sensível e de sua universalidade, ou do pensar”.⁴⁸ Assim, mesmo com a elevação espiritual do si individual, ainda é notória uma divisão entre a consciência e a essência, o pensar e o ser, o finito e o infinito, o particular e o universal. Todavia, convém notar que é dessa forma que o Espírito se torna consciente de si mesmo, mesmo ainda não tendo adentrado a esfera do puro conceito. Nesse sentido, a religião revelada, por mais absoluta que seja, carece ainda de algo, algo que exige o puro conceito do Saber Absoluto, justamente porque a memória que conduz a comunidade religiosa permanece, por assim dizer, estagnada. Seu conteúdo é ou a revelação de um homem que se uniu à essência universal e que permanece no passado, ou algo do qual se espera um retorno no futuro.⁴⁹

Por fim, é importante sublinhar que a religião revelada também possui um movimento dialético próprio, cujo conteúdo espiritual – dessa reconciliação entre o si individual e a essência universal – revela-se à comunidade religiosa em três momentos: primeiro, como

⁴⁶ Cf. CALDAT, *op. cit.*, 2013, p. 106.

⁴⁷ Cf. KOJÈVE, *op. cit.*, 1947, p. 262.

⁴⁸ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 192.

⁴⁹ Cf. *ibid.*

pura substância ou pensamento puro (o Pai); segundo, como consciência-de-si singular (o Filho, o si individual); terceiro, como consciência-de-si universal da comunidade religiosa (o pensamento universal – Espírito Santo). Outrora, na consciência infeliz, essa realidade espiritual era vista como algo inalcançável, como um conteúdo completamente objetivo da representação, mas distinto da certeza da consciência-de-si. Agora, na religião revelada, a comunidade religiosa assume esse conteúdo para si como sua substância, na medida em que, segundo Hegel, também encontra nela a certeza do seu próprio Espírito.⁵⁰

Essa dinâmica triádica da religião revelada é a figura ou a imagem do próprio Absoluto que se desdobra na natureza e na história e a si mesmo retorna pelo Espírito. São os momentos claros, portanto, da própria dialética apontada por Hegel na formação de seu sistema. No estágio da religião, especificamente, estão presentes: o momento da essência pura, o momento do ser-para-si no Outro (no caso, o Verbo, como movimento de ouvir-se a si mesmo), e o momento que sabe a si mesmo no outro, à medida que passa a ser reconhecido. Mas isto só se torna possível na medida em que ele for reconhecido por outra consciência, isto é, seu Outro, seu negativo. Com efeito, esse último momento que reconhece a essência abstrata é a comunidade religiosa, que ainda não entende a necessidade dialética da realidade daqueles dois primeiros momentos e por isso representa-os por meio das figuras naturais do Pai e do Filho, dividindo um momento do outro e se retirando a si mesma dessa relação. Na verdade, os três momentos se realizam simultaneamente, pois um desemboca necessariamente no outro. Todavia, o conteúdo da comunidade cristã separa esses momentos da seguinte maneira: o Pai é a pura essência pensada, a substância que se transforma e cria um mundo na consciência do si singular do Filho, que, ao ser aceito como verdade, demonstrar-se-á à Igreja que sabe estar em unidade com o Pai através e a partir do Filho.⁵¹

De resto, é no seio da comunidade religiosa que é possível a reconciliação entre o Bem e o Mal presente no interior de cada si particular: o Bem é a consciência e a união com a essência universal, logo, o Mal é o afastamento da essência universal e o assumir da natureza como a essência do homem. Assim, o homem permanece numa constante dualidade ou numa contínua tensão interior que só pode ser definitivamente resolvida no si singular divino, que assume totalmente em si a essência universal, isto é, Cristo. Este, por sua memória na comunidade cristã, permite que os indivíduos, que a ela aderem,

⁵⁰ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 193.

⁵¹ Cf. CALDAT, *op. cit.*, 2013, p. 108.

tomem consciência do bem e busquem agir de acordo com ele. Assim formarão um só ser com a essência universal.⁵²

Para isto, o si individual, unido à essência universal que põe fim à luta entre as potências do bem e do mal, só levará a cabo essa reconciliação quando finalmente desvanecer a sua presença sensível e ele puder retornar, como essência universal refletida em si mesma, à consciência universal da comunidade religiosa. Por isso, o elemento comunitário é de suma importância no desdobramento da religião revelada, na medida em que é em seu seio que o si singular – que encarnou de fato a essência divina – pode tornar-se Espírito. Na verdade, segundo Hegel, é na comunidade que todos os dias ele morre para sua carne e ressuscita como Espírito.⁵³ É na comunidade, portanto, que se exprimem tanto a memória do divino encarnado como o Espírito que o acompanhava. Agora, ela é o sinal daquilo que está além da morte do indivíduo singular: a consciência-de-si daquele si individual divinizado que se tornou universal, ou seja, o englobante espiritual que se reconhece como unido à essência universal.⁵⁴

Ora, com a morte do divino encarnado se compreende também o decesso da própria essência absoluta: com isso a essência se transformou em sujeito, em espírito vital e universal da comunidade religiosa, que carrega em si a crença no Deus vivo após reconhecer universalmente a presença do Deus que se fez carne. É ela que explicita, por meio de suas representações, o movimento espiritual em que a essência universal vem a ser, e isto desde o seu estado abstrato - ao percorrer a determinação do si individual – até chegar ao si universal da consciência comunitária.⁵⁵

Destarte, é nesta consciência religiosa que, de antemão, mesmo sob os aspectos da representação e da falta de algo no vir-a-ser conceitual, pode-se verificar aquilo que será expresso pelo puro conceito no Saber Absoluto: a reconciliação entre o sujeito e a sua essência, entre o si e o seu objeto. Neste estágio da religião, ressalta uma consciência religiosa que já possui para si a noção, mesmo contingente, do movimento do conceito que indica o em si que se sabe a si mesmo na autoconsciência de uma consciência-de-si.

Saliente-se, porém, que, mesmo que a consciência religiosa encontre na comunidade cristã uma forma eficaz de se unir à essencialidade universal, almejada e reconhecida como essencialidade de si mesma, a representação construída em torno deste conteúdo

⁵² Cf. CALDAT, *op. cit.*, 2013, p. 110.

⁵³ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 203.

⁵⁴ Cf. CALDAT, *op. cit.*, 2013, p. 110.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 111.

faz com que tal realidade seja ainda exterior e distante do si individual de cada sujeito. Existe inevitavelmente, segundo Hegel, um *longe* na consciência e a oposição de um *além* como obstáculo de sua plena realização. Sua reconciliação e unidade com a essência divina ou gira em torno de um longe no futuro, do Deus encarnado que voltará, ou de um longe no passado, de um si singular que encarnou a essência divina. Para a consciência religiosa, portanto, a reconciliação ainda não ocorreu de fato dentro de si mesma, ela se vê ainda dividida entre o bem e o mal, entre o finito e o infinito. Ela está sempre em seu coração como um amor eterno que se sente e se deposita num além, que ocorreu há muito tempo em seu mediador, ou que há de ocorrer em sua “segunda vinda”, e nunca em seu presente imediato efetivo.⁵⁶

Consequentemente, na religião revelada, o Absoluto ainda está sempre se evadindo e resistindo. Porém, seu momento é de grande relevância dentro da marcha do Espírito, que busca incessantemente fazer com que o Absoluto retorne refletido em si mesmo. Tal feito, ela já o realiza de forma contingente, pois apresenta ao homem a sua essência universal que se faz presente também em seu interior. Todavia, ela o incita e o estimula para que ele se aproxime cada vez mais dela...

Referências

CALDAT, Gilberto de Melo. *A Religião na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Frühe Schriften*. Werke 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Werke 10, III. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Werke 16, 17, I–II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993. 2 v.

HYPPOLITE, Jean. *Gênesis y estrutura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Península, 1974.

⁵⁶ Cf. HEGEL, *op. cit.*, v. 2., 1993, p. 206.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985.



TEORIA DO *KARMA*, SISTEMA DAS CASTAS E CONCEITO DA REENCARNAÇÃO E SEU IMPACTO NA SOCIEDADE INDIANA: UMA LEITURA ANTROPO-FILOSÓFICA

*Theory of Karma, Caste System and Concept of Reincarnation and their Impact on
Indian Society: An Anthro-Philosophical Reading*

Joachim Andrade¹

RESUMO: Este artigo pretende realizar uma aproximação à sociedade indiana a partir de três conceitos distintos da tradição hinduísta: a teoria do *Karma*, a reencarnação e o sistema das castas. Esses três pilares sustentam todo o universo familiar, social e religioso, parecendo, por vezes, que o indivíduo está eternamente preso sem encontrar uma saída. O artigo apresenta os mecanismos envolvidos na construção desses três pilares, e, também, mostra os caminhos adequados para saída elaborados pelo hinduísmo. No primeiro momento, faz-se o mapeamento da tradição hinduísta onde se contempla a construção da divindade, conhecida como tríade hindu, e, em seguida, desenvolvem-se os três pilares em forma sequencial, finalizando com a abordagem dos princípios éticos de vida que são os aspectos que mantêm o hinduísmo vivo ainda hoje.

PALAVRAS-CHAVE: Hinduísmo; *Karma*; Reencarnação; Castas; Salvação.

ABSTRACT: This article intends to make an approximation to Indian society from three distinct concepts of Hindu tradition: Karma theory, reincarnation and caste system. These three pillars sustain the entire social system which includes family, society and religion, such a way that sometimes it seems that the individual is perpetually imprisoned in it without finding a way out. The article presents the mechanisms involved in the construction of these three pillars and also shows the appropriate paths elaborated by Hinduism. At the first moment we intend to map the Hindu tradition, which contemplates the construction of the Hindu Trinity and then presents the three pillars in a sequential way and finally winds up with the treatment of Hindu ethical principles of life that keep Hinduism alive even today.

KEYWORDS: Hinduism; Karma; Reincarnation; Caste; Salvation.

¹ Doutor em ciências da religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professor de teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e no Claretiano – Centro Universitário. E-mail: joachimandrade@terra.com.br

Os três assuntos, a teoria do *Karma*², o sistema das castas e a reencarnação, sempre suscitaram a curiosidade nos estudiosos de Ciências da Religião do Ocidente. O conceito do *Karma* possui a abrangência universal. A reencarnação é o aspecto central de algumas tradições indígenas e africanas, enquanto o sistema das castas, todavia permanece como patrimônio da sociedade indiana.

Na sociedade indiana estes conceitos, além de terem raízes profundas, estendem-se, também, à ramificação de todas as camadas da vida familiar, social e espiritual. O indivíduo atribui qualquer infortúnio experimentado ao *Karma*: — “Meu *karma*, fiz algo errado na vida passada e agora estou pagando por isso”. A sociedade ocidental, que foi predominante cristã, parece ter um entendimento sobre a teoria kármica. Diz-se: o que é semeado irá se colher. O que mais intriga é que na sociedade indiana esse discurso é estendido às outras esferas, como a vida anterior e a posterior, consequentemente se vinculando e se amarrando os três conceitos em um único conjunto. A tradição hindu sempre se apresenta numa forma sincrética³. *Karma*, reencarnação e sistema das castas, portanto, devem ser abordados juntos, como também uma meticulosa consulta aos princípios éticos da tradição hinduísta.

A teoria do *Karma*, vinculada à reencarnação, não é um patrimônio fechado do hinduísmo da Índia. A crença da reencarnação existe em muitas religiões indígenas ou africanas com algumas divergências distintas de uma para a outra. Serve de exemplo o espiritismo brasileiro, no qual existe este conceito com uma abordagem diferente, existindo um processo evolutivo da alma. Acredita-se que esta se encontre sempre em estado de evolução, rumo à perfeição, estado este no qual não existe a possibilidade de regredir. Na compreensão hinduísta existe o caminho de evolução, de involução, além de outros rumos horizontais com os seres animados e inanimados. Essa complexidade levou inúmeros estudiosos como Louis Dumont, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Octavio Paz e outros a analisarem esse conceito em perspectivas diferentes. Todos reconheceram a dificuldade de apresentar uma compreensão nítida desta sociedade dada a sua própria natureza.

Neste artigo não se pretende, portanto, fornecer uma visão conjunta dos três conceitos, tentando fazer uma aproximação aos brasileiros para compreenderem melhor a sociedade

² Em língua portuguesa, a palavra *Karma* também é escrita como *Carma*. Neste artigo se mantém a sua forma original.

³ Existem duas formas de construir uma sociedade: diacrônica e sincrônica. O Ocidente sempre teve a visão diacrônica, onde a análise é feita a partir das partes para ter uma visão do todo. Enquanto, a sociedade indiana teve o caminho sincrônico – o todo desdobrando em partes para ter uma visão do conjunto.

indiana nos tempos atuais. Para este procedimento se fará uma apresentação geral sobre a tradição hinduísta na qual esses conceitos receberam sua origem e identidade. Numa segunda instância serão analisados os três conceitos separadamente, com as perspectivas diferentes. Pretende-se, igualmente, abordar os aspectos relativos a esses conceitos, os princípios éticos hinduístas que os sustentam.

1. Visão geral do hinduísmo

O nome tradicional do hinduísmo é *Sanatana Dharma*, cujo significado é Religião Eterna. O vocábulo hinduísmo foi inventado pelos muçulmanos ao invadirem a Índia. Numa tentativa de manter a pureza do islamismo, criou-se o termo para designar a religião do povo que vivia do outro lado do rio Sindhu.

Existe uma teoria evolucionista sobre a origem da civilização indiana. Por volta do ano 2500 a.C. um grupo de nômades chamado árias, do norte do Irã, deixou sua realidade do deserto e emigrou em seis direções.

Os grupos que se dirigiram ao Ocidente espalharam-se por toda a Europa, tornando-se os ancestrais dos povos gregos, romanos, celtas, germânicos e eslavos, já os que tomaram a direção do Oriente, dos indianos.⁴

Ao invadirem a Índia, os árias encontraram nativos chamados drávidas, conhecido como o povo da agricultura. Os nômades, com sua índole guerreira, estabeleceram a supremacia sobre os nativos, inculturaram-se. Do encontro dessas duas culturas originou-se uma complexa religião ritualística conhecida como védica. Posteriormente, assume diversos nomes como brahmanismo, *sanatana dharma* e, finalmente, o hinduísmo.

Pode-se afirmar, assim, que o hinduísmo é a religião dos nômades que perderam suas raízes e assumiram as características de um povo cujo pensamento se encontra enraizado na cultura agrícola, como resume Radhakrishnan: “a facilidade com que o hinduísmo absorveu constantemente os costumes e ideias dos povos com quem entrou em contato é tão grande quanto a dificuldade que sentimos em encontrar uma característica comum que une as suas diferentes formas”.⁵

⁴ Existem várias teorias sobre entrada dos povos no subcontinente indiano. Mas a teoria de Max Muller que diz que foram os arianos da Ásia central ainda sustenta os argumentos no campo linguístico e no campo religioso. Cf. CEPEUSP. *Estudos sobre o Yoga*. v. 1. São Paulo: 2003, p. 24

⁵ RADHAKRISHNAN, Sarvapalli. *Hindu View of Life*. London: Unwin Books, 1927, p. 3.

Nestas assimilações ocorrem as transformações entre as quais se identifica a mudança de uma visão linear para uma cíclica, a passagem do mundo deserto ao agrícola. A partir desse contexto surge o universo religioso carregado de símbolos entre os quais a teoria do *Karma* veio prevalecer até aos tempos atuais.

A fase inicial do hinduísmo era embasada na preservação da ordem *rta*, que engloba a dimensão da interconexão e interdependência entre o universo de cima com a realidade de baixo.

A realidade cima era o mundo dos deuses exigindo os sacrifícios centrados ao redor do fogo que os mantinha agradáveis, devido a chama que subia até eles.

O mundo de baixo era o dos seres humanos. Necessitavam eles das chuvas que eram enviadas pelas divindades para a agricultura. Realizavam-se, portanto, sacrifícios para agradá-los. Essa dependência mútua mantinha a ordem do universo. O mundo védico era essencialmente da casta brâmane, pois exercia controle sobre os sacrifícios. “Todo o universo estava centrado ao redor do fogo sacrificial (*yajna*) e era determinado que dependia do ato ritualístico realizado pelos sacerdotes”.⁶

Mais tarde, no processo de estratificação da sociedade, surge reação violenta aos rituais e sacrifícios elaborados pelos brâmanes e preocupação pelo antropocentrismo⁷. Nele, o ser humano recebe suma importância e dele se originam duas diferentes concepções do mesmo único Deus *Brahman*: *Nirguna Brahman*, o infinito, distante e impessoal, e *Sadguna Brahman*, o finito, relacional e pessoal. Pode-se dizer que as duas naturezas se encontram no mesmo *Brahman* e, por vezes, apresentam-se como transcendentais: *Nirguna*, e, em outras circunstâncias com qualidades relacionais, *Sadguna*. É relevante notar que a passagem do *Nirguna* para *Sadguna Brahman* foi um passo muito importante, quando a classe sacerdotal começa a perder seu espaço religioso até então manipulado por ela.

⁶ NEUNER, J. Bhagavad Gita. In: DE SMET, R.; NEUNER, J. (ed). *Religious Hinduism*. Mumbai: St. Pauls, 1997, p. 281.

⁷ Entre os protestos contra rituais é prudente mencionar a origem do budismo e jainismo, duas tradições dissidentes do próprio hinduísmo que levaram fiéis a abandonarem a tradição védica ritualística. O budismo dá ênfase para a busca racional a partir da compreensão da condição humana, enquanto o jainismo elaborou o caminho a partir da não violência. As duas tradições nasceram no século V antes de Cristo na bacia do rio Ganges.

1.1. Processo de construção da tríade hindu

Por volta do século V antes de Cristo o antropocentrismo se tornou central no pensamento indiano. O *Sadguna Brahman* era considerado "visível não só no templo e santuário, mas também em todo o fluxo de vida – na natureza, nas pessoas, no nascimento, crescimento e morte”.⁸ O divino se encontra numa forma oculta no ser humano presente, mas continua sendo transcendente. O termo *Nirguna Brahman* era utilizado para preservar a transcendência, enquanto *Sadguna Brahman* servia para elaborar sua imanência.

O antropocentrismo se encontra na visão da imanência elaborado pelos Upanishads. Também são as sagradas escrituras posteriores que dão a ênfase mais para a busca divina a partir das práticas meditativas. Ao se tratar o *Sadguna Brahman*, foi elaborada, igualmente, a imagem da tríade hindu *Sadguna Brahman*, com qualidades de *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva*, respectivamente criação, preservação e transformação. Esses três atributos, outros nomes e formas desse mundo, são as transformações desse mesmo *Brahman*. Na agricultura, encontra-se o processo cíclico e contínuo da preparação da terra, sementeira, crescimento da planta e a sua colheita e a morte. Esse processo cíclico e contínuo foi aplicado tanto à divindade quanto à vida dos seres humanos.

O encontro de duas culturas resultou em transformações. O povo assume a visão cíclica, formula as divindades em um único conjunto, a tríade *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva*. Os dois primeiros são supostamente a síntese das divindades trazidas do deserto ao mundo dos nômades, e o último incorporado dos nativos. Uma síntese elaborada na tríade hindu, que contempla a unidade na diversidade dos povos distintos. Além disso, encontra-se uma abordagem antropomórfica dessa tríade hinduísta apresentado numa forma brilhante pelo Radhakrishnan:

Se analisarmos o conceito de personalidade, descobrimos que ele inclui cognição, emoção e vontade, e Deus é visto como o conhecedor supremo, o grande amante, e a vontade perfeita, *Brahma*, *Vishnu*, *Siva*. Estes não são três centros independentes de consciência, como representa a teologia popular, mas três lados de uma personalidade complexa. As diferentes imagens de Deus que prevaleceram no país eram afiliadas a uma ou outra dessa trindade.⁹

No livro de *Bhagavad Gita*, encontra-se o desenvolvimento de uma nova ordem sociológica, onde o discurso não é mais o sacrifício, mas o *dharma* (lei e ordem). A perspectiva de *Bhagavad Gita* afirma que as crenças que ajudam e promovem a vida

⁸ ECK, Diana. *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press, 1985, p. 10.

⁹ RADHAKRISHNAN, Sarvapalli. *Hindu View of Life*. London: Unwin Books, 1927, p. 21.

espiritual devem estar em consonância com a natureza e as leis que regem o mundo. Um dos objetivos das crenças é alcançar e propor ao homem caminhos para atingir a harmonia com o restante do cosmos. A partir dessa visão e experiência, a fé hindu é construída, afirmando que “a fé é a visão da alma, aquele poder pelo qual as coisas espirituais são aprendidas, assim como as coisas materiais são aprendidas pelos sentidos físicos”.¹⁰

Quando se considera a fé nessa forma, a religião poderia ser vista como fé ou intuição. A fim de se poder traduzir certeza religiosa em certeza lógica, é necessário utilizar uma linguagem intelectual para a experiência da Divindade. Essa compreensão ainda prevalece hoje embora existam novas roupagens elaboradas conforme novos contextos.

O que se bloqueia para realizar a experiência da divindade é a ignorância. Os indianos utilizam o termo *Maya*, por vezes também traduzido como ilusão. Esta é adquirida quando os sentidos humanos entram em contato com o mundo fenomênico eliminando a visão do próprio Divino. Para reparar e justificar esse problema, o hinduísmo desenvolveu, posteriormente, outros temas como reencarnação, o complexo sistema das castas, além de apresentar os princípios éticos de vida, todos intimamente vinculados à teoria do *Karma* que se tratará a seguir.

2. Teoria do *Karma*

O termo *Karma* provém de “*kri*”, do sânscrito, que significa “para fazer” ou “agir e reagir”. Pode-se entender esse conceito com o princípio universal da causa e efeito, ação e reação, que os hindus acreditam que governa a consciência humana. O *karma* se refere à totalidade das ações humanas e às reações produto dessas ações, seja nesta vida ou na vida anterior que determina o futuro do ser humano. O hinduísmo afirma que “o *carma* é produzido em quatro formas: com pensamentos, palavras, as nossas ações e as ações dos outros, guiadas por nossas instruções”.¹¹

Toda a crença religiosa hinduísta, ou a teodiceia hindu, está intimamente vinculada à teoria do *Karma* que, às vezes, é interpretada como a negação da liberdade humana, geralmente considerada como base para todos os valores éticos. A compreensão do *Karma*, muitas vezes chamado de “lei do *Karma*”, é uma espécie de mecanismo cósmico de equilíbrio do qual ninguém pode escapar.

¹⁰ RADHAKRISHNAN, Sarvapalli. *Hindu View of Life*. London: Unwin Books, 1927, p. 14.

¹¹ ANDRADE, J. *Índia, lar dos deuses e terra das multidões: uma aproximação às religiões indianas*. Curitiba: Intersaberes, 2019, p. 39.

A presente existência é configurada e determinada pelas ações [*karma*] de uma existência prévia, que por si só foi o resultado das ações de uma existência anterior, e assim sucessivamente numa série de vidas sem início definido, submetidas a um determinismo cego de rígida retribuição.¹²

Existem, também, outros entendimentos, pois o *karma* é interpretado como o que está ligado ao mundo material ou ao contexto em que um indivíduo se desenvolve. À medida que esse princípio considera o passado como fator determinante, afirma que o futuro também é condicionado. Como um provérbio hindu, “o bem que fizemos na véspera é o que nos traz a felicidade pela manhã”. Segundo essa perspectiva, tudo é resultado de uma ação anterior.

A teoria do *Karma* também é, muitas vezes, confundida com predeterminação, quando se percebe a queda em desgraça de alguém que se encontrava bem anteriormente. Para essa pessoa é dito: “não é que você é um ser amaldiçoado, mas isso é tudo que você poderia ter sido. Isso era pré-ordenado a você, desde o início dos tempos”.¹³

Um dos monges e também pensador da tradição hinduísta da corrente do Movimento Hare Krishna, Swami Vivekananda, faz uma abordagem diferente. Afirma ele: “*karma* é a eterna afirmação da liberdade humana... nossos pensamentos, nossas palavras, nossos atos, são fios de uma rede que tecemos ao redor de nós mesmos”.¹⁴

Esta afirmação é enfatizada e complementada por Deepak Chopra, o aclamado médico contemporâneo: “Toda ação gera uma força energética que retorna a nós da mesma forma. O que semeamos é o que colhemos”.¹⁵ Segundo esta abordagem, as escolhas determinam suas próprias consequências, e, portanto, deve-se estar “conscientemente alerta para as escolhas que fazemos a todo o momento”.¹⁶

Existem outras interpretações mais moderadas e esperançosas, pois quando esse princípio é visto na forma correta, a lei do *Karma* não entra em conflito com a afirmação da liberdade. O *Karma* pode ser visto como o princípio da ciência que desloca a crença na magia, segundo a qual os seres humanos são capazes de dominar a natureza segundo seus prazeres. O curso da natureza está determinado não pelas paixões dos espíritos particulares, mas pela operação das leis imutáveis. Ainda outros pensam que *Karma* não

¹² ANTOINE, R. *Hindu Ethics: General Ethics*. In: DE SMET, R.; NEUNER, J. (ed). *Religious Hinduism*. Mumbai: St. Pauls, 1997, p. 153.

¹³ RADHAKRISHNAN, Sarvapalli. *Hindu View of Life*. London: Unwin Books, 1927, p. 55.

¹⁴ VIVEKANANDA, Swami. *O que é religião*. Rio de Janeiro: Lótus do Saber, 2004, p. 87.

¹⁵ CHOPRA, Deepak. *As sete leis espirituais do sucesso: um guia prático para a realização de seus sonhos*. São Paulo: Editora Best Seller, 1994, p. 37.

¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

é um princípio mecânico, mas uma necessidade espiritual, uma incorporação da mente e desejo de Deus.

A justiça é um atributo de Deus [...]. O Dia do Julgamento não está em um futuro mais remoto, mas aqui e agora, e ninguém pode escapar dele. As leis divinas não podem ser evitadas. Elas não são tanto um desafio de Deus como uma negação de alma, não tanto uma violação da lei como uma traição de si mesmo. Carregamos conosco todo o nosso passado. É um registro imutável que o tempo não pode borrar nem apagar a morte.¹⁷

Uma outra interpretação, tida por moderna, afirma que a teoria do *Karma* considera os seres humanos espirituais. O elemento espiritual permite ao ser humano ter a liberdade nos limites de sua natureza humana. O espírito interno pode triunfar sobre os mecanismos automáticos que mantêm os seres humanos presos aos instintos repetitivos. Para compreender a dinâmica desse processo, o hinduísmo introduz outro conceito chamado de *samsara*. É compreendido como estar preso sempre à roda da vida ou a um ciclo de causas e efeitos e aos de reencarnações. Somente a natureza espiritual, adquirida com a prática de princípios éticos, poderá sobrepor-se a um cotidiano repetitivo e mecânico. Os caminhos apresentados ao desenvolvimento da natureza espiritual são três: do conhecimento, do serviço e da devoção.

3. Compreensão da reencarnação

A crença da reencarnação existe em muitas religiões e seus conceitos divergem de uma para a outra. No espiritismo brasileiro, por exemplo, este conceito recebe uma abordagem diferente. Acredita-se que a alma se encontra sempre em estado de evolução, rumo à perfeição, não existindo a possibilidade de regredir.

A tradição hinduísta possui outra abordagem, propondo uma síntese na qual a criação acontece a partir da desintegração do corpo de Deus. A salvação é o retorno a esse corpo Divino. O Uno se desdobra na multiplicidade e esta deseja retornar ao Uno. É importante se observar que na sociedade hindu as pessoas procuram viver esse retorno a partir dos princípios éticos. Alguns conseguem atingir em uma única existência. Outros precisam passar por várias, de um estágio para outro, experimentando infinitos nascimentos e renascimentos em formas de semideuses, humanos, animais, vegetais e inanimados.

A série de sucessivos nascimentos conhecida como *samsara*, como se apontou acima, é comparada com o oceano, que passa por constantes experiências de turbulência. Nesse

¹⁷ RADHAKRISHNAN, Sarvapalli. *Hindu View of Life*. London: Unwin Books, 1927, p. 53.

conceito de *samsara*, a possibilidade da libertação do indivíduo está na moralidade de uma existência correta segundo o *dharma*, princípios estabelecidos pela tradição. Há duas abordagens distintas, complementares, que podem esclarecer o conceito de *samsara*. Ambas são de *Katha-Upanishad*. A primeira afirma que “o Homem se encontra na escravidão de *samsara*: como o milho, é colhido quando maduro, como o milho, torna a brotar” (I,1,6). A segunda aponta:

O homem sábio discerne valores espirituais: escolhe o bem ao invés do mal. Aqueles que não são sábios, escolhem o que lhes dá prazer, e aqueles que acreditam que este mundo existe e outro não, caem repetidamente no domínio da morte.¹⁸

No delineamento de sua conduta moral, o hinduísmo oferece a possibilidade da *moksha*, ou libertação de *samsara*. Uma vez que toda a criação é concebida como extensão de Deus e com retorno inevitável, não importa nascer como flor, formiga ou ser humano. Cada elemento é uma extensão da divindade, capaz, portanto, de retornar. À luz deste entendimento, os hindus consideram que todo o universo é a vibração constante da presença de Deus.

Assim, nada do que o indivíduo recebe é por acaso. O que prende o ser humano à *samsara* é a ignorância causada pelo desejo e pelo prazer. Para se libertar destas duas amarras, há de compreender, por si só, sua condição e procurar libertar-se. O cristianismo tem outro modo de trabalhar, sustentando que outro ser, o Emanuel, pode alcançar a redenção. Como afirma Octavio Paz, “no asceticismo cristão, o conceito central é a redenção, e no da Índia, libertação”.¹⁹ No hinduísmo, cada indivíduo é arquiteto de sua própria vida. Para realizar tal obra, recebe princípios para orientar-se em sua conduta e, por fim, libertar-se.

4. Sistema das castas

A extensão do tema da reencarnação leva a tratar o complexo sistema das castas que também remete suas raízes à *samsara*, o que determina um indivíduo a nascer numa determinada casta.

O sistema das castas se tornou uma característica da vida social e religiosa na Índia, desde 800 a.C. ainda que as raízes de sua existência remetam aos tempos remotos. O

¹⁸ I,2,1-6, *apud* ANTOINE, R. *Hindu Ethics: General Ethics*. In: DE SMET, R.; NEUNER, J. (ed). *Religious Hinduism*. Mumbai: St. Pauls, 1997, p. 156.

¹⁹ PAZ, Octavio. *Vislumbres da Índia: um diálogo com a condição humana*. São Paulo: Mandarim, 1995, p. 144.

nome hindu para a casta é “*jati*”. Significa espécie, tipo que pertence a um grupo fechado. O maior pesquisador sobre o sistema das castas, Louis Dumont, antropólogo francês, afirma:

As castas são, antes de tudo, realidades sociais: família, língua, ofício, profissão, território. São uma ideologia: uma religião, uma mitologia, uma ética, um sistema de parentesco e uma dietética. São um fenômeno: não é explicável a não ser dentro e a partir da visão hindu do mundo e dos homens.²⁰

O sistema das castas é uma hierarquia social e religiosa que determina casamentos e funções sociais.

As principais castas são determinadas pelas sagradas escrituras, no hino X, versículo 90. São quatro, apresentadas da seguinte forma:

a) *Brâmane*: possui como origem a emanção a partir da cabeça de Brahma; sua função social é sacerdotal. b) *Ksatriya*: possui como origem a emanção a partir dos braços de Brahma; sua função social é nobreza e guerra. c) *Vaiysia*: sua emanção decorre das pernas de Brahma e, por isso, sua função diante da sociedade é o trabalho liberal. d) *Sudra*: possui como origem a emanção a partir dos pés de Brahma; sua função social é a execução do trabalho manual.²¹

Ao longo dos séculos, o hinduísmo desenvolveu uma estrutura complexa e rígida sobre quatro castas. Como aponta Octavio Paz:

Dentro das três categorias superiores, duas estão compostas por indivíduos duas vezes nascidos e daí sua superioridade: os *brâmanes* e os *ksatriyas*. A divisão, segundo pensa Dumézil, foi tripartida em sua origem e corresponde a três funções tradicionais dos indo-europeus, tal como se vê em sua mitologia: deuses que regem a ordem cósmica, deuses guerreiros e deuses que a conservam ou a mantêm com sua atividade.²²

Cada casta (explicada teologicamente pelas emanções de *Brahma*) possui um estatuto próprio. As obrigações vivenciadas em vida possibilitam a reencarnação em uma casta superior, até a purificação total da alma, no seu retorno para *Brahma*. Essas reencarnações são uma espécie de exigência da justiça. Daí a passividade hindu diante das discriminações das castas. Definem-se desta forma as subdivisões da sociedade: havia a classe nobre, formada por sacerdotes e guerreiros, e as classes baixas, pelo povo em geral.²³ Posteriormente, o sistema se desenvolveu de tal forma que, na atualidade, existem mais de três mil castas, cada uma com características próprias, rituais, regras de parentesco, tabus sexuais e alimentares. Um dos mistérios que ninguém conseguiu

²⁰ PAZ, Octavio. *Vislumbres da Índia*: um diálogo com a condição humana. São Paulo: Mandarim, 1995, p. 58.

²¹ Existem também outras castas, às vezes chamadas *Pária*, ou outras vezes *Dalit*. São os excluídos que se encontram fora do sistema das castas. Por isso, são intocáveis e desprezados.

²² PAZ, op. cit., 1995, p. 59.

²³ JOHANNES, P. “General historical survey”. Part I (B.C. 1200 – A.D. 700). In: DE SMET, R.; NEUNER, J. (ed). *Religious Hinduism*. Mumbai: St. Pauls, 1997, p. 31.

explicar é sobre qual a origem das castas e por que elas estão na Índia. Sabe-se, todavia, como elas operam e em que consistem no sistema social indiano.

5. Princípios éticos de vida

Os princípios de vida estabelecidos pelo hinduísmo, para viver uma vida eticamente correta, podem ser resumidos em quatro aspectos específicos: *artha*, *kama*, *dharma* e *moksha*. Como aponta Octávio Paz, estes princípios têm sua própria dinâmica, um sustenta o outro.

O primeiro refere-se à vida prática, ao mundo dos ganhos e das perdas, dos êxitos e fracassos; o segundo, domínio do prazer e da vida sexual, não está regido pelo interesse, mas pelo desejo; o terceiro compreende a vida superior: o dever, a moral e os princípios que norteiam a conduta de cada um diante de sua família, sua casta e a sociedade; o quarto consiste na libertação das cadeias da existência. Todas as quatro finalidades são legítimas. Porém, na escala de valores, o prazer é superior ao trabalho, o dever ao prazer, e a libertação aos outros três.²⁴

Esses princípios se encontram atrelados a partir de outro conceito relativamente complexo, mas fundamental, chamado *Varnashramadhharma*. Para que se possa compreender melhor é necessário subdividi-lo em três: *varna*, *ashrama* e *dharama*, cada um com suas explicações próprias.

Varna significa "cor". Os arianos, de pele clara, discriminaram os nativos indianos de pele escura, no início do processo de aculturação. Esta atitude, possivelmente, deu a origem ao sistema das castas.

Ashrama, o segundo aspecto, consiste em quatro fases que cada ser humano deve vivenciar ao longo de sua vida. A primeira fase, *brahmacharya*, que vai até os 25 anos, é dedicada aos estudos para que se aprendam e se adquiram conhecimentos e sabedoria. A formação impede as expressões emocionais, como o namoro, que prejudica o crescimento intelectual durante a fase que vai até os estudos superiores. A segunda, *grahasta*, dos 25 aos 50 anos, é uma vida em família. O indivíduo se casa, e, através do trabalho, procura manter sua família e dar formação aos filhos. A terceira, *vanaprastha*, dos 50 aos 75 anos, é o afastamento para a vida eremítica. Em geral, a pessoa deve se retirar às montanhas para meditar e refletir. A última fase, a *sanyasa*, dos 75 aos 100 anos, é uma passagem para a vida ascética, significando um desapego completo em relação ao mundo e à família. O *ashrama* é o sistema que impulsiona o indivíduo a evoluir gradativamente de um estado para outro.

²⁴ PAZ, Octavio. *Vislumbres da Índia: um diálogo com a condição humana*. São Paulo: Mandarim, 1995, p. 151)

O *dharma*, apesar de vir a ser interpretado como “religião”, nas línguas modernas, tem o significado clássico de retidão, ou boa prática ética, de acordo com os princípios transmitidos de era em era pelos ancestrais virtuosos. *Dharma* designa a tradicional ordem estabelecida, que inclui todos os deveres, sejam eles individuais, sociais ou religiosos. Na Índia, a maior ênfase está na vivência moral, na qual o hindu é convidado para se prevenir de três inimigos: *kama* (desejo), *lobha* (egoísmo) e *krodha* (raiva), além de cultivar oito virtudes: compaixão por todas as criaturas, paciência, contentamento, pureza, seriedade, pensamento favorável, libertação da avareza e inveja.²⁵ Enquanto a lei do karma faz da vida humana um affair puramente individual, o *dharma* sublinha os deveres sociais de cada hindu.

Cabe trazer à memória o conceito utilizado por Turner²⁶ citando Uberoi, o “*Varnashramadharma*,” para elaborar o princípio do *Karma*. O conceito *Varnashramadharma* subdivide-se em *varna*, conduz a ideia geral ao sistema das castas. *Ashrama*, o sistema social e da família tem o intuito de guiar o indivíduo a evoluir gradativamente de um estado para o outro. *Dharma* é interpretado como religião, Ética, Verdade, estilo de vida e o Dever (ou Lei Universal), procurado por todos. A vivência adequada do *dharma* liberta o indivíduo do sistema do *varna* a sair da casta para a não-casta, no sentido do *ashrama*, eleva-o da ilusão e ignorância para a perfeição ou iluminação. Nessa forma percebe-se que a finalidade é libertar-se tanto da hierarquia social como da imperfeição individual.

Para que sejam postos em prática tais princípios, o hinduísmo oferece caminhos distintos, diferentes, ao mesmo tempo igualmente valorizados, que podem ser escolhidos por cada hindu e seguidos para o alcance da meta divina da salvação. Como afirma Janssen:

Cada pessoa tem caráter e talentos próprios. Para alguém com tendências filosóficas, o caminho do conhecimento (*jnana*) é o correto, enquanto para alguém com tendências práticas, é o das ações (*karma*). A pessoa disciplinada optará pela senda do autocontrole espiritual (*yôga*) e a devotada, pela da adoração (*bhakti*).²⁷

Assim, entende-se que os princípios éticos sustentam os três pilares (*Karma*, reencarnação e castas) do hinduísmo e, conseqüentemente, toda a sociedade indiana, inclusive nos tempos atuais.

²⁵ Cf. ANTOINE, R. *Hindu Ethics: General Ethics*. In: DE SMET, R.; NEUNER, J. (ed). *Religious Hinduism*. Mumbai: St. Pauls, 1997.

²⁶ TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

²⁷ JANSSEN, J. (compiladora). *O livro das Imagens Hinduístas*. São Paulo: Totalidade Editora LTDA, 1995, p. 4.

Conclusão

A teoria do *Karma*, o conceito da reencarnação e o sistema das castas, desenvolvidos no subconsciente indiano, encontram-se no sistema religioso hinduísta, um dos mais antigos do mundo.

O hinduísmo inicialmente era conhecido como religião védica, pelos seus complexos ritos. Passou a ser chamado de bramanismo, por motivo da dominação da classe brâmane e, por fim, tem o nome atual, o hinduísmo. É um símbolo de unificação de toda a diversidade indiana. Essa tradição não somente conseguiu desenvolver os três conceitos, como também os preservou até os tempos atuais, com novas roupagens de interpretações. Esses conceitos são bem enraizados desde milênios, tanto no modo de ser, de crer e de relacionar, em todas as camadas da população.

Na Índia existem as convivências harmônicas entre antiguidade e modernidade e ninguém muda os três pilares, pois são entendidos como *way of life* ou estilo de vida, inclusive na contemporaneidade.

Referências

ANDRADE, J. *Índia, lar dos deuses e terra das multidões: uma aproximação às religiões indianas*. Curitiba: Intersaberes, 2019.

ANTOINE, R. *Hindu Ethics: General Ethics*. In: DE SMET, R.; NEUNER, J. (ed). *Religious Hinduism*. Mumbai: St. Pauls, 1997.

CEPEUSP. *Estudos sobre o Yoga*. v. 1. São Paulo: 2003.

CHOPRA, Deepak. *As sete leis espirituais do sucesso: um guia prático para a realização de seus sonhos*. São Paulo: Editora Best Seller, 1994.

DE SMET, R.; NEUNER, J. *Religious Hinduism*. Mumbai: St. Pauls, 1997.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Translated by Mark Sainsbury, Louis Dumont, Basia Gulati. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

ECK, Diana. *Darsan: seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press, 1985.

JOHANNIS, P. "General historical survey". Part I (B.C. 1200 – A.D. 700) In: *Religious Hinduism*. DE SMET, R.; NEUNER, J. (ed). Mumbai: St. Pauls, 1997.

JANSEN, J. (compiladora). *O livro das Imagens Hinduístas*. São Paulo: Totalidade Editora LTDA, 1995.

NEUNER, J. Bhagavad Gita. In: *Religious Hinduism*. DE SMET, R.; NEUNER, J. (ed). Mumbai: St. Pauls, 1997.

PARTHASARATHY, A. *The Symbolism of Hindu Gods and Rituals*. Bombay: Arun Mehata Vakil and Sons LTD, 1985.

PAZ, Octavio. *Vislumbres da Índia: um diálogo com a condição humana*. São Paulo: Mandarim, 1996.

RADHAKRISHNAN, Sarvapalli. *Hindu View of Life*. London: Unwin Books, 1927.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

UBEROI, J. *Five Symbols of Sikh Identity*. In: MADAN, T. (ed). *Religion in India*. London: Oxford University Press, 1992.

VIVEKANANDA, Swami. *O que é religião*. Rio de Janeiro: Lótus do Saber, 2004.



O 'EU' DIANTE DO ABSOLUTO: ESCÓLIO DE CORNÉLIO FABRO SOBRE A NOÇÃO DE LIBERDADE EM SØREN KIERKEGAARD

*The 'I' Before the Absolute: The Explanation of Cornelio Fabro on the Notion of
Freedom in Søren Kierkegaard*

Marcos Vinícius Ramos de Carvalho¹

RESUMO: Este artigo trata sobre a noção de liberdade em Søren Kierkegaard, conforme a interpretação de Cornélio Fabro. *In primis*, faz-se uma apresentação de eventos biográficos e filosóficos do pensador dinamarquês de modo a evidenciar como esses foram determinantes em sua elaboração teórica. Em seguida, faz-se uma exposição de sua crítica à modernidade sobre a dissolução da liberdade através do vazio ético e da falta de fundamentação. Por fim, repropõe-se a concepção kierkegaardiana da liberdade como escolha do 'eu' diante do Absoluto.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade; Subjetividade; Escolha; Absoluto; Kierkegaard.

ABSTRACT: This paper deals with the notion of freedom in Søren Kierkegaard, as interpreted by Cornelius Fabro. *In primis*, the biographical and philosophical events of the Danish thinker are presented in order to show how they were decisive in their theoretical elaboration. Next, an exposition of his critique of modernity on the dissolution of freedom through the ethical vacuum and lack of reasoning is made. Finally, the Kierkegaardian conception of freedom is represented as the choice of the 'I' before the Absolute.

KEYWORDS: Freedom; Subjectivity; Choice; Absolute; Kierkegaard.

A temática da liberdade é um dos problemas mais intrigantes e complexos da filosofia. A disposição para refletir sobre ela tem motivado uma densa produção literária ao longo da história do pensamento ocidental, com declinações antigas e modernas. É, pois, uma problemática que traz intrinsecamente consigo o potencial de se ser, ao mesmo tempo, questão e resolução na constituição existencial do homem.

No contexto da modernidade, por conta de seu maduro desenvolvimento teórico, Søren Kierkegaard propõe uma reflexão rigorosa sobre a liberdade. Pode-se atestar sua rigorosidade pela quantidade das obras por ele escritas. Sem embargo, quiçá tal perspectiva

¹ Doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Lateranense (PUL) e professor de filosofia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: irvinciuscsr@gmail.com

seja bem contrária à proposta kierkegaardiana de dispor-se diante da vida e, conseqüentemente, de fazer filosofia: alguém que não está disperso na existência, mas totalmente centrado em si até o ponto de interrogar-se sobre o fundamento. É uma comprovação que se dá, então, no prisma da qualidade.

De maneira introdutória, este elaborado propõe-se percorrer um pouco a produção filosófica de Kierkegaard. Repentino já se chega à constatação de como seu pensamento é atraente, pois não se constitui como mera elaboração teórica de exaustiva erudição. Ao contrário, é vida! Em cada linha, o leitor se encontra com alguém que traduz no que escreve a vivência do mistério da existência humana, a mesclar angústia e desespero, paixão e liberdade. E quanto mais se aventura nesta ‘selva’, mais se sente a exigência duma diretriz que auxilia na leitura e compreensão do texto.

O método de pesquisa adotado é a leitura do livro *Riflessioni sulla libertà*, de Cornélio Fabro². Portanto, é a partir da interpretação fabriana que o presente texto apresenta o pensamento de Kierkegaard. Não obstante a consulta direta em algumas obras de autor dinamarquês, sua leitura foi acompanhada e guiada pelas contribuições dos estudos fabrianos. Por isso, o texto quer, após uma apresentação geral do pensamento de Kierkegaard, expor sua reflexão sobre a liberdade, reconhecendo sua crítica ao pensamento moderno e identificando em que consiste sua fundamentação para a liberdade do homem.

A ideia motriz para este artigo com certeza é a indagação sobre como a liberdade é entendida no pensamento de Kierkegaard. Nada obstante, outras questões motivam a pesquisa: como se dá a experiência da liberdade na vida concreta do indivíduo? Em que base nocional está estruturada sua concepção de liberdade? Quais elementos podem ser classificados como determinantes em sua filosofia? A que e a quem se antepõe sua compreensão da liberdade humana? Que contribuições se destacaram e permaneceram em

² Cornélio Fabro nasceu na cidade Flumignano (Itália) em 1911 e faleceu em 1995, em Roma. É notória sua atuação no cenário filosófico católico com a proposta do chamado “Tomismo Intensivo”, no qual recupera a noção originária de *esse ut actus* em Santo Tomás de Aquino, rompendo radicalmente com a escola tomista. Além disso, foi o tradutor das obras de Søren Kierkegaard ao italiano, promovendo a divulgação e acolhimento de seu pensamento em ambiente acadêmico católico. Por influência destes dois grandes pensadores, Fabro foi cognominado filósofo do ser e da liberdade.

ulteriores desenvolvimentos reflexivos na história da filosofia? São algumas perguntas que automaticamente abroham na experiência de aproximação a estes dois grandes filósofos.

1. O itinerário biográfico e filosófico de Kierkegaard

Um itinerário pessoal se estabelece na tensão da existência particular de cada indivíduo. Por isso, como ponto de partida para conhecer o percurso de reflexão filosófica de Søren Kierkegaard, convém que se tome em consideração alguns elementos emblemáticos de sua biografia. Tais elementos, embora não se constituam como o baldrame de sua obra filosófica, todavia são indispensáveis para evidenciar a conexão entre vida e pensamento, aliás, entre a existência e a interioridade.

1.1 Elementos determinantes em sua vida

Søren Aabye Kierkegaard foi homem dinamarquês que entre 1813, ano de seu nascimento, e 1855, ano de sua morte, viveu como uma personalidade única na cultura europeia de então. Ele tinha um condicionamento físico terrível, caracterizado por uma corcunda que lhe trazia tanta dificuldade. Além disso, seu caráter era profundamente melancólico. Hoje se diria que foi alguém que passava por intensas crises de depressão. Contudo, é certo que tais entraves, tanto físico quanto psicológico, condicionavam-lhe tanto, a ponto de afirmar que era um enfermo de melancolia.³

Cornélio Fabro, atraído por sua fascinante reflexão, destaca o valor significativo de sua vida que se apresenta como um mistério profundo atrás de fatos exteriores insignificantes. Talvez seja a própria tonalidade íntima de sua obra literário-filosófica, desenvolvida a partir da relação entre a pessoa e Deus no interior da consciência, que recapitulou alguns eventos exteriores de sua vida. É público o texto de seu Diário no qual destaca ter tido dois mestres importantes: a nobre sabedoria de um velho e a amável imprudência de uma mulher. Assim, pode-se reconhecer a importância da figura paterna e de sua noiva, bem como não cabe olvidar que lhe agradava repetir que era um escritor religioso. Ainda que Kierkegaard tenha

³ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Le grandi opere filosofiche teologiche*. Traduzione: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani, 2013, p. 27.

sido totalmente contrário a qualquer redução do indivíduo à exterioridade, esses três elementos proporcionam um bom entendimento de seu itinerário de produção filosófica.⁴

1.1.1 A figura paterna

Filho de Michael Pedersen Kierkegaard, homem melancólico e culto, que nasceu e viveu os primeiros anos de sua vida na pobreza, como um simples pastor de ovelhas. No entanto, ao final da vida conseguira tornar-se rico ao ponto que Kierkegaard pôde viver da herança recebida do pai. Atribui-se que também tenha herdado do pai a inclinação à vida intelectual, visto que ele sempre o incentivava a prosseguir até a conclusão de seus estudos.⁵

Kierkegaard era o filho caçula, muito querido por seu pai. Conta-se que certa vez, quando seu pai se encontrava já idoso e rico, confidenciou-lhe um segredo de sua juventude. Disse que durante os anos duros em que vivia na pobreza, motivado por tanto sofrimento, voltou-se contra Deus a quem proferiu injúrias a maldizer a condição de penúria em que se encontrava. Sem embargo, seu pai observou que após tal episódio sua situação financeira começou a mudar e, enfim, tornou-se rico. Ao tomar conhecimento disso, identificou seu pai como a representação do ‘maldito por Deus’ que triunfa no mundo.

O segredo que seu pai lhe revelara o tocou intensamente e levou-o a pensar numa realidade que está como uma conjuntura permanente da existência humana, a qual Kierkegaard reconheceu como o pecado. Esse é a consciência de saber-se diferente de Deus, dele separado desde nossa origem ontológica e, assim, ser na não-verdade. Da experiência paterna, ele aprofunda sua reflexão sobre este momento existencial humano que condiciona o atuar-se da liberdade e que, conseqüentemente, dá lugar às suas diversas categorias que têm como situação base a realidade do pecado.

Por fim, seu pai faleceu em 9 de agosto de 1838, quando havia 82 anos de idade. Diz-se que antes da sua morte, teria pedido ao seu filho para concluir os estudos em teologia.

⁴ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Le grandi opere filosofiche teologiche*. Traduzione: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani, 2013, p. 28-30.

⁵ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Diari I*. Trad: Cornelio Fabro, Anna Giannatempo e Fianni Garrera. 4. ed. Brescia: Moerzeliana, 2010, p. 29-30.

Testemunhado pelo próprio Kierkegaard, é conhecido o fato que ele foi profundamente influenciado pela experiência religiosa paterna.

1.1.2 Regine Olsen, sua noiva

O episódio com Regine Olsen é um enigma quanto à sua motivação a qualquer um que tente entender o itinerário de Kierkegaard. Porém, esse mesmo fato é um dado cheio de significado que torna possível pensar na intensidade do vínculo entre seu pensamento e o trajeto de sua vida.

De início, Kierkegaard se comporta como um rapaz normal, ainda que intelectualmente tenha sempre sido brilhante e com notável talento para os estudos. Ele conheceu uma jovem dinamarquesa chamada Regine Olsen, em 8 de maio de 1837. De imediato, surgiu uma atração mútua. Um pouco antes de concluir sua tese doutoral sobre a ironia em Sócrates, Kierkegaard e Regine se comprometeram em noivado. Contudo, de maneira repentina, deixou-a pouco depois de um ano de compromisso, em outubro de 1841. Sem declaração alguma de sua parte sobre a motivação para tal resolução, ambos experimentaram um sofrimento intenso.⁶

O relacionamento de Kierkegaard e Regina não foi muito investigado e estudado. Padre Fabro atribuía tal discricção sobre o caso próprio como expressão da sensibilidade nórdica que, sobre este assunto, se atém às grandes figuras da literatura. É certo, no entanto, afirmar que ele a amava imensamente. Isso leva a pensar que se tratou de uma espécie de transposição da afetividade do coração humano para uma dimensão espiritual com valor mais elevado. Kierkegaard acenou que o rompimento com Regine podia-se comparar com o sacrifício de Abraão, pois ele se sentia chamado a entrar numa relação decisiva na qual Deus teria a prioridade. Em seu Diário comunicou sua desilusão e tristeza por deixar Regine, mas também se empenhou em consolá-la demonstrando que ele não valia a pena. A obra *Temor e Tremor* foi também marcada por essa sua vivência.⁷ Entretanto, a

⁶ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Le grandi opere filosofiche teologiche*. Traduzione: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani, 2013, p. 39.

⁷ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Le grandi opere filosofiche teologiche*. Traduzione: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani, 2013, p. 40-41.

intensidade de sua decisão o acompanhou por toda a vida quão uma especial vocação à vida consagrada.

1.1.3 A Igreja Dinamarquesa

Outro elemento determinante na vida de Kierkegaard foi sua relação com a igreja institucional. Ele pertencia à Igreja Nacional da Dinamarca, de confissão protestante luterana. Sua relação com a instituição eclesiástica tornou-se muito difícil após suas duras críticas a alguns de seus líderes.

Por ocasião da morte do bispo Jacob Peter Mynster, seu sucessor, o bispo Hans Lassen Mantensen, fez um elogio fúnebre classificando-o como uma autêntica testemunha da verdade cristã. Kierkegaard reagiu de maneira pungente e contundente, questionando se realmente Mynster fora uma testemunha da verdade. Ele afirmava que esse bispo foi a única pessoa de seu tempo a quem prestara atenção pela forma como que, preocupado somente com questões mundanas de governo, acreditava estar na verdade. Ora, com incisiva referência ao exemplo de Cristo, Kierkegaard recordava que a testemunha da verdade é, antes de tudo, alguém desprezado pelo mundo, perseguido, flagelado, que traz a coroa de coroa de espinhos, que leva a cruz e nela morre; e, portanto, jamais poderá ser identificada com alguém que na vida buscou os aplausos do mundo.⁸

Após suas críticas fortes às autoridades eclesiásticas dinamarquesas, Kierkegaard experimentou uma verdadeira guerra de escritos, com acusações, contestações e refutações, em confronto aos seus opositores. Esses aborrecimentos causaram-lhe um profundo desgosto e desilusão em sua relação com a Igreja. Mais ainda, as contrariedades acabaram por acarretar um tremendo mal-estar físico e, por fim, levaram-no ao hospital. Ali, ante a morte, refutou a assistência espiritual de qualquer ministro protestante; não porque houvesse perdido a fé, mas sim porque não reconhecia nesses ‘funcionários’ a autenticidade de um ministro de Cristo.⁹

Esses elementos permitem notar, nos relacionamentos interpessoais de Kierkegaard, a presença dum sentido mais profundo para as relações afetivas. Parece que ele não ponderava imediatamente a realidade da pessoa que tinha diante de si, mas sua consideração

⁸ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Le grandi opere filosofiche teologiche*. Traduzione: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani, 2013, p. 32.

⁹ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Le grandi opere filosofiche teologiche*. Traduzione: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani, 2013, 34.

pautava-se por uma dimensão profunda da consciência religiosa e, a causa disto, compreendia sua relação com as pessoas de uma maneira totalmente diferente que essas mesmas seriam capazes de compreendê-la.

1.2 Elementos em seu pensamento filosófico

A liberdade, tema principal deste texto, é uma condição basilar no pensamento kierkegaardiano. Pensar a liberdade pressupõe a existência humana como capacidade de autodeterminar-se e reconhecer-se ontologicamente dependente. Realmente, essa ambiguidade entre autonomia e dependência é o campo de cultivo da liberdade individual, que se torna uma tarefa tanto quanto dramática a cada qual. Na dramaticidade da existência de Kierkegaard, consegue-se observar como seu pensamento se organiza em três estádios da existência, a saber, o estético, o ético e o religioso. A essa sistematização se acrescenta três profissões presentes em seu pensamento, identificadas por Cornélio Fabro, sendo elas: realismo filosófico, espiritualismo e cristianismo.¹⁰ As três constituem-se quais categorias inspiradoras do pensamento kierkegaardiano; preteri-las comprometeria seu adequado entendimento.

1.2.1 Categorias e estádios existenciais kierkegaardianos

A existência é a tensão entre aquilo que o homem é e aquilo que não é. É, portanto, uma tarefa humana compreender-se a si mesmo enquanto existente. Ora, por mais que sejam verdadeiras todas as categorias que se diz de um ente, sua substância e seus nove acidentes, um homem não se resolve como ente, pois este não percebe sua vida como substância, quantidade e qualidade. Em contrapartida, a existência humana possui configurações especiais, nas quais o homem se abre ao ser que se lhe manifesta como novidade na escolha da liberdade. Então, convém indagar as próprias estruturas, as categorias existenciais, a subjetividade sobre a atuação da liberdade. Dessa forma, atinge-se a mais autêntica manifestação do ser, porque é justamente assim que ele se dá na existência humana.

Uma primeira categoria que aparece como base da existência humana, para Kierkegaard, é o ‘não-ser’ na ‘não-verdade’, quando se sabe diferente de Deus. O pecado é um ato de

¹⁰ Cf. FABRO, Cornélio. *Appunti di un itinerario, versione integrale delle tre stesure con parti inedite*. Segni: EDIVI, 2011, p. 86-88.

liberdade no qual a escolha foi provocada pela angústia. Pois é essa que pôs o homem na existência, como um efetivo exercício de liberdade. O pecado tem sua raiz na concupiscência, que é uma intrínseca condição de fraqueza, de falência da liberdade humana. Existe, pois, uma inclinação interna à liberdade que é a possibilidade da culpa chamada de concupiscência. Antes da queda original, no estado de inocência em que vivia Adão, vive-se como um sonho, pois não se é consciente da tragédia que é a existência. Somente diante da proibição é que o homem experimenta a real possibilidade de transgredir o mandamento. A proibição de Deus inquieta Adão, pois desperta nele a possibilidade de liberdade: da proibição faz nascer o desejo, desperta a possibilidade infinita de poder. Em meio à angústia, a inocência se encontra empurrada tanto à proibição como ao castigo.

O pecado é um salto e este salto instaura a qualidade que, por sua vez, implica e institui o salto. A decisão não é preparada por algo que vem antes e que linearmente se desenvolve igual a um silogismo. “Tal como Adão, é pela culpa que cada um de nós perde a inocência”.¹¹ O pecado é visto como primeira determinação, por ser consequência da própria angústia, no qual o ‘eu’ prende o olhar sobre si mesmo e foge da presença do Absoluto. A decisão tomada no pecado, ainda que feita na liberdade, consumou por fim a culpa, pela qual ninguém pode se declarar inocente diante de Deus.¹²

Kierkegaard inicia a definição de seu conceito de angústia a partir do conceito de inocência. Na inocência se está como que sob o modo de sonho, o indivíduo vive a unidade de si mesmo imediata com sua natureza. “Sonhador, o espírito projeta a sua própria realidade, que é um nada, e a inocência vê continuamente diante de si este nada.”¹³ Existe um nada inicial que implica o segredo da inocência, que é ignorância. Em seguida, se dá a convicção da possibilidade do pecado, que não é mais concupiscência, mas um sentimento de fraqueza mais radical, ou seja, a angústia. Essa há como objeto o nada. Portanto, são dois tipos de angústia: um, cujo indivíduo efetiva o pecado mediante o salto qualitativo; outro,

¹¹ KIERKEGAARD, Søren. *Conceito de Angústia*. Tradução: João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1972, p. 54.

¹² Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Conceito de Angústia*. Tradução: João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1972, p. 62.

¹³ KIERKEGAARD, Søren. *Conceito de Angústia*. Tradução: João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1972, p. 63.

que está presente na realidade do mundo com o próprio pecado e que, por causa disso, cresce quantitativamente cada vez que o indivíduo cai em suas escolhas.¹⁴

Nesta estruturação da liberdade não significa que o homem está condenado a pecar e jamais se converterá. A categoria da angústia é o intermediário entre a liberdade e a necessidade que possibilita a passagem do possível para o real. A angústia é o instante na vida do indivíduo em sua singularidade: ela é “o possível da liberdade e só essa angústia forma, pela fé, o ser humano, no sentido absoluto da palavra, devorando todas as finitudes, pondo a descoberto todas as ilusões.”¹⁵ A constituição do homem se configura como uma experiência de angústia, porque dá-se como abertura para possibilidades, abertura para o infinito; ou seja, na angústia já se põe em consideração a verdadeira transcendência. Por isso, a força da liberdade é infinita porque comporta sempre a passagem do ‘não-ente’ ao ente.

Quando o homem, na angústia diante do bem, fecha-se em si mesmo, isso faz com que ele se estabeleça na existência com uma vontade decidida pelo mal. Tal experiência é uma categoria chamada por Kierkegaard de demoníaca e se caracteriza pela rejeição consciente do bem. Essa estrutura da existência do indivíduo fechado em si mesmo conduz à última instância da angústia, que é o desespero. A única coisa capaz de desarmar verdadeiramente os sofismas da culpa é a fé, isto é, a coragem de acreditar que a nossa própria condição é um novo pecado. A salvação vem, pois, de outro salto qualitativo que é o arrependimento que leva o homem, diante de Absoluto, a se converter. Desse modo, o homem há a coragem de renunciar sem consternação à angústia e pode, então, escolher novamente, recomeçar, ser livre. Isso só é possível pela fé, que destrói os horrores da angústia. Eis o que só a fé pode; pois somente na fé que a síntese pode permanecer eternamente e é a todo instante possível. O paradoxo possui uma dupla natureza, pela qual se mostra absoluto: negativa, por ter posto a descoberto a diferença absoluta do pecado; positiva, por sua pretensão de abolir essa diferença absoluta na igualdade absoluta.¹⁶

Na obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard expõe Abraão no episódio do sacrifício de Isaac como o protótipo máximo da fé e conclui que o entende como quem compreende um paradoxo, pois, analisado de acordo com conceitos racionais, Abraão seria um assassino ou

¹⁴ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Conceito de Angústia*. Tradução: João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1972, p. 82.

¹⁵ KIERKEGAARD, Søren. *Conceito de Angústia*. Tradução: João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1972, p. 232.

¹⁶ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Conceito de Angústia*. Tradução: João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1972, p. 81.

um louco.¹⁷ Quando o homem procura a verdade, que está na relação com o Absoluto, o instante categórico da escolha é o momento decisivo no qual se torna capaz de ‘sacrificar-se’ pela verdade encontrada. No pensamento kierkegaardiano o fundamento está na mão de outrem que é o responsável pela irrupção do homem na existência. Diante dele, o homem ao fazer uma nova escolha, não a faz como repetição *tout-court*, mas ele retoma a si mesmo para viver uma vida nova. É neste instante que o Absoluto dá ao homem a condição de reencontrar a verdade. Por isso que, ao atualizar sua liberdade, dá um salto qualitativo.

Da concepção da escolha em Kierkegaard, surge a noção de três estádios de vida, a saber: estético, ético e religioso. No estádio estético, o homem está entregue ao imediato, ou seja, está totalmente disperso no empírico. Por mais que haja experiências de felicidade e gostos refinados, como a música, ele está preso aos seus sentidos. Tem-se a ilusão da liberdade, visto que faz o que quer, porém é escravo da própria sensibilidade, um espírito perdido. Não é capaz de recolher-se para retomar-se em si mesmo. Pensa de ser livre, mas está cativo da experiência. E assim tão ligado ao finito, não encontra outra saída que o desespero e o demoníaco.

No estádio ético, o homem se submete à lei moral: assume algumas responsabilidades, aceita cargos e faz o que lhe convém. Esse estádio marca o surgimento da existência efetiva como autoafirmação do indivíduo enquanto sujeito, que se exprime pelo juízo e se atualiza pela realização dum dever. Existir como homem significa, então, existir eticamente. O itinerário do sujeito inaugura-se com a afirmação de si mesmo pela escolha, pela subordinação de sua existência a uma lei. É um estádio que não pode ter um fim em si mesmo e, conseqüentemente, porta a uma resolução: ou verso ao estético, ou verso a um estádio superior no qual é capaz de libertar-se do cotidiano.

Por fim, no estádio religioso, o homem se deixa orientar pelo amor, para além do bem e do mal. A esse estádio, o indivíduo passa através de um salto, onde a razão já não conta como prioritária e qualquer critério puramente humano é superado diante do paradoxo que se impõe ao próprio homem. Porquanto o indivíduo se encontra na não-verdade, há necessidade de outrem que seja sua referência; é a este momento que escolhe estar diante do Absoluto e passa a ter acesso a uma realidade nova e paradoxal: a obediência da fé. Kierkegaard destaca o termo existência no estádio ético-religioso, no qual o ‘eu’ encontra sua verdadeira liberdade, quando já não escolhe mais determinado pelo empírico ou pelo

¹⁷ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. 3. ed. Tradução: Maria José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1998, p. 145-146.

dever. Aqui se dá uma relação direta com Deus, diante do Absoluto, onde se realiza a mais sublime expressão da liberdade e, portanto, constitui-se como único estádio digno da existência humana.

1.2.2 Profissão de realismo filosófico, espiritualismo e cristianismo

O realismo é a orientação que perpassa todo o pensamento de Kierkegaard. Embora tenha estudado a filosofia de Hegel, ele se declara como alguém que se formou na escola dos gregos, expressão que ilustra uma profissão clara de realismo filosófico, comprovado por elementos aristotélicos presentes em sua reflexão, bem como por seu conhecimento da filosofia platônica.

Fabro afirma que sua reflexão possui um apelo contínuo à transcendência em todos os níveis da consciência, desde aquela do homem comum até aquela que está como base da ética e da religião. Por isso, é possível dizer que o panorama filosófico kierkegaardiano, desde os primeiros textos, faz-se presente uma clara oposição ao pensamento moderno e também, ainda que não tão frequente, certo referimento ao pensamento antigo.¹⁸ Contudo, informa Fabro, a partir de 1843 a filosofia grega atraiu decisivamente seu pensamento, principalmente com a noção aristotélica de realidade. E ainda, demandou ao cristianismo as respostas que buscava sobre o sentido último da existência. Porém, deve-se fazer a ressalva que Kierkegaard não se enquadra na escola, mas sim no espírito aristotélico, visto que encontra no Estagirita o realismo ético-metafísico que o pensamento moderno negou.¹⁹

Outra profissão que emerge do pensamento de Kierkegaard é de espiritualismo. O ser humano é uma síntese de alma e corpo; dois elementos constitutivos que se unem num terceiro, isto é, o espírito. Ora, o homem possui uma base corpórea, mas ele é fundamentalmente espírito, e dessa forma insurge sobre a matéria, o tempo e o espaço. A dimensão espiritual do homem se evidencia no seu desejo de construir relação, que se diz como abertura ao ser. Por isso, Fabro explica que o realismo ético-metafísico é a abertura da consciência humana ao ser e à prioridade do ser sobre o conhecer. Desse modo, a atualização e a manifestação do ser na natureza e na história fundam a sua manifestação à consciência do homem. Esse, como espírito, deve voltar-se ao Absoluto, o primeiro

¹⁸ Cf. FABRO, Cornelio. *Appunti di un itinerario, versione integrale delle tre stesure con parti inedite*. Segni: EDIVI, 2011, p. 86.

¹⁹ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Le grandi opere filosofiche teologiche*. Traduzione: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani, 2013, p. 58-59.

princípio de tudo, numa relação interpessoal na qual faz sua escolha livre e decidida, sem jamais se dissolver no anonimato da história.²⁰

A redução do Absoluto a uma substância sem rosto e sem sentimento, como fez Espinosa e também Hegel, para Kierkegaard é uma traição e falta de honestidade. A oposição à filosofia de Hegel é proposta por Kierkegaard com o nome de interioridade ético-metafísica. Fabro explica que seu sinônimo é o termo existência, tão caro e usado em suas obras. A existência é a realidade de vida no espírito, que se dá por meio da ética e completa na consciência religiosa, concretizada na escolha e no compromisso do cristianismo.²¹

Por fim, sem o cristianismo não é possível entender a Kierkegaard. Seguir os passos de Cristo, longe de ser apenas uma doutrina, para ele é uma comunicação existencial, qual itinerário que se percorre em busca do sentido da vida rumo à unidade com o Absoluto. Obviamente, ele admite a realidade de uma religião estética ligada às aparências e aos sentimentos, bem como uma religião ética, vinculada ao comando e à doutrina. Entretanto, o cristianismo verdadeiro é a relação com a pessoa de Cristo, no grau culminante da vida no espírito: “O Cristianismo é espírito, o espírito é interioridade, a interioridade é a subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, paixão que sente um interesse pessoal infinito por sua beatitude eterna.”²²

A liberdade se apresenta como uma categoria existencial dinâmica que se concretiza no ato pontual da escolha. Um instante que expressa a emergência da liberdade num indivíduo que se põe em contato com a eternidade. O ‘eu’ que não é determinado por nada, faz-se livremente diante do Absoluto, que envolve a própria história pessoal no compromisso com

²⁰ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Le grandi opere filosofiche teologiche*. Traduzione: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani, 2013, p. 59.

²¹ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Le grandi opere filosofiche teologiche*. Traduzione: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani, 2013, p. 60.

²² KIERKEGAARD, Søren. *Textos seleccionados por Ernani Reichmann*. Curitiba: UFP, 1978, p. 213.

um fenômeno que se irrompe no tempo chamado Jesus Cristo. Diante do Absoluto feito homem não se pode continuar na indiferença de antes.

2. A dissolução moderna da liberdade

Søren Kierkegaard, embora inserido no contexto histórico da modernidade, elabora uma crítica rigorosa contra o pensamento moderno, individuando o início e o desenvolvimento da dissolução da noção de liberdade.

2.1 A liberdade na origem do pensamento moderno

A noção que o homem é livre enquanto homem é algo próprio do cristianismo. No pensamento clássico sabia-se que um cidadão da cidade, quer ateniense quer romano, era um homem livre no relacionamento com os outros concidadãos e que a ‘não-liberdade’ se referiam àqueles que não eram cidadãos. É justamente Cristo que libertou todos os homens, estabelecendo que todos são iguais diante de Deus. Fabro bem recorda essa análise de Hegel.²³

Fabro continua ainda a ver que a concepção de liberdade com um sentido de imediatez e a dissolução da fé cristã realizada pelo Iluminismo, acabou por extrair da liberdade aquilo que era o seu fundamento e seu fim. Porém, para Hegel a liberdade na visão cristã carecia ainda de um ulterior desenvolvimento na radicalização da subjetividade, como certeza que é o cogito no qual, por meio do retorno sobre si mesmo, leva a identificação entre pensamento e vontade. Então, conclui que nenhum indivíduo pode afirmar-se diante de Deus, por que a relação com o Absoluto só se concretiza por meio do universal que é o estado.²⁴

Ao conceito de espírito se vinculam as noções de verdade e liberdade, mas numa perspectiva de conceito universal e por isso algo que é consigo e por si. O indivíduo não conta, já que este é somente a expressão da imediatez, sem essencialidade e totalmente desprovido de verdade e liberdade. O espírito, portanto, manifesta-se no universal, nunca no indivíduo singular. É próprio contra essa dissolução do homem individual na universalidade do estado que Kierkegaard denuncia como uma mistificação profunda

²³ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 171.

²⁴ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 172.

realizada pelo pensamento moderno, especialmente em Hegel, com um caráter mais incisivo e exato.²⁵

A filosofia moderna distancia-se cada vez mais do cristianismo à medida em que leva adiante seu projeto de conferir concretização e desenvolvimento a noções originariamente cristãs, como vem ao caso a liberdade. Constitui-se, assim, certo anticristianismo, em particular com Nietzsche, que aspira conceder à liberdade uma soberania tão segura de si mesma conforme a determinação inaugurada pelo *cogito* cartesiano. Perde-se completamente o sentido inicial do cristianismo de dizer que todos os homens são livres enquanto homens, entendendo que é cada um que faz a escolha e as escolhas da existência individual de cada um são livres. Logo, se não é o homem que decide e escolhe, esse ‘é escolhido’ pelas forças que jogam e conduzem a história, sendo, por conseguinte, determinado pelo elemento histórico.²⁶

2.2 O *Cogito* moderno e a dissolução da liberdade de escolha

Kierkegaard identifica a raiz de toda especulação moderna no *cogito ergo sum* e critica os danos causados por essa à noção de liberdade. A afirmação moderna da identidade entre ser e pensamento leva, por conseguinte, a identificar o pensar com o querer e, assim, ser e querer. Nesse ponto, Fabro demonstra que a validade da crítica kierkegaardiana reside justamente na tentativa de saber que o pensamento moderno, ao invés de pôr a autenticação, é a negação da liberdade em seu fundamento. Sua crítica se estende a todo o sistema hegeliano, ao fazer-se intérprete do desenvolvimento do subjetivismo imanentista, seja aquele do idealismo seja aquele presente no empirismo e no racionalismo. Para Kierkegaard, a pseudoteologia ou, propriamente a antropologia do pensamento moderno, é uma filosofia do fenômeno humano centrado não no reconhecimento do Absoluto fundante como pessoa, mas sim na finitude da manifestação do homem no mundo natural ao longo da história. Fundado em si mesmo, na aparência do fátual, o homem perdeu sua referência ao Absoluto, tanto no que diz respeito à verdade como critério delineador entre o verdadeiro

²⁵ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 174.

²⁶ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 175.

e o falso, quanto naquilo que se refere propriamente à liberdade como o discernimento entre o bem e o mal.²⁷

De maneira rigorosa, Fabro reconstrói o caminho de crítica de Kierkegaard ao pensamento moderno desde o *cogito* ao atribuir desonestidade a esse modo de filosofar; porque para ele, já em Descartes se configura um sentido de autoengano ao identificar ser e pensamento. O ser exerce uma prioridade sobre o pensamento, isso já tinha sido descoberto e posto pelo pensamento clássico, porque a subjetividade do ‘eu’ que constrói a liberdade não se dá pelo conhecer, mas sim pelo agir. Esse é o miolo de toda a contestação e refutação da modernidade feita por Kierkegaard. A subjetividade do ‘eu’ não encontra sua consistência no conhecimento, no saber o que as coisas são e o que se é, tudo isso reduzido ao objetivismo das essências. Dessa maneira tudo se reduz ao âmbito da possibilidade, sem encontrar verdadeiramente sua consistência real na existência. Por sua vez, o agir do homem é a passagem da possibilidade de sua essência à concretude da realidade, quando decide e escolhe constituindo assim sua subjetividade por meio da ética.²⁸

Portanto, a modernidade representa um retrocesso à construção do homem livre, porque dá um passo atrás em relação ao pensamento grego e dois passos no que se refere ao cristianismo. Porque os gregos tendiam verso ao homem espiritual, que foi dado pelo cristianismo quando apresentou todos os homens como livres diante do Absoluto. E por mais que a noção do ‘eu’ como espírito seja presente enquanto termo empregado, o pensamento moderno é carente de espiritualidade, no qual não há nenhuma angústia, disse Kierkegaard, pois esse se encontra tão tranquilo consigo mesmo em seu vazio.²⁹

De um modo bem direto, a crítica kierkegaardiana ao pensamento moderno mostra como seu método não consegue chegar à realidade uma vez que parte da dúvida. Dado que a dúvida não logra a superar-se a si mesma, porque intrinsecamente possui como princípio o abandono de toda certeza, tem-se, assim, um círculo infecundo que se inicia na dúvida e segue por passos falsos e que se atribui a característica de ser um resgate do pensamento grego. Isso é, pois, totalmente desonesto. Kierkegaard contesta tudo isso a recuperar que,

²⁷ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 177.

²⁸ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 178.

²⁹ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 179.

em Aristóteles, o ponto de partida para o filosofar coincide propriamente com o maravilhar-se e não com o duvidar.³⁰

Desde o *cogito*, todo o desenvolvimento do pensamento moderno, caracterizado como dialético, pensa o ser compreendendo-o junto com o ‘não-ser’, ou seja, finito em si mesmo, sem nenhuma referência a um Absoluto metafísico que seja o seu fundamento. Logo, a finitude é o único espaço de atuação da consciência. O ‘eu’ é dissolvido na imanência do mundo e na história sem qualquer transcendência que o funda. Na falsa aparência da abertura de ser transcendente ao ser mundo, o homem está fechado em si mesmo na essencial ‘indeterminação’ de ser finito. Por isso, recorda Fabro, Kierkegaard tem que o ‘eu penso em geral’ de Kant, o ‘eu-eu’ de Fichte, o ‘ser vazio da imediatez’ de Hegel são puras abstrações, ou seja, realidade imperscrutável.³¹

2.3 Crítica kierkegaardiana à dissolução moderna da liberdade

A crítica de Søren Kierkegaard à dissolução da liberdade realizada pela filosofia moderna é estruturada na apresentação e reflexão de Cornelio Fabro em duas características: moral e metafísica.³² Ambas estão intrinsecamente conexas, já que o vazio ético implica a ausência de fundamentação.

2.3.1 O vazio ético da filosofia moderna

O esvaziamento ético presente no pensamento moderno se corrobora na própria destruição da metafísica que essa levou a cabo. O homem foi ‘libertado’ de qualquer que seja relação de dependência ao Absoluto. De uma perspectiva teleológica, a ética reduz-se a uma característica deontica na qual o dever é um empenho formal, vazio de qualquer alusão à transcendência. O homem pensa a si mesmo e, conseqüentemente, suas leis: não há nenhum dever absoluto porque não há nenhuma lei universal; há o dever da lei que o homem dá a si mesmo.³³

O erro moderno, neste sentido, foi a identificação do saber com o poder na constituição da sua ética vazia. Kierkegaard explica que ao interrogar-se sobre o que é a ética, constitui-

³⁰ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 180.

³¹ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 181-182.

³² Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 183.

³³ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 184.

se como uma maneira não ética de proceder da filosofia moderna, porque para a ética pressupõe que cada homem a conheça para realizá-la. A ética não se inicia com a ignorância para se construir um saber e depois a exigência da realização. Ele faz a distinção entre a ética natural conhecida por todos os homens e a ética cristã, revelada por Deus em Cristo, no qual ele é o modelo a ser imitado. A modernidade estabeleceu a indiferença entre o bem e o mal, ao esquecer-se o que é a verdade.³⁴ Assim, com a ausência de uma verdade absoluta a que vincular-se, a objetividade do saber determinará a subjetividade do poder: ensina-se qual é o dever a ser cumprido.

2.3.2 *A falta de 'primitividade' na filosofia moderna*

A crítica de Kierkegaard denuncia a falta de 'primitividade' do pensamento moderno no sentido que esse eliminou qualquer relação com o valor ético e religioso da dignidade moral do homem e de sua relação com Deus. A falta de 'primitividade' se refere, pois, à carência daquilo que é essencial, primeiro, na subjetividade do 'eu', como exemplifica o preceito cristão de buscar primeiro o Reino de Deus. Por isso, o homem não pode ser dissolvido na história e na vida do estado, pois sua 'primitividade', ou seja, sua prioridade é a sua própria maneira de pôr-se na existência, não quantitativamente, mas qualitativamente. Ora, é justamente a falta de ética em sua especulação que levou o pensamento moderno a esvaziar o ser do ente, reconduzindo-o ao nada, quando reduziu o ser ao puro pensar.³⁵ Logo, a falta de 'primitividade' é a ausência do ser como o primeiro a ser buscado, no qual tudo mais vem por acréscimo.

O Reino de Deus é, portanto, a verdadeira 'primitividade' que falta à modernidade, na qual tudo foi transformado em objetividade e, por isso, não se atinge o Reino como a questão 'primitiva'.³⁶ O comportamento da modernidade significa não desprender-se de tudo que é finito, inclusive o tempo e a história. O que conta realmente é o instante no qual cada um se dá na existência, no qual diante do Absoluto como seu fundamento, decide e escolhe sua própria liberdade e não se deixar escravizar e se perder na finitude. Quanto mais desprendido do finito, mais 'primitivo'.

A questão kierkegaardiana da existência é contrária às perspectivas do pensamento moderno, pois afirma a transcendência metafísica do Absoluto como é próprio da

³⁴ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 184.

³⁵ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 186.

³⁶ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 187.

experiência religiosa que dá um valor primário, ‘primitivo’, para a escolha do ‘eu’ diante de Deus. Tudo isso é bem contrário à proposta do *cogito* que identifica ser com pensamento, permanecendo numa dialética quantitativa, donde finito sucede finito. A proposta de Kierkegaard é que, numa dialética qualitativa, na relação sempre aberta entre finito e infinito, entre tempo e eternidade, põe-se a tensão real da liberdade ao homem que deve escolher entre o bem e o mal, entre o verdadeiro e o falso. Isso ocorre na vida do homem concreto, real e histórico, como indivíduo singular diante do Absoluto.³⁷ Não é um sujeito que se ‘deixa-ser’, mas é um ‘eu’ que, no instante, decide e escolhe, faz-se livre e expressa sua realidade como espírito. A responsabilidade pela escolha é a maneira como o homem se autodetermina sem perder-se a si mesmo, porque enraizado no Absoluto.

3. A edificação da liberdade na escolha diante do Absoluto

A filosofia moderna levou a liberdade por um gradual processo de radicalização: num primeiro momento com a identificação de vontade e conhecimento e, em seguida, vontade e ação, no qual o agir com liberdade é o agir integral do Absoluto; num segundo, concebe a ação do Absoluto como infinita e imanente na história humana; e, por fim, num terceiro momento, põe a liberdade como finita na essência e imanente na vida do homem histórico. Esse processo é a recapitulação dos grandes expoentes do pensamento moderno, onde se pode exemplificar tal especulação a partir de cada momento da seguinte forma: o primeiro momento pertence ao racionalismo e chegou ao seu clímax no substancialismo panteísta de Espinosa e no otimismo de Leibniz; o segundo compete ao idealismo transcendental, iniciado por Kant; e o terceiro diz respeito a Feuerbach até Heidegger. Assim, pode-se observar que a modernidade pensa a liberdade de duas maneiras: até Hegel, como necessidade da vida do Absoluto; após Heidegger, como manifestação finita do ser existente em sua abertura a ‘deixar ser’ como existência.³⁸ Neste contexto, desponta a alternativa do pensamento kierkegaardiano que pondera o homem em sua concretude

³⁷ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 189.

³⁸ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 193.

existencial, colocando em destaque a existência, a subjetividade e a liberdade como três momentos que caracterizam a fundação e a ação de sua visão do homem como espírito.³⁹

3.1 O Absoluto como fundamento da liberdade

Cornélio Fabro mostra que a concepção da liberdade em Kierkegaard move-se num plano objetivo inicial que é imprescindível: o encontrar-se vivo inserido numa específica situação histórica. É precisamente nesse seu contexto que o homem se torna sujeito do decidir, que é livre, por estabelecer-se fundado na relação com o Absoluto subsistente. A liberdade do homem não se refere ao finito no tempo; enquanto inserida no tempo finito de provação da liberdade, essa acena à eternidade porque expressa a aspiração ao Infinito.⁴⁰

Kierkegaard denuncia a falta de liberdade no pensamento idealista que, ao tratar de um ‘eu’ universal, detém-se no Eu absoluto, no Espírito absoluto, na Ideia absoluta, na Necessidade absoluta, de tal forma fechado e abarrotado em si mesmo que carece de devir. Contrariamente, o ‘eu’ kierkegaardiano é uma síntese do relacionar-se entre finito e infinito, tempo e eternidade, possibilidade e necessidade. O ‘eu’, que é liberdade e espírito, não se prende nem ao finito nem ao infinito, mas, por ser livre, é capaz de relacionar-se consigo mesmo em ‘eu’ a ‘eu’ numa relação circular aberta que está intimamente conexa à potência que o pôs. Ora, o ‘eu’ é livre porque não se submerge e se anula no infinito, nem tampouco porque se deixa ser no finito, mas sim porque há a capacidade de escolher pelo Absoluto.⁴¹

3.1.1 Possibilidade e realidade como categorias do devir

Dentro do projeto aristotélico, Kierkegaard entende a possibilidade em dois sentidos: um formal como indeterminação e outro real como capacidade. Por sua vez, a realidade é entendida como estar em ato. A partir disto, pode-se pensar que a síntese entre possibilidade e necessidade é um modo de assimilar a determinação do sujeito, tanto quanto a síntese entre finito e infinito é a determinação do objeto. Ambas as sínteses são expressões da liberdade – o atuar-se do espírito – que, antes da escolha, pode ser um dos opostos, ou seja, finito e infinito, possibilidade e necessidade. Destarte, Fabro demonstra como Kierkegaard

³⁹ Cf. FABRO, Cornélio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 191.

⁴⁰ Cf. FABRO, Cornélio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 195.

⁴¹ Cf. FABRO, Cornélio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 196.

entende a realidade qual síntese de possibilidade e necessidade, contradizendo assim a filosofia moderna que via a necessidade como síntese de possibilidade e realidade.⁴²

A liberdade é, pois, o devir da realidade do ‘eu’. Graças à possibilidade, o devir é garantido ao ‘eu’ que se encontra na relação com o Absoluto, no qual tudo é possível. Por consequência, na ausência de referência e inserção com o Absoluto, não há ‘eu’ e, tampouco, liberdade. O ‘eu’ se funda como espírito, como livre, porque se relaciona com o Absoluto (Deus) que o põs na existência (criação).⁴³ Convém precisar que o ‘eu’ é a compreensão do homem como alguém que, sendo na existência, é sempre capaz de ir além de si mesmo, transcendendo pela liberdade, toda a objetividade do seu ser finito.

Kierkegaard chama a esse ‘eu’ de ‘eu-teológico’. Fabro o apresenta por meio de uma citação de obra kierkegaardiana *O Desespero Humano*⁴⁴: “É o eu diante de Deus. E que realidade finita não adquire o eu adquirindo consciência de existir diante de Deus, tornado um eu humano, cuja medida é Deus!”⁴⁵

A passagem da possibilidade à realidade constitui-se qual atuação da liberdade. Essa é uma característica fundamental do ‘eu’ como espírito, que é em processo no devir. Verdadeiramente, o possível há aqui um significado muito real, pois é propriamente a capacidade de escolha que permite agir na existência.⁴⁶ Existir, então, significa o instante em que se escolhe diante do Absoluto. Tal momento institui-se como a entrada do homem no tempo através da liberdade. Aqui é o ponto de encontro de todas as categorias existenciais relacionadas à escolha. Dessa forma, o indivíduo singularmente considerado é salvo das dissoluções que padecera no pensamento moderno, tanto por aqueles que, ao afirmar o Absoluto, negaram o indivíduo, quanto por aqueles que, ao afirmar o indivíduo como mero fatural, negaram o Absoluto.⁴⁷

Fabro cita esta dialética kierkegaardiana presente na obra *Migalhas Filosóficas*⁴⁸, quando diz: “A possibilidade mais alta da realidade. A realidade mais alta da possibilidade”.⁴⁹ A liberdade possui em si mesma uma abertura ilimitada que é sua

⁴² Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 197.

⁴³ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 198.

⁴⁴ Em italiano: *La Malattia Mortale*.

⁴⁵ FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 198.

⁴⁶ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 198.

⁴⁷ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 199.

⁴⁸ Em italiano: *Postilla*.

⁴⁹ FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, 2007, p. 199.

capacidade de ter, sempre disponível, a possibilidade da escolha. E ainda, o atuar-se da liberdade ‘pode’ superar a dispersão que põe o indivíduo no desespero.⁵⁰

3.1.2 Subjetividade: o ‘eu’ como sujeito de liberdade

O ‘eu’ é espírito, conseqüentemente é sujeito de liberdade. A existência do indivíduo é um, entre tantos outros, princípio aristotélico assumido por Kierkegaard; por ele, afirma que gênero e espécie só existem enquanto realizados nos indivíduos singularmente. Fabro ratifica que a temática sobre o indivíduo em sua singularidade é amiúde tratada em suas obras.⁵¹

Kierkegaard faz uma distinção qualitativa entre o indivíduo humano e não humano. Estes últimos seriam apenas cópias, porque não possuem a capacidade de escolher diante do Absoluto e, por isso, são inferiores ao gênero ao qual pertencem; já o indivíduo humano, visto que é espírito, é na sua própria individuação a expressão de todo o seu gênero. A categoria do indivíduo em sua singularidade é, pois, uma característica peculiar do pensamento kierkegaardiano. Por conseguinte, ele atinge a exata igualdade humana porque todos são indivíduos diante do Absoluto, quando cada qual, pela livre escolha, torna-se espírito diante do Absoluto. Em Deus se funda a espiritualidade do homem, pois não é possível outra maneira de se atuar a liberdade, mediante a escolha, do que quando o ‘eu’ se remete à sua própria fundação no Absoluto. Corroborar, assim, a objetividade da liberdade como decisão e escolha que reconduz ao fundamento, ou seja, no relacionar-se com o princípio que põe o indivíduo na existência.⁵² A liberdade no entendimento kierkegaardiano é uma tensão dialética que sobrepuja os reducionismos aos quais o homem foi submetido, seja quando o dilui no coletivismo, seja quando o encurta no individualismo.

3.1.3 A onipotência divina funda a liberdade humana

Para se falar sobre o Absoluto em Kierkegaard, faz-se necessária a elucidação que o pensamento moderno concebe o Absoluto como uma amplificação da ilusão humana no estágio estético, quando o pensar e o querer são condicionados a um superlativo humano. Assim, o Absoluto é apenas uma caricatura presa ao imanente do mundo e da história. De

⁵⁰ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 199.

⁵¹ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 200.

⁵² Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 201.

maneira muito simples, a concepção kierkegaardiana do Absoluto apresenta uma extrema originalidade porque eleva ao absoluto o próprio Absoluto, isto é, a afirmação de sua radical transcendência que o distingue de tudo que é finito, tanto o mundo material quanto o homem mesmo. Embora tal transcendência já fosse conhecida na filosofia, Fabro ressalta que, pela primeira vez, a relação de dependência que o finito há de causa eficiente extrínseca é superada por uma causa imanente intensiva.⁵³ Isso significa que a dependência da causa não é condicionante, mas constituinte, que a criação comporta a independência do criado, como diz Kierkegaard: “de Onipotência fundante que é liberdade liberalizante”.⁵⁴

A partir da leitura de textos das obras *Diário e Migalhas Filosóficas*, Fabro expõe a questão que a onipotência divina é o fundamento da liberdade do homem. Trata, pois, que o homem é um princípio ativo e, portanto, responsável pelo uso de sua liberdade. O tema não se desenvolve a partir do homem, mas de Deus mesmo: porque Deus é Absoluto e todopoderoso em si e por si, sendo que a maior comprovação de sua onipotência é a capacidade de criar seres livres que possuem total independência de ação.⁵⁵

A demonstração da fundação da liberdade na onipotência do Absoluto parte da consideração que a finitude jamais pode dar-se por completo e de maneira abnegativa. Assim, nada ou ninguém que é finito será capaz de cunhar algo ou alguém que seja completamente livre. A potência finita, porque não consegue retomar a si mesma enquanto se doa, estabelece uma relação que limita. A Potência infinita, no que lhe concerne, logra a retomar-se enquanto se dá e, assim, causa a independência de quem é por ela criado. O Absoluto funda a liberdade criada. Entre sujeitos finitos é impossível uma concessão autêntica como é, por sua vez, a relação com o Infinito que se dá na escolha diante de Deus.⁵⁶

Continua, ainda, a demonstrar que o Absoluto, porque não perde nada de sua potência ao criar, é o fundamento da liberdade criada. O doar-se é comunicação de puro dom, completamente desinteressado que torna o criado independente.⁵⁷ Na criação *ex nihilo* é

⁵³ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 202.

⁵⁴ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 202.

⁵⁵ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 203.

⁵⁶ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 204.

⁵⁷ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 204.

expressa que o Absoluto, do qual provém tudo, é a garantia da liberdade do criado porque dá tudo sem perder nada e se conserva na independência.⁵⁸

3.2 A liberdade humana diante de Cristo – Absoluto feito homem

Para Kierkegaard, o ‘eu’ diante do Absoluto, fundamento de sua própria liberdade, põe-se diante de Cristo – o Absoluto que entrou no tempo. O encontro com Cristo é, então, um salto qualitativo na vida do homem que, ao assumir o paradoxo da fé, compromete-se com o configurar-se a ele, transformando a própria vida por meio da imitação àquela vivida por ele. Esse é o caminho da contemporaneidade com Cristo.⁵⁹

A contemporaneidade com a pessoa histórica de Cristo coloca em evidência uma avaliação da história do Cristianismo, ao denunciar o quanto ao longo dos séculos os cristãos se distanciaram da proposta original do Evangelho.⁶⁰ O homem se torna um contemporâneo de Cristo quando atualiza por meio da fé o compromisso em ser livre como o próprio Cristo foi. Tal atualização se desenvolve na tensão dialética ‘Cristo-modelo’ e ‘Cristo-graça’; ou seja, entre havê-lo com modelo de vida e acolher sua graça. Num primeiro momento, o tornar-se contemporâneo de Cristo implica necessariamente a aceitação do sofrimento, a renúncia ao mundo e o testemunho da fé. Porém, ao confrontar-se com Cristo, reconhece a infinita distância que há entre sua existência e a vida de Cristo por causa do pecado. Tem-se, então, um segundo momento que é a atuação da Graça que elimina a angústia do pecado e leva o homem a viver o salto da fé.⁶¹

3.2.1 *Distinção entre dialética quantitativa e dialética qualitativa*

A crítica kierkegaardiana ao pensamento moderno se direciona especialmente ao sistema hegeliano, mas, num sentido religioso, atingindo aquela que ele chamou de ‘cristandade estabelecida’, ou seja, a vivência do cristianismo de modo conformista com o mundo no

⁵⁸ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 205.

⁵⁹ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 250.

⁶⁰ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 250.

⁶¹ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 250-251.

aburguesamento e na falta de disciplina no seguimento de Cristo.⁶² A sua contraproposta propõe a distinção entre dialética quantitativa e dialética qualitativa.

A dialética qualitativa é a elevação ao Absoluto da liberdade no retorno ao seu fundamento e seu fim, que cristãmente entendida, significa a remissão dos pecados e a conformação a Cristo.⁶³ Filosoficamente falando, essa seria pois a superação da identidade real entre essência e existência, tanto no âmbito do ser como naquele da liberdade.⁶⁴ Para Kierkegaard indica que o ponto de partida deve ser a subjetividade para nessa se atuar e, ainda, nessa se chegar como conclusão.

Diferentemente, a dialética quantitativa da modernidade, ainda que tentasse partir da subjetividade, ao final atingiu a objetividade que dissolveu o homem na concretude coletiva do estado e da história. A dialética qualitativa é, pois, a dialética do indivíduo singular, na existência atualizada, diante de Absoluto.⁶⁵

3.2.2 A dialética qualitativa kierkegaardiana

O termo dialética qualitativa, presente na obra *Migalhas Filosóficas*, torna-se sinônimo da transcendência e da liberdade de escolha na fé. Evidentemente é uma expressão original da existência cristã a qual se acrescentam outros termos, como educação, medida, paixão, todos esses conexos com a dialeticidade quantitativa, que dá a elasticidade de onde surge a categoria de salto quantidade que funda a verdade eterna. Tudo isso sem perder o sentido qualitativo. Dessa forma, Kierkegaard protesta contra o pensamento moderno, no qual a qualidade e a liberdade foram absorvidas pela quantidade e pela necessidade, respectivamente. Seu protesto indica que a trágica aventura chamada existência, de acordo com a dialética qualitativa, não é regida pela inteligência e pela razão, mas sim pelo amor e pela liberdade, como bem comprova os dois atos de amor: o ato da criação do mundo e do homem por Deus e o ato da escolha livre por Deus feita pelo homem.⁶⁶

Kierkegaard propõe três dialéticas qualitativas fundamentais, bem apresentadas por Fabro, que são: entre Deus e o homem; entre Cristo e cada outro eleito; e entre o Apóstolo e o gênio. Tais relações dialéticas se desenvolvem de maneira plenamente dinâmica de

⁶² Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 221.

⁶³ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 221.

⁶⁴ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 222.

⁶⁵ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 225.

⁶⁶ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 252.

modo que proporcionam ao ‘eu’ uma qualificação intensiva de ser diante de Deus. Nesse contexto, o ‘eu’ não pode ser compreendido meramente como humano, por isso, é denominado como ‘eu teológico’.⁶⁷

O ‘eu teológico’, que emerge entre tempo e eternidade, é a medida qualitativa de ser diante do Absoluto: consciente de existir diante de Deus, o ‘eu’ adquire uma realidade infinita, fundada no próprio Infinito, que se realiza na liberdade. Dessa forma, dá-se a superação de visões gnósticas que avaliavam a relação com Deus, considerando-o como algo exterior e indiferente com a realização da liberdade. Tais visões portam à perda do ‘eu’. Os gregos, exemplifica Kierkegaard, não conheciam uma diferença qualitativa entre o conhecer e fazer, entre a inteligência e a vontade. Isso é repostado pela filosofia moderna ao identificar conhecer com agir. E, embora tal proposta pareça ser coerente com o pensamento clássico, é totalmente desonesta porque foi apresentada pelos modernos como expressão do desenvolvimento teórico do próprio cristianismo. A visão cristã, ao invés, afirma que o pecado é justamente o fato de querer se opor a Deus, seja nos níveis sensível, psíquico e espiritual. O pecado é, pois, uma diferença qualitativa que tem sua origem na vontade do homem, que ao conhecer o bem, decide por refutá-lo. Eis a expressão kierkegaardiana citada por Fabro: “A vontade é um princípio dialético e mantém sob si a natureza interior do homem e a própria inteligência”.⁶⁸ Portanto, o pecado é o posicionamento do homem que, diante do Absoluto, quer, ou seja, decide e escolhe fechar-se em si mesmo.

Porém, do salto qualitativo do pecado, o homem diante do Absoluto é capaz de realizar outro salto que o qualifica na plena liberdade. Este salto é atualizado numa segunda escolha, no qual o homem, caído no pecado, diante do Absoluto feito homem, isto é, diante de Cristo, decide e escolhe a redenção. Em Cristo se cumpre a dialética de aproximação e distanciamento ao homem, visto que se torna extremamente um entre os homens, mas é um homem particular distanciado dos demais pela qualidade do amor infinito misericordioso que o levou a sofrer e morrer por outrem.⁶⁹ Consequentemente, a existência humana configura-se entre a dialética da aproximação e do distanciamento, entre a fé e o escândalo,

⁶⁷ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 253.

⁶⁸ FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 255.

⁶⁹ Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007, p. 256.

pois o 'eu' diante de Cristo não poderá permanecer tal e qual, mas quando escolhe a estar e ser diante de Cristo é-lhe concedido a potência que dinamicamente o faz livre.

Conclusão

Constata-se em Søren Aabye Kierkegaard uma profunda coerência entre vida e pensamento, aquilo que Fabro bem designou como vivência fidedigna à ideia. Seus relacionamentos interpessoais são plenos da presença de um sentido profundo para as relações afetivas a manifestar um alto grau de vida espiritual. Tudo parece nele desenvolver-se sob a uma consideração intensa da consciência religiosa na qual tudo era visto, lido, compreendido, expresso e vivido com grande valor no espírito.

A dramaticidade da existência de Kierkegaard, sua biografia, encontra-se na tensão dos estádios da existência, principalmente no desprender-se do estético e do ético para constituir-se no religioso. E ainda, seu pensamento, dentro do realismo filosófico, carregado de espiritualismo e profundamente enraizado no cristianismo, é nada mais nada menos que a síntese da herança dos gregos justaposta com a fé cristã.

A liberdade é entendida no pensamento de Kierkegaard, antes de tudo, como experiência do indivíduo em sua singularidade, ou seja, como atualização subjetiva de sua existência num homem concreto que se concretiza no ato exato da opção pessoal. No ato da escolha, num instante bem preciso, no tempo e no espaço, é que se expressa a emergência da liberdade e que o coloca em relação com a eternidade. O 'eu' se faz livre diante do Absoluto, de modo a retomar-se sempre a si mesmo sem se perder no coletivo e no histórico, a envolvê-lo no compromisso paradoxal da fé no fenômeno transcendente que entrou na imanência: Jesus Cristo.

A experiência da liberdade na vida concreta do indivíduo singular é um processo no devir, porque essa é uma característica fundamental do 'eu' como espírito. O homem antes do pecado, na inocência de Adão, vive a letargia do sonho sem perceber que é na existência. Da proibição passou-se à queda e dessa à angústia de perceber-se a si mesmo como finito, limitado e diferente de Deus. Por meio da escolha livre se pôs na existência; deu-se conta daquilo que é. No entanto, o instante da escolha se repete como a possibilidade de poder escolher novamente. Por meio da opção pessoal ocorre a passagem da possibilidade à realidade na qual o homem atua sua liberdade. A possibilidade que se apresenta ao homem é justamente sua capacidade de escolha que permite agir na existência. Sua existência

constitui-se no instante em que se escolhe diante do Absoluto, no qual ele é ‘co-criador’ de si mesmo.

O Absoluto é capaz da criação *ex nihilo*, através da qual tudo provém dele. A liberdade do homem tem sua garantia na relação com o Absoluto que concede a liberdade ao homem de determinar-se a si mesmo. A onipotência divina revela seu amor ao criar e também seu poder que dá tudo sem perder nada, sendo capaz de tudo conservar de maneira independente. Por conseguinte, ele atinge a exata igualdade humana porque todos são indivíduos diante do Absoluto, quando cada qual, pela livre escolha, torna-se espírito diante do Absoluto. Em Deus se funda a espiritualidade do homem, pois não é possível outra maneira de atuar-se a liberdade, mediante a escolha, do que quando o ‘eu’ se remete à sua própria fundação no Absoluto. Corrobora, assim, a objetividade da liberdade como decisão e escolha que reconduz ao fundamento, ou seja, no relacionar-se com o princípio que põs o indivíduo na existência.

A crítica de Søren Kierkegaard se antepõe à dissolução da liberdade realizada pela modernidade ao fazer a caracterização que distingue o ser e pensar e o ser e querer. Tais contribuições se destacam e permanecem como exigência teórica no desenvolvimento da filosofia, principalmente na necessidade intelectual de interrogar-se pelo fundamento, não só para a reflexão metafísica, mas também para a moral. A proposta de Kierkegaard é que a angústia humana de ‘não-ser’ na verdade, por meio do salto qualitativo da fé no instante da escolha diante do Absoluto, entra na experiência dialética entre finito e infinito, tempo e eternidade, que concretiza a liberdade do ‘eu’; o homem pode continuar a recriar-se ao assumir a vivência de suas escolhas entre bem e mal, verdadeiro e falso. Isso ocorre na vida do homem concreto, real e histórico, como indivíduo singular diante do Absoluto, que em relação com o seu fundamento, é capaz de viver na honestidade de sua opção fundamental e ser plenamente humano, como Cristo.

Referências bibliográficas:

FABRO, Cornelio. *Appunti di un itinerario, versione integrale delle tre stesure con parti inedite*. Segni: EDIVI, 2011.

FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. Segni: EDIVI, 2007.

KIERKEGAARD, Søren. *Atti dell’amore*. Traduzione: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani 2003.

KIERKEGAARD, Søren. *Diari I*. Traduzione: Cornelio Fabro, Anna Giannatempo e Fianni Garrera, 4. ed. Brescia: Moercelandiana, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. *Diari II*. Traduzione: Cornelio Fabro, Anna Giannatempo e Fianni Garrera. 4. ed. Brescia: Moercelandiana, 2014.

KIERKEGAARD, Søren. *Le grandi opere filosofiche teologiche*. Traduzione: Cornelio Fabro. Milano: Bompiani, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. *Conceito de Angústia*. Tradução: João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1972.

KIERKEGAARD, Søren. *Conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Trad: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: EUSF, 2005.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. 3. ed. Tradução: Maria José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

KIERKEGAARD, Søren. *Textos selecionados por Ernani Reichmann*. Curitiba: UFP, 1978.



A MORTE DE LACAN: UM DOS NOMES DO NÃO-SER E CAUSA EFICIENTE DO *PARLÊTRE*

Lacan's Death: One of the Names of Non-Being and Efficient Cause of Parlêtre

Allan Martins Mohr¹

RESUMO: Este artigo tem como objetivo aprofundar o estudo de três temas destacados a partir de uma construção lacaniana em 1955, acerca de seu conceito de Outro. Construção na qual o autor sustenta seu Outro o referido às últimas hipóteses parmenidianas no texto platônico, a um real dito radical e a uma relação com o instinto de morte. Esse caminho visa, por fim, ratificar a tese de que a morte é causa primeira e eficiente do *parlêtre*. Em outras palavras, intentamos confirmar a proposição de que é possível compreender o problema da morte como primeiro em relação ao impasse sexual e que essa morte deve ser entendida e descrita como causa eficiente do falasser.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise; Outro; Real; Morte; *Parlêtre*.

ABSTRACT: This article aims to deepen the study of three themes highlighted from a Lacanian construction in 1955, about its concept of Other. Construction in which the author sustains his Other as referred to the last Parmenidian hypotheses in the Platonic text, to a radical real and to a relationship with the death instinct. This path aims, finally, to ratify the thesis that death is the primary and efficient cause of the *parlêtre*. In other words, we intend to confirm the proposition that it is possible to understand the problem of death as first in relation to the sexual impasse and that death must be understood and described as an efficient cause of *parlêtre*.

KEYWORDS: Psychoanalysis; Other; Real; Death; *Parlêtre*.

Na aula de 29 de junho de 1955, ao explicar sobre o esquema utilizado para compreender as relações imaginária e subjetiva, Lacan explica sua construção do A, do Outro dito radical, enunciando que ele é tal como se encontra nas duas últimas hipóteses de Parmênides. Além disso, ainda explica que esse Outro também é o real apreendido em sua especificidade radical, outrossim, é também o espaço no qual Freud inscreve a relação com a pulsão de morte. Resumindo, o Outro radical é como o encontramos na “oitava ou nona hipótese de Parmênides, [...] é também o real em seu caráter igualmente mais radical, o

¹ Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e professor de psicologia na FAE Centro Universitário. E-mail: allan.mohr@gmail.com

polo real da relação subjetiva, e [...] é também [...] o que Freud descreve como o lugar onde se inscreve *a relação com o instinto de morte*”².

Descrito assim esse entendimento de A, almeja-se neste artigo estudar os três temas destacados – a condensar: (a) as hipóteses parmenidianas, (b) o Outro como real radical e (c) a relação com o instinto de morte – para ratificar a tese de que *a morte é causa primeira e eficiente do parlêtre*; em outras palavras, objetiva-se confirmar a proposição de que, para Lacan, é possível compreender o problema da morte como primeiro em relação ao impasse sexual – ou qualquer outro – e que essa morte deve ser entendida e descrita como causa eficiente para aquilo que é da ordem do falasser.

Intenta-se esse percurso por considerarmos que Lacan constrói uma ideia de homem – se nos for permitido reduzir as concepções de falasser, desser, falta a ser e outras, à palavra homem – radicalmente distinta daquela proposta por Freud, porque sustentada em uma acepção que parte de um princípio ou uma *arché* negativa; proposta, aliás, impossível de ser sustentada desde Freud. Com o austríaco, vemos um homem-*individuum*, partidário das *res* cartesianas, sustentado em um Eu racional (*res cogitans*) e marcado pelas pulsões e zonas erógenas (*res extensa*). O indivíduo freudiano se sustenta num homem moderno, racional por excelência, apesar do inconsciente. Cabe lembrar como que, para Freud, o percurso de uma análise deveria levar o paciente a um maior controle racional de seus impulsos instintivos, ou pulsionais, se desejarem; afinal, aquilo que a psicanálise busca enquanto terapêutica é “fortalecer o ego [...], ampliar seu campo de percepção e expandir sua organização, de maneira a poder assenhorar-se de novas partes do isso”³. Lembremos que Freud era um pensador de sua época e construiu sua proposta científica com bases na evolução, na representação e, além do mais, na linguística de Karl Abel, na física newtoniana e na lógica euclidiana⁴.

Com Lacan, as coisas são outras, uma vez que o psicanalista francês sustentou suas construções agregando à psicanálise a linguística de Saussure, Benveniste e Jakobson, os estudos da pragmática, em específico de Austin, a antropologia dita estrutural, de Claude Lévi-Strauss, a epistemologia de Koyré, a física relativista, a incerteza de Heisenberg, entre outros tantos constructos. Ainda, se quisermos condensar, Lacan trabalha sustentado em quatro ciências: “linguística, lógica, topologia e antifilosofia”⁵. Com isso, o homem que se

² LACAN, Jacques. *Le moi*, 1955, p. 300 (tradução e grifos nossos).

³ FREUD, Sigmund. (1933 [1932]). Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b, p. 84.

⁴ EIDELSZTEIN, Alfredo. *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra viva, 2017.

⁵ EIDELSZTEIN, Alfredo. *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra viva, 2017, p. 183 (tradução nossa).

apresenta a partir de Lacan não se mantém mais como Freud o havia pensado e construído. Já não se trata mais de um indivíduo composto por Eu, Isso e Supereu, que no limite tem e habita um corpo e cujas pulsões se apresentam para resolver o problema cartesiano – de onde conectar espírito e *res extensa*. Senão, o homem lacaniano, e essa é a tese que ora optamos por defender, é causado desde um negativo, um lugar negativo, quicá um buraco, se desejarem. E, para esse lugar, escolhemos a morte como um de seus nomes – escolha que não é aleatória, diga-se de passagem.

1. O problema de Parmênides

Iniciando a construção de nossa tese, retomemos a citação de 1955 de Lacan, no *Seminário 2*, para lembrar que ao final desse período do seu ensino Lacan explica o conceito de Outro, A, dizendo que o Outro em sua forma radical é o Outro “da oitava ou nona hipótese de Parmênides”⁶.

Pois bem, na tentativa de compreender essa relação, buscamos as tais hipóteses parmenidianas nos fragmentos de sua *Sobre a natureza* para nos espantarmos ao não encontrar algo parecido com as ditas conjecturas assinaladas por Lacan. Nada obstante é dizer que, ao menos na coletânea realizada pela Editora Nova Cultural e intitulada *Os Pensadores*, o texto de Parmênides está circunscrito a dezenove fragmentos apenas – além das críticas e doxografia – nos quais, como já dissemos, não encontramos as referidas hipóteses⁷. Nesses fragmentos, contudo, conseguimos reconhecer a construção do autor acerca do ser, sua ontologia, em especial a conclusão de que o ser “ou totalmente é necessário ser ou não”⁸ (fragmento 8, na *Física*, de Simplicio), e que “necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é”⁹ (fragmento 6, na *Física*, de Simplicio). Em resumo, acerca do ser de Parmênides, podemos afirmar que ele é, enquanto o nada, ou o não-ser, não é e nem pode ser.

Mas sobre as hipóteses lembradas por Lacan, não a encontraremos de fato no *Sobre a Natureza* do pré-socrático, senão no diálogo platônico intitulado *Parmênides*. Sem a pretensão de interpretar ou explicar filosófica ou historicamente o referido diálogo, cabe

⁶ LACAN, Jacques. *Le moi*, 1955, p. 300 (tradução nossa).

⁷ SOUZA, José Cavalcanti (Org.). *Pré-Socráticos - Vida e Obra: fragmentos, doxografia e comentários* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

⁸ SOUZA, José Cavalcanti (Org.). *Pré-Socráticos - Vida e Obra: fragmentos, doxografia e comentários* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 123.

⁹ SOUZA, José Cavalcanti (Org.). *Pré-Socráticos - Vida e Obra: fragmentos, doxografia e comentários* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 122.

dizer que ele acontece tendo como personagens principais, mas não exclusivamente, Sócrates, Zenão e Parmênides, e tem como tema central a proposta parmenidiana de um ser ou, na escolha textual de Platão, um *um* que é todo¹⁰. Aliás, cabe destacar que o próprio Lacan concorda com a escolha platônica de dizer *um* ao invés de *ser*. Em sua aula de 15 de março de 1972, no *Seminário 19*, diz o psicanalista que Platão distingue o *um* do *ser* ”porque o Ser, por sua vez, é sempre Um, em todo caso, mas o fato de o Um não saber ser como o Ser, isto é o que fica perfeitamente demonstrado no *Parmênides*”¹¹. Interessante notar como Lacan sustenta que o *um* não sabe ser, ou seja, que o *um* não é *ser* – talvez porque o psicanalista precisa marcar sua posição antiontológica, retirando de cena o ser e mantendo em questão o *um*, ou o Outro.

Retomando o texto de Platão, cabe ressaltar que, não obstante a tese de Parmênides aparecer já no início do diálogo pela boca de Sócrates (o *ser* é, e o não *ser* não é), o texto rumina para um desfecho no qual o próprio Parmênides procura construir sua ratificada verdade por meio de demonstrações desenvolvidas como levantamentos hipotéticos. Nesse sentido, o pré-socrático toma a Aristóteles como interlocutor para colocar em andamento as suas questões e desenvolve um conjunto de nove hipóteses. Delas, as cinco primeiras dão conta de tentativas acerca de um entendimento no qual o ser, ou o *um*, é; e, da sexta hipótese em diante, Parmênides propõe colocar em questão as consequências de se pensar o *um* não sendo.

Posto isso, encontramos nas duas últimas hipóteses de Parmênides, nas quais Lacan declara localizar seu Outro radical. Agora, duas questões se apresentam antes da análise do texto: a primeira é que, no dito lacaniano, encontramos um “ou” que nos intriga, uma vez que seu Outro “é o da oitava *ou* nona hipótese”; e a segunda é o fato de o psicanalista dizer que seu Outro é aquele que está como que descrito nessas hipóteses. Desta última, destacamos que Parmênides não fala de um Outro, mas de um *um*. Então, temos que vincular o Outro radical lacaniano a esse *um* do qual fala o pré-socrático, muito embora nessas últimas hipóteses, é de um *um* que não é que se trata. Posto isso, uma premissa importante se aponta: o Outro radical de Lacan é da ordem de um não-*um*, ou de um *um* que não é; guardemos essa solução.

Já sobre o primeiro problema, o *ou* utilizado por Lacan nos intriga porque, ao escutar ou ler o seminário, parece-nos que Lacan não se lembra muito bem em qual das hipóteses localizar seu Outro radical – na oitava *ou* na nona –, como que esquecido de qual conjectura

¹⁰ PLATÃO. *Parmênides*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

¹¹ LACAN, Jacques. (1971-1972). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 130.

desejava falar. Contudo, ao retomarmos o texto platônico, encontramos que ambas as hipóteses tratam de um questionamento sobre a possibilidade de *um* que não é e, então, entendemos possível compreender o *ou* de Lacan conotando um “tanto faz”. É como se o francês nos dissesse que seu Outro radical é aquele que se encontra na oitava *ou* na nona hipótese de Parmênides, *tanto faz*; “escolha qualquer uma delas porque o sentido é equivalente”. E essa escolha, pelo *ou* como conjunção coordenativa denotando eletividade, aparenta-nos ser satisfatória, considerando as construções realizadas por Parmênides em ambas as hipóteses. Vejamos como sustentar essa predileção.

A oitava conjectura inicia com a pergunta de Parmênides a Aristóteles: “se *um* não é, como é necessário as outras coisas estarem afetadas?”¹², à qual responde em seguida dizendo que o *um* não sendo, as coisas deveriam se diferenciar exclusivamente entre si por uma “alteridade recíproca”¹³. Dessa forma, podemos ler que o Outro radical, que não é e, justamente por não ser, obriga as coisas a serem distintas entre si por sua própria diferença – lembremo-nos que o significante, para Lacan, é da ordem de uma genuína diferença. Nas palavras do filósofo de Eléia, sob a pena de Platão, lemos: “é como quantidades que elas são outras em suas relações mútuas. Pois, como unidades não poderiam ser, uma vez que *um* não é”¹⁴. Já na nona hipótese, é possível ler o problema da consequência para as coisas a considerar o não-ser do *um*, ou que o *um* não é. Então, interroga Parmênides: “se *um* não é, mas são as coisas outras que o *um*, o que é necessário que seja?”¹⁵. Ao que ele mesmo retorque: “as outras coisas não serão *um*. [...] Tampouco certamente múltiplas. Pois em coisas múltiplas, em sendo elas, estaria também o *um*. Pois, se nenhuma delas é *um*, todas juntas não são coisas nenhuma, de modo que tampouco coisas múltiplas serão”¹⁶. As coisas tampouco seriam, caso o *um* não fosse; mais um ponto para guardarmos.

Parece-nos que ambas as hipóteses servem ao propósito de Lacan, uma vez que afirma o não-ser do *um*, ou melhor, conjectura um *um* que não é, implicando ao seu Outro radical que não seja, que não tenha essência ou ainda, que seja entendido como insubstancial. Assim, ficaríamos com a premissa: *o Outro radical não é*. Além disso, essa leitura aponta as consequências necessárias dessa não-substância do *um* para as demais coisas, a destacar: a multiplicidade das coisas pela própria alteridade e a insubstancialidade dessas mesmas

¹² PLATÃO. *Parmênides*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003, p. 125.

¹³ PLATÃO. *Parmênides*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003, p. 125.

¹⁴ PLATÃO. *Parmênides*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003, p. 125.

¹⁵ PLATÃO. *Parmênides*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003, p. 129.

¹⁶ PLATÃO. *Parmênides*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003, p. 129.

coisas múltiplas. Com isso em mente, propomos seguir a discussão do dito lacaniano em 1955.

2. O real

É em sua aula de 25 de maio de 1955, praticamente um mês antes da citação aqui analisada, na qual Lacan introduz o conceito de Outro¹⁷, escrito assim, com maiúscula, e quando explicitamente nos diz que “é bem dele [d’Outro] que se trata quando se trata da função da fala”¹⁸. Então, justamente ao trabalhar as bases da distinção do simbólico, imaginário e real, Lacan designa seu Outro, A, como função da fala; e, se lembrarmos de seu *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, poderemos denotar tal função como criadora, afinal, diz ele que a fala, “em sua função simbolizadora, ela não faz nada menos do que transformar o sujeito a quem se dirige, através da ligação que estabelece com aquele que a emite”¹⁹. Recordemos do esquema que ele vai apresentar nessa mesma aula de 25 de maio de 1955 para reconhecer esses lugares: de A, a fala é emitida e dirigida a S (A → S). Mas então, como vincular o adjetivo real a esse Outro? É só lembrarmos que Lacan, em 29 de junho do mesmo ano, diz ser seu Outro radical “o real em seu caráter igualmente radical”²⁰ e a confusão está posta. Como algo que é da ordem da função da fala, portanto simbolizadora, poderia ser equiparado ou, ainda, ser análogo ao real? O que conseguimos neste momento responder é que esse real, adjetivado ao Outro radical nesse *Seminário*, não é o mesmo real que aparece no nó borromeu.

Cabe dizer, a guisa de justificção, que logo após o surgimento do Outro com maiúscula, Lacan cita algo de *Parmênides* para, em seguida, voltar a falar sobre planetas; e justamente do problema de que os planetas não falam. Na sequência, ele explica que os planetas não falam por não terem bocas e que as estrelas tampouco falam porque, além de não terem bocas, são reais. Nesse sentido, Lacan nos diz que elas são “integralmente reais, [...] não há absolutamente nada que seja da ordem de uma alteridade para elas-mesmas [e] são pura e simplesmente o que são”²¹. Por conseguinte, parece-nos que o real ao qual Lacan se refere nesse momento, e com o qual significa seu Outro radical, é da ordem de uma certa

¹⁷ ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

¹⁸ LACAN, Jacques. *Le moi*, 1955, p. 221 (tradução nossa).

¹⁹ LACAN, Jacques. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b, p. 297.

²⁰ LACAN, Jacques. *Le moi*, 1955, p. 300 (tradução nossa).

²¹ LACAN, Jacques. *Le moi*, 1955, p. 223 (tradução nossa).

plenitude, contudo, uma plenitude pré-ontológica. Ou seja, isso que Lacan aqui estaria chamando de real não é o mesmo que se encontra no nó borromeu, mas um real vinculado a uma causação, e que poderíamos denominar absoluto. Recorrendo a algumas passagens do *Seminário* sobre as *Psicoses*, no ano seguinte de seu ensino, encontramos o constructo de um Outro absoluto, e absoluto justamente por possuir um valor fundador. Ao largo com o fato de esse Outro absoluto ser encontrado na paranoia, Lacan vai dizer que esse Outro absoluto é um “Outro absolutamente radical”²², além de ratificar que o Outro é um lugar e não é um ser.

Então, parece-nos que esse real, agora retornando ao segundo *Seminário*, pode ser dito relativo a uma concepção de *arché* e, porque tem relação com a função da fala, pode ser designado ou assemelhado ao *Lógos*. Se “Parmênides estava errado e Heráclito tinha razão”²³, então é possível dizer que esse real de 1955 é da ordem do *Lógos* heraclítico, o *Lógos* que lemos em “no princípio era o *Lógos*”, o Verbo – nada mais próximo da função motriz e causadora da fala. Esse é o real do Outro radical de 1955; o real do nó borromeu parece ser distinto – esse será relacionado ao impossível lógico-matemático, no sentido de que o real é aquilo que estabelece o impossível lógico-matemático; lugar, diga-se de passagem, onde Lacan vai inscrever a vida²⁴. Nas palavras de Eidelsztein: “o real é articulado à lógica partindo do estabelecimento do impossível que se lê e se escreve em letras de álgebra e número, assim como operam a lógica e a matemática e que, por essa razão, forclue o sentido”²⁵. Mas isso é uma questão que, por ora, não nos cabe.

Na sentença que aqui discutimos, a qual abre nossa problemática, encontramos a afirmação lacaniana que diz ser o Outro radical o real também em sua forma radical, e vimos como esse real radical é vinculado a um absoluto pré-ontológico, da ordem de um *Lógos*. Ademais, no esquema que Lacan analisava em sua aula, o A, o Outro, estaria ou seria o polo radical da relação inconsciente ou subjetiva, aquela que sai de A e se direciona a S (o sujeito), cortando e sendo cortada pela relação imaginária (a - a’). Então, que quer dizer Lacan ao afirmar que seu Outro, depois de o selar com a alcunha do “*um* que não é”, a partir de Parmênides, é o real? Como entender que esse “*um* que não é” pode ser o polo real (ainda que arquetípico) de uma relação dita subjetiva? Bem, poderíamos responder com

²² LACAN, Jacques. (1955-1956). *Psychoses*, 1956, p. 208 (tradução nossa).

²³ LACAN, Jacques. (1972-1973). *Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b, p. 122.

²⁴ LACAN, Jacques. *La Troisième*, 1974.

²⁵ EIDELSZTEIN, Alfredo. *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra viva, 2017, p. 147 (tradução nossa).

a construção já consagrada que diz ser o inconsciente o discurso do Outro²⁶, afirmando que o sujeito é sempre sujeito do inconsciente e, portanto, sujeito assujeitado ao discurso do Outro. E talvez pudéssemos avançar dizendo que o Outro não sendo, mas sendo absolutamente radical enquanto raiz, é início e função da fala, lugar do qual parte o discurso e os significantes que constroem e criam o sujeito. Tudo isso seria válido, mas, para aprofundar essas respostas, propomo-nos trazer à discussão a conferência *A terceira*, na qual Lacan vai desenhar um nó borromeu extremamente específico porque nele poderá escrever três significantes distintos em cada buraco (do simbólico, do imaginário e do real).

No buraco do simbólico, Lacan escreve morte, no buraco do imaginário, corpo e, finalmente, no buraco do real, vida. Deixemos a escrita da morte no simbólico à parte nesse momento – uma vez que ao final desse trabalho pretendemos sustentar a tese de que essa morte, escrita no simbólico, pode justamente ser compreendida como causa eficiente do *parlêtre* – e partamos à tentativa de explicação breve dos outros dois registros. Escrever corpo no imaginário sustenta a aposta de Lacan de que o corpo é construído com palavras, desde fora de si mesmo e em espelho²⁷. Ou seja, nesse sentido o corpo e seu contornante borromeano, o imaginário, é logicamente posterior ao simbólico, porquanto constituído de significantes e pelos significantes²⁸. Já, por sua vez, a vida, inscrita e escrita no buraco do real, nos coloca uma nova questão assaz interessante.

Lacan diz, n’*A terceira*, que da vida não sabemos nada além da ideia vaga que dela se deve gozar. Além disso, diz que a própria ciência nos mostra que não há nada mais real, ou seja, mais impossível do que a própria vida em si, ou seja, é da ordem de um impossível o fato dela, quimicamente falando, ter começado. Lemos aqui, no buraco do real, o impossível de se ler, escrever e compreender - porque o sentido é foracluído - o fato mesmo de haver vida. Ademais, ousamos um acréscimo ao vincular essa explicação ao absurdo da existência conforme podemos ler em Albert Camus²⁹ quando compreendemos o sentimento do absurdo como a incapacidade, melhor, a impossibilidade humana de apreender o sentido da vida - justamente porque não há. Seu sentido resta foracluído. Afinal, diz o filósofo que “o absurdo nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo”³⁰,

²⁶ LACAN, Jacques. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.

²⁷ LACAN, Jacques. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.

²⁸ EIDELSZTEIN, Alfredo. *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra viva, 2017.

²⁹ CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

³⁰ CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017, p. 39.

mas não porque o mundo não pode falar, senão porque absurdo “significa: ‘é impossível’”³¹.

Como pudemos ver, esse real, tratado por Lacan em 1974, é distinto daquele operacionalizado por ele em 1955. O real radical, vinculado ao Outro radical do segundo *Seminário* é primeiro, é causa, função, é essência, se quiserem; é *arché*, apesar de insubstancial porquanto o *um* não é. Eminentemente distinto do real localizado no nó borromeu, uma vez que este é terceiro³². Ainda mais, a afirmação de que o Outro radical é o real enquanto causação e radicalmente pré-ontológico, ganha sustentação ao entendermos a proposta lacaniana de um Outro enquanto *um* que não é, ou seja, insubstancial. Mas falaremos disso em nossas considerações finais; por ora cabe seguirmos a discussão e trabalharmos a última parte da citação, aquela que relaciona o Outro radical ao lugar desde onde se verifica a relação com a pulsão de morte.

3. A pulsão de morte

Disse Lacan, então, que o Outro radical é “o que Freud descreve como o lugar onde ele vai inscrever a relação com o instinto de morte”³³. Lugar, o Outro é um lugar. O lugar desde onde partem os significantes que causam, que criam o sujeito ($A \rightarrow S$), se nos lembrarmos da relação subjetiva, inconsciente, apresentada pelo psicanalista francês em 1955. É um lugar, contudo, não substancial, no sentido de que a ele não é possível empregar a lógica da extensão; é um lugar que, não obstante, tem uma função: a função da fala. É nesse lugar que, diz Lacan, podemos reconhecer a construção freudiana da pulsão de morte ou, em outras palavras, o Outro é um lugar no qual está inscrita a relação do sujeito com a pulsão de morte. Contudo, cabe dizer que com Lacan a pulsão é entendida de maneira diferente de como fora proposta em 1920 por Sigmund Freud.

Lembremos que em *Além do princípio do prazer*³⁴ Freud reformula sua teoria pulsional condensando as então pulsões sexuais e de autopreservação na nova pulsão de vida, ou Eros e opõe a esse impulso construtivo o que vai nomear como *Todestrieb*, pulsão de morte. Em Freud, pelas características que brevemente já citamos, a pulsão participa de um raciocínio orgânico, porquanto sua fonte é o corpo, e implica um epifenômeno mental, psíquico.

³¹ CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017, p. 40.

³² LACAN, Jacques. (1975-1976). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

³³ LACAN, Jacques. *Le moi*, 1955, p. 300 (tradução nossa).

³⁴ FREUD, Sigmund. (1920). *Além do princípio de prazer*. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

Funciona, dessa forma, a dualidade cartesiana em sua magnitude, até porque o conceito de pulsão em Freud resolve sobremaneira o problema cartesiano de localizar o espírito na *res extensa*. Seja como for, o que Lacan vai entender da pulsão é diferente do impulso freudiano com fonte orgânica; para Lacan, “as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer”³⁵, o que implica dizer que primeiro há o fato de dizer, e depois o dito faz eco no corpo e cria as pulsões. Assim, o Outro radical enquanto real radical, um real que é *Lógos*, porém insubstancial, um lugar desde onde há função da fala, o Outro pode ser entendido como o lugar de onde partem os significantes, um discurso, um dito que cria o corpo do *parlêtre* e cujo eco monta a pulsão. Contudo, não é qualquer corpo, ou melhor, não se trata aqui de um corpo orgânico.

Lembremos que Lacan escreve corpo no buraco imaginário de seu nó, registro secundário em relação ao simbólico e anterior ao real. Ou seja, o corpo consistente se constrói posteriormente ao corpo do *parlêtre*, onde ecoa o dito do Outro. Não é, portanto, um corpo extenso do que se aqui se trata, mas sim um corpo de substância gozante. Um corpo criado desde Outro lugar por meio do significante, um corpo de significantes. Criado desde o insubstancial *um* que não é e que, justamente por não ser, implica aos significantes que existam apenas pela própria alteridade. Recordemos também o que nos diz a nona hipótese de Parmênides ao colocar em evidência que as coisas múltiplas não serão *um* justamente porque o *um* não é. Em outras palavras, o sujeito ou, ainda melhor, o *parlêtre* não é, não pode ser, porque o Outro, lugar que parte os elementos insubstanciais que o criam, os significantes, esse Outro radical, apesar de real, não é.

Bem, se o *parlêtre* é também insubstancial, ou seja, corrobora a antifilosofia lacaniana, a antiontologia lacaniana, cabe apontar que ele é (*être*) apenas depois de se falar (*parle*), ou melhor ainda, apenas depois de ser falado³⁶. Isso fala, recordemo-nos, isso fala porque não há um ser que fala; o Outro resta insubstancial, já que o *um* não é. Enfim, reflexões postas, cabe rumarmos às nossas considerações finais no intuito de tentarmos sustentar a tese

³⁵ LACAN, Jacques. (1975-1976). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 18.

³⁶ EIDELSZTEIN, Alfredo. *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra viva, 2017.

proposta de que a morte pode ser lida como causa eficiente do *parlêtre* e um dos nomes do não-ser.

Conclusão

Retomemos nosso problema: escutamos, em 1955, Lacan dizer que o Outro, o Outro que à época nomeara como radical, deveria ser entendido como aquele das hipóteses de Parmênides, idêntico ao real radical e concordante com o lugar no qual Freud localiza a relação com a pulsão de morte. Disso, vimos que a então radicalidade do Outro, que se adequa a um conceito de real de igual radicalidade, deve ser compreendido como o *um* que não é, no sentido de que não há um ser ontológico no qual sustentar o Outro e que, apesar de insubstancial, porque não é, tem efeito nas coisas e nos demais seres que também não são. Vimos também que o real enquanto radical e que se vincula ao Outro conforme pensado no *Seminário do eu*, deve ser considerado como distinto do real como pensado posteriormente. Esse real, ou melhor, a radicalidade do real da qual fala Lacan nesse momento e que qualifica como seu Outro radical deve ser pensado como um lugar insubstancial desde onde parte o vetor da causação subjetiva ($A \rightarrow S$) e de tudo o que há no mundo – uma vez que o universo, lacanianamente falando pelo menos, é um universo de linguagem, criado pelos significantes. Finalmente, compreendemos também que esse Outro enquanto radical é o lugar da função da fala e o lugar de onde parte o dizer que faz eco no corpo gozante criando as pulsões.

Não obstante essas construções, cabe ainda aprofundarmos a questão do conceito lacaniano de *parlêtre*, vinculá-lo ao nó borromeu e à substância gozante para, finalmente, conseguirmos sustentar o argumento que nos propomos trabalhar, de que o conceito de morte no nó de Lacan pode ser entendido como um dos nomes do não-ser, ou do *um* que não é e, justamente por isso, pode ser compreendido como causa eficiente do *parlêtre* e de tudo o mais no universo linguageiro.

Em sua aula de 08 de março de 1972, já no *Seminário: ...ou pior*, Lacan afirma claramente que a ontologia é uma vergonha ou, se quisermos circunscrever ainda mais, em psicanálise, no campo que nos é próprio, empreender ou compreender o sujeito a partir de uma ontologia é vergonhoso. Ontologia, parcamente explicada, é a leitura de um homem ou um sujeito como ser, é entender que *um* é e, por conseguinte, as coisas também são, que possuímos essência, que nós, sujeitos, seres humanos ou indivíduos, somos; ou, como

simplesmente explica Lacan: é “a consideração do sujeito como ser”³⁷. É assim, portanto, que Lacan sustenta sua antifilosofia, com uma teoria que rechaça qualquer possibilidade de ser ontológica ou que, ao menos, retorce toda ontologia. E isso ele faz desde 1955 ao nos dizer que seu Outro radical é o *um* que não é e, porque não é, faz com que as coisas também não sejam e apenas se reconheçam diferentes pela lídima diferença entre elas.

A despeito desse raciocínio, Lacan vai propor alguns conceitos nos quais se encontra o ser, *être*, mesmo que enviesado, a lembrar, por exemplo: *parlêtre*, *dêsetre* e *manque à être*³⁸. Aqui nos interessa o *parlêtre*, falasser. Um ser que não é e que vem depois da fala, que é efeito da fala, efeito do fato de que existe um dizer. Há dizer, há *Lógos*, há dizer e, por isso, há efeito. O efeito de que há um dizer é a criação. A criação de uma substância que é efeito do fato de que há um dizer, e não necessariamente do que se diz. O fato de que há um dizer que é insubstancialmente dito, cria uma substância, a substância gozante – distante das outras duas descritas por Descartes. Essa substância cria um corpo, aquele que deveria ser trabalhado pela psicanálise. Diz Lacan em 1972 que o Outro simboliza, goza, cria um corpo e “comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em função uma outra forma de substância, a substância gozante”³⁹.

Ademais, continua o francês: “isso só se goza por corporizá-lo de maneira significativa”⁴⁰. O *parlêtre* é da ordem desse corpo criado pelos significantes que o gozam desde Outro lugar, um lugar que Lacan vai denotar como buraco, hiância ou, até mesmo, bocejo, *béance*. Como ele nos explica em 1964: “a hiância do inconsciente, poderíamos dizê-la *pré-ontológica*”⁴¹. Ainda diz que a emergência inicial do inconsciente tem a característica de não servir a uma ontologia e que aquilo que é da estrutura do inconsciente é justamente “que ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado”⁴². Ou seja, o *parlêtre* pode ser pensado como esse criado desde um lugar pré-ontológico, não-realizado, um lugar do qual devemos dizer apenas que há um dizer; ou, como já consagrado, Isso fala.

Se for assim, vale assimilar a ideia do *Lógos* como discurso enquanto *arché* heraclitiana retomada por Lacan para lhe servir como o lugar insubstancial no qual podemos inscrever

³⁷ LACAN, Jacques. (1971-1972). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 113.

³⁸ EIDELSZTEIN, Alfredo. *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra viva, 2017.

³⁹ LACAN, Jacques. (1972-1973). *Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b, p. 29.

⁴⁰ LACAN, Jacques. (1972-1973). *Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b, p. 29.

⁴¹ LACAN, Jacques. (1964). *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a, p. 37.

⁴² LACAN, Jacques. (1964). *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a, p. 37.

o fato de que existe dizer. É desse lugar que se lê, na primeira historieta do Gênesis, Elohim proclamar: “Haja luz”⁴³ (Gn 1:3). Uma proclamação sem ser. Dessa forma, há algo antes do problema entre ser e não ser: chamem Elohim, se desejarem, ou Outro radical. Fato é que, para Lacan, seu *parlêtre* e tudo o que existe no universo de linguagem é causado, melhor ainda, criado desde um lugar pré-ontológico, insubstancial, que, por meio dos significantes, age criando o mundo. O *parlêtre* se origina desse não-ser, desse *um* que não é e que é prévio à qualquer questão de ser.

Agora, isso se relaciona muito bem com a função do buraco, da hiância, fenda, bocejo, lugares vazios tão repetidos no ensino de Lacan. Lugares que nos convocam a pensar em uma criação *ex-nihilo* e se organizam de maneira singular no nó borromeu. O nó borromeu, lembremos, é constituído de buracos, e dos seus três principais – simbólico, imaginário e real – desejamos lembrar daquilo que se encontra escrito no buraco do simbólico. Buraco primeiro, porquanto fonte posterior da linguagem, é veículo do fato de dito que cria o mundo. Ali, naquele buraco, Lacan escolheu escrever morte.

A morte não é real⁴⁴, não está no real, ela é simbólica. E é simbólica, entendemos, porque se trata de uma promessa, uma crença, uma profissão de fé. Lembremos o que disse o psicanalista francês em 1972 na *Conferência de Louvain*: “a morte é do domínio da fé. Vocês estão certos em acreditar que irão morrer - isso os sustenta”⁴⁵. A morte é do domínio do simbólico, é uma profissão de fé, porquanto precisamos acreditar nela para que possamos nos movimentar e desejar. A morte é da ordem desta hiância criadora, função reconhecida no entre significantes ($S_1 - S_2$). A morte é, ademais, uma promessa. Destinação proferida por YHWH em um tempo antes do início do ser humano, um tempo no qual Adão e, posteriormente Eva, era da estrutura de um real radical, eram *um* com YHWH: “Não coma a fruta dessa árvore; pois, no dia em que você a comer, certamente morrerá”⁴⁶ (Gn 2:17). A morte tem uma função, uma função inaugural para a descendência de Adão.

A morte enquanto proferida e prometida, esperada, faz função criadora de desejo; e a promessa recebida, entretanto adiada, faz função como causa eficiente para o *parlêtre*. É por meio do buraco no simbólico, onde Lacan localiza a morte, que passam os significantes a formar a substância e o corpo gozante do *parlêtre*. A morte está justamente na hiância, no

⁴³ FRANCISCO, Edson de Faria. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português*. Volume 1. Pentateuco. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, p. 3.

⁴⁴ GOLDENBERG, Ricardo. *Desler Lacan*. São Paulo: Instituto Langage, 2019.

⁴⁵ MILLER, Jacques-Alain. *Jacques Lacan: Conférence de Louvain. Revue La Cause du Désir*. França, n. 96, 2017, p. 11.

⁴⁶ FRANCISCO, Edson de Faria. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português*. Volume 1. Pentateuco. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, p. 6.

bocejo, velada e desvelada, prometida e alcançada, contudo prorrogada. A morte de Lacan é um dos nomes do não-ser enquanto sua face se vira para o polo pré-ontológico do nó, que Lacan nomeou Outro radical; e a morte é causa eficiente quando se coloca como passagem e promessa necessária para suportar e ser suporte de toda e qualquer vida dita humana.

Referências

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

EIDELSZTEIN, Alfredo. *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra viva, 2017.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português*. Volume 1. Pentateuco. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil.

FREUD, Sigmund. (1920). Além do princípio de prazer. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, Sigmund. (1933 [1932]). Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

GOLDENBERG, Ricardo. *Desler Lacan*. São Paulo: Instituto Langage, 2019.

LACAN, Jacques. (1955). *Le moi*, 1955. Disponível em: staferla.free.fr. Acesso em 12 abril 2020.

LACAN, Jacques. (1955-1956). *Psychoses*, 1956. Disponível em: staferla.free.fr. Acesso em 22 abril 2020.

LACAN, Jacques. (1974). *La Troisième*, 1974. Disponível em: staferla.free.fr. Acesso em 20 abril 2020.

LACAN, Jacques. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.

LACAN, Jacques. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.

LACAN, Jacques. (1975-1976). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LACAN, Jacques. (1964). *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

LACAN, Jacques. (1972-1973). *Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

LACAN, Jacques. (1971-1972). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MILLER, Jacques-Alain. Jacques Lacan: *Conférence de Louvain. Revue La Cause du Désir*. França, n. 96, p. 07 – 30, 2017. Disponível em: <http://www.cairn.info>. Acesso em: 12 abril 2020.

PLATÃO. *Parmênides*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SOUZA, José Cavalcanti (Org.). *Pré-Socráticos - Vida e Obra: fragmentos, doxografia e comentários* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

RECENSÕES / BOOK REVIEWS

ORLANDO, E. A.; MESQUIDA, P.; BORGES, V. (Org.). *Os Refugiados da Terra*. Uma problemática ético-política inspirada nas abordagens freireanas / Evelyn de Almeida Orlando, Peri Mesquida, Valdir Borges (Organizadores). Curitiba: CRV, 2019, 182 p. ISBN: 978-85-444-3560-1.

O presente livro é uma coletânea de nove capítulos organizada por três professores, Evelyn de Almeida Orlando, Peri Mesquida e Valdir Borges, somados a mais nove pesquisadores, entre eles dois da Universidade de Genebra, Suíça, e prefácio do professor César Augusto Rossatto, da Universidade do Texas, El Paso, Estados Unidos da América.

O tema norteador é a problemática humanitária dos refugiados no mundo, que atingiram o número de 70,8 milhões de pessoas, tendo como referência o ano de 2018, que deixaram seus lares devido à impossibilidade de continuarem a viverem em suas localidades, cidades ou países, por inúmeros motivos, como guerras, perseguições, intolerâncias, violências, falta de empregos, fome, desastres naturais, entre outros¹. E, portanto, a necessidade urgente de se encontrar outro lugar para se viver. Porém, quem os acolherá? O livro, inclusive, é dedicado a duas crianças, Aylan Kurdi, da Síria, e Valeria Martínez, de El Salvador, ambas, junto com seus pais, “com o mesmo sonho”, o de encontrar um lugar melhor para viver, mas com “o mesmo destino e a mesma tragédia”, a de morrerem às portas dos países que buscavam refúgio². Símbolos da problemática ética e política contemporânea.

Para discutir esta crise humanitária, os autores retomam as ideias do educador brasileiro e mundialmente conhecido, Paulo Freire, tendo como marco o jubileu de ouro da sua obra prima *Pedagogia do Oprimido* (1968-2018) e o centenário do seu nascimento

¹ 70,8 milhões de pessoas forçadas a se deslocar no mundo. In: Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (UNHCR – ACNUR – Agência da ONU para Refugiados). Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/>. Acesso em 07 maio 2020.

² Cf. “Um ano após morte de Aylan Kurdi, 423 crianças morreram no Mediterrâneo”. In: *O Globo*. 02.set.2016. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/mundo/um-ano-apos-morte-de-aylan-kurdi-423-criancas-morreram-no-mediterraneo-20039346>. Acesso em 07 maio 2020. “A trágica história por trás da foto de pai e filha afogados ao tentar cruzar fronteira dos EUA”. In: *Gl. Globo. Mundo*. 26.jun.2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/06/26/a-tragica-historia-por-tras-da-foto-de-pai-e-filha-afogados-ao-tentar-cruzar-fronteira-dos-eua.ghtml>. Acesso em: 07 maio 2020.

(1921-2021). Paulo Freire, falecido em 1997, é o patrono da educação brasileira, desde 2012.

A presente resenha quer apontar a qualidade desse livro, salientando como estes pesquisadores, através da leitura da vida e das obras de Paulo Freire, ajudam a entender a problemática humanitária dos refugiados e, por conseguinte, tantas outras problemáticas, e a busca pela solução deste enorme problema social (ético e político), em especial de suas causas.

No Prefácio de César Augusto Rossato, fica claro que na estrutura social do capitalismo predatório não há espaço para todos, pois a ganância insaciável logicamente resulta na concentração de renda, bens e serviços e na conseqüente exclusão de milhares ou até bilhões de pessoas, e na exploração sem limites da natureza. E na concepção de educação em Paulo Freire está a necessidade de se pensar numa ética ontológica em que cada ser humano é importante, bem como o seu ambiente natural e, portanto, ninguém pode ser abandonado. Eis uma contradição que se tem de enxergar e, ainda mais, ir ao encontro de quem sofre, daqueles que estão ficando à margem das riquezas e dos bens produzidos, para elevá-los em sua dignidade. É preciso, continua Rossato, construir uma “conscientização libertadora, onde a consciência crítica e a práxis são inseparáveis, complementando-se dialeticamente”. E, eis o papel da educação.

O livro, então, ao longo de seus nove capítulos e com as características próprias do olhar de cada autor e autora, proporciona novas oportunidades de se conhecer melhor o pensamento e a vida deste educador universal, Paulo Freire, que também foi um exilado de sua terra, por motivos políticos.

Em *Pedagogia do Oprimido*, o autor destacava, no processo de alfabetização, a importância das “palavras geradoras”, isto é, detectar os vocábulos que fazem parte do universo do educando e a partir delas, servir de base para o processo do ensino e aprendizagem transformador da mesma realidade. Ao ler os capítulos desse livro, como um exercício freireano, destacam-se algumas destas palavras. Inicia-se com “andarilhando”, que é estar a caminhar e o andarilho conhece a vida em sua totalidade e em especial em suas fraquezas e precisa do “diálogo” para sobreviver, como destacou Peri Mequida no capítulo 1, e ao comentar a biografia de Freire; no próximo capítulo, o destaque ao neologismo “aporofobia” da espanhola Adela Cortina, que significa o atual sentimento de “rejeição aos pobres, oprimidos e desterrados do mundo”, comentado por Valdir Borges; seguindo para a ênfase ao “inédito viável” freireano, que é a necessidade de se pensar um futuro melhor e de superação da desesperança nas quais milhões de

peças estão “proibidas de ser”, como destacou Juliano Peroza; adiante, do sentir diariamente a chegada de imigrantes na Europa e se perguntar: “*Pourquoi les migrants arrivent en Europe?*”, dos autores Abkeljalil Akkari e Myriam Radhouane, da Universidade de Genebra; no capítulo 5, de Luiz Alberto de Alcântara, apresenta-se a questão dos “refugiados palestinos” e da limpeza étnica em andamento nesta região, e como a educação é fundamental enquanto meio de libertação, como impulsionadora da consciência crítica, ética e humanista, fundamental para que um povo, em constante ameaça, possa trilhar enquanto resistência; adiante, o autor Roberto Luis Renner destaca as palavras “casa comum”, “ética global” e “educação”, enfim, é a pedagogia da terra, isto é, o planeta está ensinando lições da qual é necessário compreender urgentemente; no capítulo de Evelyn de Almeida Orlando, a questão da “mulher” em seu processo de superação da desigualdade e por uma educação libertadora; já com Elisiani Vitória Tiepolo discute-se a problemática dos “desterrados em sua própria terra”, neste caso, os brasileiros “sem terra”, movimento que está reinventando sua organização social e educacional; no último capítulo, de Alex Vicentim Villas Boas, André Luiz Boccato de Almeida e Agnaldo Barbosa Duarte, trazem três reflexões, a primeira sobre educação jesuítica, a segunda sobre a teologia indutiva de Karl Rahner (1904-1984) e a antropologia teológica e, por fim, a educação indutiva em Paulo Freire, demonstrando a possibilidade do diálogo interdisciplinar, como exemplos, pensando a *Ratio Studiorum*, a educação libertária freireana e a teologia indutiva.

Enfim, para quem conhece Paulo Freire, este livro proporciona o reencontro com o autor reafirmando a atualidade de suas ideias, e para quem não o conhece é a oportunidade de iniciar a descoberta de um dos mais importantes pensadores brasileiros. E, acima de tudo, o presente livro, via a abordagem freireana, leva o leitor a “temas geradores” e a conseqüente inquietação frente a atual realidade ética e política. Algo próprio de uma educação que tende a ser um “ato político libertador e como uma atitude ética, que exige comprometimento social”, como afirmam os organizadores da obra.

Referências

ORLANDO, E. A.; MESQUIDA, P.; BORGES, V. (Org.). *Os Refugiados da Terra*. Uma problemática ético-política inspirada nas abordagens freireanas / Evelyn de Almeida Orlando, Peri Mesquida, Valdir Borges (Organizadores). Curitiba: CRV, 2019.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 47. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

*Alessandro Cavassin Alves*³

³ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM), no Centro Universitário Campos de Andrade (UNIANDRADE) e na Secretaria de Estado de Educação do Paraná (SEED-PR). E-mail: alessandrocavassin@gmail.com

INSTRUÇÕES PARA AUTORES / INSTRUCTIONS TO AUTHORS

A *Basilíade – 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 Faculdade São Basílio Magno (FASBAM), *Basilíade - 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-NC 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/declaracoes>). 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-NC 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