

INCONΦIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia
Volume 5, Número 10, julho-dezembro de 2021

Faculdade Dom Luciano Mendes
Mariana, MG



Organizadores

Cristiane Pieterzack
Edvaldo Antonio de Melo
Maurício de Assis Reis

Sumário

Apresentação dos artigos	3
A necessidade da privação na <i>Física</i> de Aristóteles, por Patrícia Mara Rodrigues Silva	8
O pensamento ético-cristão e as transformações políticas no mundo ocidental, por José Anchieta Arrais de Carvalho.....	20
O Brasil no verbo – um olhar sobre a tristeza nos Sermões de Vieira, por Wallace Faustino da Rocha Rodrigues	35
O triunfo barroco: música e colonialidade na Villa Rica, por Raquel Wachtler Pandolpho	64
O conceito de intencionalidade em Husserl, por Euder Daniane Canuto Monteiro	73
A técnica como metafísica moderna: um estudo desde Heidegger, por Dilson Brito da Rocha	87
A relação entre studium e punctum na fotografia a partir do ensaio <i>A câmara clara</i>, de Roland Barthes: apontamentos, por Iracy Ferreira dos Santos Júnior.....	99
Entre secularismo e o fundamentalismo: qual mundo queremos?, por Wallace Alexander A. Cruz.....	113
Democracia e participação: panorama teórico e o caso dos conselhos de participação, por Maurício de Assis Reis e Pedro Henrique Bento Soares	123
Covid 19, vacunas y aborto. Um enfoque ético, por José Manuel Luna Conde.....	140

APRESENTAÇÃO DOS ARTIGOS

Na apresentação deste volume da nossa Revista de Filosofia *Inconfidentia*, a Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) tem a alegria de fazer memória de quatro personalidades do mundo acadêmico: o filósofo ouro-pretano Henrique Cláudio de Lima Vaz pelos 100 anos de seu nascimento; o grande pedagogo e educador brasileiro, Paulo Freire, que também completaria 100 anos no dia 21 de setembro de 2021; e, recentemente, o Brasil teve a perda dos filósofos Roberto Romano, vítima da Covid-19, e José Arthur Giannotti. Junto com Lima Vaz, Paulo Freire, Roberto Romano e Giannotti, dentre tantos outros, mantemos o sonho da liberdade, a alegria da esperança e a força da luta que jamais cala em nós. As vozes deles continuam ecoando em nós a favor da ética e da democracia. A filosofia continua sua estrada vinculada ao mundo da vida. E a tarefa do filósofo continua intrinsecamente ligada à responsabilidade social. Fazer memória destes personagens implica ter presente um de seus maiores ensinamentos que passa pelo serviço à cultura e à sociedade. Como dizia o profeta Daniel (12,3): “Os que ensinam a muitos a justiça, não de ser como as estrelas, por toda a eternidade”.

Neste sentido, no auge de um tempo tão difícil como o que vivemos, somos interpelados a pensar, a buscar alternativas novas e concretas para o homem de hoje. Esta e outras são interpelações que nos fazem redescobrir os clássicos, reler as raízes de nossa civilização ocidental para entender as questões hodiernas. Os artigos que segue nos ajudam a encontrar pistas para fazer esta releitura atenta e ao mesmo tempo deixarmo-nos provocar pelas interpelações deste hoje da história que nos desestabiliza, tirando-nos da condição de meros espectadores.

Com alegria, apresentamos aos leitores da Revista *Inconfidentia* os textos do presente número. São textos nos quais os autores nos trazem reflexões que perpassam as várias fases da história da Filosofia, culminando nas análises fenomenológicas e também políticas da atualidade, sobretudo neste contexto da pandemia. Aproveitamos para agradecer imensamente aos autores por compartilharem conosco suas pesquisas neste contexto difícil no qual a humanidade encontra-se ameaçada pela nova pandemia da COVID-19.

Com o seu texto intitulado “A necessidade da privação na *Física* de Aristóteles”, Patrícia Mara Rodrigues Silva (FAJE) desenvolve o problema da *privação* na obra a *Física* de Aristóteles, tomando como ponto de partida o capítulo 10 do Livro VIII, em que o estagirita demonstra que o primeiro movente de tudo que se move é *imóvel, indivisível e ilimitado*. A hipótese apresentada pela autora consiste em afirmar que a “privação” é necessária para a *Física* e tem implicações, inclusive, para a *Metafísica*. Ao longo de sua exposição, o leitor encontrará a definição de dois conceitos-chaves: a *necessidade* [*ananke*] e a *privação* [*stéresis*]. Além disso, a autora apresenta o modo como Aristóteles, na *Física*, considera uma eternidade tanto da *forma*, quanto da *matéria* e do movimento, e, conseqüentemente, um caráter essencial e necessário para a natureza. Tal reflexão tem como objetivo nos levar à conclusão de que para se falar daquilo que não é um ente natural (a pura forma), a privação se fará necessária.

No segundo artigo, intitulado “O pensamento ético-cristão e as transformações políticas no mundo ocidental”, José Anchieta Arrais de Carvalho (SEDUC/ICESPI) propõe uma reflexão que percorre um itinerário que nos permite perceber o quanto o pensamento cristão influenciou nas transformações políticas do Ocidente. O texto tem como objetivo mostrar como se dá a identificação do pensamento político cristão com o pensamento político clássico e, conseqüentemente, a sobreposição do pensamento cristão em relação ao pensamento político medieval, bem como, a inversão desta mesma relação a partir do Racionalismo e mais tarde, a sua distinção com o evento do Personalismo. Segundo o autor, o poder temporal e o poder espiritual devem proporcionar o bem comum e o aperfeiçoamento do ser humano, de modo a favorecer a experiência existencial do ser humano como pessoa de liberdade e que busca a felicidade.

No terceiro artigo, intitulado “O Brasil no verbo – um olhar sobre a tristeza nos *Sermões* de Vieira”, Wallace Faustino da Rocha Rodrigues (UEMG) apresenta como Vieira, no contexto de sua pregação no Maranhão (1653-1661), narra um Brasil desejado, pautado pela salvação das almas dos indígenas e na completa obediência dos habitantes da colônia à Coroa Lusitana que, inspirada em um tipo de sebastianismo, seria a grande salvadora da humanidade como porta-voz da vontade de Deus. Porém, a indômita disposição dos habitantes lhe acende a tristeza, o lamento, sobretudo a barroca e trágica descrição do futuro colonial.

Já no quarto artigo, intitulado “O triunfo barroco: música e colonialidade na Villa Rica”, Raquel Wachtler Pandolpho (UFOP), tocada pelo fato de morar em Ouro Preto, apresenta o sentido deste “viver cotidianamente arrebatamentos barrocos”. Sob o viés da estética, ela pergunta se o fazer triunfar da estética barroca não é ainda cultivar a colonialidade, mantendo assim a cidade presa ao seu passado colonial. Para tal, a autora faz uma consideração sobre a relevância política da música nas dinâmicas socioculturais, mostrando os processos de hibridização cultural na Villa Rica, especialmente as relações entre música e colonialidade. Seu estudo retrocede até a Villa Rica setecentista e traça relações entre barroco e colonialidade na análise de uma fonte histórica que narra performances eucarísticas realizadas na procissão que comemorou a transladação do Santíssimo Sacramento da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos para a Igreja Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. Conforme se verá no texto, trata-se de um evento – uma procissão – ocorrido em 1733, considerada como uma das maiores festas barrocas das Américas.

No quinto artigo, intitulado “O conceito de intencionalidade em Husserl”, Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM) mostra o significado do conceito de intencionalidade e em que sentido tal conceito é utilizado pela fenomenologia, sobretudo em Husserl. O autor procura ainda explicitar melhor como se constitui, nessa abordagem teórica, a relação entre sujeito e objeto e o que se pode entender por sujeito e objeto. O autor ressalta ainda como essa perspectiva teórica implica numa mudança de compreensão na filosofia, principalmente para a teoria do conhecimento.

No sexto artigo, intitulado “A técnica como metafísica moderna: um estudo desde Heidegger”, Dilson Brito da Rocha (FIB) tem como objetivo de estudo examinar a maneira como Martin Heidegger (1889-1976) se ocupou da História da Filosofia, ou melhor, da história da metafísica, a saber, aquela desenvolvida no pensamento ocidental. De acordo com Dilson, para o filósofo alemão, a metafísica e todo seu desdobramento é, de maneira rigorosa, a história do esquecimento progressivo da questão do ser. Daí o sentido de pensar na proposta heideggeriana de uma “superação da metafísica”, sobretudo da “forma moderna da metafísica” entendida como a técnica, ou seja, a realização da vontade de poder que transforma a natureza, inclusive a natureza humana, em objeto disponível para o fazer humano. A isto Dilson chama de reificação e manipulação de todos os entes pela produção e consumo tecnológico que acaba por transformar o homem da antiga posição de senhor da natureza em objeto da sua própria atividade técnica.

No sétimo artigo, intitulado “A relação entre *studium* e *punctum* na fotografia a partir do ensaio *A câmara clara*, de Roland Barthes”, Iracy Ferreira dos Santos Júnior (USP) apresenta um comentário introdutório sobre o que motiva o interesse de Roland Barthes pela fotografia em seu ensaio *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Em seu texto, o autor objetiva demonstrar como na imagem fotográfica se estabelece a relação entre os operadores *studium* e *punctum* e como eles norteiam o olhar antropológico do escritor francês sobre ela ao revelar o nexos entre morte e fotografia. Em primeiro lugar, mostra como Barthes se volta para fotografia tomado por um “desejo ontológico” na busca por sua essência. Em seguida, apresenta as diferenças entre esses operadores e seus modos de coabitar na mesma fotografia. Por fim, elucida a relação existente entre morte e fotografia, através do retorno de Barthes a fotos privadas – momento marcado pelo luto da perda de sua mãe. O texto é um convite para que o espectador olhe singularmente cada imagem, descubra na mesma “um campo cego”, o lugar de uma verdade subjetiva e que seja capaz de conduzir o espectador ao êxtase fotográfico, ao espanto que visa o despertar da intratável realidade.

No oitavo artigo, intitulado “Entre o secularismo e o fundamentalismo: qual mundo queremos?”, Wallace Alexander A. Cruz (FAJE) reflete a tensão entre secularismo e fundamentalismo na sociedade contemporânea. Para tal, o autor recorre às reflexões propostas por Charles Taylor e Leonardo Boff. Como se verá no artigo, Taylor proporciona pensar a secularização a partir de algumas conceituações, enquanto Boff se debruça sobre a questão do fundamentalismo e sua ameaça a uma sociedade que se pretende democrática e plural. A partir destes dois autores, e trazendo como ilustração de seu texto o fenômeno das eleições presidenciais de 2018 no Brasil, no qual o então presidenciável Jair Messias Bolsonaro fez sua campanha endossada no lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, Wallace nos provoca uma reflexão sobre o mundo atual com a seguinte pergunta: qual mundo queremos?

No nono artigo, intitulado “Democracia e participação: panorama teórico e o caso dos conselhos de participação”, Maurício de Assis Reis (UNIVIÇOSA/UEMG/FDLM) e Pedro Henrique Bento Soares (UNIVIÇOSA/UFV) fazem uma análise ético-política, com embasamento filosófico, sobre o modelo democrático e o papel preponderante deste na afirmação da dita soberania popular. O objetivo do artigo consiste em observar instituições empiricamente existentes com ênfase na estrutura dos conselhos de participação que podem contribuir na concretização do exercício democrático,

compensando fraquezas que podem emergir dentro do modelo representativo. Como se verá, o texto nos leva a inferir que diferentes demandas podem ser capilarizadas via conselhos de participação, potencializando a qualidade democrática ao passo que se verifica uma maior participação social na construção de políticas públicas.

No décimo artigo, intitulado “Covid 19, vacunas y aborto. Un enfoque ético”, José Manuel Luna Conde (SMSJ-Veracruz) faz uma contextualização de temas aparentemente díspares, como a relação entre a pandemia Covid-19, as vacinas e a questão do aborto, provocando a discussão sobre o sentido do ato humano. Em um segundo momento, faz uma breve descrição das circunstâncias atuais; em seguida, descreve o processo de obtenção das vacinas; em um quanto momento, apresenta a relação das vacinas com o aborto, trazendo como provocação a questão ética.

Com a riqueza de temas e de diversidade cultural dos autores que nos enviaram seus textos, não nos resta que desejar a todos uma profícua leitura e ao mesmo tempo augurar que a Revista de filosofia *Inconfidentia* continue sendo um espaço de discussão para além dos próprios limites.

Boa leitura do número 10 da Revista de filosofia *Inconfidentia*!

Os Organizadores deste volume!

Cristiane Pieterzack

Edvaldo Antonio de Melo

Mauricio de Assis Reis

A NECESSIDADE DA PRIVAÇÃO NA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES

Patrícia Mara Rodrigues Silva*

Resumo: O presente artigo desenvolve o problema da *privação* na *Física* de Aristóteles, tomando como ponto de partida o capítulo 10 do Livro VIII, em que o Estagirita demonstra que o primeiro movente de tudo que se move é *imóvel, indivisível e ilimitado*. Pretendemos trabalhar a hipótese de que a *privação* é necessária para a *física* ao esclarecer quais as implicações disso para essa teoria, inclusive, para a *Metafísica*. Em um primeiro tópico o leitor encontrará a definição dos dois conceitos chaves para nosso trabalho, são eles a *necessidade [ananke]* e a *privação [stéresis]*, para que no segundo tópico seja esclarecido o porquê de uma possível necessidade da *privação*. Veremos como Aristóteles, na *Física*, considera uma eternidade tanto da *forma*, quanto da *matéria* e do movimento, e, conseqüentemente, um caráter essencial e necessário para a natureza, que nos levará à conclusão de que para se falar daquilo que não é um ente natural (a pura forma), a *privação* se fará necessária.

Palavras-chave: Aristóteles; Física; Metafísica; necessidade; *privação*.

Abstract: The aim of this article is to clarify the problem of *privation* in Aristotle's *Physics*, taking chapter 10 of Book VIII as a starting point, in which the Stagirite demonstrates that the first mover of everything that moves is *immobile, indivisible and unlimited*. We intend to work on the hypothesis that *privation* is necessary for the *Physics* by clarifying the entail of this statement for the Stagirite's theory, including for the *Metaphysics*. At the first topic, two key concepts for our work, *necessity [ananke]* and *privation [stéresis]*, will be defined, so that at the second topic, the reason for a possible necessity of *privation* can be clarified. It will be shown how Aristotle, in *Physics*, considers an eternity of form and matter, and, consequently, an essential and necessary character for nature, which will lead us to the conclusion that, when speaking of what is not a natural being (the pure form), the *privation* is necessary.

Keywords: Aristotle; Physics; Metaphysics; necessity; *privation*.

Introdução

Por que a *privação* é necessária à natureza e, portanto, à filosofia da natureza de Aristóteles? Essa pergunta pôde ser desenvolvida a partir da conclusão articulada no capítulo 10 do Livro VIII da *Física*, de que o primeiro movente de tudo que se move é

* Professora auxiliar da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Pesquisadora na área de Ontologia, Fenomenologia e Filosofia da Religião. Mestre em Filosofia pela FAJE. Possui Especialização em Arte e Contemporaneidade e Bacharelado em Artes Plásticas pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).

imóvel, indivisível e ilimitado. Analisaremos, portanto, neste artigo, através de quais argumentos Aristóteles defenderia uma necessidade da *privação* na *Física*¹.

1. A Linguagem e a Física

Para o bom prosseguimento de nossa pesquisa é mister destacar a relação existente entre a análise da linguagem, em Aristóteles, e a sua filosofia natural, visto que a linguagem para o filósofo é um meio de inteligibilidade sobre a realidade. Pode-se dizer que em toda sua filosofia, através de uma teoria da significação, realiza-se uma semântica ontológica em que a linguagem se torna um instrumento para a descrição da realidade. Isso é possível ao se considerar a relação existente entre a *necessidade* [*ananke*] e a *essência* [*ousía*], e ainda, a importância da diferença entre o que é necessário e o que é *por acidente* [*symbebekeni*] para o *princípio da não contradição* no discurso.

Bem como na *Física* como na *Metafísica*, seguir-se-á o princípio da não contradição. É assim que, para Aristóteles, aquilo que acontece na natureza pode ser descrito pelo discurso sobre a natureza. O que nos levará à compreensão de que, para que as relações predicativas tenham sentido e seus sujeitos sejam determinados, são necessárias *definições essenciais*, pois só podemos falar sobre a natureza porque há aquilo que é *necessário* a ela: a *essência*.

Não significa que se deve, ou ainda, que se é possível fixar todas as definições utilizadas nos textos do autor, mas sim, que é imprescindível considerar a importância de entender algumas ideias essenciais e particulares de sua filosofia, que demandam um certo rigor de definição. Por isso, para o cumprimento de nosso objetivo, procuraremos definir o que o autor chama de *necessidade*, em seguida, o que é para ele a *privação*, para enfim articular o porquê da necessidade da *privação*.

¹ Utilizamos a edição americana da Hackett Publishing Company: *Physics*. Traduzida por C. D. C. Reeve e publicada em 2018.

1.1. A necessidade [anake]

Precisamente no capítulo IV do Livro VIII da *Física*, na análise das diferentes formas de *movimento*, entende-se que o que é movido *por acidente* pode ser assim chamado por lhe ser atribuído uma espécie de movimento que poderia *não* acontecer. Por exemplo, uma pedra pode ser movimentada por um homem, ou não. O *movimento* da pedra é, portanto, *acidental*. Contudo, para seu argumento em defesa da eternidade do movimento, o Estagirita destaca o equívoco das teorias que consideram todo movimento na natureza como acidental, não havendo, assim, nenhum movimento necessário. Seu argumento contra essa forma de teoria é claro, pois, se todo movimento exercido sobre um movente fosse de caráter acidental, seria “possível que em algum momento nenhum ser esteja em movimento”² (ARISTÓTELES, *Física*, 256b), mas isso não acontece. Por isso é preciso provar que existe, na natureza, tanto o movimento acidental, quanto o movimento por *necessidade*. É assim que Aristóteles defende, na física, que sempre houve e sempre haverá movimento na natureza. O que não coincide com a teoria de que tudo está sempre em movimento, concepção fortemente combatida em toda a obra, como explica Fernando Puente (2010, p. 506): “visto que a própria definição de entes naturais oferecida no livro II é a daqueles entes que têm em si mesmos e por si mesmos a capacidade de movimento e repouso”.

Ainda para falar da *necessidade*, embora na *Metafísica* (IV, 1007a 20), Aristóteles se opõe às teorias que negam o *princípio da não contradição* ao recusarem a *necessidade da essência [ousia]*. Como ele faz isso? Observe que negar aquilo que é essencial é o mesmo que dizer que tudo ocorre *por acidente*. Por exemplo, quando se diz, *o homem é branco*, atribui-se ao homem, uma predicação acidental, mas ao dizer, *o homem é um animal*, predica-se algo necessário, pois é correto dizer, por exemplo, que *todo homem branco é um animal*, mas não que *todo homem é um animal branco*. É preciso, portanto, estabelecer duas formas de predicacões, aquelas necessárias e aquelas acidentais.

A partir desses argumentos, tanto da *Física* quanto da *Metafísica*, vemos o esforço do filósofo em defender a existência do caráter de *necessidade*. Ou seja, podemos deduzir que deva haver, na natureza e no discurso, um modo de ser que não possa *não ser*, logo,

² Tradução própria. Texto original do inglês: [it is possible that at some time no being is in movement.]

que seja *necessário*, pois no âmbito da *Metafísica*, ao se negar a necessidade da *essência*, consequentemente, nega-se também a possibilidade de um discurso racional e condizente com a realidade. E o mesmo acontece na *Física*, ao se negar a forma de movimento necessária, pois nega-la implicaria negar a essência da natureza, e assim, a eternidade do movimento.

Para auxiliar esta análise, utilizaremos o artigo “Introdução às noções de essência, necessidade e predicação em Aristóteles” de Thiago Silva Freitas Oliveira, publicado na revista *Argumentos*, em 2018. Dado que a linguagem é um instrumento de acesso à realidade, e a essência é entendida como uma determinação necessária de um ser, e também como aquilo que ele é, “uma predicação essencial, que expressa uma característica essencial de seu sujeito e, portanto, definidora deste, será sempre necessária” (OLIVEIRA, 2018, p. 52). É deste modo que identificamos o fundamento da distinção entre essência e acidente, não só pelo caráter lógico, mas principalmente ontológico. Logo, a diferença entre o *essencial* e o *acidental* se demonstra imprescindível tanto para a *Física* quanto para a *Metafísica*.

Contudo, é importante ressaltar que não se coincidem a *essência* com a *necessidade*, e mesmo havendo uma relação estreita entre essas ideias, pois “todo predicado essencial é necessário a seu sujeito”, não se segue que “todo predicado que possui uma relação de necessidade com seu sujeito possa ser tomado como essencial” (OLIVEIRA, 2018, p. 60). Na *Física* isso fica claro quando se demonstra que nem todo movimento necessário é um movimento *por natureza*³, pois algo pode se mover necessariamente contra sua natureza, por exemplo, algo que é quente por natureza, ao entrar em contato com algo frio, necessariamente se resfriará, como acontece com nosso corpo em contato com o vento ou a água gelada.

Conclui-se, portanto, que mesmo igualmente considerado contrário ao que se é *por acidente*, a definição de *necessário* não é coincidente a definição de *essencial*. Ou seja, enquanto a *essência* é aquilo que algo é, pois, é algo próprio da substância, o *necessário* é o caráter daquilo que não pode não ser. Portanto, apesar de a essência ser algo necessário, a necessidade não pode ser pensada, sempre, em algo essencial. Daí se segue que, o que é *por necessidade* ou *por acidente* é dito a respeito de algo (no caso da lógica),

³ Cf. *Física* LIVRO VIII, Cap. 4.

ou está em algo (no caso do movimento da natureza). Deste modo, o Estagirita precisa “afirmar a necessidade de um subjacente primeiro do qual as predicções são feitas, do contrário prosseguir-se-ia ao infinito” (OLIVEIRA, 2018, p. 61). Isto é, deve existir “algo” essencial, um ente primeiro e eterno, para que se possa haver tanto predicativo no discurso quanto movimento na natureza.

Poderíamos relacionar essa tese ao problema que fez o filósofo identificar um *primeiro movente imóvel* como causa de tudo que se move, no Livro VIII da *Física*? Esta questão será esclarecida no segundo tópico do texto. Antes, tentaremos esclarecer de forma introdutória, no próximo tópico, o que o autor deseja explicitar por meio da ideia de *privação*.

1.2. A privação [stéresis]

No livro V (Delta) da *Metafísica*, Aristóteles define *privação* da seguinte maneira:

Fala-se de privação, de um modo, quando a coisa não tem algo que naturalmente se tem, mesmo quando a coisa em questão não for naturalmente apta a tê-lo; por exemplo, se diz que uma planta é privada de olhos. De outro modo, fala-se de privação quando a coisa não tem certo item, mas ela mesma (ou seu gênero) é naturalmente apta a tê-lo; por exemplo: um ser humano cego e uma toupeira são privados de visão, mas de modos distintos (o primeiro, por si mesmo, a segunda, pelo gênero) (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1022b22).

A *privação* é um *não ser* como ausência em oposição à posse. Ou seja, há privação sempre de uma *posse* [hexis]. É correto dizer, portanto, que *privação* é a negação que ocorre, sempre, em um subjacente, pois, para haver uma posse, é preciso que haja um sujeito que possui, e conseqüentemente, para haver a ausência de posse, é preciso haver, antes, um sujeito que teria aquela posse, mas não tem. A partir do exemplo do *olho cego* apresentado pelo Estagirita no texto mencionado, pode-se dizer que há, nesse olho, privação de visão. Neste caso, o olho é o subjacente e a cegueira é a privação, isso porque a *função* [érgon] do olho não está sendo cumprida. A *privação*, portanto, é uma negação instanciada, isto é, ela se dá sempre em algo.

E ainda, se entendermos que a *privação*, para Aristóteles, está sempre em relação ou em um ser, ela não pode ser pensada como o nada ou o vazio, pois, apesar de ser definida

como um *não ser*, ela não faz oposição a um ser absoluto, dado que o *não ser* absoluto, o vazio, em sua própria definição, é aquilo que não é. Ou seja, ela é a enunciação de um *certo não ser*. Por isso não é errado dizer que há *privação*, pois, além de ser ausência de algo definido, ela é uma forma positiva de se dizer o negativo. Contudo, deve-se ter cuidado para não pensá-la como *matéria*, ela não pode ser matéria, a privação está na matéria.

O termo *privação* parece indicar, ainda, que ele se aplica “sob a pressuposição de que X seja o tipo de coisa que deveria ter Y (ou que X seja uma espécie de um gênero de coisas que naturalmente deveria ter Y)” (ANGIONI, 2018, p. 322). Lucas Angioni (2018) nos demonstra que, pela própria natureza da *privação*, se pressupõe implicitamente uma natureza subjacente em que se aplica a privação.

Portanto, o que Aristóteles quer dizer em 1004^a12-16 é que, na privação – por exemplo, ao se afirmar que X é privado de visão – se pressupõe que algo a mais que a mera negação: se pressupõe que o sujeito X é de um tipo específico ou pertence a um domínio específico, qual seja o domínio das coisas que são naturalmente aptas a ter visão (ANGIONI, 2018, p. 323).

O *alpha* privativo, que na língua portuguesa pode ser encontrado pelo prefixo “in”, como em “imóvel”, “indivisível”, e “ilimitado” é um dos modos de se dizer a privação e a negação. Porém, a noção de privação não é a simples negação, ela carrega uma pressuposição, que Angioni nos aponta em seu artigo pela passagem da *Metafísica*:

[...] ou dizemos sem mais que tal e tal coisa não é o caso, ou que não é o caso em algum gênero; neste caso, essa diferença encontra-se em acréscimo àquilo que consta na negação – é que a negação é ausência daquilo, mas na privação, sucede haver também uma natureza subjacente a respeito da qual se afirma a privação (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1004a12-16).

Então, a palavra *imóvel* quando aplicada ao movente de tudo que se move, designa uma privação ou uma mera negação? Essa não é uma resposta fácil, mas pode ser resolvida da seguinte maneira: o *movente imóvel*, apesar de não prescindir de ter movimento, pode ser considerado um movente privado de movimento porque existem, entre o gênero de moventes, moventes naturalmente móveis, o que faz com que o caráter de ser *movente* possua também a aptidão de ser móvel. Logo, na *Física*, existiria uma pressuposição de que *moventes* sejam móveis (como no caso dos moventes naturais aos quais estamos em constante contato), mesmo que neste caso específico, de um ente não natural (o primeiro movente de tudo que se move), não seja.

Portanto, é razoável considerar o caráter *imóvel* do primeiro movente imóvel como um termo privativo, assim como os termos *indivisível* e *ilimitado* também mencionados no Livro VIII da *Física*, visto que existem outras categorias de seres que são do gênero *movente*, porém, são naturalmente, *móveis, divisíveis e limitados*.

Em suma, para o Estagirita, a privação é um certo *não ser*, sempre no sentido relativo e nunca absoluto. Mais ainda, a privação é a ausência de algo que se pressupõe em algo. Como não é um mero “ente de razão”, é uma forma de *não ser* que se pode dizer ser possível na natureza e por sua vez, o único *não ser* importante para sua filosofia natural.

Nas próximas páginas, durante o esclarecimento do nosso problema, dar-se-á prosseguimento a reflexão sobre a *privação* ao se analisar o que define o primeiro movente de tudo que se move como *necessariamente imóvel*.

2. Por que a privação é necessária para a Física?

As *essências* são necessárias aos subjacentes porque são aquilo que o ser é. Mas a nossa pergunta é se a *privação* também é necessária? E se sim, porque ela é necessária?

Vimos que o necessário é aquilo que não pode não ser, e a *privação* é a enunciação de um certo *não ser*. Mas o que queremos articular, a seguir, é o porquê de um certo *não-ser*, não poder não ser. Em outras palavras, queremos entender o porquê da necessidade da privação. O que faremos, portanto, é demonstrar os argumentos de Aristóteles que sustentam a necessidade da imobilidade na sua filosofia natural, pois há privação de movimento nas essências, e justamente por isso poderá haver tanto movimento na natureza quanto - para além da física - predicativos no discurso.

Contudo, se pensarmos o movimento como essência da natureza, como faz Fernando Puente em seu artigo “Por que o movimento é a essência da natureza?” (2010), não seria estranho dizer que há privação de movimento no movimento? De fato, isso nos parece contraditório, porém, se analisarmos como o autor pensa o movimento, veremos que não se considera, nesta filosofia, o *movimento* como algo que se dá de forma isolada, o que nos levará, neste tópico, à solução do problema apresentado. Puente esclarece:

Todo movimento ocorre no tempo e poderá ser quantificado pelo tempo, bem como ocorre porque há um movente e um movido, ou seja, um algo que atua e um outro algo que sofre e que recebe a ação daquele primeiro (o movimento, portanto, ocorre sempre entre o par relativo movente-movido) (PUENTE, 2010, p. 511).

Deve-se considerar, destarte, a importância da concepção geral desses relativos. No artigo citado acima é apontado que a relação do *movente* com o *móvel* é fundamental para Aristóteles por dois motivos, [1] “porque a forma precisa ser transmitida pelo contato do que move com o movido” e [2] “porque como a série tem de ser finita a fim de ser cognoscível, é necessário postular a existência de um primeiro movente imóvel” (PUENTE 2010, p.516). Portanto, em todo movimento deve haver, necessariamente, um primeiro termo imóvel, que é a causa de todo movimento da natureza.

2.1 A essência [ousia] e a forma [eidos]

Dado que a matéria e o movimento se mostram essenciais à natureza para Aristóteles, eles permanecerão eternamente em constante relação com o *movente imóvel* que a faz mover, “se algo é de fato alguma coisa que está sempre deste modo, isto é, movendo alguma coisa enquanto permanece imóvel e eterno, logo, essa primeira coisa que é movida por isso deve ser eterna também” (ARISTÓTELES, *Física*, 259b33)⁴. Isso significa que a matéria, que está sempre em movimento, permanece como *o principiado*, e o movente imóvel como *o princípio*, ora, não há princípio sem principiado e nem principiado sem o princípio, mas é o *movente imóvel* que garante o movimento, “pois ele sempre permanece no mesmo estado e permanecerá continuamente na mesma relação com o que move”⁵ (ARISTÓTELES, *Física*, 267b15).

Aristóteles afirma, assim, a eternidade da matéria e do movimento, e, conseqüentemente, seu caráter essencial e necessário. Daqui se segue que *a necessidade da privação do movimento existe* pelo seguinte fato: se não houvesse um movente imóvel, mas apenas

⁴ Tradução própria. Texto original do inglês: [Moreover, if there is in fact something that is always of this sort, namely, moving something while itself remaining immovable and eternal, then the first thing that is moved by it must be eternal as well].

⁵ Tradução própria. Texto original do inglês: [The only continuous movement, therefore, is that which the immovable mover causes. For it always remains in the same state and so will continuously stand in the same relation to what it moves].

moventes móveis, não haveria continuidade na natureza. Ou seja, *é o não-movimento que garante, paradoxalmente, o movimento contínuo.*

Vamos desenvolver um pouco mais este problema ao analisar o Livro VIII da *Física*. O ponto de partida da investigação do Estagirita, neste texto, está relacionado ao seguinte problema: “Por que alguns seres (ontōn) estão, às vezes em movimento (kinéseos), e às vezes em repouso?” (ARISTÓTELES, *Física*, 253a22)⁶. Para sua resposta, analisou-se as seguintes hipóteses, ou [1] tudo está sempre em repouso; ou [2] tudo está sempre em movimento; ou [3] algumas coisas estão em movimento e outras em repouso. Se [3], ou [3a] as coisas em movimento estão sempre em movimento e as em repouso sempre em repouso; ou [3b] todas as coisas podem estar naturalmente em movimento ou em repouso; ou [3c] é possível que alguns seres estejam sempre imóveis, outros em movimento, enquanto outros podem dividir as mesmas condições. Após a discriminação dessas possibilidades, foi afirmado pelo filósofo que [3c] é a opção que deve-se defender para a resolução do problema que foi levantado. Portanto, é admitida contra [1] e [2], que [3]: *algumas coisas estão em movimento e outras em repouso*. E contra [3a] e [3b], que [3c]: *é possível que alguns seres estejam sempre imóveis, outros em movimento, enquanto outros podem dividir as mesmas condições*.

O que nos leva a distinguir a existência de três categorias de seres, (a) aqueles que estão sempre imóveis, (b) aqueles que estão sempre em movimento, e (c) aqueles que compartilham essas duas possibilidades, isto é, que podem estar tanto em movimento quanto em repouso, o que é o caso dos seres naturais já mencionados. Aristóteles, neste livro, está defendendo a necessidade da existência de todas essas três categorias de seres para a física, e para a natureza. Portanto, a natureza não se resume aos seres naturais. Ela não pode ser pensada como o agrupamento daqueles seres que têm a capacidade de se mover. A *natureza [physis]* tem por essência o movimento, e justamente por isso que é absolutamente necessário se considerar aquilo que garante o movimento e a existência dos seres naturais: a questão é, seria isso *a essência [ousia]* ou *a forma [eidos]*?

Observe que é considerado, nesse registro ontológico, que a *essência [ousia]* dos seres naturais, ou se preferirem, a substância dos seres naturais, é composta. Isto é, os seres naturais não são apenas *forma*, ou apenas *matéria*, mas, sempre o composto “*matéria e*

⁶ Tradução própria. Texto original do inglês: [why some beings are sometimes in movement and in turn sometimes at rest].

forma”. A matéria, por sua vez, será aquilo que se move, enquanto a forma, aquilo que permanece imóvel. Isto é, entre os seres naturais, não há, nunca, forma sem matéria e nem matéria sem forma, por isso posso dizer, por exemplo, que uma criança será a mesma pessoa que o adulto que ela se tornará.

De modo geral, haveria uma sutil diferenciação entre o que é chamado *essência* e o que é *forma*, pois, observe que uma essência (ou substância⁷), pode ser pura, como no caso do *movente imóvel*, mas também pode ser uma essência composta, como na categoria dos seres naturais. Ou seja, o modo de ser não-composto é aquele que não possui matéria, pois é pura forma, e essa é sua essência.

Podemos deduzir, então, que diferente dos seres naturais, apenas no ser não-composto a *essência* se coincide com a *forma*, e, justamente por isso, é essência (substância) fixa e sem movimento. Enfim, *aquilo que garante o movimento e a existência dos seres naturais é essência em estado puro (não composto), portanto, é a forma pura.*

2.2. A necessidade da privação

No início do capítulo 10, do livro VIII da *Física*, Aristóteles nos apresenta sua tese de que o primeiro movente não tem grandeza. Seu primeiro argumento foi dado pela simples constatação de que ter grandeza é ter limite, e, uma vez que algo limitado não pode causar movimento por tempo ilimitado, logo, o primeiro movente não pode ter grandeza. Em suas palavras: “Não é possível que uma capacidade ilimitada esteja presente em uma grandeza limitada, nem que uma capacidade limitada esteja presente em uma ilimitada” (ARISTÓTELES, *Física*, 266b24). Conclui-se, portanto, que além de imóvel, o primeiro movente de tudo que se move não tem grandeza e não tem limite.

Encontramos, diante dessa análise, outras duas formas de privações para se referir ao movente imóvel, a privação de *grandeza* e de *limite*, e assim, conseqüentemente, privação de *divisibilidade*. O que significa que o *movente imóvel* é uno e sem grandeza, isto é, *indivisível* e *ilimitado*. Enfim, nos é necessário o termo privativo para se falar do primeiro

⁷ Reforço que a repetição dos dois termos, *essência* e *substância*, aqui, é proposital.

movente de tudo que se move, porque, diferente dos seres naturais, que podemos definir positivamente por serem seres limitados, este ser é *ilimitado e indivisível*.

Ou seja, para que exista o movimento contínuo dos seres naturais, é necessária a existência de um movente em que a *privação* de movimento é constante, isto é, um *movente imóvel*. Logo, se o movimento é a essência da natureza, aquilo em que o repouso é sempre *necessário* não é um ser natural, pois é algo que permanece sempre imóvel e não pode ser de outro modo. Isto é, para a categoria *movente imóvel* a *imobilidade* (privação de movimento) é absolutamente necessária. É esta conclusão do filósofo que permite a sua *metafísica* combater a teoria de que tudo está sempre em movimento.

Conclusão

Visto que aquilo que o autor chama de *movente imóvel* é o que garante o movimento contínuo da natureza, há, neste ente, *a necessidade da privação do movimento*, e negar isso implicaria negar a essência da natureza, isto é, o próprio movimento.

Segundo a *Física* de Aristóteles, a matéria - aquilo que está sempre em movimento - tem como princípio o *movente imóvel*, mas como não há princípio sem principiado e nem principiado sem princípio, isso significa que ela também permanece continuamente em relação com o movente. Aristóteles demonstraria, assim, uma eternidade necessária tanto da forma quanto da matéria e do movimento.

Em suma, deve-se considerar que ao se fazer uma filosofia natural, fala-se a partir da categoria dos seres naturais. À vista disso, este discurso parte da análise de entes essencialmente compostos (matéria e forma), que compartilham da capacidade de serem móveis e imóveis, e possuem, necessariamente, grandeza e limite. Mas, uma vez que isso se faz através de uma teoria, a descrição da natureza precisa ser feita com o rigor do princípio da não contradição. Isto é, para que o discurso seja condizente com a realidade deve-se considerar um subjacente ou uma essência ao qual lhe será atribuído predicados (acidentais ou necessários), portanto, algo que seja indivisível e que não se mova.

Enfim, deve-se considerar que as análises da *Física* são feitas a partir do discurso sobre os seres naturais, em que o movimento, a grandeza e o limite se mostram essenciais. E justamente por esse motivo, para se falar daquilo que *não* é um ente natural (a pura forma), a *privação* se faz necessária.

Referências bibliográficas

ANGIONI, Lucas. *O Léxico Filosófico de Aristóteles (III): Comentários a Metafísica V. 18-30*. Dissertatio [48], Campinas, p.295-376, 2018.

ARISTÓTELES, *Metafísica Livro V (Delta), 18-30*. Tradução: Lucas Angioni, Dissertatio [48], Campinas, p. 286-294, 2019.

ARISTÓTELES. *Physics*. Tradução: C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2018.

OLIVEIRA, Thiago S. F. *Introdução às noções de essência, necessidade e predicação em Aristóteles*. Fortaleza: Revista Argumentos, ano 10, n.20, p. 50-63, jul./dez, 2018. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/38494>>.

PUENTE, Fernando Rey. *Por que o movimento é a essência da natureza? (Phys.III 1-3)*. Belo Horizonte, Revista Kriterion, nº 122, p. 505-519, dez./2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2010000200011>>.

O PENSAMENTO ÉTICO-CRISTÃO E AS TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS NO MUNDO OCIDENTAL

José Anchieta Arrais de Carvalho*

Resumo: O artigo apresentado propõe uma reflexão que percorre um itinerário que nos permite perceber o quanto o pensamento cristão influenciou nas transformações políticas do Ocidente. Permite-nos perceber a identificação do pensamento político cristão com o pensamento político clássico e, conseqüentemente, a sobreposição do pensamento cristão em relação ao pensamento político medieval, bem como, a inversão desta mesma relação a partir do Racionalismo. E, mais tarde, a sua distinção com o evento do Personalismo. O poder temporal e o poder espiritual devem proporcionar o bem comum e o aperfeiçoamento do ser humano. Devem andar juntos, porém, cada um ocupando o espaço que lhe é próprio, favorecendo a experiência existencial do ser humano como pessoa de liberdade e que busca a felicidade.

Palavras-Chave: Pensamento. Transformação. Aperfeiçoamento. Liberdade. Felicidade.

Abstract: The present study proposes a reflection through a journey allowing us to realize to what extent Christian thought has influenced political transformations in the West. It allows us to identify the Christian political thought with the classical political thought and, consequently, the overlap of Christian thought compared to the medieval political thought, as well as the inversion of this same relationship through Rationalism. Subsequently, its distinction with the event of Personalism. The temporal power and the spiritual power must provide the common good and the improvement of the human being. They must go together; however, each one occupying their own space, favoring the existential experience of the human being as a person of liberty that seeks happiness.

Keywords: Thought. Transformation. Improvement. Liberty. Happiness.

Introdução

A reflexão proposta por meio deste artigo objetiva apresentar um percurso que nos faz entender como o pensamento cristão influenciou decisivamente nas transformações políticas do Ocidente, a tal ponto de haver uma indiscernibilidade entre pensamento cristão e pensamento clássico. Todavia, com o avanço histórico foi possível superar esta indiscernibilidade, especialmente, com o advento do Personalismo que valoriza o ser

* José Anchieta Arrais de Carvalho é Doutor em filosofia política pela Pontifícia Universidade Lateranense de Roma (2018); Mestre em filosofia pró-bioética pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (2010); é autor dos livros: A Bioética em diálogo com a biopolítica – um confronto entre Michel Foucault e Giorgio Agamben (2019); e Poder Soberano e Violência – biopolítica, direito, exceção e cidadania (2018). Atualmente é professor da Secretaria de Educação do Estado do Piauí (SEDUC); e professor do Instituto Católico de Ensino Superior do Piauí (ICESPI).

humano como pessoa de abertura ao transcendente. O indivíduo tem obrigações para com o Estado, mas o Estado deve ajudar o ser humano a alcançar a sua perfeição enquanto pessoa.

Atualmente, diante da crise de valores, que põem em crise o mundo e a identidade da Europa, torna-se cada vez mais comum dizer que a Europa está fundamentada sobre princípios cristãos e que está renunciando os seus fundamentos. A renúncia de fundamentos desestabiliza a realidade, a qual tem por base tais fundamentos.

A crise de fundamentos não é algo apenas contemporâneo, o confronto ocorrido entre o mundo pagão e mundo cristão, também, foi um momento de crise política e cultural, em vista de uma nova ética, em que novos valores se impuseram em relação aos valores culturais já sedimentados, mas que não representavam os verdadeiros valores defendidos pela nova concepção de vida e forma de viver implementadas pelo pensamento cristão (PETRUCCIANI, 2003, p. 61-62).

O homem é livre para ser feliz. Liberdade e felicidade devem se encontrar na perfeição do ser. O ser livre busca a perfeição, e a felicidade deve ser o estado de perfeição do ser livre. A insatisfação do ser, tendo o homem como um ser insatisfeito e inquieto, desafia a liberdade a libertar-se e a tornar-se livre, principalmente, na liberdade absoluta.

1. O pensamento político cristão e as transformações sociais

1.1. A crise dos valores e suas consequências

Petrucciani, ao comentar Santo Agostinho, possibilita a identificação de alguns elementos éticos, políticos e culturais que mostram como o pensamento cristão foi determinante na formação de um novo projeto político no Ocidente. Entre tais elementos, pode-se ressaltar a concepção de homem como criatura, uma nova forma de obediência ao estado, a concepção de justiça, a construção de uma cultura de paz e outros.

A antropologia que fundamenta o pensamento ético cristão tem por base o ser humano como criatura (LUCAS LUCAS, 2001, p.159-161). A criaturalidade liga o homem diretamente ao ser que tem o poder de criar, ao Transcendente. Nesta concepção, a obediência se torna um elemento importante no comportamento ético do homem, bem como, na ação política do estado. A concepção cristã ressalta a importância da obediência ao governo legalmente instituído, mas, ao mesmo tempo, tem reservas ao governo iníquo, que não aplica a lei de forma justa ou que cria leis injustas (PETRUCCIANI, 2003, p.71). Para Agostinho, a justiça se torna um elemento determinante na constituição de um estado, pois o estado que não pratica a justiça não pode nem mesmo ser considerado um estado (AGOSTINO, 1991, 19, 21, 1).

O estado deve ter por base e fundamento a prática da justiça, não se pode conceber um estado em que a justiça não seja a sua prática fundamental, no entanto, é possível que se tenha um estado injusto, pois, o fundamento do estado político está na natureza decaída do homem (LÖWITH, 1972, p. 195). Se o estado encontra o seu fundamento na natureza decaída do homem, agora a sua prática não quer dizer, necessariamente, que deva coincidir com o pensamento cristão. Por isso, o pensamento cristão deve ter em vista um outro estado, um outro reino, que é aquele que transcende esta realidade imanente e se eleva ao transcendente.

O pensamento cristão, apesar de levar o homem ao engajamento político, na visão de Agostinho, ele deve ter como meta o transcendente, o que leva, de certa forma, Agostinho desprezar o estado politicamente ordenado para pensar o estado possível em que a justiça possa reinar, e que a cultura da paz seja uma construção cotidiana (AGOSTINO, 1991, 19, 27). O problema que se levanta com o nascimento do pensamento cristão, a partir da concepção agostiniana e o empenho cristão em política, é quanto ao estabelecimento de limites entre o poder temporal e o poder espiritual. Tal problema tem por base dois ocorridos importantes: a conversão do Imperador Constantino (PETRUCCIANI, 2003, p. 63) e a concepção que Santo Agostinho tem do poder espiritual.

1.2. A crise do poder e o personalismo

Na sua obra, *A cidade de Deus*, Agostinho enfatiza a superioridade do poder espiritual sobre o poder temporal. Isto criou um problema que permaneceu sem solução por muitos séculos e que, somente, com o surgimento do personalismo¹, no vigésimo século, é que se procurou fazer uma verdadeira distinção do âmbito de poder a partir da concepção de indivíduo e de pessoa.

O personalismo afirma que, enquanto indivíduo, o homem está submetido às leis do estado, mas, enquanto pessoa, como ser de direito, o estado não pode se sobrepor à pessoa. Pois como um ser de respeito e de dignidade, a partir da concepção de uma antropologia criacionista, a pessoa está ligada diretamente ao Transcendente e, por isso, ela não pode ser usada como mediação para a realização do estado e nem de sistemas econômicos. Mas, pelo contrário, o estado é que deve estar em função da pessoa. O estado deve ser o meio legal que se deve usar para que a pessoa venha alcançar os seus objetivos, a sua finalidade e a sua realização (ORNAGHI et al., 2011, p. 54-57).

A incidência do pensamento cristão na política do ocidente encontra o seu ponto crucial na conversão do Imperador de Roma, Constantino, ao cristianismo. Neste evento, poder temporal e poder espiritual se encontram e tornam-se indiscerníveis. A indiscernibilidade entre o poder temporal e o poder espiritual marca a política medieval, numa confusa unidade entre a autoridade temporal e espiritual. Esta indiscernibilidade levanta a problemática da sua possível discernibilidade, que perdura de Agostinho à contemporaneidade.

Agostinho, na sua obra *A cidade de Deus*, foi o primeiro a propor, de forma incisiva, a diferenciação entre os poderes, mas com destaque ao poder espiritual, ao qual deveria se submeter o poder temporal. São Tomás retoma a problemática do confronto entre poderes temporal e espiritual, para depois determinar a autonomia do poder temporal no que diz

¹ O personalismo, nascido no século XX, a partir de Emmanuel Mounier, procura valorizar a pessoa na sua existência concreta, na sua individualidade como um ser de ação mas, ao mesmo tempo, aberto ao transcendente: “Enquanto a primeira preocupação do individualismo é aquela de concentrar o indivíduo sobre si mesmo, a primeira preocupação do personalismo é de descentralizá-lo, a fim de colocá-lo nas perspectivas abertas da pessoa” (MOUNIER, 2014, p. 59). O personalismo procura valorizar o homem como um ser integral de corpo e espírito, “todo inteiro ‘corpo’ e todo inteiro ‘espírito’” (MOUNIER, 2014, p. 43. Tradução nossa).

respeito aos bens que proporcionam a felicidade terrena. Mas, ao mesmo tempo, reafirma a superioridade do poder espiritual no que diz respeito às bem-aventuranças.

No campo de domínio espiritual não pode haver interferência do poder temporal, no entanto, o poder espiritual pode interferir no poder temporal, quando este não condiz com o governo justo, na elaboração e aplicação da lei justa (PETRUCCIANI, 2003, p. 68-73). O pensamento político cristão, lentamente, foi minando as bases do poder político pagão até implementar uma verdadeira revolução política com consequências éticas e culturais.

1.3. A inversão do poder e o pensamento medieval

Paulatinamente o pensamento político cristão foi substituindo o poder político temporal, a tal ponto de submeter totalmente o poder temporal ao poder espiritual. Esta identificação de autoridades e, posteriormente, inversão de poderes provocaram o grande desafio, para o pensamento medieval, que era fazer a sua distinção ou separação prática na ação de governo. Na sua obra *De monarchia*, Dante Alighieri se propôs a distinguir o poder temporal do poder espiritual e mostrar que a autoridade eclesial não pode ser considerada como causa da autoridade imperial:

Que a autoridade da Igreja não seja a causa da autoridade imperial, é uma verdade que se demonstra como segue: não é causa dum efeito aquilo que possa não existir ou não agir sem que por isso cesse a força do efeito. Ora, o Império possuía toda a sua força num tempo em que a Igreja já não existia ou não agia. Logo, a Igreja não é a causa da força do Império, e, por conseguinte, também não o é da sua autoridade, dado que força e autoridade são a mesma coisa (ALIGHIERI, 1973, p. 229. apud Bittar, 2008, p. 127).

Apesar de Dante procurar fazer a distinção entre os poderes temporal e espiritual, colocando cada um no seu nível de ação, ele não desvencilha a autoridade do poder temporal da autoridade do poder pertencente diretamente ao príncipe do universo que é o Criador. É interessante perceber que Dante procura romper com o poder eclesiástico, mas não com o poder divino. Dante permite, em sua análise, o vínculo de dependência entre a autoridade temporal e a autoridade divina, apesar de romper tal vínculo com o poder eclesiástico:

É, com efeito, uma consequência necessária a de que, se a autoridade imperial não depende do vigário de Deus, depende de Deus. E assim, para a perfeita

determinação do nosso propósito, deve provar-se claramente que o imperador, ou monarca do mundo, imediatamente se vincula ao príncipe do universo, que é Deus (ALIGHIERI, 1973, p. 230. apud Bittar, 2008, p. 128).

Apesar das discussões suscitadas, em torno da distinção do poder, durante o medievo, a figura do Deus criador permaneceu, como um elemento central, no embate filosófico e político, sem perder a sua significação.

Com o surgimento do racionalismo cartesiano e o avanço tecnológico, Deus perde a sua centralidade no discurso filosófico e científico e, concomitantemente, o homem perde a sua centralidade, como um ser de abertura e de dignidade na relação com o criador. Desta forma, o homem é concebido na sua imanência com a natureza, perdendo de vista a sua transcendência. Quando o homem é tratado apenas como um ser imanente, perdendo a dimensão transcendente, ele agora pode ser tratado como objeto ou apenas como elemento de governo, como ressalta Foucault, um corpo docilizado que deve produzir para o sistema capitalista (FOUCAULT, 2019, p. 151-154).

1.4. A crise do poder e o pensamento contemporâneo

O desvencilhamento entre o homem e Deus, provocado pelo racionalismo cartesiano, e o avanço tecnológico culminaram com as maiores destruições que o homem já pôde experimentar, como resultado da técnica e da ambição humana, que foram as duas grandes guerras mundiais. Neste momento, em que o ser humano é humilhado e o mal é banalizado, é que surge o personalismo de Mounier como uma resposta ao poder destrutivo reinante de uma época.

O personalismo de Mounier procura recuperar o valor da pessoa humana na sua relação com o transcendente. Ele influencia o personalismo cristão contemporâneo e retoma os fundamentos que tinham sido esquecidos na modernidade. A partir do personalismo de Mounier, o pensamento político cristão volta ao páreo político para reorientar a ação política, a partir da centralidade da pessoa humana, como um ser de transcendência na relação direta com o Transcendente.

Um evento que pode ser ressaltado como um acontecimento marcante, que volta a confrontar o pensamento político cristão com o pensamento político vigente, foi a

realização de uma semana de estudo que resultou na elaboração do *Codice di Camaldoli*. Para elaboração do Código de *Camaldoli* foi realizada uma semana de reflexão que ocorreu nos dias 18 a 23 de julho de 1943 no mosteiro de Camaldoli, Itália. Este evento de reflexão reuniu vários estudiosos, das diversas áreas do conhecimento (ORNAGHI et al., 2011, p. 42-43; Nota 1), para elaborar alguns princípios, com viés, eminentemente cristãos, com a finalidade de nortear o pensamento político reinante no pós-guerra.

O evento de *Camaldoli* procurou retomar alguns valores importantes da vida humana que devem ser respeitados dentro do estado de direito, por isso, buscou refletir: “Sobre *vida familiar e a educação, sobre vida cívica, sobre vida econômica, sobre vida Internacional*” (ORNAGHI et al., 2011, p. 40. Itálico do original. Tradução nossa).

Os estudiosos, que elaboraram o Código de *Camaldoli*, tinham uma clara visão de que o poder espiritual é o fundamento da vida social. Se a vida social tem como fundamento uma dimensão espiritual e como o estado de direito deve ser a expressão da vida social e a mediação que leva a sociedade a cumprir a sua finalidade, jamais o estado de direito poderá contrariar o cumprimento da finalidade social, a não ser que seja um estado injusto e que, neste sentido, não deve ser respeitado.

Na concepção do Código de *Camaldoli*, o estado não pode ser considerado como um ente que tem um fim em si mesmo, mas ele deve estar em função da sociedade. A sua ação deve levar a sociedade a alcançar a sua finalidade. Com isto, pode-se falar de respeito à pessoa humana, como um ser de dignidade e que o estado deve estar em função da pessoa:

O Estado tem por sua função essencial de tutelar os direitos dos indivíduos, das famílias e das forças sociais e de promover interesses comuns mediante o emprego das forças de todos, o Estado há por próprio conatural fim o bem comum (ORNAGHI et al., 2011, p. 55. Tradução nossa).

O pensamento político cristão contemporâneo procura delimitar o papel da Igreja e a função do estado, enquanto ação política. O prof. Giulio Alfano, ao falar do princípio de separação coletiva, que compreende o acordo de separação e responsabilidade entre a Igreja e o Estado, procura mostrar que a Igreja deve ocupar o lugar que lhe é próprio na condução do ser humano, como um ser que se compreende como criatura e de dimensão religiosa. E o Estado não deve intervir naquilo que não lhe é próprio, mas deve favorecer o desenvolvimento integral do ser humano: “O estado há de ser puro e absoluto garante da liberdade de consciência, de religião e de culto” (ALFANO, 2010, p. 69. Tradução nossa). O estado de direito, no seu ordenamento jurídico, como responsável da

positivação do direito natural não deve contrariar o valor ontológico da pessoa humana: “A legalidade, não pode nunca violar os limites impostos pelo respeito do valor ontológico da pessoa humana” (ALFANO, 2010, p. 69. Tradução nossa).

A difícil tarefa em distinguir o poder temporal do poder espiritual consiste na intrínseca relação entre os poderes, que às vezes, coincidem na mesma pessoa devido ao ser que tem, em si mesmo, uma dimensão religiosa, ser, concomitantemente, um ser sociável e político. No entanto, o estado não deve se sobrepor à pessoa, mas deve favorecer à pessoa a alcançar a sua perfeição:

A sociedade política, enquanto sociedade natural, vem contemporaneamente àquela civil e àquela familiar que não são por ela absorvidas mas garantidas para o alcance do seu específico fim (ALFANO, 2010, p. 41. Tradução nossa).

A ação política de um estado deve ter como finalidade garantir e assegurar os direitos que são próprios da pessoa humana: “A política tem como principal tarefa aquela de realizar estruturas de convivência que garantam o respeito aos direitos de todos” (ALFANO, 2013, p. 44. Tradução nossa). E a ética deve estar na base de uma ação política coerente com o desenvolvimento integral do ser humano:

A ética, que deve informar a política, é chamada a reconhecer os originais ‘direitos de liberdade’ da pessoa, unindo-os àqueles de solidariedade, criando assim as condições para o desenvolvimento integral do homem (ALFANO, 2013, p. 45. Tradução nossa).

2. Liberdade e felicidade

2.1. Liberdade finita e o absoluto

A liberdade pode ser compreendida como finita e como absoluta: A liberdade finita se encontra limitada pelas diversas realidades existentes. Entre elas, a própria existência do ser humano, que é um ser situado e limitado. O qual se encontra inserido no tempo e num determinado espaço.

O homem anseia por liberdade, no desejo de libertar-se das contingências reais que o circundam, o que o leva aspirar a liberdade absoluta, a qual ele só pode alcançar por participação. O termo liberdade não é unívoco, por ter a possibilidade de ser usado em várias situações e com diferentes sentidos, apesar de ter por base sempre a “ausência de coação” (MONDIN, 1977, p. 126. Tradução nossa). Dada a sua ausência de univocidade, é que Battista Mondin procura distinguir os diferentes tipos de liberdade, ressaltando, especialmente: “Liberdade física [...], liberdade moral [...], liberdade psicológica [...], liberdade política [...], liberdade social” (MONDIN, 1977, p. 126. Tradução nossa).

O problema da liberdade se tornou de grande interesse, sobretudo, na contemporaneidade. Entre os gregos, o problema da liberdade não foi de grande destaque, devido a concepção grega do homem em relação a natureza e a história. Os gregos concebiam o homem como um ser imanente à natureza e que a história era cíclica. Nestas circunstâncias, a reflexão sobre a liberdade se tornava limitada, tendo em vista que ela se apresentava como algo imanente à natureza e exercida dentro de uma história, que era concebida como cíclica. A imanência do ser na natureza e a concepção cíclica da história faziam do homem grego, um homem submetido ao destino imposto pela própria natureza. O advento do cristianismo fez nascer a perspectiva teocêntrica. Nesta perspectiva, o homem supera a submissão à natureza e a história, para surgir-se numa relação direta com o transcendente.

2.2. A concepção cristã de liberdade

A concepção cristã de liberdade parte do pressuposto de um homem que é imanente e transcendente, mas que, em sua liberdade, na relação direta com o Criador, ele pode superar a sua imanência e entrar em relação direta com o ser que é a liberdade por excelência, a liberdade absoluta. A natureza já não domina mais o homem, mas o homem passa a ter o senhorio sobre a natureza e luta, constantemente, para superá-la.

A concepção cristã de liberdade perdurou, predominantemente, na idade medieval, com a patrística. No entanto, com o advento da modernidade e a idade contemporânea, a perspectiva teocêntrica cede lugar à perspectiva antropocêntrica, e a concepção de liberdade finita, com participação na liberdade do absoluto, cede lugar a uma concepção

de liberdade total e autônoma (DIAS, 2005, p. 137-140; MONDIN, 1977, p. 127-129), chegando mesmo a confundir, como diz Ramon Lucas Lucas, autonomia com autarquia.

A liberdade, na autonomia, reconhece a existência de uma outra vontade e da qual depende: “A raiz da autonomia humana é a *teonomia*” (LUCAS LUCAS, 2007, p. 55. Tradução nossa). Na autarquia, a liberdade não reconhece um outro sujeito, uma outra vontade, a não ser ela mesma. Por conseguinte, a liberdade humana se apresenta como absoluta (LUCAS LUCAS, 2007, p. 60). Para Lucas Lucas, o problema da liberdade, na contemporaneidade, nasce da visão antropomórfica sobre Deus.

A concepção de Deus, na forma de homem, ocupando o mesmo espaço do homem, gera, no pensamento contemporâneo, um confronto entre Deus e o homem. Ou o espaço da liberdade é de Deus e não tem espaço para a liberdade do homem, ou o homem é livre e não tem espaço para Deus. Esta concepção não condizente com a realidade, segundo Lucas Lucas, é que gera o problema da exclusão de uma das liberdades. Enquanto a maneira eficaz de analisar o problema, deveria partir da complementariedade da liberdade finita em relação à liberdade absoluta. Para Lucas Lucas, finitude do homem e infinitude de Deus não geram contradição, mas antes demonstram a capacidade de doação, de dedicação, que se desemboca na capacidade de amar:

A liberdade humana é finita porque o ser do homem é finito e há um grau de perfeição que é participação do Ser Subsistente. Tanto mais perfeito é o ser finito quanto mais participa do Ser e quanto mais depende Dele. Assim a liberdade humana é participação da liberdade divina e é tanto mais perfeita quanto mais depende dela (LUCAS LUCAS, 2007, p. 55. Tradução nossa).

A compreensão de liberdade, como participação, fundamenta uma concepção que possibilita o enfrentamento do problema contemporâneo da visão antropomórfica sobre Deus, que resulta numa contraposição entre Deus e o homem. A liberdade como participação na liberdade do Absoluto induz uma conciliação entre liberdades diferentes, que apesar de diferentes não são contraditórias.

A participação do finito no infinito é a possibilidade da perfeição do finito na forma relacional com o infinito, é abertura do ser finito ao transcendente, é a possibilidade da superação da natureza, que limita o homem na sua imanência, mas que a participação permite-o a tornar-se transcendente. Como diz Lucas Lucas: “Do ponto de vista metafísico o conceito de participação implica três importantes significados, que são

também realidade: imitação, dependência, finalidade” (LUCAS LUCAS, 2007, p. 56. Tradução nossa).

Nas três significações, que manifestam a forma de dependência do ser finito em relação ao infinito, apresentadas por Lucas Lucas, mostram o ser infinito como causa do ser finito, consecutivamente, como causa exemplar, causa eficiente e causa final. Neste sentido, a liberdade finita é causada pela liberdade infinita. Ao mesmo tempo, a liberdade finita é orientada teleologicamente para encontrar a sua perfeição na liberdade do Absoluto (LUCAS LUCAS, 2007, p. 56).

2.3. A liberdade humana e a busca da perfeição

A experiência da liberdade humana conduz o homem à busca da perfeição e da sua realização como homem, como diz Francesco Cultrera: “Na escolha livre o homem realiza a si mesmo” (CULTRERA, 1996, p. 141. Tradução nossa). A escolha que o homem faz, em prol da sua própria realização, depende, para a sua concretização, da liberdade para decidir, a qual pode ser considerada em dois aspectos: “Um deles é a liberdade interior; o outro, aquela externa, social” (CULTRERA, 1996, p. 141. Tradução nossa). A liberdade de decidir pode ser interna e externa e não é um simples dom da natureza, mas uma conquista histórica:

Limitamo-nos a dizer que a liberdade de decisão não é um dom gratuito da natureza, mas uma lenta e gradual conquista, durante a qual o homem emerge dos instintos e torna-se sempre mais livre na medida em cujo se abre ao conhecimento e à implementação dos valores morais (CULTRERA, 1996, p. 141. Tradução nossa).

Assim como a liberdade é uma conquista do homem na abertura ao conhecimento e na atuação dos valores, a felicidade, também, diz respeito ao aperfeiçoamento do homem como um ser de valor e dignidade.

2.4. A felicidade e o Sumo Bem

O homem se realiza nos seus atos, e a felicidade do homem está na bondade dos seus atos, quanto ao seu aperfeiçoamento e a sua abertura ao Sumo Bem, como diz Santo Agostinho: “A paz de tal felicidade, ou seja, a felicidade de tal paz será o sumo bem” (AGOSTINO, 1991, 19, 27. Tradução nossa).

Agostinho identifica a paz com a felicidade e a felicidade com a abertura para Deus. Para ele, a paz só se encontra em Deus, por meio da fé, enquanto uma paz imanente e, por meio da visão beatífica, enquanto paz transcendente: “A paz propriamente nossa se tem com Deus também no tempo mediante a fé e na eternidade se terá com ele na visão” (AGOSTINO, 1991, 19, 27. Tradução nossa). A felicidade, para Agostinho, assume uma dimensão sacra, quando ele procura identificar a vida feliz com o próprio Deus, o que leva a entender que a felicidade só é possível em Deus: “Portanto, como a alma é vida do corpo, assim vida feliz da alma é Deus” (AGOSTINO, 1991, 19, 26. Tradução nossa).

A identificação da felicidade, como a abertura do homem ao transcendente e como o aperfeiçoamento do próprio homem, traz, como problema, a identificação do ato humano, que favorece no alcance da felicidade, como sendo uma ação boa que aperfeiçoa o homem e torna-o mais feliz.

Ressalta-se duas posições divergentes quanto a ação boa, que se pode entender como um ato moral, que contribui na realização do homem quanto à sua felicidade. A primeira posição diz respeito ao entendimento do Prof. Michael Konrad, na sua obra, *Dalla felicità all'amicizia – Percorso di etica filosofica*, em que ele afirma o desejo de felicidade como medida do ato moral:

Este desejo de felicidade constitui também a medida última da experiência moral: um ato é bom se leva em si uma resposta positiva à exigência de cumprimento, se contribui à construção e ao crescimento da pessoa” (KONRAD, 2007, p. 6; apud *Aquinas*, Anno LI, 2008/ I-II, p. 99. Tradução nossa).

A posição do Prof. Konrad, que identifica o desejo de felicidade como a medida da experiência moral, é combatida pelo Prof. Jaroslaw Merecki, o qual procura centralizar a moralidade do ato na ação que condiz com a defesa da dignidade do ser humano.

O ato humano é bom quando traz em si o respeito à pessoa em sua dignidade: “A dignidade da pessoa torna aquele princípio que decide o valor moral das ações: boas enquanto a afirmam, más enquanto a negam” (MERECKI, 2008, p. 100. Tradução nossa). Nesta concepção, o valor do ato moral, mesmo que tenha como finalidade, indiretamente, a felicidade, ou não, necessariamente, a sua intencionalidade, alcança a sua bondade moral, como um ato moralmente bom, se traz em si o respeito pela dignidade da pessoa humana, ou seja:

A pessoa como bem e os bens para a pessoa [...] constituem a razão suficiente para o meu agir e sobre o plano intencional este agir não chama em causa outras minhas vontades e desejos (MERECKI, 2008, p. 102. Tradução nossa).

Apesar de existir divergências, quanto a concepção da moralidade do ato, como bom ou ruim na ação humana em relação à felicidade, no entanto, o pensamento coincide quanto a concepção da felicidade, como a busca de aperfeiçoamento do ser humano. A felicidade, assim como a liberdade, consiste na abertura que o homem tem na busca de superar a contingência para se realizar plenamente na transcendência, sem perder de vista a sua imanência.

Conclusão

Pensar as transformações sociais ocorridas no decorrer da história nos permite perceber que o mundo está em constante mudança e que sempre é possível influenciar os seus rumos a partir das novas ideias. O pensamento antigo, o pensamento cristão, o pensamento medieval, o racionalismo e o personalismo vão se alternando ou convivendo um com os outros concomitantemente, provocando as mudanças e o predomínio de acordo com o poder decisivo característico que cada um traz consigo.

Discernir o poder temporal do poder espiritual é de suma importância para uma convivência respeitosa e harmoniosa dentro da sociedade. O mundo exige o respeito ao estado de direito, mas, também, o respeito à pessoa humana como um ser de direito e de dignidade.

O ser humano busca a felicidade, e o seu alcance deve ser possibilitado por meio de ações livres realizadas dentro de um estado de direito, o qual tem o dever de favorecer ao homem a busca do seu aperfeiçoamento enquanto pessoa, enquanto ser imanente e transcendente.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte – Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2008.

AGOSTINO. *La città di Dio*. Roma: Città Nuova Editrice, 1991.

ALFANO, Giulio. *I fondamenti della filosofia politica di Luigi Sturzo*. Chieti: Edizioni Solfanelli, 2013.

_____. *La ragione e la libertà*. Roma: Edizioni Impegno Cristiano, 2010.

ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BITTAR, Eduardo. *Curso de filosofia política*. São Paulo: Editora Atlas, o 2008.

CARVALHO, José Anchieta Arrais. *A bioética em diálogo com a biopolítica – Um confronto entre Michel Foucault e Giorgio Agamben*. Teresina: Editora Nova Aliança, 2019.

_____. *Poder soberano e violência – Biopolítica, direito, exceção e cidadania*. Teresina: Editora Nova Aliança, 2018.

CULTRERA, Francesco. *Etica e politica*. Brescia: Editrice Queriniana, 1996.

DIAS, José Francesco. *Dos Direitos Humanos – Fundamentação onto-teleológica dos direitos humanos*. São Paulo: Unicorpore, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1 – A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2019.

KONRAD, Michael. *Dalla felicità all'amicizia – Percorso di etica filosofica*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2007.

LÖWITH, Karl. *Significato e fine della storia*. Milano: Edizioni di Comunità, 1972.

LUCAS LUCAS, Ramón. *Antropologia e problemi bioetici*. Torino: Edizione San Paolo, 2001.

_____. *Orizzonte verticale – Senso e significato della persona umana*. Milano: Edizioni San Paolo, 2007.

MERECKI, Jaroslaw. L'etica: dalla felicità all'amicizia – o forse viceversa?. *Aquinas*, Roma, v. LI, n. 1-2, 2008.

MONDIN, Batista. *L'uomo chi è? – Elementi di antropologia filosofica*. Milano: Massimo, 1977.

MOUNIER, Emmanuel. *Il personalismo*, a cura di Giorgio Campanini e Massimo Pesenti, Traduzione dal francese di Aldo Cardin. Roma: AVE, 2014.

ORNAGHI, Lorenzo et al. (Orgs.). *Il codice di Camaldoli*. Roma: Lavoro, 2011.

PETRUCCIANI, Stefano. *Modelli di filosofia politica*. Torino: Giulio Einaudi, 2003.

RUSSO, Giovanni. *Fondamenti di metabioetica cattolica*. Roma: Dehoniane, 1993.

SCANDROGLIO, Tommaso. *La legge naturale – Un ritratto*. Verona: Fede & Cultura, 2007.

O BRASIL NO VERBO – UM OLHAR SOBRE A TRISTEZA NOS SERMÕES DE VIEIRA

Wallace Faustino da Rocha Rodrigues*

Resumo: Quando Vieira prega no Maranhão, 1653-1661, o faz pela lusofonia, anunciando o Brasil em um projeto imperial português – patente, ademais de seus sermões, na História do futuro. Narra um Brasil desejado, pautado pela salvação das almas dos indígenas e na completa obediência dos habitantes da colônia à Coroa Lusitana, que, inspirado em um tipo de sebastianismo, seria a grande salvadora da humanidade como porta-voz da vontade de Deus. Logo, a salvação dos colonos e a conversão dos índios estaria condicionada ao seguimento da palavra expressa no sermão. Porém, a indômita disposição dos habitantes lhe acende a tristeza, o lamento, sobretudo a barroca e trágica descrição do futuro colonial. Assim, primeiramente, (1) far-se-á uma breve descrição do caráter barroco de Vieira, ressaltando algumas de suas características, como a lusofonia; (2) apontar-se-ão traços dessa população colonial, bem como alguns de seus conflitos, distinguindo-a do iberismo; e (3) serão destacados, nos sermões, alguns dos pontos a sinalizarem um lamento do autor quanto à realidade da colônia, demonstrando como tais lamentos são frutos desse embate de distintas perspectivas entre Vieira e os colonos.

Palavras-chave: Brasil Colônia, Retórica, Antonio Vieira, Barroco.

Abstract: When Vieira preaches in Maranhão, 1653-1661, he does it for the Lusophony, announcing Brazil in a Portuguese imperial project – evident, in addition to his sermons, in the History of the Future. He narrates a desired Brazil, guided by the salvation of the souls of the indigenous people and the complete obedience of the colony's inhabitants to the Lusitanian Crown, which, inspired by a type of Sebastianism, would be the great savior of humanity as a spokesman for God's will. Therefore, the salvation of the settlers and the conversion of the indians would be conditioned to following the word expressed in the sermon. However, the indomitable disposition of the inhabitants ignites his sadness, his lament, above all the baroque and tragic description of the colonial future. Thus, firstly, (1) a brief description of the baroque character of Vieira will be made, highlighting some of its characteristics, such as lusophony; (2) traces of this colonial population will be pointed out, as well as some of its conflicts, distinguishing it from Iberianism; and (3), in the sermons, some of the points that signal the author's lament about the reality of the colony will be highlighted, demonstrating how such laments are the result of this clash of different perspectives between Vieira and the colonists.

Keywords: Brazil Colony, Rhetoric, Antonio Vieira, Baroque.

* Jornalista, sociólogo, é mestre e doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora, com estágio sanduíche na Universidad de Salamanca, Espanha. Professor do Departamento de Ciências Humanas na Universidade do Estado de Minas Gerais, escreve sobre literatura para diversos jornais e revistas especializadas do Brasil e exterior.

Introdução ²

Para que Portugal na nossa idade possa ouvir um pregador evangélico, será hoje o Evangelho o pregador. Esta é a novidade que trago do Mundo Novo. O estilo era que o pregador explicasse o Evangelho; hoje o Evangelho há de ser a explicação do pregador. Não sou eu o que hei de comentar o texto; o texto é o que me há de comentar a mim. Nenhuma palavra direi que não seja sua [do Evangelho], porque nenhuma cláusula tem que não seja minha (OCPAV, II, p. 11)³.

Assim Vieira começa o *sermão da Epifania*, pregado em 1662 à realeza portuguesa. Os jesuítas voltavam para a Ibéria depois de terem sido furiosamente expulsos do Maranhão por uma população indignada, incapaz de conceber a liberdade indígena como prerrogativa para a boa vida cristã – consoante formulado pelos próprios jesuítas em missão, sobretudo Vieira. Não por acaso o célebre orador português evoca em suas palavras o Evangelho como uma espécie de sujeito de seus sermões. O pregador, neste caso, seria o Evangelho em si, em sua mais perfeita forma de expressão, revelando, portanto, a vontade de Deus, bem como a Sua insatisfação com os destinos tomados no processo de colonização da América Portuguesa⁴.

A indignação de Vieira advém de sua absoluta certeza da responsabilidade de Portugal para com todo o mundo, tendo em vista a sua missão de condução da humanidade à salvação. Portanto, não se trata apenas da salvação das almas dos índios, bem como das dos colonos, mas, fundamentalmente, da instalação do reino de Deus na terra. O seu sucesso, ou não, diria muito do peso que Portugal, através dos jesuítas, compreende ter frente a toda a cristandade católica, em pleno processo de contestação. Eis o ponto de partida para a consideração deste trabalho.

² Este texto é parte de minha pesquisa doutoral, intitulada *Do alto do céu ao rés do chão: neotomismo e tradição nos sermões pregados por Vieira no Brasil Colonial*. Agradeço imensamente à CAPES pelo financiamento em todas as fases do trabalho, seja na forma de bolsista CAPES, seja na forma de bolsista PDSE. Sou muito grato, também, aos meus orientadores, Rubem Barboza Filho, na UFJF, e José Manuel Santos Pérez, na Universidad de Salamanca. Todavia, isento-os de qualquer responsabilidade quanto ao conteúdo.

³ A partir de agora, as citações aos sermões serão marcadas pela sigla OCPAV (*Obras Completas do Padre Antônio Vieira*), seguido em algarismos romanos do número do volume e, por último, do número da página em algarismos arábicos.

⁴ E a condenação vem na forma de advertência, no mesmo sermão: “De verdade vos digo que o castigo das cidades de Sodoma e Gomorra, sobre as quais choveram raios, ainda foi mais moderado e mais tolerável do que será o que está aparelhado, não só para as pessoas, senão para as mesmas terras donde os meus pregadores forem lançados” (OCPAV, II, p. 37)

Nas páginas seguintes expor-se-á essa impressão de Vieira quanto ao seu projeto missionário, no interior do Maranhão. Atentar-se-á para o fato de que esse trabalho é fundamentado pela premissa da existência de uma forma de vida específica, traduzida em tradição ibérica lusitana, compreendida pela referência que Richard Morse faz ao neotomismo enquanto um projeto moderno para a Ibéria, frente ao conhecido projeto Ocidental (MORSE, 1989). Assim, a maneira como Vieira age, neste caso, corresponde diretamente à tentativa de expansão desse projeto que, tal como definido por Barboza Filho, corresponde a uma barroca tentativa de reconstrução da tradição ibérica frente aos infinitos questionamentos oferecidos pelos fatos recentes – dentre eles, as revoluções científica e religiosa, como a reforma protestante. Está em jogo a cosmologia do iberismo e sua forma de ação (BARBOZA FILHO, 2000).

Diante disso, far-se-á uma breve e sucinta apresentação das teses de Francisco Suárez, responsável pela sustentação do princípio neotomista de modernidade, contextualizando, mesmo que minimamente, a ação portuguesa, clareando-a, de modo que o leitor consiga perceber que não se trata apenas de puro nacionalismo – o nacionalismo lusitano, neste caso, seria apenas uma maneira de manifestar algo muito maior. Em seguida, através de constantes referências à obra de Vieira, atentar-se-á para a maneira como a impressão do jesuíta em relação à colônia altera-se à medida em que o conflito com os seus habitantes se torna evidente. Portanto, parte-se de um otimismo inicial, vinculado à certeza do destino português de salvação da humanidade, até uma tristeza, referente à impossibilidade de salvação dos súditos da Coroa nesta parte do mundo, algo possível de ser percebido apenas ao se alertar para esta responsabilidade delineada pela reconstrução da cosmologia ibérica por meio do Barroco.

1. O sentido do mundo

Não há espaço suficiente aqui para a apresentação da vastíssima e complexa obra de Francisco Suárez (1548-1617). Tampouco é possível refazer toda a trajetória do

pensamento ibérico até chegar a ele⁵. Logo, o mais proveitoso é deixar claro ao leitor o fato de o jesuíta espanhol conseguir sistematizar a ação cristã católica, conferindo a ela o status de uma religião de militância, quando, até então, prevalecia o viés contemplativo, derivado da interpretação agostiniana. A marca central desse século XVII é a de tentar desvendar os segredos divinos, esforçando-se sempre pela compreensão da vontade de Deus, de modo a reconstruir a possibilidade de sua presença próxima, como uma resposta aos fatos a insinuarem a Sua possível distância.

Na esteira de Tomás de Aquino (1225-1274), Suárez representa uma tentativa de interpretação do mundo, diferenciando-se significativamente na forma de concepção da lei⁶. O primeiro compreende a lei como “no siendo otra cosa que una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene a su cuidado la comunidad” (AQUINO, 2001, p. 79)⁷. Por sua vez, em Suárez “*posset fortasse brevius ita definiri: lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum*” [talvez a lei possa ser definida da seguinte forma: como um preceito geral, justo e estável, suficientemente promulgado (livremente traduzido)] (SUÁREZ, 1971, DL/I 12,5, in: p. 79-80)⁸.

Prosseguindo, para Tomás de Aquino “se ha de considerar en primer termino la misma ley en general; en segundo lugar, sus partes” (AQUINO, 2001, p. 81). Já, para Suárez, “*ea tractanda sint quae omnibus legibus fuerint communia, abstrahendo quoad fieri possit ab his quae singulis speciebus sunt propria*”, isto é, “deve-se tratar aquelas questões comuns a todas as leis, prescindindo, enquanto possível, das particularidades de cada uma de suas espécies (livremente traduzido)” (SUÁREZ, DL/I, prólogo, 1971, p.12).

⁵ Rubem Barboza Filho (BARBOZA FILHO, 2000), Richard Morse (MORSE, 1989) e Quentin Skinner (SKINNER, 1996), estão entre as obras mais acessíveis que conseguem fornecer um panorama dessa trajetória.

⁶ Na *Suma Theologia*, Aquino tenta delinear uma separação clara da análise das leis de Deus, principalmente no que diz respeito à avaliação da justiça e do direito por concebê-los sob ângulos muito diversos, incidindo diretamente na maneira como se deve ao tratamento dos temas jurídicos e nas definições das leis, tal como o seu posicionamento (AQUINO, 2001; ELORDUY, 1939). Boas referências para os estudos das obras de Tomás de Aquino estão em Étienne Gilson, *A filosofia na idade média* (2007), *O espírito da filosofia* (2006) e *El tomismo* (1951); e Lorenz Fuetscher, com *Acto y potencia – debate crítico-sistemático con el Neotomismo* (1948).

⁷ Nota-se, neste caso, a presença do pensamento aristotélico em sua vertente mais forte. Para mais detalhes, vale a leitura da obra *Herdeiros de Aristóteles* (RUBENSTEIN, 2005).

⁸ Com o objetivo de garantir fidelidade à obra de Suárez, utiliza-se agora, para o *De Legibus ac Deo Legislatore*, uma referência diferenciada, em que o carácter romano refere-se ao número do livro, enquanto os árabicos remetem, respectivamente, ao número do capítulo e ao número do parágrafo, estando estes últimos separados por vírgula.

O cuidado na análise dos dois autores deve estar na diferenciação quanto ao fato de Tomás de Aquino atentar para o *lex in communi* (*lege in communi*), lei em comum, ao passo em que Suárez expressa o *singulas speciebibus* (*singulis speciebibus*), espécies singulares. Ou seja, como se pode ver, no interior da tradição tomista os objetos entendidos pela reflexão humana são os mesmos a constituírem as ciências. Logo, ao se voltar a atenção somente para as espécies presentes na alma, impossível seria a elaboração científica de algo fora da alma, senão somente sobre as espécies existentes em seu interior, criadas pela interferência da mão divina na constituição da lei natural (LARRAINZAR, 1976, p. 80).

Tomás de Aquino parte do princípio de que o conhecimento tem acesso direto à forma universal das coisas e, somente depois, processa-se a identificação de sua singularidade, mediante o conceito formal realizado na mente. Suárez, neste ponto, distingue-se em muito do pensamento tomista. Quatro tópicos afirma o jesuíta granadino sobre isso: 1) o entendimento conhece o singular formando um conceito próprio e distinto do mesmo (SUÁREZ, 1978, DA/IV, 3, 3)⁹; 2) o entendimento conhece o singular material através de uma espécie inteligível própria do mesmo (SUÁREZ, 1978, DA/IV, 3,5); 3) o entendimento conhece diretamente os singulares materiais e sem a reflexão ou conversão aos fantasmas¹⁰, próprio do pensamento tomista (SUÁREZ, 1978, DA/IV, 3, 7); e 4) o entendimento conhece os universais com um conceito próprio, abstraindo dos singulares ou, dito de outra maneira, não se preocupando com eles ou não atendendo a esta dimensão de singularidade (SUÁREZ, 1978, DA/IV, 3, 11).

O fato de o conhecimento conseguir processar um conceito próprio a partir dos singulares que lhe são apresentados diz muito sobre a maneira como Suárez compreenderá o processo intelectual e, conseqüentemente, a sua noção de sujeito – que leva em conta constantemente o pressuposto da existência de uma subjetividade atuante na caracterização do meio. É essa concepção que contribui para o entendimento de que o conhecimento

⁹ Com o objetivo de garantir fidelidade à obra de Suárez, utiliza-se, para o *De Anima*, uma referência diferenciada, em que o número romano refere-se ao número do livro, o seu volume, e os arábicos remetem, respectivamente, ao número do capítulo e ao número do parágrafo no capítulo correspondente.

¹⁰ *Fantasmas*, segundo esta reflexão, são espécies de sementes inseridas por Deus na mente humana que conferiam a universalidade da forma de cada coisa. Por exemplo, a ideia de mesa estaria implantada por Deus no interior da mente humana de maneira universal. O homem, portanto, ao estar em contato com uma mesa a elaboraria a partir da consideração de seu aspecto universal, criação Divina, percebendo a sua singularidade através dele. Logo, para Tomás de Aquino, os fantasmas funcionariam segundo um caráter instrumental, a partir de uma causalidade e o processo intelectual se daria como um fim em si mesmo justamente para proporcionar ao homem o contato com a obra criada, qual seja, com a verdade revelada, garantindo, assim, a segurança de uma vida em um mundo encantado, totalmente concebido por Deus e, igualmente, existente na mente humana enquanto obra de Deus.

permita o acesso ao universal por meio de um exercício sumamente subjetivo, derivado do contato e da intelecção proveniente da assimilação do objeto singular e, por sua vez, promovendo a elaboração de um conceito próprio. Ou seja, o ser humano, para Suárez, é capaz de elaborar um *conceito próprio* – algo transformador e que, definitivamente, dialoga de modo direto com o seu tempo. É a possibilidade de elaboração desse conceito próprio, com a carga contingencial da tradição, que pesará na constante afirmação do iberismo e na tentativa de aproximação do homem com Deus, consoante pode ser visto na retórica religiosa de então – inclusive na de Vieira.

Talvez o mais difícil na obra de Suárez seja justamente conseguir manusear teoricamente esta noção de *conceito próprio*, superando a ideia de *conceito objetivo* e coadunando-a com a admissão da verdade revelada e da necessidade do homem quanto à presença de Deus¹¹. Nas *Diputationes*, o próprio Suárez menciona o fato de que nenhuma substância necessita de outro princípio de individuação “*praeter suam entitatem, vel praeter principia intrínseca quibus eius entitas constat*” [fora de sua entidade ou fora dos princípios intrínsecos de que consta a sua entidade] (SUÁREZ, 1960, DM/V 6,1)¹².

A ideia de *conceito próprio* prepondera quando se tem em mente o religioso militante em sua tentativa de reconstrução do mundo. Isso porque o ser humano do século XVII tem de lidar, invariavelmente, com o anúncio da derrocada de um princípio moral objetivo que lhe dava a segurança da proximidade com Deus. Obviamente, como visto, não se desejava este distanciamento que, quando se tornava evidente, gerava um sofrimento brutal. A era barroca é marcada por esta incerteza e esforço constante de negar o princípio do *Deus Absconditus* e, conseqüentemente, a convivência com a miserável condição humana.

Suárez, sensível a tais fatos, abre precedentes para que se possa agir, de baixo para cima na concepção do todo. Grosseiramente falando, se Deus não mais se manifesta de cima para baixo, o sujeito tenta pelo menos construir a ideia de que ele pode se manifestar, neste infinito anseio por sua presença. Tenta-se superar todo o abalo sofrido pela humanidade e, conseqüentemente, pela Ibéria que, naquele tempo, era a grande porta-voz

¹¹ Gómez Arboleya chega a mencionar o reconhecimento que Suárez faz do indivíduo e, por sua vez, do processo de individuação (GÓMEZ ARBOLEYA, 1945).

¹² Com o objetivo de garantir fidelidade à obra de Suárez, utiliza-se, para o *Disputationes Metaphysicae*, uma referência diferenciada, em que o carácter romano refere-se ao número da *diputatio*, enquanto os arábicos remetem, respectivamente, ao número da seção e ao lugar próprio do texto citado na seção correspondente.

da cristandade – isso, sim, que é o Barroco. Portanto, questionar a cristandade é questionar igualmente toda uma forma de vida.

*Arbitror intellectum possibilem de se nudum esse speciebus, in esse tamen animae rationali vim spiritualem ad efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensum cognoscit, ipsa cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se instar materiae aut excitantes animan, aut vero ad instar exemplaris*¹³ (SUÁREZ, 1978, DA/IV 2,12).

E o Barroco ibérico, através do neotomismo, confere uma liberdade gigantesca para o ser humano agir em seu mundo. Porém, tal liberdade é delimitada pelo princípio da necessidade de reconstrução de uma forma de vida ameaçada, qual seja, aquela identificada pelo princípio cristão de humanidade. Não por acaso Vieira, representante da Igreja Contra-Reformada¹⁴, compreende o mundo segundo o prisma da salvação católica, interpretando o Brasil de seu tempo, em um projeto missionário, como um lugar que necessariamente precisa encontrar a palavra de Deus, ampliando o catolicismo, encontrando a obrigatória correspondência entre o secular e o atemporal.

O tom profético do sermão vieiriano apenas será corretamente compreendido se se tomar como referencial essa interpretação. A análise de Hermann, por exemplo, demonstra evidente limitação ao tentar acoplar a perspectiva nacionalista ao prospecto missionário. A autora de *No reino do desejado* tem absoluta certeza de que Vieira percebia Portugal como uma nação e, por isso, o seu discurso representava a tentativa de afirmação nacionalista (HERMANN, 1998). Porém, qualquer reconhecimento do público, da coisa pública, requisito fundamental do elemento nacionalista, perpassa a existência de algo muito maior, o neotomismo, a garantir o sentido dessa coisa pública, qual seja, porque ele seria digno de ser reconhecido.

Por mais que o sujeito ibérico encontre-se constantemente transpassado pelos dilemas derivados dos questionamentos quanto à sua forma de vida, existe a certeza da existência

¹³ “Penso que o entendimento possível de si mesmo está vazio de espécies, entretanto, em seu próprio ser tem a alma racional uma força espiritual para engendrar ou produzir no entendimento possível as espécies daquelas coisas que conhece pelo sentido, sem que de nenhuma maneira concorra nesta ação eficientemente a mesma cognição sensível, senão intervindo a maneira da matéria ou excitante da alma ou bem, enfim, à maneira de exemplar” [tradução livre].

¹⁴ E a Contra-Reforma, ademais da afinidade com o Barroco, não deve ser vista como pura e simples reação histórica ao protestantismo. O olho do leitor tem de deter a acuidade necessária para percebê-la como uma proposta de reconstrução de toda uma forma de vida ameaçada pelos séculos anteriores, cujo ápice do conflito é compreendido sumamente pela Reforma Protestante. Assim sendo, pode-se compreender a Contra-Reforma como algo inserido na lógica barroca, mas não o Barroco como algo inserido na lógica contra-reformista (WEISBACH, 1942).

dessa grandiosidade (FLOR, 1999 e 2015), mesmo que isso configure uma ideia de *frias paixões*, como se fosse um processo externo de autoconvencimento retroalimentado pelas relações do ser humano em seu mundo (FLOR, 2005). O todo, obra da Criação, portanto, perfaz a sua própria maneira de ver o mundo, filtrando as experiências neste mesmo mundo.

Ora, o termo *nação*, em si, pode ser algo insuficiente para explicar aquele momento. Tanto porque deveria pressupor a existência do sentimento de nacionalidade entre os portugueses, representando, portanto, a resolução da definição de todos os pontos referentes à *lusitanidade*, se se pode dizer assim, no plano da imanência – o que implica negligência quanto ao elemento transcendental, tão importante em uma lógica cristã recém-saída da Idade Média, isto é, em uma tradição, como no caso da tradição ibérica. Logo, a ideia de nação lusitana apenas faria sentido se a sua existência se der em função de algo considerado maior e suficientemente forte ao ponto de conseguir conferir uma justificativa assaz universal, ao ponto de mobilizar tanto o governante quanto o povo em si.

Hermann não percebe, mas vai de encontro a todo o princípio de teoria política evidente, por exemplo, em Kantorowicz – autor utilizado pela própria autora – e a ideia da imaterialidade do corpo do rei, como forma de garantir a sua presença para além da materialidade da coroa e das leis escritas. Segundo o autor de *Os dois corpos do rei*, existe uma espécie de casamento entre o monarca e o seu reino, conferindo o toque clerical à monarquia. Kantorowicz sinaliza, ainda, para o fato de que as reformas tomistas evidentes ao longo da Idade Média foram essenciais para a transformação do Corpo Místico da Igreja em Corpo Místico de Cristo, aproximando de modo definitivo ao secular, retirando muito do elemento quase exclusivamente transcendental, superior. Há, neste caso, uma tentativa de aproximação maior do divino com o humano a reverberar na forma como se organizaria a noção de rei, de monarca, configurando o princípio de seus dois corpos (KANTOROWICZ, 1998).

Ao aspecto quase místico assumido pelos reis, como assinalado por Kantorowicz, tem-se o aspecto quase secular assumido pelo clero, nesse intento de aproximação do divino com o mundano, evidente de forma mais clara na proliferação das ordens mendicantes (RUBENSTEIN, 2005). Trata-se de uma aproximação a dialogar diretamente com o princípio neotomista de organização do mundo que, por sua vez, desemboca no Barroco, essencialmente secular, de construção de sentido de mundo de baixo para cima, valendo-

se, antes de tudo, dos princípios místicos enunciados outrora. Isto é, pensando no caso ibérico, tem-se a insistência na construção desse elã místico presente no transcendente, como forma de assegurar o toque clerical da monarquia (MARAVALL, 2009).

Mas isso não ocorre de maneira muito simples. Os embates entre estes dois universos completamente distintos, secular e atemporal, anunciam muito uma ideia de oposição percebida, por exemplo, pelo iberismo de Miguel de Unamuno, anunciador de um *sentimento trágico da vida*, tendo em vista a consciência plena da oposição da condição miserável da vida mundana e a necessária reconstrução do encantamento divino (UNAMUNO, 1996). Nessa direção, Marc Bloch (BLOCH, 2005) enumera um conjunto de bulas papais que, ao final, como objetivo único, tentava responder a um número sem fim de questionamentos advindos dos homens comuns. O mundo comum, então, estaria composto de reis taumaturgos, sempre dispostos a buscar a paz e homogeneidade de um mundo desejado que estivesse em comunhão plena com Deus – e não a conscientização dos homens a um valor único centrado na ideia de nação. Nada muito estranho para Antônio Vieira.

Aliás, como pode ser visto através de seus sermões, Vieira tem plena consciência quanto ao fato de a humanidade estar imersa em pecado e que, quanto maior a distância em relação a Deus, igualmente maior será a vivência com os defeitos puramente humanos, sem o conforto da certeza de existir um lugar onde pode-se remediar o aparentemente irremediável. Esse embate entre a miserável natureza decaída de Agostinho e a possibilidade de conhecimento por meio da razão – mais uma criação divina – é minimamente resolvido, favoravelmente a este último, por Francisco Suárez. A atuação jesuítica e, conseqüentemente, a atuação vieiriana, nunca poderia ser entendida de forma plena sem a compreensão da obra do autor espanhol – não por acaso, também jesuíta.

Enfim, a iniciativa de Vieira, com seus sermões, caminha na direção de se consolidar o mundo cristão – pois Portugal apenas se realizaria como nação se fosse completamente envolto neste projeto. E a consolidação desse mundo cristão engloba a expansão do cristianismo, bem como sua consolidação, no interior das colônias. Como súditos da Coroa, todos os colonos deveriam seguir a palavra explícita na ação de seu sermonário, por ser ela a grande força para a construção desse mundo, capaz de inscrever o mundanidade nos planos originais da Criação (PÉCORRA, 2008), acessíveis apenas por meio do reconhecimento da importância da tradição ibérica.

2. O verbo e a ação

Embora a ideia de missionário remeta diretamente à atividade religiosa junto aos nativos, Vieira, de modo geral, enquanto esteve no Maranhão, pregou para toda a população colonial, inclusive os colonos – muitos deles portugueses. Aliás, conforme suas atividades adquiriam complexidade, apresentando com mais clareza a todos o projeto jesuíta, os colonos tornavam-se seu público central, diante da premente necessidade de persuasão – e, para isso, valer-se-ia de diversos artifícios retóricos, indo desde a argumentação persuasiva pura e simples até a condenação de ações dos colonos¹⁵ (COHEN, 1998).

Como jesuíta, Vieira tem uma missão em que, nos dizeres do próprio Inácio de Loyola, deve ser a de “cultivar os meios humanos ou os adquiridos com o próprio esforço, especialmente [através de] uma doutrina fundada e sólida, e a maneira de a apresentar ao povo em sermões e lições sacras [...]” (LOYOLA, 1975, p. 64). Ou seja, não é apenas proximidade com o povo e disseminação da palavra de Deus, mas de afirmação convicta desta palavra em um cenário claramente adverso à cosmologia cristã católica. O indivíduo luterano abandonado por Deus e que, portanto, não o vê é o arquétipo desses tempos em seu rigoroso ascetismo. Mas, para Vieira “amar e assistir a Deus sem o ver é a maior prova, a maior fineza e o grau mais alto e mais sublime a que pode subir ou voar o amor [...]”¹⁶ (OCPAV, VI, p. 58). Disso pode surgir a dúvida. E a dúvida o preocupa demasiadamente, bem como no caso do sujeito ibérico, também afetado por tais transformações, mas persistente em relação à sua tradição tomista. A dúvida agora é parte de sua realidade. Por conta da inevitável desconfiância, a certeza da intervenção divina agindo constantemente no mundo, rui, com os sedimentos de toda a contestação caindo sobre a sua cabeça.

¹⁵ No que diz respeito aos indígenas propriamente ditos, em um primeiro momento a inexperiência missionária de Vieira o induziu a pensá-los como tábula rasa. O sucesso da missão, portanto, seria questão de tempo. Mas, como se sabe, não foi bem assim, com o nativo revelando-se um ser mais complexo do que se pensava inicialmente, exigindo até mesmo dos jesuítas mudanças de atitudes, e de direção, no projeto missionário. Para mais detalhes, vale a leitura de *Operários de uma vinha estéril*, de Castelneau-L’Estoile (2006), e *Religião como tradução*, de Cristina Pompa (2003). Sobre a complexidade da constituição do ser do indígena, talvez a interpretação mais atual esteja nos estudos de Viveiros de Castro, *O nativo relativo* (2002) e *A inconstância da alma selvagem* (2003).

¹⁶ *Sermão do Santíssimo Sacramento*, pregado na Igreja de San Lorenzo in Damaso, Roma, em 1674.

A atuação missionária, como foi visto, representaria a tentativa de transformar este mundo, construindo, através da atuação retórica, uma narrativa para o Brasil, bem como o desejo de como o brasileiro¹⁷ deveria ser, não exatamente como ele é¹⁸. Esse é o mapa do pensamento vieiriano, evidente em sua ação missivista, retórica, seus escritos messiânicos e políticos. Por sua vez, o Vieira político não deveria ser pensado separadamente do religioso, do profético, sebastianista etc (PÉCORA, 2008) – consoante delineado por João Lúcio de Azevedo (AZEVEDO, 2008)¹⁹. Tudo encontra-se presente em uma forma única, abrangente, teleologicamente definida: a noção de um mundo afim à cosmologia neotomista, construído barrocamemente pela ação verbal²⁰, pois, para ordenar este mundo, como o próprio Vieira diz, “o pináculo do templo é o púlpito, porque é o lugar mais alto dele”²¹ (OCPAV, I, p. 18). E, ainda,

[...] entrará o discurso como arquiteto de toda esta grande fábrica, dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e acrescentando tudo aquilo que por consequência e razão natural se segue e infere dos mesmos princípios, no qual modo de fabricar se não perde a primeira verdade dos fundamentos, mas vai crescendo, dilatando-se e frutificando, não em diverso, senão no mesmo corpo, como a árvore em suas raízes (VIEIRA, X, p. 229).

Pois, conforme Vieira demonstra, o discurso é guiado pelo conhecimento divino, evidenciando claramente, o princípio de autonomia da ação humana, o *conceito próprio*, de modo a conduzir a ação reflexiva a partir da presença da “Mão Criadora” no ato reflexivo propriamente dito,

De sorte que, ajuntando o lume natural do discurso ao lume sobrenatural da profecia, com o cuidado, estudo e indústria sobre a própria, lendo, meditando, e disputando, vinham a entender e adiantar muito as mesmas profecias, conhecendo delas e por elas muitas cousas que nelas imediatamente

¹⁷ Refere-se ao colono, de modo geral, como brasileiro, de maneira que a leitura deste texto se torne mais fluente. Isso não significa, contudo, que se defenda a existência de uma nação brasileira neste período do Brasil Colonial.

¹⁸ Essa discussão é melhor desenvolvida em *Vieira entre nós: uma narrativa para o sujeito brasileiro nos sermões*, apresentado no 39º Encontro Anual da ANPOCS, no GT 28, *Pensamento social no Brasil*, cujos comentários foram de inestimável contribuição para a condução posterior da pesquisa (ROCHA RODRIGUES, 2015).

¹⁹ Compreende-se perfeitamente o objetivo de sistematização evidente na elaboração que Azevedo faz da biografia de Vieira. Afinal, trata-se de um personagem que percorreu praticamente todo o século XVII, sempre em plena atividade, vivendo, inclusive, momentos cruciais para a definição política do Portugal moderno, bem como para a organização do Brasil, enquanto colônia lusitana (AZEVEDO, 2008).

²⁰ Neste caso, adota-se uma orientação semelhante à de Pécora, em seu livro *Teatro do Sacramento*, em que preconiza a existência de uma unidade na obra sermônaria do jesuíta, visível sobretudo pelos princípios teológicos, de efetivação do Sacramento no mundo (PÉCORA, 2008). O argumento, para Vieira, naturalmente é mais religioso, pelo seu neotomismo, seu iberismo, conforme demonstrado por Morse (MORSE, 1989). É essa visão de mundo, um projeto alternativo de modernidade, nos dizeres morseanos, que orientará a ação de Vieira, atentando principalmente para a produção de seus sermões no Brasil e para o Brasil.

²¹ *Sermão da Sexagésima*, pregado na Capela Real, Lisboa, ano de 1655.

não estavam reveladas. Bem assim como o sol ou candeia [...] não só alumia com a luz que está ao lume ou fogo que nela se sustenta, senão também, e muito mais, com a luz que dela se vai produzindo, multiplicando e difundindo por todas as partes vizinhas e ainda distantes, conforme a sua menor ou maior esfera; assim o lume sobrenatural, que está e resplandece no corpo ou palavras das profecias, ajudado do lume natural do discurso se vai propagando, difundindo e estendendo a muitas cousas, tempos, sucessos e circunstâncias que nelas estavam ocultas e pela conferência e consequência do mesmo discurso se vão entendendo e descobrindo de novo (VIEIRA, X, p. 231).

Thomas Cohen aponta a experiência missionária de Vieira no Maranhão, junto aos índios, como algo definitivo para a sua escrita profética – a *História do Futuro* (VIEIRA, 2005) foi iniciada ao longo da estadia na missão maranhense. Porém, ao pontuar este aspecto, Cohen sinaliza para uma atitude do jesuíta de redimensionamento da ideia do Império Lusitano, tendo em vista a própria experiência vivida no interior da colônia que lhe faz ver o tamanho dos obstáculos para a realização da vontade de Deus. Maranhão, e o Brasil como um todo, representariam uma espécie de microcosmos das dificuldades a serem enfrentadas pelo salvador reino lusitano. Ou seja, é o Divino, através do Brasil, obrigando-o a repensar o lusófono projeto delimitado inicialmente. E interessante ainda é ver como as ordens puramente seculares, mundanas, provenientes das instituições políticas, em seu entendimento, seriam insuficientes frente às instituições clericais (COHEN, 1998).

Como já mencionado, em virtude dos questionamentos à sua tradição, o sujeito ibérico dos Quinhentos e Seiscentos é pura dúvida. Logo, a Companhia de Jesus surge como a grande entidade capaz de suspender o véu das *paixões frias* e tocar o angustiado e abandonado coração humano. Sopra palavras com o propósito de fazerem-no bater ritmicamente, conforme antes, assegurando o ansiado conforto exibido em aparência, na forma de *paixões frias*²² (FLOR, 2005). Isso ajuda a explicar o seu teor fortemente intelectual, sendo uma das responsáveis pela constituição de uma *Península Metafísica*, ansiosa pelas pazes com o mundo transcendental através do espírito (FLOR, 1999). Portanto, aos padres da nova Ordem, para “exercer o ofício de sementeiro e ministro da palavra divina e se dedicar à ajuda espiritual do próximo, convém ter suficiente cópia de conhecimentos intelectuais” (LOYOLA, 1975, p. 63). O desejado alento é um trabalho claramente subjetivo, traduzido por Vieira como a comunhão da humanidade – cujo horizonte é dado

²² Fernando de la Flor, em seu livro, argumenta que a fria expressão passional é uma forma de persuadir externamente, todos aqueles resignados que o veem, ao mesmo tempo em que funciona como uma forma de persuadir a si mesmo, o seu interior – algo que a Companhia de Jesus viria a realizar com maior perfeição (FLOR, 2005).

por Portugal. Comunhão desejável no plano da ação humana, cuja realização tem como primeiro passo a persuasão retórica.

Pois, se este comer era o Santíssimo Sacramento, e Cristo é o que o fez, como diz que o façamos nós? Operamini cibum quem Filius hominis dabit vobis? – A razão já está dada, e é a que eu dizia. Porque, ainda que Cristo é o que fez este novo gênero de comer, que é sustento da vida eterna, e da sua parte já está feito, para as nossas almas se nutrirem e aumentarem com ele, quanto há mister, é necessário da nossa parte que também nós o façamos. Da parte de Cristo já está feito o que a Teologia chama de *ex opere operato*; mas da nossa parte é necessário que nós também façamos, o que é e se chama *ex opere operantis*²³ (OCPAV, XI, p. 113).

Vieira, então, progressivamente dá-se conta de que não lida com o sujeito barroco imerso em dilemas quanto à sua própria existência, tal como observado no interior da sociedade ibérica. E se aos poucos vai percebendo que, diante do colono, não há dúvidas, mas apenas necessidades urgentes de uma vida em meio ao nada, tem o tom de sua prédica alterado. De um otimismo quanto à salvação das almas – advindo da convicção de sua ação missionária – afoga-se na tristeza proveniente da incerteza quanto ao destino dessa parcela da população lusitana que, para sobreviver na colônia, está disposta a tudo, inclusive não seguir os mandamentos de Deus, os quais o jesuíta se considera como o grande porta-voz. Mandamentos estes que parecem ser apenas palavras, cada vez mais distantes.

O encontro entre Vieira e os colonos representou um choque para a forma de concepção do mundo do jesuíta, bem como o seu entendimento quanto ao Portugal como porta-voz da salvação. O interessante é que, observando o sermão de Vieira produzido após a experiência missionária, percebe-se que não há o abalo da cosmologia ibérica, em Vieira, mas, substancialmente, uma tristeza tendo em vista o fato de que os colonos não poderiam ser salvos – pois o rumo do mundo, atendendo aos preceitos messiânicos, não poderia parar. Tomando o Barroco como referencial ordenador da lógica neotomista existente no pensamento jesuíta, o lamento de Vieira refletiria a consciência do pregador quanto à impossibilidade de constituição de um mundo plenamente cristão na maior colônia lusitana. Logo, os brasileiros seriam almas previamente condenadas.

Se para o sofrido homem ibérico existe uma energia gigantesca proveniente de um *sentimento trágico da vida*²⁴, devido ao esforço para superar tal tragédia e reconstruir o

²³ *Sermão de Nossa Senhora do Rosário*, pregado em São Luís, Maranhão, em 1654.

²⁴ O termo, sentimento trágico da vida, provém da obra homônima de Miguel de Unamuno (1996) e revela o grande dilema vivido pelo homem ibérico em meio ao que vive e acredita – derivado fundamentalmente

seu mundo, para o brasileiro esse potencial criativo é desmedido, pois praticamente não há limites para a definição de seu mundo. Daí, então, compreende-se como ele permite a si mesmo a convivência com elementos tão paradoxais, com lógicas próprias tão distantes entre si, que tudo é assimilado em um infinito remendo de fragmentos dispersos pelo mundo – como a escravização do indígena e a aceitação da palavra de Deus, proveniente fundamentalmente dos sermões de Vieira. E o jesuíta está atento para esta contradição no povo do Maranhão:

O que, porém, excede todo o espanto, e se não pode ouvir sem horror e assombro, é que os perseguidores de Cristo e seus pregadores [...] não sejam os infiéis e gentios, senão os cristãos. Se os gentios indômitos, se os tapuias bárbaros e feras daquelas brenhas se armaram medonhamente contra os que lhe vão pregar a fé, se os cobriram de setas, se os fizeram em pedaços, se lhes arrancaram as entranhas palpitantes, e as lançaram no fogo, e as comeram, isso é o que eles já têm feito outras vezes, e a que lá vão buscar os que por os salvar deixam tudo; mas que a estes homens, com o caráter de ministros de Cristo, os persigam gentilmente os cristãos, quando essas mesmas feras se lhes humanam, quando estes mesmos bárbaros se lhes rendem, quando esses mesmos gentios os reverenciam e adoram, este é o maior extremo de perseguição, mais feia e afrontosa que nunca padeceu a Igreja. Nas perseguições dos Neros e Dioclesianos os gentios perseguiram os mártires, e os cristãos os adoravam; mas nesta perseguição nova e inaudita, os cristãos são os que perseguem os pregadores e os gentios os que os adoram²⁵ (OCPAV, II, p. 20-21)

A dimensão de tal paradoxo adquire uma complexidade na mente de Vieira que, como grande orador, com toda a sua lusofonia, compara a situação vivida pelos pregadores, perseguidos na colônia por cristãos, com situações do Novo Testamento, tal como a perseguição sofrida por Cristo.

Só na perseguição de Herodes e na paciência de Cristo se acham juntos estes extremos. No Evangelho temos a Cristo hoje perseguido, e hoje adorado; mas de quem adorado, e de quem perseguido? Adorado dos gentios, e perseguido dos cristãos, adorado dos magos, que eram gentios, e perseguido de Herodes e de toda Jerusalém, que eram cristãos naquele tempo²⁶ (OCPAV, II, p. 21).

E estranha ainda ao gentio perseguido que, a despeito de serem aprisionados pelos cristãos, escravizados, os colonos insistem na perseguição aos jesuítas com o propósito de condenar a missão, tal como aconteceu no Evangelho, com José.

Não foi grande maravilha que José, preso e vendido de seus próprios irmãos, os egípcios o venerassem e estimassem tanto e abaixo de seu rei o adorassem?

de sua tradição católica, responsável pelo ordenamento de todo o seu mundo – e o que pensa – advindo de um movimento racional, a delinear uma razão que é capaz de destruir a tudo, questionando a sua própria fé. A permanente tentativa de superação desse sentimento que é o que produz uma gigantesca energia criadora, dotada de um sentido próprio ao mesmo tempo em que carrega muitos dos dilemas humanos vividos pelo sujeito ibérico.

²⁵ *Sermão da Epifania*, pregado em 1662, em Lisboa, na Capela Real.

²⁶ *Idem*.

Pois, muito maior é a diferença que hoje experimentam entre aqueles gentios os venturosos homiziados da fé, que, escapando das prisões dos cristãos se retiraram para eles²⁷ (OPCAV, II, p. 22).

Enquanto o *sentimento trágico da vida*, propulsor da grande capacidade imaginativa e de organização de seu mundo, do mundo ibérico, se manifesta através dos sermões, Vieira, ao contato com o colono, chega a tocar o seu público, conforme percebido em carta enviada ao seu amigo, bispo do Japão:

Nas cores, que o auditório mudava, bem via eu claramente os afetos que, por meio destas palavras de Deus obrava nos corações de muitos, os quais logo dali saíram persuadidos a se querer salvar, e aplicar os meios, que para isso forem necessários, a qualquer custo (VIEIRA, 2003, p. 141).

Entretanto, o conflito torna-se a regra, evidenciando a divergência entre o sermão, expoente de uma tradição ibérica, e as necessidades da vida da colônia. Vaticina o jesuíta quanto à dificuldade em se seguir a palavra de Deus no interior da colônia, mesmo depois da aplicação de alguns dos sacramentos, como a comunhão. Atesta isso alegoricamente, ao dizer que “depois de entrar aquele divino pão no interior de nossas Almas, está tão longe de digerir, como se ainda estivera em trigo” (OPCAV, XIII, p. 365). Pois, o homem colonial recebe as palavras sem, contudo, efetivamente segui-las: “comemos no Sacramento a Cristo, mas não o digerimos: *Ingeritur, sed non digeritur*”²⁸ (OPCAV, XIII, p. 366). A responsabilidade, claro, é exclusivamente do colono: “não basta só que Cristo tenha feito para nós este soberano alimento, mas é necessário também que nós o façamos”²⁹ (OPCAV, XIII, p. 371).

Fica em evidência a discordância definitiva com o jesuíta, descortinando o desrespeito a algumas das premissas básicas do cristianismo, vivo em seus sermões, pois não há limites para o estabelecimento dos princípios de sociedade para este povo que se encontra em formação. Diante da resposta negativa da população colonial a sua frente, a seus sermões, Vieira, em um primeiro momento, fica indignado, apontando as mazelas dessa sociedade colonial, descrevendo um povo imerso no pecado:

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Sermão de Nossa Senhora do Rosário*, pregado no sábado da *infra Octavam Corporis Christi*, e na hora em que todas as tardes se reza o Rosário na Igreja do Colégio da Companhia de Jesus no Maranhão, e nos sábados se conta um exemplo da mesma devoção, ano de 1654.

²⁹ E, ainda: “[...] para nossas Almas se nutrirem, [...] é necessário da nossa parte que também nós o façamos”; também: “Assim como o comer corporal por mais feito e bem preparado que esteja, não basta que o homem o coma, se as potências interiores do mesmo homem, que são os instrumentos da nutrição, não obrarem [...]”, no mesmo sermão anterior (OPCAV, XIII, p. 372).

[...] a sensualidade tem por objeto o delectável, a cobiça o útil; a sensualidade inclina à conservação da espécie, a cobiça à do indivíduo; a sensualidade é inimiga do natural, interior e doméstico a cobiça, exterior, e, por todas estas razões, parece mais dificultoso de arrancar e vencer o vício da sensualidade. Por outra parte, a cobiça cresce com a idade, a sensualidade diminui; a matéria da cobiça permanece ainda depois da morte, a da sensualidade acaba antes da vida; para emenda da sensualidade basta arrepender, para a da cobiça é necessário arrepender e restituir, com que parece mais dificultoso o remédio deste vício, e mais certa nele a condenação, por onde os gentios, que a cada vício sinalavam o seu deus, ao deus da cobiça puseram-no no inferno. Assim que a verdadeira decisão desta proposta, e o conselho certo e seguro, é fugir e guardar, renegar de ambos estes vícios. Contudo, para responder com a distinção que entre um e outro pode haver, digo que mais facilmente se deve esperar a conversão de uma alma perdida na sensualidade que na cobiça, e que, se na matéria da cobiça e do alheio for ajustada com a lei de Deus, posto que na sensualidade tenha pecados, se pode ter por grande indício de sua salvação³⁰ (OCPAV, VII, p. 315- 316).

Vieira fala para um mundo governado apenas pela vontade dos homens:

[...] as vontades dos homens raramente se ajustam com a vontade de Deus, e porque, sendo a vontade de Deus uma só, e sempre a mesma, a dos homens, pelo contrário, são tantas, tão diversas e tão encontradas quanto são os mesmos homens³¹ [...] (OCPAV, IV, p. 28).

Adverte-os da condição humana, de criatura de Deus, na tentativa de retomar o compromisso para com o seu Criador. Ao mesmo tempo, lembra-lhes da queda, ressaltando como erros se repetem na vida colonial:

Nenhum homem criou Deus neste mundo com maior segurança do paraíso que Adão, porque foi criado sem pecado, que é o que nos tira do paraíso, e criado no mesmo paraíso, sem lhe ser necessário fazer diligência para ir a ele. E que causas, ou que coisas houve tão poderosas, que puderam arrancar do paraíso a Adão? As duas que dizemos: a mulher e o alheio³² (OCPAV, VII, p. 291).

Vieira tem diante de si uma verdade na vida colonial a revelar como “são piores os homens que os corvos”³³ (OCPAV, VII, p. 266). Em nova tentativa, adverte os colonos da vida levada no Maranhão, evocando, sempre, a importância da conduta cristã.

Eis aqui, cristãos, como muitos de vós tendes passado a Quaresma, perdendo tantos dias em que pudéreis abrir os olhos, e em que pudéreis entrar dentro em vós, cerrando sempre os ouvidos às vozes do céu, e fechando os corações às inspirações divinas. Os dias que passaram já não podem tornar, nem têm remédio; os que estão por vir daqui até quinta-feira – que é a última reserva das consciências mais descuidadas – não são mais que três dias; vede se será

³⁰ *Sermão de Santo Antônio*, pregado em São Luís do Maranhão, no ano de 1657.

³¹ *Sermão da Quarta Domingo da Quaresma*, pregado em Lisboa, em 1655, quando Vieira procura a Coroa com o objetivo de conseguir ajuda Real para a efetivação do projeto missionário.

³² *Sermão de Santo Antônio*, pregado na Domingo *Infra Octavam* do mesmo Santo, no Maranhão, 1657.

³³ *Sermão de Santo Antônio* (aos peixes), pregado em São Luís do Maranhão, em 1654.

bem que até estes deixemos passar debalde, e que nem de um prazo tão estreito nos aproveitemos³⁴ (OCPAV, IV, p. 272).

E, também:

Cristãos, Deus me manda desenganar-vos, e eu vos desengano da parte de Deus. Todos estais em pecado mortal; todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles se não mudardes de vida³⁵ (OCPAV, III, p. 13).

E por meio de perguntas retóricas, testemunha a indiferença do colono que prefere ficar em uma vida sem sentido:

Que Alma tão vã e altiva de pensamentos, que vendo aquela sacrossanta e tremenda cabeça, que governa com um aceno o Céu e a terra, trespassada de espinhos, se atreva ainda a ser presumida? Que alma, tão imortificada e inimiga de padecer, que vendo o seu Redentor com uma Cruz às costas para o salvar, e ajoelhado com o peso dela, recuse fazer alguma penitência por sua salvação? Que Alma tão livre em suas ações, ou tão dissoluta em suas liberdades, que vendo ao todo poderoso com pés e mãos pregadas em um madeiro por seu amor, se não deixe prender do mesmo amor, e se ate ao cravo de seus pés, para nunca mais se soltar? [...] Que Alma haverá tão enganada dos feitiços dessa vida mortal cheia de tantas misérias, que à vista de um Cristo ressuscitado e glorioso, não aspire à imortal?³⁶ (OCPAV, XIII, p. 365).

Artifício semelhante é encontrado no *Sermão do Espírito Santo*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1657:

Os sermões, as verdades, a doutrina que ouvimos não é nossa, é de Cristo. Ele as disse, os evangelistas as escreveram, nós a repetimos. Pois, se estas repetições são tantas e tão continuadas, e a doutrina que pregamos não é nossa, senão de Cristo, como fazem tão poucos progressos nela, e como aprendem tão pouco os que ouvem? (OCPAV, V, p. 402).

Como de praxe, faz comparações com passagens bíblicas, sempre como forma de ressaltar o lado negativo presente na Colônia, como terra indigna. E, ao mesmo tempo em que atenta para o insucesso da pregação, pede a Deus para que não seja ele o culpado, de tal forma que está consciente de sua conduta no mundo enquanto seguidor da palavra de Deus – como, em seu entendimento, o seria todo e qualquer português. Isso porque Vieira teme o castigo divino, assim como teme o destino das almas que não seguem o Evangelho.

Um pescador [Pedro], com uma só pregação e com um só passo da Escritura, no dia de hoje converte três mil infieis, e eu, no mesmo dia, com cinco e com seis pregações, com tantas Escrituras, com tantos argumentos, com tantas razões, com tantas evidências, não posso persuadir um cristão. Mas a causa é porque eu falo e o Espírito Santo, por falta de disposição nossa, não alumia.

³⁴ *Sermão de Dia de Ramos*, pregado na Igreja da Matriz, em São Luís do Maranhão, em 1656.

³⁵ *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1653.

³⁶ *Sermão de Nossa Senhora do Rosário*, pregado no sábado da *infra Octavam Corporis Christi*, na Igreja do Colégio da Companhia de Jesus no Maranhão, ano de 1654.

Divino Espírito, não seja a minha indignidade que impida a estas almas, amor das quais desceste do céu à terra, o fruto de vossa santíssima vinda: *Veni Sancte Spiritus, et emite caelitus lucis tuae radium*: Vinde, Senhor, e mandai-nos do céu um raio eficaz de vossa luz – não pelos nossos merecimentos, que conhecemos quão indignos são, mas pela infinita bondade vossa, e pela intercessão de vossa esposa santíssima³⁷ (OCPAV, V, p. 403).

A resposta aos seus questionamentos é simples e explícita. A alma do homem colonial se mostra, no entendimento de Vieira, como indiferente ao caminho que lhe é apresentado, enfim, à tradição que lhe é apresentada. Revela-se, neste caso, uma negativa ao projeto ibérico versado em seus sonhos, transformado em palavra nos escritos messiânicos. Como missionário, resta-lhe a preocupação. E, a ela, a tristeza, ciente do impacto do insucesso da missão no projeto lusófono.

Este é o fim para que Deus, entre todas as nações, escolheu a nossa com o ilustre nome de pura fé, e amada pela piedade. Estas são as gentes estranhas e remotas, aonde nos prometeu que havíamos de levar seu Santíssimo Nome. Este é o império seu, que por nós quis amplificar e por nós estabelecer. E esta é, foi, e será sempre a maior glória do valor, do zelo, da religião e cristandade portuguesa. Mas quem dissera ou imaginam que os tempos e os costumes se haviam de trocar, e fazer tal mudança que essa mesma glória nossa se visse entre nós eclipsada, e por nós escurecida? Não quisera passar a matéria tão triste, e tão indigna – que por isso a fui dilatando tanto, como quem rodeia e retarda os passos, por não chegar aonde muito repugna. Mas nem a força da presente ocasião mo permite, nem a verdade de um discurso, que prometeu ser evangélico, o consente. Quem imaginara, torno a dizer, que aquela glória tão heroicamente adquirida nas três partes do mundo, e tão celebrada e esclarecida em todas as quatro, se havia de escurecer e profanar em um rincão ou arrabalde da América?³⁸ (OCPAV, II, p. 14-15).

E ainda sentencia: “Todas as vezes que um homem ofende a Deus mortalmente, vende a sua alma [...]”³⁹ (OCPAV, III, p. 8). A dialética permanece na religião evidente nos sermões. Vieira, normalmente otimista, atento a um mundo cujo destino, segundo suas livres interpretações, imersas nesse *sentimento trágico* – e, portanto, uma elaboração barroca a conferir sentido à existência ibérica – tende a ser comandado por Portugal enquanto unidade católica, cede em alguns momentos à incapacidade de persuasão – embora tenha permanecido otimista quanto a uma eventual intervenção da Coroa na viagem em que fora expulso pelos colonos. E nestes instantes, seus lamentos figuram o sucesso do mundo cristão sem, contudo, evidenciar-se um sucesso parecido ao Maranhão, destoando completamente do destino de todo o mundo.

³⁷ *Sermão do Espírito Santo*, pregado em São Luís do Maranhão, na Igreja da Companhia de Jesus, em 1657.

³⁸ *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real, Lisboa, em 1662.

³⁹ *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, pregado em São Luís do Maranhão, em 1653.

[...] nasceu Cristo na conquista do Maranhão, que foi a última de todas as nossas, e para que lhe não faltassem naquele Belém e fora dele os seus Herodes, se levantaram agora e declaram contra Cristo em si mesmo, e em seus pregadores, os que tão ímpia e barbaramente, não sendo bárbaros, o perseguem. Assim que não é coisa nova, nem matéria digna de admiração, que Cristo e os pregadores de sua fé sejam perseguidos⁴⁰ (OCPAV, II, p. 20).

E, ainda,

Oh! Que justiças pedirão sobre vós naquele dia tantas infelizes almas, cuja infelicidade eterna vós fostes causa! Abel pedia justiça a Deus, e salvou-se Abel, e está no céu. Se Abel, se um irmão pede justiça a Deus sobre o irmão que lhe tirou a vida temporal, um escravo, e tantos escravos, que justiça pedirão a Deus sobre o senhor que lhes tirou a vida eterna? [...] Oh! Que espetáculo tão triste e tão horrendo será naquele dia ver a um português destas conquistas – e muito mais aos maiores e mais poderosos – cercado de tanta multidão de índios, uns livres, outros escravos, uns bem, outros mal cativos, uns gentios, outros com nome de cristãos, todos condenados ao inferno, todos ardendo em fogo, e todos pedindo justiça a Deus sobre aquele desventurado homem, que neste mundo se chamou seu senhor?⁴¹ (OCPAV, V, p. 435).

Vieira tem perante si uma nova tragédia. Uma tragédia distinta, não imaginada pelos jesuítas, que chegou a exigir transformações em sua própria conduta missionária (CASTELNEAU L'ESTOILE, 2006). E o teor trágico se faz pela consciência quanto ao seu destino, tendo em vista a indomável vida dos colonos, desprovidos de uma orientação tradicional clara, arredios ao que lhes vem de fora e que, aparentemente, não respeitaria as suas necessidades mais imediatas, seus desejos, sua sociabilidade. E Vieira põe-se diante do trágico que, na definição de Unamuno, significaria algo impossível de “reconciliar com o que sabemos ou com o que tradicionalmente esperamos, inquietável, sem pretextos verossímeis de nenhum tipo e, no entanto, urgente, que não deixa de incitar” (UNAMUNO, 1996, p. XV-XVI).

É justamente o elemento trágico característico ao barroco sujeito ibérico de então, como no caso de Vieira, que o permitirá emitir julgamentos sobre a sociedade colonial, sendo sensível à sua constituição. O jesuíta está irremediavelmente preso à sua tradição, a uma visão do mundo filtrada pelo elemento transcendente do cristianismo reconstruído barrocamente. E, tendo em vista a urgência do povo brasileiro em formação, a existência de um saber puramente pragmático, como uma *thechné* – conforme definição aristotélica –, Vieira não é capaz de manter um diálogo, com pontos comuns, com os colonos. Daí é que surge o seu desgosto, seu lamento, ante os acontecimentos evidentes entre os colonos.

⁴⁰ *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real, Lisboa, 1662.

⁴¹ *Sermão do Espírito Santo*, pregado na Igreja da Companhia de Jesus, São Luís, Maranhão, 1657.

[Alegoricamente, Vieira se posiciona como se fosse um índio escravizado falando] Justiça sobre meu tirano senhor, que por me não chamar o remédio, ou não me mandar levar a ele, me deixou morrer como um bruto! Cão me chamava sempre na vida, e como um cão me tratou na morte. Isto dirá cada um daqueles miseráveis escravos ao supremo juiz, Cristo. E todos juntos bradarão a seu sangue – de que por vossa culpa se não aproveitaram – justiça, justiça, justiça – Oh! Como é sem dúvida que naquele dia conhecereis quem vos dizia e pregava a verdade! Oh! Como é sem dúvida que naquele dia do Juízo haveis de mudar de juízo e de juízos! Hoje tende por ditosos os que têm muitos escravos, e por menos venturosos os que têm poucos: naquele dia os que tiveram muitos escravos serão desventurados, e os que tiveram poucos serão os ditosos, e mais ditoso o que não teve nenhum⁴² (OCPAV, V, p. 436-437).

E, enfim, revelando o destino do colono, principalmente daquele a manter índios no cativeiro:

Pois, se os Jerônimos, se os Hilariões, se as maiores colunas da Igreja temem de dar conta de uma alma depois de vidas tão santas, vós, depois das vossas vidas, que é certo não foram tão ajustadas como a lei de Deus como as suas, que conta esperais dar a Deus, não de uma, senão de tantas almas? Uns de cinquenta almas, outros de cem almas, outros de duzentas almas, outros de trezentas, outros de quatrocentas, e alguns de mil. Muitos há que tendes hoje poucas, mas naquele dia haveis de ter muitas, porque todas as que morreram para o serviço, hão de ressuscitar para a conta. As que tivestes, as que tendes, as que haveis de ter, todas naquele dia há de aparecer juntas diante do divino tribunal a dar conta cada uma de si, e vós de todas⁴³ (OCPAV, V, p. 434).

No ibérico espectro da constituição de um império cristão conduzido por Portugal, o desvirtuamento evidente entre os brasileiros e sua posterior condenação por Deus, somente poderia significar uma tragédia. No Julgamento Final, o brasileiro, súdito da Coroa Portuguesa, pereceria. Não por acaso o fim dos tempos, o fim do mundo – indicando o início de um Novo Tempo, conduzido por Portugal – como discutido, sempre foi uma preocupação central no pensamento do padre Antônio Vieira. E é quase inacreditável olhar para todo um povo e não ver a devida preocupação quanto à explicação de seu próprio fim – com a salvação não tendo um peso correspondente ao seu destino, tal como evidente entre os lusitanos.

A contradição em que vivem os brasileiros é o que torna isso mais evidente, na visão de Vieira. A maior colônia lusitana vai se formando a partir de uma unidade constituída da contradição, demonstrando, para este caso, um sinal de ruptura com a herança ibérica.

Ah peixes, quantas invejas vos tenho a essa natural irregularidade! Quanto melhor me fora não tomar a Deus nas mãos, que toma-lo tão indignamente! Em tudo o que vos excedo, peixes, vos reconheço muitas vantagens. A vossa bruteza é melhor que minha razão e o vosso instinto melhor que o meu alvedrio. Eu falo, mas vós não ofendeis a Deus com as palavras; eu lembro-me,

⁴² *Sermão do Espírito Santo*, Igreja da Companhia de Jesus, São Luís, 1657.

⁴³ *Idem*.

mas vós não ofendeis a Deus com a memória; eu discorro, mas vós não ofendeis a Deus com o entendimento; eu quero, mas vós não ofendeis a Deus com a vontade. Vós fostes criados por Deus, para servir ao homem, e conseguis o fim para que fostes criados; a mim criou-me para o servir a Ele, e eu não consigo o fim para que me criou. Vós não haveis de ver a Deus, e podereis aparecer diante dele muito confiadamente, porque o não ofendestes; eu espero que O hei-de ver; mas com que rosto hei-de aparecer diante de seu divino acatamento, se não cesso de O ofender? Ah que quase estou por dizer que me fora melhor ser como vós, pois de um homem que tinha as minhas mesmas obrigações, disse a Suma Verdade, que “melhor lhe fora não nascer homem”⁴⁴ (OCPAV, VII, p. 283).

A dimensão religiosa, tal como está claro inicialmente no catolicismo, se faz presente na constituição da vida colonial, entre os habitantes do Maranhão do século XVII – e a presença desses brasileiros como público de Vieira, parando para ouvir a prédica católica, em si, realça isso. Todavia, como os próprios sermões indicam, essa dimensão não adquire o mesmo peso que no caso português. O povo, como o próprio Vieira atesta, admite a possibilidade de se viver com a escravização do indígena, mesmo diante das ameaças religiosas pregadas pelo célebre jesuíta, ofuscando os planos delineados pela Ordem de Ignácio de Loyola.

Mas que será dos pobres e miseráveis índios, que são a presa e os despojos de toda esta guerra? [...] A liberdade por mil modos trocada em servidão e cativeiro; e só a cobiça, a tirania, a sensualidade, e o inferno contentes. E que a tudo isto se atrevessem e atrevam homens com nomes de portugueses, e em tempo de rei português?!⁴⁵ (OCPAV, II, p. 16-17).

E também:

Cristo não permitiu que os magos perdessem a soberania, porque reis vieram e reis tornaram: e nós não só consentimos que aqueles gentios percam a soberania com que nascem e vivem isentos de toda a sujeição; mas somos os que sujeitando-se ao jugo espiritual da Igreja, os obrigamos, também, ao temporal da Coroa, fazendo-os jurar vassalagem. [...] Mas nada disto basta para moderar a cobiça e tirania dos nossos caluniadores, porque dizem que são negros, e hão de ser escravos⁴⁶ (OCPAV, II, p. 47).

Para os colonos, então, torna-se possível contrariar uma ordem divina, um princípio celestial de organização do mundo e, simultaneamente, ser salvo no final de tudo – ou, então, a salvação não seria mais algo tão importante. Tanto é que expulsam os jesuítas e desobedecem toda e qualquer ordem real referente à emancipação dos nativos (AZEVEDO, 2008). Maranhão formula suas próprias regras e determina sua forma de

⁴⁴ *Sermão de Santo Antônio* (aos peixes), pregado em São Luís do Maranhão, em 1654.

⁴⁵ *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real, Lisboa, 1662.

⁴⁶ *Idem*.

condução da vida, admitindo a existência da contradição em sua base, em seu ponto de partida, na constituição de sua identidade, de sua sociabilidade.

Vieira está seguro de que o mundo encontra-se claramente imerso em posições impossíveis de conciliação. Deus, através da palavra do sermão, seria o agente capaz de promover tal conciliação. O homem do sermonário vieiriano, identificado com a tradição ibérica, originalmente, é aquele perdido em seu mundo, tendo de conviver com as tentações, consciente dos pecados, ao mesmo tempo em que é consciente do caminho para a própria salvação – é alguém ansioso pela paz interna. E conciliar as duas extremidades, como se nota, é impossível pelo menos enquanto tiver consciência da possibilidade de estar seguindo o caminho errado. Por conseguinte, sofre constantemente por ter de optar por um dos caminhos, ansioso por fazer a escolha certa – no caso, o das boas obras⁴⁷.

Esse homem, barroco, sofre temendo o destino de sua alma, ante à incerteza da salvação⁴⁸. Imaginar a agonia da alma em um sofrimento eterno o tortura, principalmente no momento em que se atesta a ideia de que a salvação pode se dar por suas obras no mundo – o livre arbítrio. E o sofrimento é individual, sentido apenas por quem o tem, o único capaz de saber, de medir e atestar o peso de sua própria alma. E redimensiona esse peso ao coloca-la em avaliação frente ao mundo, obrigando-o redimensionar também o mundo a partir da alma. Unamuno, já no século XX, diria que “uma alma humana vale por todo o universo” (UNAMUNO, 1996, p. 12). Esse sofrimento insubstituível – *o sentimento trágico da vida* – vivido de forma única pelo sujeito existia em Vieira, exemplificado no *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, pregado na Capela Real, em 1655, quando o jesuíta sai do Maranhão rumo a Lisboa em busca do apoio real para a empreitada missionária.

O mundo custou a Deus uma palavra; a alma custou a Deus o sangue, custou a Deus a vida, custou a Deus o mesmo Deus: *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*. Ouvi agora a Eusebio Emisseno: *Tam copioso munere ipsa redemptio agitur, ut homo Deum valere videatur*: É tal o preço que Deus deu pelas almas, que, posta de uma parte a alma, e da outra o preço, parece que vale tanto a alma como Deus. [...] Sendo pois esta a verdadeira

⁴⁷ Sobre a salvação a partir das boas obras, entre infinitos fragmentos, Vieira a explicita, por exemplo, no *Sermão da Primeira Domingo do Advento*, pregado na Capela Real, em 1652: “[...] eu antes quisera a certeza das boas obras que a da revelação porque a revelação não me pode salvar sem boas obras, e as boas obras me podem salvar sem revelação” (OCPAV, I, p. 72); e também: “O merecimento da esmola não consiste em que comam aqueles para quem a dáis, senão em que vós a deis para que eles a comam” (OCPAV, XIV, p. 161). Este último extraído do *Sermão da Bula de Santa Cruzada*, proferido na Catedral de Lisboa, em 1647.

⁴⁸ Bem como pode ser visto no *Sermão da Quinta Domingo da Quaresma*, pregado na Catedral de Lisboa, no ano de 1651: “Esta é a verdade que trago para pregar hoje. Se vos parecer nova, será por ignorada, ou mal advertida; se amargosa ou de pouco gosto, esse é o sabor da verdade [...]” (OCPAV, IV, p. 128).

balança, e sendo este o peso e o preço da alma, que tão cara comprou Deus e nós tão barata vendemos ao demônio, não vos quero persuadir que a não vendais: só vos peço e vos aconselho, que a não façais sem a pôr primeiro em leilão. O demônio, no primeiro lance, ofereceu por ela o mundo; Deus, no segundo lance, deu por ela a si mesmo. Se achardes quem vos dê mais pela vossa alma, dai- a embora (OCPAV, II, p. 397-398).

E a tragédia vai adquirindo volume em seus sermões, ao tratar dos problemas na Missão Maranhense. Neste fragmento acima é perceptível o lamento ao final, quando coloca diante do homem comum, que não segue os preceitos cristãos, tal como apresentados pelo pregador jesuíta, que se encontrar algo mais valioso que o próprio Deus, que siga o caminho e venda a alma ao Diabo. Porém, o simples ato de avaliar algo como maior que o próprio Deus já indica tratar-se de alguém indigno da bondade divina.

No entendimento de Vieira, o brasileiro, ao expulsar os jesuítas, admitiria a possibilidade de se viver nesta condição, neste interminável paradoxo, promovendo o convívio de elementos completamente distintos, e supostamente inconciliáveis. É o iberismo de Vieira quem expressa o *sentimento trágico da vida*, a desolação humana, desejando a sua existência entre esses colonos, de modo a se fazer presente em seu comportamento, no dia a dia colonial, moldando uma espécie de mundo de culpa, de pesar. Mas, Vieira se desola ao ver a sua impossibilidade. A expulsão dos jesuítas por parte dos colonos, ocorrida em 1661, atesta a inexistência desse *sentimento trágico* na colônia portuguesa – não há, da parte do brasileiro, o dilema entre o que se sente, vive, e o que se pensa, raciocina –, pintando com novas cores a constituição do sujeito no Novo Mundo lusitano. É um novo que está diante de Vieira, para o qual não existe, nas mesmas proporções, a capacidade de avaliar a alma, de pesá-la frente ao mundo, tal como enunciado no sermão citado anteriormente. Esse novo homem veria com indiferença o peso da alma e do mundo – e até mesmo da vida, que o diga os escravos que permaneceram cativos mesmo após a demonstração de humanidade neles, consoante visto anteriormente. A condição do brasileiro, supostamente adaptado ao paradoxo, à vida com o inconciliável, fruto da constante manifestação do desejo, puro sentimento, faz com que cresça no jesuíta a preocupação com o seu fim. O Brasil se afigura, então, como tragédia. Frente a ela, resta apenas a tristeza pelo destino assinalado no horizonte da tradição lusíada, qual seja, a condenação. Assim, tendo em vista o *sentimento trágico da vida*, que rege a alma ibérica em sua busca pela imortalidade, floresce em Vieira uma inevitável preocupação em relação ao brasileiro, adquirindo a feição de tristeza. Tem-se, então, a consciência quanto à impossibilidade de o brasileiro salvar-se na memória de Deus.

Se Cristo não suara sangue no Horto, havia de derramar mais sangue no Calvário, porque havia de derramar o sangue que derramou, e mais o que tinha suado. Se no requerimento se esgotarem as veias, a quem há de ficar sangue para a batalha? Nem fica sangue, nem fica frio, nem fica gosto, nem fica vontade: tudo aqui se perde. Começou Cristo a orar ou a requerer no Horto, e começou juntamente a quê? A enfastiar-se, a temer, a entristecer-se: *Coepit pavere, et taedere, constrictari, et maestus esse* (Mc. 14,33; Mt. 26,37). O mesmo acontece na corte ao mais valoroso capitão, ao mais brioso soldado. Vai um soldado servir na guerra, e leva três coisas: leva vontade, leva ânimo, leva alegria. Torna da guerra a requerer, e todas essas três coisas se lhe trocam. A vontade troca-se em fastio: *taedere*; o ânimo troca-se em temor: *pavere*, a alegria troca-se em tristeza: *et maestus esse*. E que tem a culpa de toda esta mudança tão danosa ao bem público? As dilações, as suspensões, as irresoluções, o hoje, o amanhã, o outro dia, o nunca dos vossos quando⁴⁹ (OCPAV, III, p. 214-215).

Considerando os *Sermões*, é daqui que se pode tirar o entendimento da sociedade colonial brasileira, o seu convívio com elementos absurdamente paradoxais, pela sua condição ao *rés do chão*, que faz com que o sermônario vieiriano seja indicativo não somente da reflexão de seu autor no momento de sua formulação, mas, fundamentalmente, do que se passa na sociedade brasileira como um todo ao longo do período colonial, funcionando, então, como uma espécie de espelho dessa sociedade. Algo semelhante foi feito por João Adolfo Hansen, ao estudar a obra de Gregório de Matos⁵⁰ (HANSEN, 2004). A partir disso, arrisca-se a falar em um princípio de pensamento social brasileiro e, sobretudo, distinguir o *Brasil Colonial* de uma *Ibéria no Brasil*.

Considerações finais

Pensando no caso da tradição católica, o *sentimento trágico da vida* é uma consciência quanto à vida e à alma. É justamente por ter consciência que se pode falar em termos do trágico. E o mais interessante é que para Unamuno isso antecede até mesmo às ideias. Antônio Vieira viveria o sentimento trágico ao passo que os outros homens viveriam

⁴⁹ *Sermão da Terceira Domingo da Quaresma*, Capela Real, Lisboa, 1655.

⁵⁰ Hansen foca na capacidade criativa de Gregório de Matos, atentando sempre para o fato de que tal criação reflete, na verdade, um engenho do autor por conseguir dialogar diretamente com o seu tempo, podendo ser encontradas, sempre, metáforas da sociedade colonial do XVII em sua obra poética. Assim, a sátira prenuncia os conflitos presentes no dia a dia dessa sociedade colonial, retratando personagens diversos como o clero, o fidalgo, o letrado, o burguês, o político, sempre de forma caricatural. E o mais interessante de tudo isso é que Hansen consegue provar, através de Gregório, como a sociedade colonial é muito mais complexa do que se poderia pensar, havendo, entre tais conflitos, uma gigantesca teia de relações sociais (HANSEN, 2004).

dramaticamente a tragédia, nos termos de Benjamin (BENJAMIN, 2011), pois a ideia do drama não prescreve a consciência da maneira como descrita por Unamuno⁵¹ – e o colono brasileiro pressupõe uma singularidade ainda maior. “Não basta curar a peste, é preciso saber chorá-la” (UNAMUNO, 1996, p. 17). Ou seja, a consciência da peste e seu potencial de acabar com a vida independe da vontade, tratando-se de algo muito mais profundo, a se referir a toda uma forma de vida.

Embora o colono brasileiro possa, sim, viver a peste, não a chora. Não transforma a sua vida em um drama. Quiçá tampouco a identifique como peste, tal como seria descrito pelo iberismo unamuniano. Da maneira como é apresentado na prédica vieiriana, esse brasileiro não sofreria a angústia de sua condição, pois a admitiria como algo fundamentalmente normal. Cria, então, uma espécie de indiferença. E tal indiferença é mobilizada, quase que exclusivamente, pela sua necessidade, catalisadora dos desejos humanos. E, como foi visto, a sua sociabilidade é algo patente, não se torna difícil imaginar como tal indiferença encontrar-se-ia propagada na sociedade em formação, como princípio de sua constituição.

O brasileiro, enfim, segundo Vieira, não sofre com a barroca angústia, mesmo estando diante de um indeterminismo quanto ao formato que será adotado pelo seu próprio mundo, sua forma de pensar. Como pode ser visto através do sermônário vieiriano, esse colono, o brasileiro em gestação, vive com a contradição sem qualquer problema – torna-se aqui a assinalar a questão da escravização do nativo. Isso pode ser um processo gerador de uma energia de vida completamente distinta daquela evidente no Barroco Ibérico.

Da mesma maneira, pode ser um ponto de partida para o entendimento de uma tradição brasileira, segundo os moldes definidos por John Pocock (POCOCK, 2003). E os sermões de Vieira são interessantes por demonstrarem exatamente onde esta contradição existe de maneira tão precisa. Diante do jesuíta, a partir de suas prédicas como relato, o brasileiro permite a si mesmo viver esta contradição, harmonizando os elementos mais díspares para a formação de sua sociedade – aparentemente, não combinando nada com nada, ou, pelo menos, criando novas formas de combinação. Uma outra lógica que não a racional,

⁵¹ Daqui, a partir do trágico, torna-se evidente a existência de três tipos de barrocos completamente distintos: o protestante, definido por Benjamin (2011); o ibérico, por Unamuno (1996); e o brasileiro, por Barboza Filho (2000).

ocidental, moderna, é o que o rege neste mundo, consolidando as bases para a construção de seu próprio orbe, completamente singular e original em sua formação⁵².

Como já mencionado, sustenta-se que não há referencial de tradição para uma análise do Brasil do século XVII – sua tradição pode assumir formas outras, não significando que ela não exista. E, neste caso, o que poderia ser um desafio, na forma de impedimento, representa a possibilidade de se compreender uma nova sociedade, pois, uma vez composta de seres humanos, liberaria energia semelhante àquela do *sentimento trágico da vida* para a constituição do sentido de sua própria vida, construindo uma cosmologia. E investigar Antônio Vieira, neste caso, permite o confronto entre a forma ibérica, do colonizador, com a forma particular, do colonizado.

Os lamentos de Vieira, homem ibérico, evidentes nos sermões proferidos no Brasil sinalizam exatamente para esta perspectiva singular da constituição da sociedade colonial brasileira. Esta poderia não ter a sua origem marcada pelo conflito de contestação à sua tradição, gerando a mencionada unidade na forma de vida ibérica, como descrito por Unamuno. O conflito, a contradição existente no interior dessa sociedade brasileira em formação, advém da afirmação de sua própria identidade, diante da busca pela necessidade de auto-realização. Aí, sim, pode-se falar, a partir dos sermões do célebre jesuíta, que tal identidade é fundamentada nesta contradição, na conciliação do inconciliável.

Referências bibliográficas

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História do Padre Antonio Vieira* (2 volumes). Alameda, São Paulo, 2008.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício – iberismo e barroco na formação americana*. Ed. UFMG, Belo Horizonte; IUPERJ, Rio de Janeiro, 2000.

⁵² Rubem Barboza Filho aposta em uma investigação sobre essa possível tradição brasileira através de uma reflexão a partir da filosofia da linguagem. Logo, em sua tese, a compreensão de uma tradição brasileira passaria pela consideração da chamada linguagem dos afetos, distinta da linguagem dos interesses e da linguagem da razão (BARBOZA FILHO, 2008; BARBOZA FILHO, 2015a).

_____. As linguagens da democracia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2008, vol. 23, nº 67, p. 15-37.

_____. Brazil and the languages of modernity. In: COLOM GONZÁLEZ, Francisco; RIVERA, Ángel (Org.). *The traditions of liberty in the Atlantic World. Origins, ideas and practices*. Brill, Leiden, Holanda, Boston, EUA, 2015.

BENJAMIN, Walter. *A origem do drama trágico alemão*. Autêntica, Belo Horizonte, 2011.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos – o caráter sobrenatural do poder régio*. Companhia das Letras, São Paulo, 2005.

CASTELNEAU-L'ESTOILE. *Operários de uma vinha estéril – Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil: 1580-1620*. EDUSC, Bauru, 2006.

COHEN, Thomas. *The fire of tongues – Antonio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*. Stanford University Press, Stanford, Califórnia, 1998.

ELORDUY, Eleuterio. *Santo Tomás y el tradicionalismo medieval*. Editora Española, San Sebastián, 1939.

FLOR, Fernando R. de la. *La península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

_____. *Pasiones frías: secreto y disimulación em el barroco hispano*. Marcial Pons, Madrid, 2005.

_____. *En las fronteras del “planeta católico”*. Anales del instituto de investigaciones de estéticas, vol. XXXVII, num. 106, 2015 (no prelo).

FUETSCHER, Lorenz. *Acto y potencia – debate crítico-sistemático con el Neotomismo*. Editorial Razón y Fe, Madrid, 1948.

GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Desclee, Buenos Aires, 1951.

_____. *O espírito da filosofia medieval*. Martins Fontes, São Paulo, 2006. GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Martins Fontes, São Paulo, 2007.

GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique. *La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica*. Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 6, 1945, p. 29-95; 100.

HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho – Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. Atelie Editorial, São Paulo, 2004.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal séculos XVI e XVII*. Companhia das Letras, São Paulo, 1998.

KANTOROWICZ, Ernest. *Los dos cuerpos del rey: um estúdio de teologia política medieval*. Alianza, D.L, Madrid, 1985.

LARRAINZAR, Carlos. *Una introducción a Francisco Suárez*. Ediciones Universidad de Navarra, Barañain-Pamplona, 1976.

LOYOLA, Santo Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus*. S. J. Lisboa: Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1975.

MARAVALL, José Antonio. *A cultura do Barroco*. Companhia das Letras, São Paulo, 2009.

MORSE, Richard. *O espelho de Próspero – cultura e idéias nas Américas*. Companhia das Letras, São Paulo, 1989.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. Editora Unicamp, Campinas; EDUSP, São Paulo, 2008.

POCOCK, John. *Linguagens do ideário político*. EDUSP, São Paulo, 2003.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. EDUSC, Bauru, ANPOCS, São Paulo, 2003.

ROCHA RODRIGUES, Wallace Faustino da. Vieira entre nós: uma narrativa para o sujeito brasileiro nos sermões. In: *Anais do 39º Encontro Nacional ANPOCS*. Caxambu, 2015.

RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles – como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber da antiguidade e iluminaram a Idade Média*. Rocco, Rio de Janeiro, 2005.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.

SUÁREZ, Francisco. *Disputationes metaphysicae* (8 volumes). Gredos, D. L., Madrid, 1960.

_____. *De Legibus* (8 volumes). Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1971.

_____. *De Anima: comentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis*. Sociedade de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978.

UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida nos homens e nos povos*. Martins Fontes, São Paulo, 1996.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Lello & Irmão, Aillaud & Lellos, Porto/Lisboa, 1951 (15 volumes).

_____. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. Hedra, São Paulo, 2003.

_____. *História do futuro*. Editora Universidade de Brasília, Brasília, 2005. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Mana 8 (1): 2002, p. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

WEISBACH, Werner. *El barroco – arte de la Contrarreforma*. Espasa Calpe, Madrid, 1942.

O TRIUNFO BARROCO: MÚSICA E COLONIALIDADE NA VILLA RICA

Raquel Wachtler Pandolpho*

Resumo: Ainda hoje, morar em Ouro Preto é viver cotidianamente arrebatamentos barrocos. Mas será que fazer triunfar esta estética barroca não é ainda cultivar a colonialidade, mantendo assim a cidade presa ao seu passado colonial? Para trabalhar com estas questões, sempre considerando a relevância política da música nas dinâmicas socioculturais, o estudo retrocede até a Villa Rica setecentista e traça relações entre barroco e colonialidade na análise de uma fonte histórica que narra performances eucarísticas realizadas na procissão que comemorou a transladação do Santíssimo Sacramento da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos para a Igreja Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto na Villa Rica setecentista. Ocorrida em 1733, esta procissão é amplamente considerada como uma das maiores festas barrocas das Américas. Assim, a análise das manifestações musicais descritas no “Triunfo Eucarístico” (1734) de Simão Ferreira Machado surge no texto com o objetivo de trazer os processos de hibridização cultural na Villa Rica, especialmente as relações entre música e colonialidade.

Palavras-Chave: Barroco; Música; Colonialidade; Villa Rica;

Résumé: Aujourd’hui encore, vivre à Ouro Preto, c’est expérimenter au quotidien des ravissements baroques. Mais faire triompher l’esthétique baroque ne signifie-t-il pas encore adorer la colonialité, gardant ainsi la ville collée à son passé colonial? Pour travailler avec ces questions, en considérant toujours la pertinence politique de la musique dans les dynamiques socioculturelles, l’étude remonte à Villa Rica du XVIII^e siècle et retrace la relation entre le baroque et la colonialité dans l’analyse d’une source historique qui raconte les performances eucharistiques réalisées dans la procession qui a commémoré le transfert du Saint-Sacrement de l’église Nossa Senhora do Rosário dos Pretos à l’église Nossa Senhora do Pilar à Ouro Preto dans la Villa Rica du XVIII^e siècle. Organisée en 1733, cette procession est considérée comme le plus grand festival baroque des Amériques. Ainsi, l’analyse des manifestations musicales décrites dans le “Triunfo Eucarístico” (1734) de Simão Ferreira Machado apparaît dans le texte dans le but d’étudier les processus d’hybridation culturelle à Villa Rica, en particulier les relations entre musique et colonialité.

Mots Clés: Baroque; Musique; Colonialité; Villa Rica

Como ouro na mina, está ela incrustada na serra.
Nada que nela começa se encerra:
O tempo não passa, o resto do mundo se afasta,
Ela te consome e você quer ser só dela.
Mas é tão bela,
De percepção horizontal,
Emoldurada por um mar de morros.
Historicamente nostálgica,
Arquiteticamente etérea.
Ah Vila Preta,
Onde está seu Ouro Rico?

* Mestranda em Filosofia na linha Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) com a pesquisa “Espectros de Górgias: Efeitos póstumos da feitiçaria sofisticada”, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel e com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Licenciada em Filosofia (UFOP). Graduada em Letras Português (UFOP). Email: raquelpandolpho@gmail.com Blog: platonicasite.wordpress.com

Esse sobe e desce infinito
De igrejas republicanas,
Com os seus rock's de sinos.
Diga-me se é pecado, conte-me se for errado.
Se aliviar ilicitamente
De todo o sofrimento em vão
Dissolvido nas ruas de pedra sabão
("Cidade Diagonal" - poema autoral, escrito em 2015).

1. Triunfo barroco no cotidiano: vivências ouro-pretanas

Iniciamos o presente ensaio com uma poesia, pois a linguagem poética é a forma de expressão que melhor representa o arrebatamento estético cotidiano, experiência em si barroca que se dá ao morar em Ouro Preto. A cidade diagonal é desarmonicamente constituída em exagero, um local que transmite distorção e ao mesmo tempo beleza, através da sua oscilação intensa e constante entre luz e sombra. Mesmo num breve passeio ouro-pretano, é fácil identificar aspectos característicos da arte barroca. Por exemplo, o jogo entre claro e escuro, que permeiam os frequentes encontros entre a estreiteza dos becos e a amplitude dos largos. Outro aspecto observável é a sensação de fragmentação espacial e temporal, dependendo de onde se olha, as várias paisagens recortam o espaço em pedaços, entre o mar de morros.

Fundamental na arte barroca é sua estética persuasiva, que através do transbordamento da criação imagética, tenta expressar a grandeza da experiência mística. Para Kitson: "Evidentemente toda arte apela tanto à emoção quanto à mente, mas o Barroco recorre ao apelo emocional como um meio de atingir a mente de um modo todo especial [...] foi mais 'orientada para o espectador' do que qualquer outro estilo" (KITSON, 1979, p.15). Em Ouro Preto o aspecto persuasivo atinge uma centralidade no funcionamento da experiência barroca, pois propõe o convencimento por meio da sedução que se dá na construção de um espaço urbano verdadeiramente cênico. O acaso sustenta um papel estruturador da paisagem.

Dessa maneira a experiência se pauta no inesperado, a vida pública torna-se uma trajetória de persuasão onde o drama é o elemento persuasivo, que passa inspirar a particular subjetividade. Ou seja, o arrebatamento se manifesta de forma singular em cada um, movida pela arte e a incerteza. Um exemplo barroco desse apelo às emoções tradicionalmente utilizado é a escultura do artista italiano Bernini, *O Êxtase de Santa*

Teresa. Sobre essa estimadíssima obra, escreveu um importante historiador da arte, Ernst Gombrich:

Se admitirmos que uma obra de arte religiosa pode ser legitimamente usada para suscitar aqueles sentimentos de fervorosa exultação e místico enlevo, que eram o objetivo visado pelos artistas do Barroco, teremos de reconhecer que Bernini atingiu essa meta de um modo magistral [...] conseguiu uma intensidade de expressão facial que jamais fora tentada em arte (GOMBRICH, 2000, p.346).

Enquanto os artistas renascentistas atingem o auge da representação, da imitação perfeita, os artistas barrocos se preocupam muito mais com a expressão do que com a veracidade mimética. É quase como se o barroco afirmasse através de suas diagonais inquietas a impossibilidade da perfeição. Neste ensaio instanciamos – como também fez Wolfflin na obra *Princípios Fundamentais da História da Arte (1915)* – o barroco como uma categoria estética oposta ao clássico. Para o autor, na primeira categoria predomina a importância da cor, a extravagância da expressão, enquanto na segunda o primordial é a nitidez do desenho, a perfeição mimética. Se considerarmos clássico e barroco como categorias formais (talvez ônticas) e não apenas categorias históricas, ambas podem haver em qualquer época e espaço da civilização.

Na cidade do ouro, a construção de uma experiência barroca contrapõe a forma da perspectiva clássica pela sua própria organização compositiva. Este novo rearranjo formal não somente assimila uma sensação de incertezas e contradições, como também enuncia uma nova lógica dos valores operantes na relação entre o artista e o receptor. Ao dissertar sobre a ideologia do barroco, Souza pontua: “[...] o ‘Barroco’ surge no mundo dos conceitos com uma permanente indecisão, carregado de sentido negativo, [...] a direção valorativa que recebeu de início esteve comprometida com a ‘distorção’, a ‘deformação’ e a ‘ilusão’” (SOUZA, 1987, p. 16). Em um primeiro momento, essa resistência do olhar, habituado ao clássico, em ver beleza na incompletude bizarra do barroco, desembocou numa maneira pejorativa de recepcionar esta forma desforme, inovadora na história da arte.

Este incômodo ou tormento que a forma barroca pode causar àqueles que só enxergam beleza no sóbrio, claro e unidimensional, é prova que o surgimento desta expressão autêntica propõe um novo modo de vida. Em outras palavras, o barroco é um estilo que inaugura uma visão de mundo nova, um modo alternativo de pensar e perceber a realidade. Outra diferença crucial entre a visão clássica e a visão barroca é: enquanto a

primeira se organiza através de evidências imediatas de sentido, a segunda impõe a necessidade de decifração mediada.

Ou seja, uma usa a línguas dos símbolos, enquanto a outra só existe através da linguagem alegórica. “Retoricamente a alegoria diz b para significar a [...] observando -se que os dois níveis (designação concretizante de b e significação abstrata de a), são mantidos em correlação virtualmente aberta, que admite a inclusão de novos significados” (HANSEN, 2006, p.15). É possível perceber o uso dessa linguagem não apenas na retórica que constitui os monumentos – sempre consoante a um estado de espírito barroco da curva em oposição ao reto, do oval ao invés do quadrado – espalhados por Ouro Preto, mas nas várias representações artísticas do local, nas quais sempre existem alguns pontos de destaque que alegoricamente almejam representar o todo da cidade.

2. *Triumpho eucharístico* e o elemento musical estético-persuasivo

[...] seria o Triunfo Eucarístico um préstito carnavalesco e luxuoso numa orgiástica inversão da realidade, na qual já se prenunciava a crise da mineração e (concomitantemente com o seu caráter espetacular ou além dele) na qual estava o peso e a pompa das liturgias sacralizadoras de um poder em crise? (TOLEDO, 1994, p.88).

A hipótese veiculada por Lima (2016) – professor de música brasileira da Universidade Federal de Ouro Preto – em seu artigo intitulado “Poder religioso e poder secular no embate pelo modelo civilizador musical em fins do século XVIII” pode ser sintetizada na seguinte constatação: impor um modelo civilizador português, no caso do advento do colonialismo, é estabelecer, por meio de procedimentos coloniais violentos, a implantação na colônia “lusu-brasileira” de um único modelo estético (baseado nas formas de sociabilidade europeias).

Considerando a relevância política da música nas dinâmicas socioculturais, traçaremos algumas relações com uma fonte histórica oriunda da Villa Rica setecentista. A análise do “Triunfo Eucarístico” (1734) de Simão Ferreira Machado surge no texto com o objetivo de analisarmos o modo como se deu na antiga Villa Rica esse processo de hibridização cultural. Estes processos de hibridização são normalmente descritos apenas

em termos de uma “mestiçagem cultural” positiva, acabando por deixar de lado os aspectos envolvidos na consolidação de uma retórica persuasiva do discurso colonizador.

Para melhor elucidar as reflexões até aqui perscrutadas, recorreremos a um valoroso documento, a fim de nos aproximar do contexto artístico-cultural da Villa Rica no início do séc. XVIII. Escolhemos pela intrigante efervescência musical da época. Fato que certos registros podem comprovar, como a construção – pela ordem dos Franciscanos – de uma “Escola de Artes e Ofícios” em 1737, onde dentre os ofícios figurava o da música. Além disso, a célebre “Casa da Ópera” já funcionava desde 1750, embora sua arquitetura, até hoje conservada, tenha sido construída em 1769. Existem manuscritos que revelam o funcionamento dessa casa de espetáculos na Minas Gerais colonial, seis óperas são citadas: *A Ciganinha*; *Jogos Olímpicos*; *Coriolano*; *Alexandre na Índia*; *O mundo da lua*; *Os triunfos de São Francisco*.

Enfim, justificativas metódicas à parte, voltemos a narrativa em questão. Intitulada *Triumpho Eucharistico* (1734), ela descreve a transladação do Santíssimo Sacramento da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos para a Igreja Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, que ocorreu em 1733, marcando a inauguração desta última, que a partir daí será a nova matriz da então sede da capitania de Minas Gerais. Esta procissão é amplamente considerada como uma das maiores festas barrocas de toda América.

Curt Lange, importante historiador da música mineira, ressalta esse escrito como crucial para esquadrihar a atividade musical da primeira metade do sec. XVIII, pois pouco se sabe sobre a história da música dessa época, devido a falta de registros. Segundo o autor existem dois documentos indispensáveis deste período que oferecem informação sobre a práxis musical:

Um é o livro intitulado *Triumpho Eucharistico*, escrito por Simão Ferreira Machado [...] A descrição refere-se a grupos vocais e instrumentais, a grupos dançantes, a um notável trombeteiro alemão (sem dúvida componente do regimento local) e a uma missa de dois coros (LANGE, 1982, p. 144).

Simão Ferreira Machado menciona, ao todo, sete vezes em sua narração o recurso musical, este sempre compondo a retórica barroca investida, ainda mais vigorosamente, durante o préstito. Dentre as atrações, somando aos números musicais, são descritas cavallhadas, touradas, apresentações teatrais, danças e rezas. A música configura – junto ao cenário lúdico composto pela própria arquitetura local, bem como pelos carros e arcos triunfais, pelo o caminho da procissão todo enfeitado de ouro, diamantes e outras gemas

preciosas – um imprescindível elemento persuasivo, possuindo uma precisa função de apelo às emoções afetivo-religiosas, através da grandiosidade sonora.

Aspecto esse que podemos observar na seguinte passagem: “[...] celebrou-se huma Missa oficiada a dous coros de musica, em cujos ministros a riqueza dos paramentos dava gosto aos olhos, devoção ao coração” (MACHADO, 1734, p.6). Bem como no trecho: “[...] hum alemão, rompendo com sonoras vozes de hum clarim o silencio dos ares: fazia com invectivas da arte, que nas vozes do instrumento fosse a melodia encanto dos ouvidos...” (MACHADO, 1734, p.9). Como já mencionado, o elemento estético persuasivo é fundamental na arte barroca.

Podemos citar alguns instrumentos registrados no texto *Triumpho Eucharistico* como tambores, guitarras barrocas, violinos, charamellas, trombetas e outros instrumentos de sopro, pois o português se refere também a um gaiteiro habilidoso. Além disso, ele menciona que dentro dos carros triunfais vinham: “[...] músicos de suaves vozes, e vários instrumentos” (MACHADO, 1734, p.7).

Interessante lembrar que a população da capitania de Minas era majoritariamente negra e escravizada, assim a possibilidade de um levante desse povo, espoliado e violentado, andava sempre à espreita, causando temor aos colonizadores. Estes usavam de diferentes dispositivos que simulavam uma “inclusão” dos colonizados. Tentando fazer parecer que, principalmente nos dias de festa como o *Triumpho Eucharistico*, todos “partilhavam” daquelas crenças cristãs e riquezas ostentadas nas igrejas, cuja posse era subitamente da Corte portuguesa. O triunfalismo barroco pretende apagar momentaneamente – com o ilusório e o maravilhoso como nota Ávila na passagem abaixo – o fato das fortunas ostentadas em seus rituais serem embebidas em sangue negro, repletas de dor, trabalho compulsório e morte.

No fundo, o triunfalismo não significa aí uma consciência absoluta de vitória, porém a tentativa de conter pelo ilusório e maravilhoso, a marcha transformadora do tempo, de contrapor às forças de evolução a imagem de um mundo estável e ideal que é preciso fazer triunfar sobre a história (ÁVILA, 1971, p. 37).

Ainda sobre isso, vale ressaltar que era comum que a demanda de músicos na colônia fosse suprida pelos chamados “escravos de ganho”, os únicos negros que possuíam algum tipo de prestígio sociocultural na sociedade de então. Podemos observar esse aspecto

também no texto de Simão em alguns pontos, como nesse onde o autor descreve quatro trombeteiros negros usando gala:

Mais atraz distancia de dous passos vinhaõ quatro negros cobertos de chapeos agaloados de prata com plumas brancas; vestidos todos de berne; calçados de encarnado. Vinhaõ em cavallos brancos de jaezes de berne tocando trombetas, de que pendiaõ estendartes de seda branca com huma custodia pintada (MACHADO, 1734, p.11).

Para finalizar esta parte do escrito é importante ressaltar que o *Triumpho Eucharístico* marca – ao mesclar *pathos profano* e *religioso*, bem como a mistura entre erotismo com misticismo – uma revolução estética na forma e no conteúdo, sendo essa viragem barroca marcante para todas as práxis artísticas. Podemos observar essa mistura entre paganismo e cristianismo quando Simão narra a ordem do desfile, que mistura elementos da mitologia Greco-romana com alegorias cristãs.

O barroco apresenta-se como a própria expressão de uma tensão, impossível de ser sintetizada dialeticamente, onde não existe espaço para sobriedade da razão, nem para harmonia clássica ou para a nitidez e forma renascentista. Neste cenário, a música, com sua capacidade autêntica de mover almas, torna-se uma ferramenta crucial para expressar a polarização entre extremos, a verticalização e a dramaticidade. O barroquismo marca também o início desse encontro inusitado entre música secular e música popular.

3. Marcos Coelho Neto: compositor da Villa Rica setecentista

Um minucioso estudo dos livros das irmandades conduz-nos imediatamente a descoberta ao ‘mulatismo musical’, se assim podemos chamá-lo. Os homens de cor se haviam agrupado - referimo-nos a Vila Rica, onde se conservou maior número de documentação - nas Confrarias da Boa Morte, das Mercês dos Perdões, das Mercês de Cima, de São José e de São Francisco de Paula [...]. Nossos músicos circulavam livremente e se apresentavam também nos templos cujas irmandades e ordens terceiras só admitiam brancos [...] A música estava em mãos dos mulatos que dominavam sua arte, executando-a com perfeição (LANGE, 1982, p. 146).

Nesta passagem, Curt Lange refere-se às irmandades como detentoras de um enorme poder simbólico no Brasil colonial, pontuando que, através da pesquisa dos livros das mesmas, podemos obter abundante informação sobre a atividade musical da época. Além

disso, o autor assinala que “[...] o ‘mulato’ de Minas Gerais foi o verdadeiro orientador de toda atividade artística e quase seu único intérprete” (LANGE, 1982, p.142).

Ainda que seu vocabulário esteja desatualizado (principalmente ao utilizar termos racistas como “mulato” e “mulatismo”), as informações obtidas por esse historiador são úteis para refletirmos aqui sobre um fenômeno de nosso interesse, a saber, a livre circulação de homens não-brancos em esferas sociais antes restritas somente aos brancos. Isto acontecia quando estes passavam a desfrutar de certo prestígio social graças à sua enorme habilidade musical, como instrumentista ou como compositor. Esse é o caso de Marcos Coelho Neto, compositor mineiro, nascido em Vila Rica (1740), morreu no mesmo lugar em 1806.

Foram encontrados vários registros de sua vida profissional, ele era membro da Irmandade de S. José dos Homens Pardos e da de N. Sra. das Mercês de Cima, foi trompetista de alguns conjuntos musicais e também timbaleiro na Cavalaria Auxiliar de Vila Rica. De 1779 a 1789, foi regente do conjunto da Irmandade do Santíssimo Sacramento e em 1799, ingressou na Irmandade de Santo Antônio, constituída somente por brancos, sendo ele uma dessas exceções à estratificação sócio-racial da época colonial.

Algumas de suas composições chegaram aos nossos dias, a mais famosa é o Himno a 4 chamado Maria, Mater Gratiae de 1787. Existem também as antífonas Domine Hyssopo e Salve Regina, algumas Ladainhas (em dó, em ré e em fá) e também alguns Responsórios. No seu hino, são notáveis certos elementos expressivos barrocos, embora ainda mantenha aspectos modais clássicos, como observa Crespo Filho: “A expressão é barroca, mas a forma é clássica na simetria tonal (plano das modulações) e desenvolvimento temático” (1990, p. 70).

Referências bibliográficas

ÁVILA, A. *O Lúdico e as projeções do mundo Barroco*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

CRESPO FILHO, S. O Himno a 4 de Marcos Coelho Netto: uma análise. *Revista Música*, v. 1, n. 2, p. 69-78, 1990.

GOMBRICH, E.H. *História da arte*. Curitiba: LTC, 2000.

HANSEN, J.A. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2006.

KITSON, M. *O Barroco*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura (coleção O Mundo da Arte) – 7ª edição, 1979

LANGE, F.C. *A música barroca*. In: História geral da civilização brasileira: administração, economia, sociedade. São Paulo: Difel, 1982.

LIMA, E.V. Poder religioso e poder secular no embate pelo modelo civilizador musical em fins do século XVIII. *Anais do SEFiM – Interdisciplinar de Música, Filosofia e Educação*, v. 2, n. 2, 2016.

MACHADO, S.F. *Triunfo Eucarístico*. Exemplar da Cristandade Lusitana. Lisboa: Companhia de Jesus 1734.

SOUZA, W.P.A. de. A ideologia do Barroco. *Revista do IAC*, Ouro Preto, Nº0, p. 12-23, janeiro de 1987.

TOLEDO, J.L.D. Triunfo Eucarístico (Villa Rica) 1733: Carnaval ou Liturgia Barroca de um poder em Crise? *Revista do IAC*, Ouro Preto, nº1, p. 88-91, dezembro de 1994.

WOLFFLIN. *Conceitos fundamentais da história da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

O CONCEITO DE INTENCIONALIDADE EM HUSSERL

Euder Daniane Canuto Monteiro*

Resumo: Este artigo visa entender o que o conceito de intencionalidade significa e em que sentido ele é utilizado pela Fenomenologia. Procuraremos ainda perceber e explicitar melhor como se constitui, nessa abordagem teórica, a relação entre sujeito e objeto e o que se pode entender aqui por sujeito e objeto e como essa perspectiva teórica implica numa mudança de compreensão na filosofia, principalmente para a teoria do conhecimento.

Palavras-chave: Fenomenologia, Intencionalidade, Consciência, Intuição categorial, Conhecimento, Husserl.

Abstract: This article aims to understand what the concept of intentionality means and in what sense it is used by Phenomenology. We will also try to better understand and explain how the relationship between subject and object is constituted in this theoretical approach and what can be understood here by subject and object and how this theoretical perspective implies a change in understanding in philosophy, especially for the theory of knowledge.

Keywords: Phenomenology, Intentionality, Consciousness, Categorical Intuition, Knowledge, Husserl.

Introdução

Quando falamos de Edmund Husserl necessariamente pensamos em Fenomenologia, uma ciência a que este autor contemporâneo se dedicou com grande afinco. E ao falarmos de Fenomenologia pensamos imediatamente no conceito “Intencionalidade”, pois, como lembra Sokolowski (2002, p. 21, tradução nossa), “a doutrina central da fenomenologia é o ensinamento que todo ato da consciência que realizamos, toda experiência que temos, é intencional: é essencialmente ‘consciência de’ ou ‘experiência de’ uma coisa ou outra”¹.

* Euder Daniane Canuto Monteiro é sacerdote diocesano da Arquidiocese de Mariana, em Minas Gerais; cursou Teologia no Seminário São José, de Mariana – MG; Diretor da Etapa do Discipulado do Seminário Maior São José, de Mariana-MG; Professor de Filosofia na Faculdade Dom Luciano Mendes; Professor de Ética e Teoria do Conhecimento no Seminário Maior “Dom José André Coimbra”, em Patos de Minas; Especialista em Filosofia Moderna pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Mestre em Filosofia Teórica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, na Itália; Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto – MG.

¹ *La dottrina centrale della fenomenologia è l'insegnamento che ogni atto della coscienza che realizziamo, ogni esperienza che abbiamo, è intenzionale: è essenzialmente “coscienza di” o “esperienza di” una cosa o l'altra.*

De fato, o próprio Husserl é quem afirma: “Passemos agora a uma peculiaridade dos vividos que pode ser indicada de fato como o tema geral da fenomenologia ‘objetivamente’ orientada, isto é, à intencionalidade” (HUSSERL, 2002, § 84, tradução nossa)².

Por isso, torna-se indispensável para nosso estudo entender o que este conceito significa de fato e em que sentido ele é utilizado pela Fenomenologia. Neste nosso trabalho acadêmico é exatamente isso que abordaremos, procurando ainda perceber e explicitar melhor como se constitui nessa abordagem teórica a relação entre sujeito e objeto e o que se pode entender aqui por sujeito e objeto.

1. Pressupostos

Um primeiro aspecto que precisa ser considerado no início de nossa argumentação é o que é a Fenomenologia. Sabemos que ela é uma escola filosófica cujo pai e mestre é Edmund Husserl. Essa ciência começou a ser desenvolvida na Alemanha em fins do século 19 e na primeira metade do século XX (ALES BELLO, 2006, p. 17).

A nomenclatura utilizada, “fenomenologia”, formada de duas partes originadas de palavras gregas, já diz muito por si mesmo do seu significado. O termo “fenômeno”, em grego, *phainómenon*, é proveniente do verbo grego *phainestai* e significa “mostrar-se”. Daí que *phainómenon* refere-se àquilo que se mostra, que se revela. Segundo Heidegger, já em si mesmo, porém, *phainestai* é a forma média de *phaíno* que significa “trazer para a luz do dia, pôr no claro”. O verbo *phaíno* pertence à raiz *pha*, como *phós*, que se traduz por luz, claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma. Daí que “fenômeno” é o que se revela, o que se mostra em si mesmo, diz respeito ao que está à luz do dia ou se pode pôr à luz. Os gregos identificavam estes “fenômenos” como a totalidade de tudo que é, os entes (*tà ónta*) (HEIDEGGER, 2018, §7, 29-31).

² *Passiamo ora a una peculiarità dei vissuti che può essere indicata addirittura come il tema generale della fenomenologia “oggettivamente” orientata, cioè all’intenzionalità.*

Já o termo “logia”, como sabemos, tem origem na palavra grega *logos* que podia, entre os gregos, traduzir-se de diversos modos, ou seja, tratava-se de um termo polissêmico. Para ir ao essencial, Heidegger lembra que como “fala”, *logos* quer significar “revelar aquilo de que trata a fala”, ou seja, o *logos* faz e deixa ver aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem fala e para todos aqueles que falam uns com os outros. Neste sentido, entende-se o *logos* como *apófansis*, isto é, sua função é deixar e fazer ver algo e só por isso ele pode ter a forma estrutural de *síntesis* entendendo que síntese aqui não se refere à combinação de representações, mas, sobretudo no sentido de que indica deixar e fazer ver algo como algo, na medida em que se dá *em conjunto* com outro (*syn*). Para Heidegger, pois, somente porque o *logos* reside num puro deixar e fazer ver o ente é que *logos* pode significar “razão”. Usa-se *logos* não só no sentido de *légein*, mas também no sentido de *legómenon*, o que se mostra como tal, e porque isso nada mais é do que o *hipokeímenon*, ou seja, aquilo que é ao mesmo tempo fundo e fundamento, *logos* enquanto *legómenon* se pode traduzir por *ratio*, que significa fundamento (HEIDEGGER, 2018, §7, 32-34).

Ales Bello, de modo mais usual, lembra que normalmente traduzimos *logos*, especialmente, por palavra e pensamento. Ela diz que, se tomamos *logos* como pensamento, como capacidade de refletir, então, podemos dizer que, em palavras simples, “fenomenologia” seria uma reflexão sobre aquilo que se mostra e como se mostra³. Evidentemente, se falamos de um mostrar-se de algo, devemos, por conseguinte, fazer referência também ao fato de que quando alguma coisa se mostra, ela se mostra a nós, ao ser humano. Nessa perspectiva, ainda, deve-se ter claro que mais do que a coisa física ou abstrata que está diante de nós ou o próprio sujeito diante de quem tal coisa está ou se apresenta, para a fenomenologia o mais importante é a busca do significado, do sentido daquilo que se mostra. Trata-se, pois, de buscar o sentido das coisas que se mostram a nós, sejam estas de ordem física, cultural, religiosa etc. O fenômeno, portanto, refere-se ao sentido de tudo aquilo que se manifesta a nós (ALES BELLO, 2006, p. 17-19)⁴.

³ O conceito preliminar de Fenomenologia é *apophainestai tà phainomena*, que ele traduz como “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2018, § 7, 34).

⁴ José Luiz Furtado afirma a esse respeito que a percepção, para Husserl, uma vez “reduzida”, contém apenas o sentido da coisa e por isso não possui qualquer característica física, de modo que jamais poderia ser incendiado, mesmo que se tratasse do sentido de um objeto percebido, por exemplo, uma “macieira em chamas” (FURTADO, 2019, p. 154).

O segundo aspecto de que devemos ter clareza, antes de desenvolver nosso argumento principal, é que a noção fenomenológica de “intenção” não deve ser confundida com aquele tipo de intenção que, no uso comum, frequentemente, é entendida como aquele propósito que nós temos em mente quando fazemos algo. Isso significa dizer que a noção de intencionalidade não diz respeito aqui à teoria da ação humana, mas se aplica primariamente à teoria do conhecimento. Assim, quando usamos em fenomenologia o termo “intenção” e o termo “intencionalidade” devemos pensá-los como termos que signifiquem primariamente intenção mental ou cognoscitiva, mas não prática (SOKOLOWSKI, 2002, p. 21-22)⁵.

Um terceiro aspecto que devemos destacar, até mesmo para compreender a importância deste conceito “intencionalidade” para a História da Filosofia e, em especial, para a Teoria do Conhecimento, é que: embora pareça óbvia a ideia de que toda consciência é consciência de alguma coisa, de que toda experiência é experiência de um objeto de qualquer tipo, na filosofia, a partir das tradições cartesiana, hobbesiana e lockiana, que passou a dominar a nossa cultura, o que estava sobressaindo até então realmente não era esse aspecto aparentemente óbvio, mas a compreensão de que quando somos conscientes, somos primariamente conscientes de nós mesmos ou das nossas ideias. Nesse sentido, o que realmente predominava nas abordagens gnosiológicas era uma condição egocêntrica⁶, não era de fato a relação, mas o aspecto subjetivo das impressões e dos conceitos, o aspecto lógico, o pensamento, a *res cogitans* (SOKOLOWSKI, 2002, p. 22-24). Sobre isso afirma ainda Sokolowski (2002, p. 22-23, tradução nossa):

Impressões e conceitos existem neste espaço fechado, neste círculo de ideias e de experiências, e a nossa consciência se refere diretamente a estes, não diretamente as coisas “fora” [...] Chegamos às coisas somente raciocinando a

⁵ É importante destacar que os termos “intencionalidade”, “intencional” quase sempre indicavam alguma coisa que dissesse respeito de fato à vontade, a um ato humano, representativo ou volitivo. Inicialmente, essa noção foi muito usada no campo prático para fazer referência a alguma coisa desejada, amada. Daí provém o significado ordinário do termo “intenção” que não coincide, entretanto, com o seu uso pela Fenomenologia (MELCHIORRE, 2006, p. 5741).

⁶ De fato, Descartes enfrentará em sua terceira meditação esse grande problema, criado por ele mesmo em sua abordagem filosófica, de como sair desse âmbito restrito e fechado do *Cogito* procurando um princípio de abertura que lhe permita encontrar o mundo fora do sujeito. É a partir da pesquisa sobre os conteúdos do pensamento, as ideias, que Descartes acredita encontrar essa via de acesso do *Cogito* ao mundo: a afirmação de uma *res infinita*, Deus. Como causa extrínseca da realidade objetiva das ideias, Deus rompia no sistema cartesiano o fechamento do *Cogito* ao mundo externo, que pode ser então afirmado como *res extensa*. Deus se torna garantia de toda verdade (PIEPADE, 2006, p. 95-101; 191).

partir das nossas impressões mentais, não porque elas nos são apresentadas. A nossa consciência, em primeiro lugar, não é de modo nenhum “de” algo⁷.

Essas observações prévias se fazem pertinentes porque nos permitem entender a novidade dessa proposta fenomenológica da intencionalidade que, como veremos, tem o mérito ou pelo menos o propósito de restabelecer filosoficamente a dimensão da relação numa perspectiva de respeito à dimensão subjetiva e objetiva do conhecimento.

2. Principais influências na formação do conceito

O pensamento de Husserl, no que diz respeito à sua proposta fenomenológica e ao conceito de Intencionalidade da consciência, é profundamente influenciado por dois de seus contemporâneos, Franz Brentano e Gottlob Frege.

Franz Brentano, filósofo e psicólogo alemão, foi o mestre de Husserl, que nos anos 1884-1886, o introduziu na filosofia e lhe forneceu os elementos fundamentais de sua pesquisa. Ele se interessava pela psicologia, mas por uma psicologia chamada de descritiva, como uma tentativa de superação do positivismo e do empirismo reinantes da época. Ele se esforçou para estabelecer um conhecimento radical e ao mesmo tempo válido. Assim, desenvolveu uma psicologia do ponto de vista empírico nesta perspectiva: de que esta deveria descrever os atos da consciência. Sua principal contribuição foi distinguir os fenômenos psíquicos, que comportam uma intencionalidade, isto é, que tendem a um objeto, dos fenômenos físicos⁸. Depois, afirmou que esses fenômenos psíquicos podem ser percebidos e que o modo de percepção original que deles temos constitui o seu conhecimento fundamental (PIRES, 2012, p. 289-291).

Segundo Brentano, uma característica fundamental dos fenômenos psíquicos, diferentemente daqueles físicos, é o que pode ser chamado de “in-existência intencional de um objeto”, formulada igualmente como relação a um conteúdo ou como direcionada

⁷ *Impressioni e concetti esistono in quello spazio chiuso, in questo circolo di idee ed esperienze, e la nostra consapevolezza è diretta ad esse, non direttamente alle cose “fuori”... Giungiamo alle cose solo ragionando a partire dalle nostre impressioni mentali, non perché ci sono presentate. La nostra consapevolezza, in primo luogo, non è affatto “di” qualcosa.*

⁸ Embora sejam fenômenos ligados entre si, o fenômeno psíquico se distingue daquele físico porque há em si uma referência a outro, a um objeto, que o segundo não possui (FORNI, 1973, p. 12).

a um objeto. Esse aspecto da “in-existência”⁹ precisa ser bem compreendido por nós. Esse termo não se refere àquilo que não existe, como se poderia pensar, mas, ao contrário, se refere àquilo que existe dentro. Ou seja, aquilo que é intencional não pode ser outra coisa que dentro do existente, mas um existente entendido de modo amplo como tudo aquilo que existe na mente (PIEDADE, 2006, p. 198).

Em palavras simples, poderíamos dizer que a intencionalidade em Brentano não se refere apenas a uma objetividade física, mas também e, sobretudo, à objetividade psíquica, isto é, se refere àquele objeto que já está “na” mente seja este real ou não no mundo físico¹⁰. Existe na consciência. Trata-se de um objeto imanente ao sujeito. Essa imanência do objeto é propriamente o ato intencional. Não há aqui uma divisão, sujeito de uma parte e objeto de outra parte. Há uma co-presença. Objeto e sujeito são co-presentes. O objeto é sempre em mim de qualquer modo. Sempre que penso, penso em alguma coisa. Afirma-se aqui, portanto, a existência de objetos intencionais que se opõem aos objetos reais. O objeto intencional seria imanente à consciência (PIRES, 2012, p. 291). Brentano, por essa sua afirmação da imanência do objeto ao sujeito¹¹ e a necessidade de se dedicar ao estudo dos atos intencionais psíquicos como fundamento do conhecimento, foi acusado de cair no psicologismo. Husserl, um de seus grandes discípulos, é um dos filósofos que, curiosamente, se contraporá com radicalidade a esse seu psicologismo.

Seu conhecimento de Brentano lhe deu a possibilidade de perceber as insuficiências das ciências humanas tais como elas se desenvolviam por volta dos anos 1900. Inspirado talvez pelas críticas de Dilthey, em sua obra *Ideias concernentes a uma psicologia descritiva e analítica* (1894), que Husserl aliás bem conhecia, ele, embora não depreciasse os resultados das ciências experimentais, rejeitava, porém, veementemente o naturalismo dessas ciências que, sem determinar precisamente seu objeto confundiam as causas

⁹ “In-existência” é um termo usado por Brentano como uma tradução sua do termo medieval escolástico *in-esse* que literalmente significa “ser em” e que foi utilizado para expressar a inerência de um acidente *a (em)* uma substância. Exemplos: o conhecimento reside naquele que conhece ou a brancura reside no papel branco (MORAN; COHEN, 2012, p. 162).

¹⁰ Dermot Moran ilustra essa afirmação quando procura apresentar as principais diferenças de interpretação da relação intencional entre Brentano e Twardowski. Afirma que o ato psíquico se refere a uma intencionalidade que encontra uma objetividade imanente e que esta objetividade se constitui por uma coisa que pode ser ou não real, mas que é presente à consciência (MORAN, 2000, p. 57). Um ato intencional pode ser dirigido a um objeto que pode ou não existir (MORAN; COHEN, 2012, p. 162).

¹¹ A intencionalidade brentaniana é, pois, entendida como fenômeno psíquico, como “portadora de um objeto imanente”: na representação a coisa é simplesmente presente à consciência. Aquilo que então define a intencionalidade não é a coisa intencionada, mas o modo de intencioná-la (MELCHIORRE, 2006, p. 5741-5742).

exteriores de um fenômeno com a natureza própria deste fenômeno (DARTIGUES, 1973, p. 18-20).

Outro pensador que exerceu importante influência sobre o pensamento husserliano foi Frege. Embora o pensamento deste último não teve grande repercussão em sua época porque as suas preocupações não condiziam com as preocupações de seu momento histórico, foi considerado o pai da lógica contemporânea (filosofia analítica) e de fato teve grande relevância para Husserl a sua argumentação. Enquanto a matemática estava sendo considerada por muitos como uma ciência natural, a filosofia afastava-se dela e se aproximava mais às ciências históricas. Mas, da parte de Frege, havia uma preocupação no estabelecimento dos fundamentos da matemática, da aritmética e das leis lógicas. Nesta perspectiva, o principal alvo da crítica de Frege foi o psicologismo. Husserl herdou essa polêmica a partir de suas críticas. Na verdade, Husserl foi acusado também por Frege de psicologismo. Para Frege, o problema se encontra quando a psicologia tenta estabelecer o conhecimento a partir do subjetivo, reduzindo os conhecimentos e conceitos da matemática e da lógica a realidades psíquicas. Isso também foi fundamental para a virada antipsicologista do posicionamento teórico filosófico de Husserl¹² (PIRES, 2012, p. 292-293).

Após breve apresentação dessas influências, passamos agora ao conceito de intencionalidade como é propriamente entendido em Husserl.

3. Intencionalidade em Husserl

A perspectiva de Brentano, no que diz respeito à formulação do conceito de intencionalidade, é retomada de um modo decisivo por Husserl, mas com uma interpretação muito particular e até mesmo, em algum sentido, diversa. Husserl insiste em definir a intencionalidade como o modo próprio de relação entre o sujeito e o objeto da consciência, diferente de Brentano que insistia mais em considerar a intencionalidade

¹² De fato, depois de ter abandonado, graças às críticas de Frege, o seu inicial psicologismo, que não poderia evitar nem o subjetivismo nem o relativismo, nas suas *Investigações Lógicas* Husserl se dedicou a uma reflexão sobre os aspectos lógicos e, portanto, objetivos, do conhecimento (CORVI, 2011, p. 13).

meramente como fenômeno psíquico¹³ (MELCHIORRE, 2006, p. 5742). Diz Husserl (2002, § 84, tradução nossa):

Nós entendemos por intencionalidade a propriedade dos vividos de ser “consciência *de* qualquer coisa”. [...] nos deparamos antes de tudo analisando o *cogito* explícito: um perceber é perceber de alguma coisa [...]; um julgar é julgar de um estado de coisas; um valorar é valorar de um estado de valores; um desejar é desejar de um estado de desejos, etc¹⁴.

Assim, a consciência está sempre em relação com os objetos percebidos, doados e não mais fechada em si mesma como na concepção cartesiana. A intencionalidade é o que permite a consciência sair de si mesma em direção aos fenômenos, tornando então possível uma correlação entre os atos de consciência e os objetos constituídos por esses atos. Realmente, é assim que se pode compreender a intencionalidade da consciência como correlação, como aquilo que se dirige a alguma coisa (PIEPADE, 2006, p. 11). Diz Husserl: “Os vividos de conhecimento [...] têm uma intenção, intentam alguma coisa, referem-se de um modo ou de outro a uma objetualidade” (HUSSERL, 1992, IV lezione, § 90, tradução nossa)¹⁵.

Neste sentido poder-se-ia dizer que o conhecimento, nesta perspectiva fenomenológica, não se dá apenas no mundo da subjetividade porque a consciência em si não existe sem estar em relação a alguma coisa. Mas, por outro lado, tão pouco o conhecimento se dá apenas no mundo dos objetos exteriores, empíricos. De fato, neste sentido, o conhecimento se constitui não no fechamento do *cogito*, da subjetividade, nem na afirmação de um objeto aos moldes positivistas, mas na correlação entre sujeito e objeto, entre *cogito* (aquele que pensa) e *cogitatum* (aquilo que é pensado) (PIRES, 2012, p. 298-299).

De fato, é isso que parece afirmar Husserl (2002, §84) quando diz:

Em cada atual *cogito*, um «olhar» que se irradia do eu puro se dirige ao «objeto» daquele que de vez em vez é o correlato da consciência, à coisa

¹³ De fato, Husserl rejeita a tentativa de Brentano de distinguir entre fenômeno físico e psíquico, mas vê com bons olhos e com valor independente sua descoberta ou abordagem do tema da intencionalidade (MORAN; COHEN, 2012, p. 169).

¹⁴ *Noi intendemmo per intenzionalità la proprietà dei vissuti di essere “coscienza di qualche cosa” [...] ci imbattemmo dapprima analizzando il cogito esplicito: un percepire è percepire di qualcosa [...]; un giudicare è giudicare di uno stato di cose; un valutare è valutare di uno stato di valore; un desiderare è desiderare di uno stato di desiderio, ecc.*

¹⁵ *I vissuti di conoscenza [...] hanno un'intentio, intendono qualcosa, si riferiscono in una maniera o nell'altra a un'oggettualità.*

espacial, ao estado de coisas, etc., e realiza os diferentes modos em que a consciência pode ser a consciência deste objeto¹⁶.

É importante, porém, ter clareza que, embora Husserl fale de vividos intencionais e na palavra «intencionalidade» já esteja incluída a ideia de um *dirigir-se a* que tem o objeto como meta, não se poderia entender como husserliana aquela interpretação que, pressupondo uma certa separação entre a subjetividade e o objeto, propõe que a intencionalidade seria uma espécie de *atividade* subjetiva, resultado de um movimento necessário de abertura do sujeito frente ao objeto. Esse modo de compreender a intencionalidade da consciência é equivocado porque muitas vezes podemos dirigir a nossa atenção a um objeto que estamos procurando, mas isso não significa que nessa nossa ação os outros objetos que estão no entorno também não possam ser vistos por nós (COSTA; FRANZINI; SPINICCI, 2002, p. 94-95).

Assim se pode dizer que

[...] quando afirmamos que toda consciência é consciência de um objeto não indicamos absolutamente uma *arefa* que eu deva cumprir, mas constatamos um fato: cada vivido intencional nosso se refere por si mesmo a um objeto e dessa característica descritiva devemos simplesmente tomar consciência, *sem procurar justificá-la* à luz dos pressupostos de uma teoria qualquer da mente ou dos fenômenos psíquicos¹⁷ (COSTA; FRANZINI; SPINICCI, 2002, p. 95).

Outro aspecto de que não podemos nos esquecer é que na tese husserliana da intencionalidade da consciência, diferentemente de Brentano, como já salientamos de algum modo, o objeto intencional não é um objeto imanente de natureza mental porque “quando vejo as páginas deste livro, o objeto intencional do meu ver é exatamente este livro que está aqui, sobre a mesa, e não qualquer momento *interno* ao ato perceptivo”¹⁸ (COSTA; FRANZINI; SPINICCI, 2002, p. 95). Em outras palavras, nossos pensamentos figuram de modo exato a realidade.

Sobre o conceito de intencionalidade é interessante ainda apresentar uma distinção conceitual. Husserl chama de *noese* a atividade da consciência, aquela modalidade

¹⁶ *In ogni attuale cogito, uno “sguardo” che si irradia dall’io puro si dirige verso l’ “oggetto” di quello che di volta in volta è il correlato di coscienza, alla cosa spaziale, allo stato di cose, ecc., e realizza i differenti modi in cui la coscienza può essere la coscienza di questo oggetto.*

¹⁷ [...] quando asseriamo che ogni coscienza è coscienza di un oggetto non indichiamo affatto un compito cui l’io debba adempiere, ma constatiamo un fatto: ogni nostro vissuto intenzionale si riferisce di per sé a un oggetto e di questa caratteristica descrittiva dobbiamo semplicemente prendere atto, senza cercare di giustificarla alla luce dei presupposti di una qualche teoria della mente o dei fenomeni psichici.

¹⁸ *quando vedo le pagine di questo libro, l’oggetto intenzionale del mio vedere è proprio questo libro che è qui, sul tavolo, e non qualche momento interno all’atto perceptivo.*

intencional conferidora de sentido através da qual uma sensação se torna capaz de manifestação de alguma coisa ao sujeito e chama de *noema* ou objeto intencional aquele objeto constituído por essa atividade, o sentido encontrado na relação entre a consciência e o elemento sensorial¹⁹ (CIMINO, COSTA, 2012, p. 62-63).

Como percebemos até agora em nosso percurso, a consciência contém em si estruturalmente uma relação com o objeto ou com o mundo. Essa estrutura de correlação de que falamos entre o sujeito e o objeto marca a intencionalidade e toda forma de consciência intencional. Por isso, se faz necessário destacar que existem diversas formas em que essa relação se pode dar. Assim, conseqüentemente existem também para Husserl diversas formas da consciência intencional, quais sejam a percepção, a memória, a imaginação e os objetos categoriais²⁰. Tendo em vista a limitação de nosso trabalho quanto ao tempo e às exigências próprias de um artigo como este, devemos nos restringir a esta última forma de consciência intencional, que se refere aos objetos categoriais, e à qual se relaciona um tipo específico de intuição chamado de intuição categorial. Atemo-nos a esta porque ela diz respeito propriamente àquela que Husserl concebe como sendo a intuição própria da Fenomenologia enquanto ciência pura e capaz de fundamentação de todas as outras (PIEDADE, 2006, p. 197).

¹⁹ Pode-se aprofundar este tema lendo HUSSERL, 2002, § 87.

²⁰ Na percepção o objeto se dá de modo direto em *carne e ossa*. O objeto percebido em uma percepção sensível comporta um modo de *datità*, um modo de dar-se próprio, caracterizado pela parcialidade da apresentação. O dar-se do objeto nesse modo da intencionalidade da consciência é sempre parcial porque sempre o tomamos sob o modo que se apresenta num ou noutro momento, sob perspectivas diferentes, mas é sempre o mesmo objeto idêntico que se dá. Na memória, a identidade do objeto é dada de outro modo, o objeto é recordado. A recordação possui uma estrutura própria, isto é, dispõe de uma outra estrutura de doação ou apresentação mediante as quais o mesmo objeto nos é dado. A memória apresenta também o objeto como a percepção, mas enquanto o objeto é apresentado como objeto do passado, objeto recordado e não como objeto do presente atual. Na imaginação o sujeito vive em uma situação não real e em um espaço e tempo não reais. Enquanto a memória funciona com base na crença (aquilo de que me recordo realmente aconteceu), a imaginação é caracterizada pela suspensão da crença em função de um modo de uma situação irreal, na qual se pode pensar “como se”. As coisas que imagino são marcadas por essa “irrealidade” e por isso não produzem o mesmo efeito em mim como as coisas recordadas na memória. Entretanto, o objeto imaginado permanece idêntico na multiplicidade de suas apresentações porque a livre fantasia não goza de uma liberdade absoluta, tendo em vista que o objeto imaginado impõe certas restrições sobre o que se pode imaginar, fantasiar. Para aprofundamento dessas formas aqui superficialmente sintetizadas, pode-se ler com mais detalhes PIEDADE, 2006, p. 197-208.

4. Objetos categoriais e Intuição categorial

Todas as outras três formas de intencionalidade, a percepção, a memória e a imaginação têm em comum o fato de que são formas que carregam consigo um aspecto muito concreto. Já esta última, que procuramos apresentar nesse momento, a estrutura intencional dos objetos categoriais, tem uma característica muito mais abstrata e racional. Diz respeito à estrutura intencional do juízo predicativo, isto é, se cumpre no ato de predicar o de dizer alguma coisa sobre qualquer coisa. Diz Piedade (2006, p. 209, tradução nossa):

A intencionalidade categorial exprime a nossa capacidade de julgar e de formar proposições mediante algumas operações lógicas. Como exemplo, podemos determinar e articular o objeto simples “casa” em um objeto categorial ou um estado de fato: a casa é grande. Esse estado de fato “a casa é grande” é um objeto categorial. A passagem ao objeto categorial é a passagem das intenções simples às intenções mais complexas, da percepção à intelecção²¹.

Assim, se pode compreender que a estrutura intencional própria dos objetos categoriais se constitui por uma relação que se estabelece entre a parte e o todo. Essa relação ocorre como consequência de três etapas principais: a percepção dos diversos modos em que uma determinada coisa se apresenta; a concentração específica da atenção em uma das partes da coisa a que nos dirigimos, ainda dentro de um processo de percepção contínua; e, por fim, um rompimento com essa percepção contínua e o estabelecimento de uma relação entre a parte (centro da atenção) e o todo (percepção dos diversos modos de se apresentar daquela determinada coisa), que permite uma nova situação, um novo estado de fato que se constitui, passando da sensibilidade da percepção à intelecção do pensamento e do juízo²². Essa passagem é a base da linguagem enquanto esta é expressão

²¹ *L'intenzionalità categoriale esprime la nostra capacità di giudicare e di formare proposizioni mediante alcune operazioni logiche. Ad esempio, possiamo determinare e articolare l'oggetto semplice "casa" in un oggetto categoriale o uno stato di fatto: la casa è grande. Questo stato di fatto "la casa è grande" è un oggetto categoriale. Il passaggio all'oggetto categoriale è il passaggio dalle intenzioni semplici alle intenzioni più complesse, dalla percezione all'intellezione.*

²² É interessante pensar que o processo gnosiológico na fenomenologia ocorre de modo “gradativo”, visando chegar, como acredita Husserl, à inteligência da essência. Para este autor, a fenomenologia pura ou transcendental não é, de fato, fundada como ciência de “dados de fato”, mas como “ciência de essência” ou eidética (HUSSERL, 2002, § 4). Enquanto em Husserl, embora não se reduza somente ao dado de fato, a intuição categorial não dispensa sua base empírica (a percepção sensível), em Kant se afirma uma intuição pura, *a priori*, forma da sensibilidade, que não pressupõe a relação com o objeto. É uma intuição que precede o objeto da experiência e que não é capaz das coisas como são em si mesmas, porque estas não são objetos de nossos sentidos. Ou seja, essa inteligência da essência não seria possível em Kant, porque segundo ele somos capazes apenas de uma intuição sensível e não intelectual (KANT, 1980, § 7, 8 e 9).

de nosso pensamento, de nossos juízos mediante sua estrutura própria de relação entre sujeito e predicado. Somente a intencionalidade categorial ou a intuição categorial é capaz dessa passagem porque somente no nível da intelecção existe essa possibilidade de articular as partes com o todo (PIEDADE, 2006, p. 209-210; 229).

Mas, é importante ter clareza de que essa passagem da percepção sensível ao juízo, embora comporte uma mudança importante da estrutura da intencionalidade que passa a corresponder ao que chamamos de intuição categorial, a intuição específica subjacente à linguagem e à verdade, esta não seria possível sem os atos simples e fundados²³ da percepção sensível. Busca-se afirmar, portanto, que existe uma relação estreita entre a percepção sensível e o ato do juízo. Isso significa que os objetos da percepção sensível são importantes para a constituição da intuição categorial²⁴, mas a intuição categorial não se resolve simplesmente na síntese dos atos perceptivos simples (no nível da percepção sensível), pois esta produz um novo estado de fato, um novo objeto que, por natureza própria, não poderia ser dado em simples atos da percepção, o objeto propriamente chamado de categorial (PIEDADE, 2006, p. 226-227)²⁵.

Considerações finais

Depois dessa tentativa de apresentar, em linhas gerais, o que é o Conceito de Intencionalidade em Husserl, chegamos à conclusão de que este autor da Fenomenologia propõe um conhecimento fundado na relação entre o sujeito e o objeto. Mas, entendemos a complexidade dessa relação que não pode ser traduzida simplesmente como um sujeito

²³ Ato simples é toda intuição simples, toda percepção sensível, que tem como característica dar o seu objeto de modo direto, imediato. É um ato que não se apoia sobre atos mais complexos como a generalização ou a predicação, por exemplo. Ao contrário, os atos fundados são mais complexos e são formados por outros atos que, em última instância, se reportam ao ato simples da percepção. Tratam-se de um complexo de atos como, por exemplo: afirmar, negar, generalizar, atribuir um predicado ao sujeito etc. Importante frisar que estes atos não coexistem e não se reportam de modo arbitrário aos atos originários. É exatamente nestes atos fundados que encontramos o caráter específico do categorial (PIEDADE, 2006, p. 225).

²⁴ Para aprofundamento da distinção husserliana entre intuições sensíveis e intuições categoriais, se pode ler a primeira investigação e a primeira e a segunda parte da sexta investigação em *Ricerche logiche*. Na sexta investigação, especialmente o capítulo quarto.

²⁵ Enquanto o objeto sensível da percepção é aquele que se constitui em um ato simples da percepção sem recurso a outros atos mais complexos, quais sejam o ato de ligar, de distinguir, de predicar etc, os atos mais complexos são atos fundados, ou seja, dotados de uma estrutura mais complexa, que os deixam lançados a um nível superior (PIEDADE, 2006, p. 224).

colocado de uma parte e um objeto colocado de outra parte, o mundo físico, que se relacionam como coisas estanques que se encontram por acaso.

Trata-se, antes, de compreender que no processo do conhecimento Husserl concebe o tema da intencionalidade como a saída mais eficaz para uma verdadeira compreensão dessa relação, pois, o que existe, quando falamos de conhecimento, não é um sujeito fechado em si mesmo (*cogito* cartesiano), mas uma consciência relacional, isto é, existe no sujeito essa dimensão da intencionalidade de sua consciência que se constitui exatamente pelo seu direcionar-se “a algo”, de modo tal, que sem esse aspecto de sua direcionalidade a alguma coisa sequer poderia ser também alguma coisa. E, de outro lado, há também o objeto, que se apresenta à consciência, na sua *datità*, e nessa relação, se torna tal. Este objeto não é apenas um objeto físico, mas todo objeto que se apresenta à consciência, a ela se manifestando como tal. Mas este objeto, meta da intencionalidade da consciência, também não pode ser entendido somente como um objeto da mente, como entendia Brentano, pois este é o objeto mesmo enquanto em sua *datità* absoluta.

Aqui, se diz não haver um dualismo sujeito e objeto porque a mediação ocorre por meio de uma correlação segundo a qual se falta uma das partes do processo, não há também a outra. Não há consciência sem objeto e não há objeto sem consciência, se nos referimos ao conhecimento.²⁶ A unidade entre o ato de conhecer e o objeto que é conhecido encontra na fenomenologia, na ciência do fenômeno, isto é, da consciência enquanto manifestação de si mesma e das significações objetivas, a possibilidade de instauração da “filosofia como uma ciência rigorosa”.

Bibliografia

ALES BELLO, Angela. *Introdução à Fenomenologia*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CIMINO, A.; COSTA, V. (ed.). *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci, 2012.

²⁶ De fato, o ponto de vista intencional considera como um absurdo o pressuposto teórico de que o “eu” e o “mundo objetivo” (o sujeito e o objeto) devem entrar em relação no ato cognoscitivo, mantendo-se já, como se isso fosse possível, previamente, como “eu” e como “realidade objetiva” antes mesmo de entrar nessa relação (RAGGIUNTI, 1981, p. 27).

- CORVI, R. (ed.). *La teoria della conoscenza nel novecento*. 9 ed. Torino: Utet Università 2011.
- COSTA, V. *Husserl*. Roma: Carocci, 2009.
- COSTA, V., FRANZINI, E., SPINICCI, P. *La fenomenologia*. Torino: Einaudi, 2002.
- DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?* Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.
- FORNI, G. *Fenomenologia*. Milano: Marzorati, 1973.
- FURTADO, J. L. *Verdade na Fenomenologia de Husserl*. Ouro Preto: UFOP, 2019.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.
- HUSSERL, E. *Prolegomeni a una logica pura* (1900). In: _____. *Ricerche logiche*, Milano: Il Saggiatore, 2015.
- _____. *L'idea della fenomenologia* (1907, Gottinga). C. Sini, ed., Bari-Roma: Laterza, 1992.
- _____. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (Vol. 1, 1913). V. Costa, ed., Torino: Einaudi, 2002.
- KANT, I., *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. Os Pensadores).
- MELCHIORRE, V. Intenzionalità. In: FONDAZIONI CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia Filosofica*, Vol. VI. Milano: Bompiani, 2006, p. 5741 – 5742.
- MORAN, D. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, 2000.
- MORAN, D.; COHEN, J. Inexistence, Intentionality. In: _____. *The Husserl Dictionary*, London – New York: Continuum, 2012.
- PIEDEDE, J. I. *La sfida del sapere: dalla rappresentazione all'intenzionalità*. Bari: Giuseppe Laterza, 2006.
- PIRES, J. J. Considerações sobre o Conceito de Intencionalidade, *Kínesis*, vol. IV, n° 07, julho 2012, p. 286-302.
- SOKOLOWSKI, R. *Introduzione alla fenomenologia*. Roma: Università della Santa Croce, 2002.
- RAGGIUNTI, R. *Introduzione a Husserl*. Roma-Bari: Laterza, 1981.
- VOLTOLINI, A., CALABI, C. *I problemi dell'intenzionalità*. Torino: Einaudi, 2009.

A TÉCNICA COMO METAFÍSICA MODERNA: UM ESTUDO DESDE HEIDEGGER

Dilson Brito da Rocha*

Resumo: Nosso objetivo com este estudo é examinar a maneira como Martin Heidegger (1889-1976) se ocupou da história da filosofia e, se quisermos, da história da metafísica, aquela desenvolvida no pensamento ocidental. Ele lhe endereça duras críticas. Ocorre que, para o filósofo alemão, a metafísica e todo seu desdobramento é, de maneira rigorosa, a história do esquecimento progressivo da questão do ser. Significa que o pensamento de Heidegger é, de fato, uma superação da metafísica. Cumpre salientar que, para ele a forma moderna da metafísica é a técnica. A técnica é a realização da vontade de poder que transforma a natureza, inclusive a natureza humana, em objeto disponível para o fazer humano. Esta reificação e manipulação de todos os entes pela produção e consumo tecnológico, acaba transformando o homem da antiga posição de senhor da natureza, em objeto da sua própria atividade técnica. Em consequência disso, o humano acaba por assumir a mesma condição dos aparatos técnicos.

Palavras-chave: Heidegger, metafísica, ser, técnica.

Sommario: Il nostro scopo con questo studio è esaminare il modo in cui Martin Heidegger (1889-1976) ha affrontato la storia della filosofia e, se vogliamo, la storia della metafisica, quella sviluppata nel pensiero occidentale. Affronta dure critiche. Si scopre che, per il filosofo tedesco, la metafisica e tutto il suo svolgersi è, in senso stretto, la storia della progressiva dimenticanza della questione dell'essere. Significa che il pensiero di Heidegger è, in effetti, un superamento della metafisica. Va notato che, per lui, la forma moderna della metafisica è la tecnica. La tecnica è la realizzazione della volontà di potenza che trasforma la natura, compresa la natura umana, in un oggetto disponibile per il fare umano. Questa reificazione e manipolazione di tutte le entità mediante la produzione e il consumo tecnologici, finisce per trasformare l'uomo dalla precedente posizione di padrone della natura, nell'oggetto della propria attività tecnica. Di conseguenza, l'umano finisce per assumere le stesse condizioni dell'apparato tecnico.

Parole-chiave: Heidegger, metafisica, essere, tecnica.

Panorama geral

Sem exageros, poder-se-ia dizer que Heidegger foi o filósofo mais relevante do século passado. Há milhares de trabalhos que discorrem sobre ele, sendo que, enquanto alguns endereçam duras críticas, acusações e refutações, outros procuram estabelecer o diálogo.

* Mestre em Filosofia pela UNESP/Marília; Mestre em Teologia pela PUG/Roma, Itália. Docente na Faculdades Integradas de Bauru (FIB). E-mail: dilsondarocha@gmail.com

De toda maneira, seu pensamento foi decisivo ou, se quisermos, uma guinada no *modus operandi* da filosofia tradicional.

Segundo Heidegger, a partir de Platão (428/427-348/347 a.C.) a filosofia não fez outra coisa senão empenhar-se em salvar as coisas do mundo e colocá-las à disposição do homem. O alemão designa esta dimensão de metafísica, que é, exatamente, a história do pensamento ocidental, com sua gênese localizada justamente em Platão. Como constata Alfred Whitehead (1861-1947), “Toda a filosofia pode ser considerada simplesmente um grande comentário de Platão”. Sucede que, a intenção do filósofo ateniense era salvar os fenômenos, isto é, salvar as coisas do mundo do possível roubo do nada.

Por essa razão, Platão organiza sua visão do mundo ante dois cenários, a saber: i) Cenário de eternidade, que ele chama de *Hyperuranon*¹, onde se encontram as ideias, e ii) Cenário do mundo sensível, onde as coisas imitam as ideias (*mimesis*). Neste último cenário, o mundo é uma cópia do mundo das ideias. O mundo das ideias, absolutamente, não é como o mundo sensível, onde estão as coisas, mas um mundo sobre celeste, além do céu (hiperurânio), onde um dia a alma, que conheceu todas as ideias, habitava, e que seguiu de uma queda, foi aprisionada no corpo, por meio do qual nós conhecemos as coisas, graças aos sentidos.

Neste momento fica evidente a questão epistemológica em Platão, precisamente quando asseire sobre a alma. Segundo o filósofo não podemos confiar nos sentidos para construir um saber universal, que seja válido para todos, dado as variáveis corpóreas, assim como aquelas relacionadas ao tempo. Nesta esteira, é razoável dizer que, para alcançar um conhecimento universal necessitamos não tanto das informações corpóreas, mas das ideias, tendo, por força, que pensarmos por meio dos números, da medida, da quantidade, da qualidade, do peso etc., sob risco de cairmos em equívocos acerca do que seja a verdade. Outrossim, essas são as configurações com as quais Platão organiza aquela que originalmente, e que teve um largo desdobramento, se chamará metafísica².

¹ O termo é usado por Platão para significar um reino perfeito das Formas, como mundo inteligível supraceleste.

² Neste senso, na metafísica significa que as ideias estão além do mundo físico. De per se, a palavra metafísica nasce de um caso particular: Na biblioteca de Alexandria, os livros de metafísica de Aristóteles (384 a.C-322 a.C.) estavam localizados imediatamente depois daqueles de física, significando que metafísica, a priori, são aqueles livros que estão depois da física. Portanto, uma denominação apenas de catálogo bibliotecário. Evidentemente, a palavra passa a ter acepções filosóficas robustas. Assim, proceder

Disso advém a ideia de alma, que, a rigor, não pertence à cultura judaico-cristã. Nem os judeus nem os cristãos tinham uma ideia de alma. Prova desse fato é que os cristãos, não obstante estivessem convictos de que tivessem uma alma, e que esta seja imortal, quando recitam o Símbolo de fé não enfatizam a crença na imortalidade da alma, mas na ressurreição dos corpos. Pois o Cristianismo é, antes de tudo, a encarnação, quer dizer, é o Filho de Deus que se faz Homem, nasce, cresce, prega, morre e ressuscita de forma gloriosa, como creem os devotos. O Cristianismo é uma religião do corpo, o que é atestado também pela iconografia. Tanto é verdade que somente as igrejas cristãs representam o corpo nas imagens que as pessoas admiram nas igrejas, enquanto outras duas religiões monoteístas, o Hebraísmo e o Islamismo, não preveem o corpo nos seus templos. Nas sinagogas há simplesmente as citações da bíblica (a *Torah*) e nas mesquitas as citações do *Alcorão*, o livro sagrado do Islão.

Agostinho de Hipona

Sucessivamente, no ano 400 d.C. Agostinho de Hipona (354-430) toma a noção de alma de Platão, inserindo-a em um cenário peculiar. Platão a havia introduzido por um problema de conhecimento, a fim de chegar a um conhecimento universal, que fosse válido para todos. Agostinho transfere-a para o cenário soteriológico, para o qual, além do corpo, temos uma alma, sendo o corpo corruptível, ao passo que a alma é incorruptível. Na alma se revela Cristo, Deus, a verdade (FERRI, 2007, p. 75). O filósofo e teólogo dos primeiros séculos do Cristianismo organiza também uma visão da sociedade: uma cidade terrena, que, como o corpo, é corruptível, e uma cidade celeste, que por seu turno, é incorruptível e eterna. Essa impostação agostiniana se tornou a forma com a qual ainda hoje pensamos ter uma alma e um corpo. Em um sentido rigoroso, na Tradição cristã esta concepção da alma, propriamente, é impossível ser justificada.

No Cristianismo quem salva as coisas do possível roubo do nada? Certamente, não é mais a ideia, como se dá em Platão, mas Deus, que é imutável e que decide quando as coisas

de maneira metafísica é pensar que haja um além onde estão as ideias (modelo, medida, regra), a fim de ler as coisas sem obstáculos sensíveis.

são e quando não são. Através da referência a Deus as coisas ficam, em qualquer modo, salvas.

René Descartes

Esta dimensão prossegue ulteriormente com René Descartes (1596-1650), o qual, inventando a ciência (a ciência garante as coisas do mundo), e a maior razão, a técnica, pois a técnica garante as coisas que estão, quando depois essa coisa é consumida, reconduzida ao nada. Por isso, a técnica, no entender de Heidegger é a forma mais alta, ou seja, aquela que melhor garante as coisas do mundo.

Nos tempos que correm, como nenhum outro, vivemos na idade da técnica. Neste propósito, Heidegger tem ideias claras. Em 1966, em uma entrevista dada à *Der Spiegel*, ele diz o que segue:

Tudo funciona. A inquietação é precisamente essa, tudo funciona, o funcionamento acarreta um novo funcionamento, e a técnica arranca o homem cada vez mais do solo, desenraizando-o. Não sei se isso o preocupa, eu fiquei assustado ao ver as fotografias enviadas da Lua para a Terra. Já não necessitamos da bomba atômica, o desenraizamento do homem é um facto consumado. Apenas vivemos condições puramente técnicas. Hoje já não é uma terra sobre a qual o homem vive. Tive recentemente, um longo encontro em Província com René Char, como sabem o poeta combatente da resistência. Em Província, neste preciso momento, estão a ser instaladas bases de mísseis e o país é devastado de um modo inimaginável. O poeta, que certamente não podemos acusar de sentimentalismo, nem de querer celebrar um idílio, dizia-me que o desenraizamento do homem que ocorre naquela região significa o fim, se uma vez mais o pensamento e a poesia não acederem ao poder sem violência que os caracteriza (HEIDEGGER, 1988, p. 10).

Segundo Heidegger a técnica se caracteriza por uma qualidade de pensamento, que ele define como pensamento calculista, pensamento como cálculo: cálculo econômico e cálculo técnico. Para Heidegger, inquietante não é o fato de que o planeta inteiro se desenvolve por um enorme aparato técnico, mas ainda mais inquietante, assegura o filósofo, é que não estamos preparados para essa radical transformação do mundo. Mas, em um terceiro grau de inquietação é que não temos um pensamento alternativo ao pensamento que somente é feito por meio de contas. Essa denúncia parece a essência, ou seja, a melhor visão da cultura contemporânea. O único pensamento que temos é aquele que gira em torno do saber fazer cálculos. Não temos mais um pensamento que sabe

capitar o que é o belo, o que é o bem, o que é o justo, o que é a verdade, o que é santo etc. Antes, temos um pensamento que somente é capaz de perceber o que é útil. Assim, inútil, por exemplo, é o amor, evidentemente quando não é um amor de interesse (útil). Inútil é a beleza, que é um valor em si e não pode ser de interesse. Ora, todas essas dimensões estão sendo negligenciadas pela nossa cultura.

Também a obra de arte se torna arte não quando exprime uma beleza, mas se torna arte quando se insere no mercado. Mais uma vez, está sujeita ao pensamento que calcula, que faz contas, que preserva a utilidade, que olha o proveito que pode tirar. Esta situação foi denunciada por Heidegger com clareza e rigorosidade.

Linguagem alternativa

O cenário técnico-científico, dirá Heidegger, é um problema seríssimo, devido ao fato de que não temos uma linguagem alternativa à linguagem da metafísica. A linguagem da metafísica era uma linguagem que se propunha a salvar as coisas do mundo. Esta linguagem começou com Platão, como acenamos, e prosseguiu no medievo, reformulada de maneira ainda mais sistemática por Descartes, que diz que com a ciência o homem se torna patrão e proprietário do mundo. Aqui podemos dizer que a essência do humanismo, que costumamos conceber como antitético ao saber científico, é propriamente a ciência, antes, a técnico-ciência. Pois, através da técnico-ciência o homem se tornou patrão e senhor do mundo. Ou seja, não somente reconfirma a intenção da metafísica de salvar as coisas do mundo, mas, sobretudo se confirma que o escopo da filosofia até hoje não foi outro senão reforçar sempre mais a intenção platônica de fazer do homem patrão do mundo.

Todavia, Heidegger insere a indagação: como nos resgatar? Segundo ele, tem um primeiro início. Recorre aos primeiros filósofos antes de Platão, os primordiais. Eles se ocuparam da natureza, não concebendo-a com um pensamento calculista como se faz nos tempos que correm, que a concebe como matéria prima, porém enxergando-a como aquele horizonte imutável que nenhum homem e nenhum deus fizeram, mas que sempre esteve e sempre será. Esta natureza hoje é olhada somente tendo em vista seu usufruto, e

não mais como terra de habitação do homem. É uma natureza que conflita com a utilização que faz a técnica, evidentemente, não desde sempre. Ocorre que, o homem se tornou o senhor e o patrão da natureza.

Heidegger diz que, para a técnica moderna, não é a usina que está no rio, mas o rio que está na usina. Ainda assim, a ênfase na construção humana, que nesse caso atinge níveis espetaculares, deve supor a anterioridade da estadia do homem em meio às coisas, o que é necessário para que ele as desvele no modo do seu proveito e da *exploração em grande escala*. A instrumentalidade, mesmo nesse caso, é derivada de um certo modo de *alethéia* (SILVA, 2007, grifo nosso).

Nós não habitamos mais a natureza, mas habitamos a técnica. A técnica se tornou a nossa casa comum. Isso é mais perigoso do que a bomba atômica, sustenta Heidegger, pelo fato de ser uma impostação mental. É aquele modo de volver-se para o universo somente sob a ótica da utilidade. Bem, os filósofos que viveram antes de Platão são aqueles do primeiro início, quando a verdade era concebida como manifestação. A palavra grega *alethéia* quer dizer, etimologicamente, “não escondido”.

Os primeiros filósofos (Anaximandro, Parmênides, Heráclito) concebiam a verdade como um *des-velar-se*, como provaria o sentido etimológico de *alétheia*, onde *lantháno* (velar) é precedido do a privativo. Entretanto, a relação entre ser e verdade, baseando o ser na verdade, no sentido de que a verdade estaria no pensamento que julga e estabelece relações entre os próprios “conteúdos” ou “ideias”, e não no ser que se desvela ao pensamento. E, desse modo, o ser deveria se finalizar e relativizar para a mente humana, aliás, para a sua linguagem (REALE; ANTISERI, 1990, p. 590).

Daí que, a verdade é o manifestar-se do ser da natureza, daquilo que aparece, daquilo que se faz visível. Nós hoje temos outro conceito de verdade, deturpado. A mensuramos por meio da eficácia, significando que verdadeiro é aquilo que é eficaz, o que produz resultado, aquilo que alcança os objetivos que o homem traçou. Então, perante essa lógica, sucedeu uma inversão da relação com a verdade, não mais sendo a visão da natureza, mas a eficácia de nosso operar. O primeiro início reivindicava a verdade como manifestação. Reclamava o *logos*, o pensamento, que consistia no olhar e no contemplar e no construir teorias para conseguir capturar as constantes da natureza, com um único escopo, qual seja, construir uma cidade segundo a natureza e a condução da vida humana segundo a natureza. Este primeiro início se fecha com Platão, somando a isso o fato deste fechamento permanecer análogo para todo o curso ocidental.

Assim, são os “pensadores essenciais” (como Anaximandro, Parmênides, Heráclito e Holderlin) as testemunhas ou os ouvintes da voz do ser e não a metafísica ocidental. O senhor do ente não é o senhor do ente. Mas o homem ocidental, precisamente por força daquela “física” que pretendia ser

“metafísica”, transformou-se em senhor do ente. A reviravolta operada por Platão no conceito de verdade e, como isso, no destino da metafísica explica o destino do Ocidente e o primado da técnica no mundo moderno [...] Para Heidegger, a realidade é que a técnica é o resultado natural daquele desenvolvimento pelo qual, esquecendo o Ser, o homem se deixou arrastar pelas coisas, tornando a realidade puro objeto a dominar e explorar (REALE; ANTISERI, 1990, p. 591).

Ao denunciar tal deturpação, isto é, a desmobilização do conceito antigo de verdade, antes de Heidegger, Friedrich Nietzsche (1844-1900) dizia que estava ainda à procura de um filósofo médico, que quisesse curar uma cultura: uma mentalidade, a história da metafísica, que coincide com a história da filosofia. Nietzsche profere que em sua filosofia não tratou jamais de verdade, mas de desenvolvimento, potência, vida.

Enquanto a técnica antiga se limitava a contemplar a natureza e a imitá-la, hoje a técnica não se contenta em desfrutar a natureza, mas lhe importa acumular aquilo que obtém desse desfrute. Ou seja, não se limita a usar o que a natureza oferece - por exemplo, usar o vento sem prejudicar sua qualidade -, mas interessam os resultados oferecidos pelos desfrutes técnicos da natureza, a fim de tê-la sempre à sua disposição. O ser neste momento não é mais a natureza, mas como diz Heidegger, é o depósito, é o armazém, é a disponibilidade das coisas em qualquer momento e não somente quando a natureza oferece, como oferece o vento, nosso exemplo ainda agora escolhido.

Para um novo início, dirá Heidegger, não podemos usar a linguagem da metafísica, uma vez que sua linguagem é de apropriação, isto é, que se apropria das coisas, que não olha para as coisas como elas são, mas como devem ser utilizadas. *Verbi gratia*, se um poeta e um carpinteiro olham um bosque, mesmo se ele oferece a mesma vegetação, as mesmas árvores, o primeiro vê aquilo que o bosque oferece, pelo contrário, o carpinteiro quando vê a árvore vê, imediatamente, com a mentalidade de usufruto, mesa, armário, cadeiras etc. O visar do carpinteiro é de utilidade, de resultado.

Assim, temos de parar de pensar que a ciência seja pura, ou que a técnica é boa ou débil segundo o uso que é feito. A técnica não é, absolutamente, um derivado da ciência, não é aquilo que vem depois da ciência, não é avaliável segundo o uso que se faz dela, pois a técnica é a essência da ciência. A ciência não olha o mundo para contemplá-lo, mas para utilizá-lo e manipulá-lo. Quer dizer, a intenção da ciência é já técnica. Por isso, devemos falar, na verdade, de técnico-ciência. Desta forma, não existe uma ciência pura e uma técnica aplicada. Pelo contrário, a técnica está já na qualidade do visar científico.

A técnica

A técnica é a forma mais alta de racionalidade jamais antes alcançada pelo homem. A propósito, a palavra racionalidade, ou em geral a palavra razão, não nasceu no âmbito da filosofia, mas da economia. A *ratio* era aquilo que alguém deveria dar quando alguém vendia alguma coisa. Diz respeito a justa correspondência do valor da coisa que a pessoa dava à outra. Heidegger dirá que substituímos o *logos*, o pensamento inicial, pela razão. A *ratio* é uma equivalência do escambo, de valor. Então, temos uma economia regulada pela *ratio*. Por isso, as coisas não são olhadas do ponto de vista da necessidade e da satisfação, mas simplesmente do ponto de vista que considera a capacidade de escambiar, segundo a *ratio*. Isso, resguardadas as devidas peculiaridades, foi antecipado por Karl Marx (1818-1883), quando distinguia o valor de uso e o valor de troca. Ora, seja a economia, seja a técnica, que são dois grandes cenários onde funcionam rigorosamente a *ratio*, são reguladas por esse tipo de racionalidade muito simples na sua constituição, todavia ao mesmo tempo muito perigosa quando se torna a forma única de pensamento, que, como Heidegger denuncia, é a realidade hodierna. “E esse comportamento, que não se deteria sequer quanto chega, como acontece hoje, a ameaçar as bases da própria vida, é comportamento quase tornou unívoco: trata-se de uma fé, a fé na técnica como domínio de tudo” (HEIDEGGER, 1990, p. 591).

Racionalidade técnica consiste em alcançar o máximo dos objetivos, com o emprego mínimo dos meios. Este modelo se tornou também o modelo da economia. Porém, a economia não é perfeita nesta racionalidade, pois a economia é ainda uma paixão humana, que é a paixão pelo dinheiro, ao passo que a técnica é, de tudo, exonerada desta paixão. Por isso, a técnica não considera o homem, nem mesmo a sua paixão. Ela é a racionalidade pura. Os valores que a técnica difunde são a eficiência e a produtividade e nada mais. Se esta racionalidade se torna a forma universal do nosso modo de pensar, temos uma progressiva exclusão do homem da história.

O homem fora da história quer dizer que, se essa racionalidade técnica se torna universal, e que o homem é também “irracional”, pois é irracional a dor, o amor, a fantasia, a imaginação, a ideação, os sonhos etc., não resta mais o homem, visto que tudo isso são

para a técnica elementos de distúrbio. No pensamento técnico-científico (*ratio*), o homem se torna sempre menos sujeito de vida e sempre mais funcionário de aparatos técnicos. A nossa identidade não é mais que uma coisa que nos caracteriza, pois é atribuída pelos aparatos nos quais estamos inseridos. De fato, nossa identidade foi caracterizada pelo papel que temos, ou seja, pela função que desempenhamos. Nesta lógica, por exemplo, os nomes das pessoas não querem dizer nada, mas as funções que elas desempenham dizem “tudo”. É uma identidade de função, que não depende da pessoa para ter, mas do aparato que o dá. Quando o aparato promove seu funcionário, temos um incremento de identidade, e quando o remove, um incremento de identidade com todas as consequências negativas derivadas.

A psicopatologia

Mudou também a psicopatologia na idade da técnica. Heidegger definiu o homem como ser-no-mundo. Diferentemente dos objetos, o ser humano se abre ao mundo. Nós vemos o mundo, respondemos ao mundo, reagimos aos estímulos do mundo, nos sentimos empenhados do mundo. Essa se tornou a estrutura fundante da psiquiatria fenomenológica, que tem sua expressão, a título de exemplo, em Jean-Paul Sartre (1905-1980), Merleau-Ponty (1908-1961), no âmbito da filosofia e, para citar um exemplo da psiquiatria, o italiano Franco Basaglia (1924-1980).

O princípio teórico de Basaglia no fechamento dos manicômios, é ainda heideggeriano. Como se faz para pensar em sarar aqueles que não estão mais no mundo (pois vivem reclusos em seus próprios mundos)? Como promovê-los no mundo fechando-os? Basaglia conhecia bem a psiquiatria fenomenológica, que é derivada propriamente dessa concepção do homem heideggeriano, onde o homem é um ser no mundo que se abre ao mundo. O homem vive no mundo não como as coisas, mas no mundo a partir da abertura e dos significados que dá ao mundo e ao seu mundo (BASAGLIA, 2010, p. 79).

Nova linguagem

Uma vez Heidegger tendo exposto sua filosofia do ser no mundo em *Ser e tempo*, obra de sua autoria que data de 1927, a mais comentada em todo o mundo em seu século, a interrompe. Isso se deve ao fato de que, depois que afirmou que o homem se tornou patrão do mundo a partir de Platão, com sua impositação metafísica, e sucessivamente até a técnico-ciência, ele se dá conta de que, para escrever uma nova modalidade de ser no mundo é necessário outra linguagem. O problema é que a linguagem metafísica tem uma longa história de dois mil anos. Então, se procede com tentativas. Heidegger quis uma linguagem que distasse da metafísica, que segundo ele tem uma linguagem que calcula, aquisitiva, que tem em vista o possuir, e que pretende a asseguuração do mundo. O filósofo procura essa linguagem alternativa nos poetas. Ele entende que os poetas são também produtores.

A palavra poesia, que Heidegger faz referimento para encontrar outra linguagem, quer dizer em grego produzir. A produção poética não é a produção técnica, entretanto. Os poetas produzem uma nova linguagem. A poesia é, de fato, produção de uma nova linguagem. Heidegger recorre à poesia, que não pode se tornar um sistema filosófico. Não pode pelo fato de que a linguagem dos poetas não é sistemática, como o é a linguagem da filosofia e da ciência.

Mas onde ocorre esse desvelar-se do ser? Diz Heidegger que o ser se desvela na linguagem, não na linguagem científica própria dos entes ou na linguagem inautêntica do palavrório, e sim na linguagem autêntica da poesia. Escreve ele na *Carta sobre o humanismo*: “A linguagem é a casa do ser. E nessa morada habita o homem. Os pensadores são os guardiões dessa morada”. Na forma autoral da poesia, a palavra tinha caráter “sacral”: linguagem originária, a poesia deu nomes às coisas e fundou o ser. Essa fundação do ser, porém, especificada por Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia* (1937), não é obra do homem, mas sim dom do ser. Na linguagem do poeta, não é o homem que fala, e sim a própria linguagem – e, nela, o ser. Consequentemente, a justa atitude do homem em relação ao ser é a do silêncio para ouvi-lo: o abandono (*Gelassenheit*) ao ser é o único comportamento correto. Assim o homem deve tornar-se livre para a *verdade*, concebida como desvelamento do ser. E, assim, liberdade e verdade se identificam. E, como a verdade, também a liberdade é dom do ser ao homem, uma iniciativa do ser (REALE; ANTISERI, 1990, p. 591).

Os poetas lançam palavras novas. Isso explica o fato de Heidegger ser um incansável procurador de etimologias e fecundo produtor de neologismos. E por outro lado, porque não é possível construir uma filosofia como sistema, atingindo a linguagem que provêm

dos poetas, que é uma linguagem nova, uma linguagem não metafísica, não aquisitiva, não conceitual, que não tem em vista o possuir as coisas, que é livre, que se revela no aberto e não no fechado da posse. Heidegger procura recuperar essa linguagem em outra grande obra que escreveu intitulada *Contributo à Filosofia*. É uma filosofia nova, por se tratar da imposição de uma linguagem nova. Em Heidegger há um novo início, um novo modo de pensar, que não é o pensamento calculista, afirmado pelo mundo econômico e pelo mundo técnico. A imposição metafísica já posta não nos permite acessar esse novo início, que é o atingir a produção nova que os poetas trazem, a produção de uma nova linguagem.

Não se pode conceber uma cultura, uma civilização sob um único valor, aquele da racionalidade técnica e econômica. A visão profética de Heidegger de que a técnica, quando em sua época não tinha ainda a informática, onde a técnica não tinha chegado ao nível de hoje, foi de fato um farol, que não foi ainda hoje superada, contudo muito pouco pensada.

Considerações finais

À guisa de conclusão, poder-se-ia dizer que, em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger opera uma espécie de revolução. Ele quer compreender o ser a partir do tempo – temporalidade do ser -, isto é, fora da quimera da metafísica, sendo que para ele a filosofia tradicional fez justamente o contrário. Segundo nosso filósofo, de Platão até Nietzsche ocorre um esquecimento progressivo do ser. Há, portanto, uma culpa, sendo que o ser foi dissociado do tempo. O equívoco está justamente no fato da metafísica ter pensado o ser na atemporalidade, entificando-o.

Heidegger parte do *Dasein*, de cada um de nós, e não de um sujeito abstrato. Neste senso, o filósofo destrói o sujeito, ou seja, a forma como ele é constituído, por exemplo, em Descartes e em Immanuel Kant (1724-1804), quando eles operam com a metafísica, com atribuições de propriedades. O sonho da metafísica, assegura Heidegger, é eliminar a temporalidade do ser, eliminar a finitude, o que é, segundo ele, uma verdadeira alienação. Enfim, no pensamento de Heidegger não somos um sujeito abstrato, mas finito, temporal,

nem tampouco podemos ser confundidos com os objetos técnicos, como faz a técnico-ciência, uma espécie de metafísica moderna.

Referências bibliográficas

BASAGLIA, F. O circuito do controle: do manicômio à descentralização psiquiátrica. In: _____. *Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

FERRI, R. *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2007.

HEIDEGGER, M. *Interrogé par Der Spiegel, Réponses et Questions sur l'Histoire et la Politique*. Tradução de Alexandre Marques. Mercure de France, 1988.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias*. VI. III, 9ª ed. São Paulo: Paulus, 1990.

SILVA, F. L. *Martin Heidegger e a técnica*. *Scientiæ zudia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369-74, 2007.

A RELAÇÃO ENTRE STUDIUM E PUNCTUM NA FOTOGRAFIA A PARTIR DO ENSAIO A CÂMARA CLARA, DE ROLAND BARTHES: APONTAMENTOS

Iracy Ferreira dos Santos Júnior*

Resumo: Este artigo apresenta um comentário introdutório sobre o que motiva o interesse de Roland Barthes pela fotografia a partir de seu ensaio *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Objetiva demonstrar como na imagem fotográfica se estabelece a relação entre os operadores *studium* e *punctum* e como eles norteiam o olhar antropológico do escritor francês sobre ela ao revelar o nexo entre morte e fotografia. Em primeiro lugar, mostra como Barthes se volta para fotografia tomado por um “desejo ontológico” na busca pela sua essência. Em seguida, apresenta as diferenças entre esses operadores e seus modos de coabitar na mesma fotografia, de modo que o *studium* seria o estudo do mundo, a cultura de um saber fotográfico sedimentado, e o *punctum*, um detalhe que atrai, que punge e mortifica o espectador e vem como suplemento, mesmo já estando sempre presente na fotografia. Por fim, elucida a relação existente entre morte e fotografia, através do retorno de Barthes a fotos privadas – momento marcado pelo luto da perda de sua mãe –, ao ampliar a noção de *punctum* à condição de certificação da presença, sintetizado no noema “isso-foi” [ça a été], ou seja, naquilo capaz de abrir um campo cego na imagem, torná-la pensativa, o lugar de uma verdade subjetiva e de conduzir o espectador ao êxtase fotográfico, ao espanto que visa o despertar da intratável realidade.

Palavras-chave: Barthes; Fotografia; Punctum; Studium; Morte.

Abstract: This article presents an introductory comment on what motivates Roland Barthes' interest in photography from his essay *La chambre claire: note sur la photographie*. It aims to demonstrate how in the photographic image is established the relationship between the operators “studium” and “punctum” and how they guide the anthropological look of the French writer on it when revealing the nexus between death and photography. Firstly, it shows how Barthes turns to photography taken by an “ontological desire” in the pursuit of its essence. It then presents the differences between these operators and their ways of cohabiting in the same photograph, in such a way that “studium” would be the study of the world, the culture of sedimented photographic knowledge, and the “punctum”, a detail that attracts, that pricks and mortifies the spectator and comes as a supplement, even being present always in the photography. Finally, it clarifies the relationship between death and photography, through the return of Barthes to private photos – a moment marked by the mourning the loss of his mother – by extending the notion of “punctum” to the condition of certification of presence, synthesized in the noema “that-was” [ça a été], that it is able to open a blind field in the image, make it thoughtful, and to lead the viewer to photographic ecstasy, to the amazement that aims at the awakening of the intractable reality.

Keywords: Barthes; Photography; Punctum; Studium; Death.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista CAPES. E-mail: jrgbi@usp.br

Um voo panorâmico e apressado: Barthes e seu interesse pela imagem fotográfica

Qualquer discurso crítico moderno acerca da fotografia não pode prescindir de um exame atento do ensaio *A câmara clara: nota sobre a fotografia* (1979), de Roland Barthes, no qual o autor francês se detém, numa espécie de teoria da fotografia através de uma escritura romanesca, nessa temática. Considerada como sendo a última obra em vida de Barthes, ela foi escrita em 48 versos, como um diário íntimo, nos quais ele medita sobre o signo fotográfico, como espectador, em sua experiência profunda do tempo. A origem do livro parece ser dupla. Como ressalta Marty (2009, p. 206), primeiro, tratava-se de uma encomenda, feita por *Cahiers du cinéma*, de um livro sobre a fotografia, para efetuar uma meditação fenomenológica sobre o que o Barthes chamara de “intratável realidade”; segundo, pela dor da perda da mãe, com o intuito de homenageá-la, Barthes escreve um livro – um túmulo – ao inventar uma fórmula, produzir um tempo, criar uma ficção. Parece ser um livro para tentar dar conta do luto, da ausência do outro que lhe é próximo, nesse caso, sua mãe, a partir de um olhar que retorna às imagens privadas de uma época¹.

Entretanto, o interesse de Barthes pela imagem, segundo alguns leitores de sua obra², surge desde a publicação de *Mitologias*, em 1953. Nessa obra, o autor já inaugura uma análise crítica semiológica da imagem fotográfica na sociedade francesa da época. Ele elabora uma verdadeira desmontagem da linguagem fotográfica e revela a operação de uma suposta naturalização da cultura realizada pelo fotógrafo, que faz as palavras passarem pelas coisas, escamoteando o fundo ideológico dos discursos (FONTANARI, 2015, p. 59). Barthes então, desde antes da publicação de *A câmara clara*, assumia-se como crítico cultural desse mundo midiático indigno, no quadro de uma cultura francesa atravessada pela denúncia dos simulacros – a sociedade da simulação. O simulacro, nas palavras de Baudrillard, é a imagem hegemônica, “em que nada é encoberto”

¹ O manuscrito *Diário de luto* – textos escritos por Barthes entre 26 de outubro de 1977 e 21 de junho de 1979, após a perda de sua mãe – registra os momentos de dor, solidão e melancolia do escritor francês causados pela ausência da mãe. “Comecei de manhã, olhando suas fotos. Um luto atroz recomeça (mas não havia cessado). Recomeçar sem descanso (Sísifo)” (BARTHES, 2011, p. 136). Ao olhar as fotos de sua mãe, Barthes faz dela não uma figura ou personagem desse diário, mas aquela que o motiva a encontrar a justificação da *écriture* diante da incapacidade de tê-la novamente.

² Cf. FONTANARI, R. *Roland Barthes e a revelação profana da fotografia* (2015); MOTA, L. T. *Roland Barthes: uma biografia intelectual* (2011), entre outros citados nas referências deste trabalho.

(BAUDRILLARD, 1991, p. 56) porque não haveria nela o que ser ocultado, tudo está dado a ver³.

O interesse de Barthes pelas imagens fotográficas pode ser notado também nos textos recolhidos no volume *O óbvio e o obtuso*, sinalizando que elas são mensagens e, por conseguinte, constituídas de um emissor, de um canal de transmissão e de um meio receptor. Nesse caso, a imagem fotográfica possuiria uma estrutura paradoxal, pois coexistiriam duas mensagens: uma sem código, que seria o análogo fotográfico (denotação) e a outra codificada, ligada ao caráter retórico da fotografia (conotação). O que está em jogo aqui ainda é um modo de como ler as imagens. Nesse mesmo volume, o texto “*o terceiro sentido*”, em certa medida, antecipa as noções de *studium* e *punctum*, que serão aprofundadas nesta proposta e nortearão o olhar antropológico de Barthes sobre a imagem fotográfica. Nesse texto, Barthes indica que haveria níveis de leitura das imagens: 1) nível informativo ou nível da comunicação, mais voltado à mensagem, aos elementos que a compõem; 2) nível simbólico ou nível da significação, algo como um léxico geral comum aos símbolos, um sentido que procura o destinatário da mensagem. O terceiro sentido seria aquele que não se pode nomear, mais desprendido da imagem, ou seja, “aquele que é demais, que se apresenta como suplemento que minha inteligência não consegue absorver bem, simultaneamente teimoso e fugidivo, proponho chamá-lo de *sentido obtuso*” (BARTHES, 1990, p. 47).

Ao Barthes, em *o terceiro sentido*, interessam a significação e a significância, noções rebatizadas por óbvio e obtuso, respectivamente. O óbvio é o signo pleno que “vem ao encontro do espectador, a *evidência clara*” (embora o obtuso também o seja), cujo sentido está colocado num sistema encerrado e pleno de significação. Já o obtuso parece “desdobrar suas asas fora da cultura, do saber, da informação”. O sentido obtuso é uma “emoção-valor”, “não está na língua [...], mas tampouco está na palavra”, não está no domínio da linguagem articulada; é “um significante sem significado”, por isso a dificuldade em nomeá-lo; em suma, “o que o sentido obtuso perturba, esteriliza, é a metalinguagem (a crítica) [...], ele é descontínuo, *indiferente* à história, ao sentido óbvio

³ Vale ressaltar que a reflexão de Barthes em sua última obra se restringe ainda à imagem analógica, que representa ou indicia o real, diferentemente da imagem digital, tomada como simulacro, que não manteria nenhuma relação com referente (ou o dito real). Para Baudrillard, o fascínio pelas imagens digitais (ou simulacros) seria fruto de uma “paixão niilista pelos modos de desaparecimento do real”. Neste artigo, propõe-se fazer um comentário sobre a fotografia analógica em Barthes sem fazer uma relação, mas apenas apontar caminhos, com o estatuto das imagens na contemporaneidade. Para aprofundar nesse tema da diferença, cf. FABBRINI, R. *O que há para ver na imagem que temos diante de nós*, jul. 2018.

(como significação da história)” (BARTHES, 1990, p. 47-48; 53-55). O sentido obtuso abre a fotografia para um outro campo, o fotográfico, no qual é impossível descrevê-lo, tampouco representá-lo. É o lugar onde a linguagem articulada é cessada e se revela como “*passagem da linguagem à significância*” (BARTHES, 1990, p. 57).

Em um voo panorâmico e apressado pelos escritos de Barthes, pode-se afirmar que o texto *o terceiro sentido* antecipa às reflexões de *A câmara clara* (as noções de *punctum e studium*), sobretudo quando o escritor francês toma as imagens como fatos de linguagem, vendo nelas um fundo escondido, enquanto objetos de cultura. Antes de adentrar nesses operadores barthesianos, faz-se importante perguntar: o que faz de *A câmara clara* um livro singular? Como um semiólogo que outrora denunciava o código em plena ação, agora, furta-se ao prestígio do código, para deixar-se envolver pela representação? Ou, nas palavras de Motta (2015, p. 31), “como pode alguém tão interessado nos signos verbais passar às imagens, antes postas no mesmo saco dos mitos?”; o que faz Barthes “querer nada dizer, fechar os olhos, deixar o detalhe alçar-se sozinho à consciência afetiva?” Nesse último livro impressiona a consciência afetiva que dele emana, de modo que o afeto parece ter se transformado num método. No início, Barthes anuncia que, em relação à Fotografia, foi tomado por um “desejo ontológico”, queria saber o que ela era “em si” e por que ela se distinguia da comunidade de imagens (BARTHES, 1984, p. 12). Esse desejo reforça a singularidade de um escritor que não pretende analisar as fotografias através de um estudo técnico que “para ver o significante fotográfico, os técnicos são obrigados a acomodar a vista muito perto”, tampouco por estudos históricos e sociológicos que “para observar o fenômeno global da fotografia, estes são obrigados a acomodar a vista muito de longe” (BARTHES, 1984, p. 17). Em ambos os casos, o fotógrafo se torna, sem sabê-lo, um agente da morte, quando não cessa de trazer depoimentos, testemunhos políticos, ou seja, quando força a ver um mundo esquadrihado, demasiadamente “estudado”.

Barthes percorre o campo fotográfico do mais alto grau do particular – o modo como se vê singularmente a fotografia – até o universal – quando esse campo se torna objeto comum, disponível a todos. Nesse trânsito entre o particular e o universal, Barthes procura pela essência da fotografia, por seu *eidos*, seu segredo, a partir do contato com fotos “privadas”. Perambulando de foto em foto, recolhidas em seus arquivos pessoais, o escritor francês não descobrira até então a natureza da fotografia e reconhece: “eu tinha que descer mais ainda em mim mesmo para encontrar a evidência da Fotografia, essa

coisa que é vista por quem quer que olhe uma foto e que a distingue, a seus olhos, de qualquer outra imagem” (BARTHES, 1984, p. 91). Embora esse vocabulário soe próximo à fenomenologia, ela somente lhe empresta um pouco de seu projeto e de sua linguagem. Mesmo sendo o discurso fenomenológico o único que resiste à positividade essencial de seus objetos, não se pode dizer, com segurança, que Barthes desejara fazer uma fenomenologia da fotografia. Talvez, sua suposta fenomenologia comprometia-se com a força do afeto, sendo este irreduzível a uma possível rede de essências; nesse caso, seria uma fenomenologia “vaga”, “cínica” – que suporta os arbítrios do autor –, uma vez que sustenta o paradoxo de Barthes ao nomear uma essência da fotografia e, assim, esboçar o movimento de uma ciência eidética da foto, por um lado, e conserva o sentimento intratável de que a fotografia é essencialmente contingência, singularidade, aventura, por outro. Admitindo o caráter paradoxal da fotografia, Barthes, longe de se ancorar numa ciência descritiva ou na formulação de um *corpus*, reivindica um saber das imagens mais visceral entre o espectador e a própria imagem que a ele se mostra através de um olhar sensível em contato direto, palpável e erótico. Por isso, ele se interessa pela Fotografia por “sentimento”, não como um tema ou como método analítico ou sociológico, “mas como uma ferida: vejo, sinto, portanto, noto, olho, penso” (BARTHES, 1984, p. 39).

O prazer, o afeto e o desejo, tomados como preponderantes na análise barthesiana, não são suficientes para apontar qualquer privilégio da fotografia em relação a outros tipos de imagens. Por isso, Barthes se propõe a interrogar fotos privadas, uma delas relacionada ao luto recente da perda de sua mãe (a Fotografia do Jardim do Inverno). Ou seja, é a partir daí que ele avança na elaboração do que se pode chamar de “filosofia da fotografia”, marcada pela íntima relação entre fotografia, morte e amor⁴. Essa inquietude do olhar de Barthes ante a imagem fotográfica fez com que ele estabelecesse um par opositivo em torno do qual, conforme ele acreditara, orbitavam as fotografias e que, por conseguinte, traduziria conceitualmente o imaginário de um intelectual e a cultura de um saber fotográfico sedimentado: são as noções clássicas de *punctum* e *studium*.

⁴ Barthes procurava por uma espécie de estética subjetiva, um discurso original sobre formas que seriam capazes de integrar o vasto domínio de suas próprias emoções e sentimentos. Por essência, a sociologia e a técnica ignoraram o poder do “eu”. A fotografia, então, teve que engendrar para si novos “fragmentos de discurso amoroso”, na medida que qualquer imagem se referia essencialmente a “um objeto de desejo” ou a “corpo querido”. O “eu” afirmou-se além da comunidade e de suas normas retóricas, além da cultura e do aparato técnico criado inevitavelmente na modernidade. Nesse sentido, a fotografia não pertencia ao domínio do conhecimento, mas ao absoluto *desconhecido*, a um campo original da experiência humana sem nenhuma tradição epistemológica ou hermenêutica (TAMINIAUX, 2009, p. 103. Tradução nossa).

Os operadores barthesianos: *studium* e *punctum*

Ao olhar fotos por toda parte, reunidas, apreciadas em álbuns e que passaram pelo filtro da cultura, Barthes constatava que algumas delas provocavam nele “pequenos júbilos”, como se remetessem a um centro silenciado em si mesmo, e outras lhes eram indiferentes e se multiplicavam como “ervas daninhas”. Nessa perspectiva, ele engendra dois temas ou dois operadores na fotografia na tentativa de dar conta de seu interesse particular por ela: *studium* e *punctum*. A primeira vem do verbo *studare*, que é um estudo do mundo: aquilo que não tem pungência, enquanto a segunda vem do verbo *pungere*, de picar, furar e, extensivamente, aquilo que corta, fere, alfineta, mas também sensibiliza e comove.

O conceito de *studium* refere-se ao que está no enquadramento fotográfico, muitas vezes condensado numa imagem que se oferece ao olhar. Ele é “um campo vasto do desejo indolente, do interesse diversificado”, no qual se observa as intenções do fotógrafo, como operação de um “estilo”. Reconhecer o *studium* na fotografia consiste em compreendê-la como um campo de estudo, cujas mensagens que dela emanam são denotativas e conotativas; é um verdadeiro terreno do saber e da cultura, através do qual se lê “na Fotografia os mitos do fotógrafo, fraternizando com eles, sem acreditar inteiramente neles”. Esse terreno pode ser mais ou menos estilizado, sucedido, mas remete sempre a uma informação clássica. Nesse caso, a foto se torna *perigosa*, dotada de funções que consistem em informar, representar, surpreender, fazer significar e dar vontade, além de produzir um afeto *médio*, quase que um amestramento através dos “desempenhos” dos fotógrafos (BARTHES, 1984, p. 48-49).

Em outras palavras, o *studium* engendra um tipo de *fotografia unária*, isto é, aquela que transforma enfaticamente a realidade sem duplicá-la, sem fazê-la vacilar, um mundo perfeitamente organizado que visa a “unidade”. Nessas imagens investidas pelo *studium*, a foto não grita, não fere, é homogênea, ingênua, sem intenção e sem cálculo (BARTHES, 1984, p. 66-67). Um dos exemplos apontados por Barthes para identificar o *studium* é a foto de William Klein, quando fotografa “Primeiro de Maio de 1959” em Moscou, ensinando como se vestem os russos em seus hábitos culturais. Essa fotografia permite

ao espectador um “infra-saber”, pois ela cumpre a função de informar aquilo que apresenta ao espírito: o óbvio (BARTHES, 1984, p. 51).

Se fotografia serve à Publicidade e se seu sentido é óbvio, claro e distinto – cuja semiologia está “limitada aos desempenhos admiráveis de alguns retratistas” –, ela não exerce seu papel, segundo Barthes, qual seja, de “induzir, vagamente, a pensar”, de deixar com que o *objeto fale*. Por esse motivo, os americanos rejeitaram as fotos de Kertész (1937), porque suas imagens “falavam demais”, sugeriam um sentido. Para Barthes, “no fundo, a Fotografia é subversiva, não quando aterroriza, perturba ou mesmo estigmatiza, mas quando é *pensativa*” (BARTHES, 1984, p. 62). Nessa linha, Baudrillard também sublinha que a “foto é pensativa”, não enquanto “foto-reportagem” (o *studium*, o objeto enquanto referente) que transforma enfaticamente a realidade, sobressignificando-a, não dando a ver e a pensar o sentido que a excede, mas, sim, no sentido de que há uma “pensatividade do objeto, como a de alguém que nos olha sem nos ver. E há uma pensatividade do olhar fotográfico que não é justamente um ato de reflexão, mas um ato de pensamento sem pensamento, uma mirada sem alvo” (BAUDRILLARD, p. 11)⁵. Então, tal foto guardaria um enigma – indiciando algum segredo, mistério, recuo: uma “imagem-enigma” ou *contraimagem*⁶ – e revelaria sua natureza contingencial, ou seja, ela reproduziria infinitamente o que só ocorre uma vez, e, nela, o acontecimento jamais se sobrepassaria para outra coisa. Nas palavras de Barthes: “ela é o Particular absoluto, a Contingência soberana [...] a *Tiqué*, a Ocasão, o Encontro, o Real, em sua expressão infatigável” (BARTHES, 1984, p. 13).

Essa foto, no modo como ela aparece singularmente ao espectador, causa em Barthes um *estalo*, exerce nele uma espécie de *aventura* (BARTHES, 1984, p. 36). Isso porque nela, por vezes, há um “detalhe que atrai” e emerge como um espanto inesperado que fere o espectador, a saber, o *punctum*. O *punctum* numa foto é aquilo “que punge e mortifica” o espectador. Ele é um detalhe da fotografia dado por acaso e para nada, não colocado lá intencionalmente pelo fotógrafo. Aqui, não é mais o intelecto que responde, mas o corpo que age e reage àquilo que se mostra ao espectador. Por isso o *punctum* é algo que fascina o corpo, como silêncio e vazio presentes em cada fotografia, como “a pressão do indizível

⁵ Baudrillard usa as palavras de Barthes tal como está n’A *câmara clara* (BARTHES, 1984, p. 164). Se há uma noese sem noema, surge um problema paradoxal aqui: como é possível mirar uma foto sem alvo? Como olhar sem pensar? Como separar a atenção da percepção intelectual? A saída seria reter o olhar na interioridade do sujeito que olha?

⁶ Expressão de Baudrillard citada por Fabbrini (FABBRINI, 2016, p. 248).

que se quer dizer”, como um “campo cego” e um indizível da imagem: o que se silencia no espectador porque o olhar não foi capaz de capturar. Segundo Barthes, “o *punctum* tem, mais ou menos virtualmente, uma força de expansão”, e na imagem em que Duane Michals fotografou Andy Warhol com o rosto escondido pelas mãos, o jogo de esconde feito por Warhol não esconde nada, faz parte do *studium*, pois não é o gesto que se torna *punctum*, mas “é a matéria um pouco repelente dessas unhas espatuladas, ao mesmo tempo moles e sem cutícula” (BARTHES, 1984, p. 42; 86; 73-75).

É importante ressaltar que admitir esse par opositivo não fecha a imagem somente num dos operadores, ou seja, *studium* e *punctum* coabitam, uma co-presença, na mesma foto. Cabe aos olhos do espectador reencontrá-los e deixar-se ferir. Por maior que seja a dificuldade de explicar o *punctum* nas imagens fotográficas, Barthes oferece aos seus leitores alguns exemplos: na foto de William Klein, alguns garotos de um bairro italiano de New York (1954), o que lhe fascina são os “maus dentes” do garoto; na foto de Lewis Hine, “anormais em instituição”, New Jersey (1924), seu olhar obstinado não se volta às deformações da cabeça das crianças (maiores em relação ao corpo), mas aos detalhes “descentrados”, ou seja, a enorme gola Danton do garoto e o curativo no dedo da menina (BARTHES, 1984, p. 71;78). Nesse sentido, o detalhe fere pelo caráter não-intencional do fotógrafo, “ele se encontra na coisa fotografada como um suplemento ao mesmo tempo inevitável e gracioso”, de modo que se revela como acréscimo, mesmo já estando nela. Esse detalhe diz apenas do instante do evento, como um “kairós” do tempo e do desejo, em que a vidência do fotógrafo se constitui simplesmente porque ele estava lá. Esse detalhe, como um *estalo*, provoca no espectador um abalo, um *satori*, a passagem de um vazio (BARTHES, 1984, p. 76-77).

Se na primeira parte do livro, Barthes denomina o *punctum* como “detalhe que atrai”, como “suplemento” ou “algo que vem a mais” – cujo intelecto é incapaz de apreender, mas o corpo reivindica porque silenciosamente é espicaçado –, na segunda parte esse conceito se expande e se envolve de uma dimensão nostálgica, de dramaticidade e de intensidade; é um outro estigma, “é o Tempo, é a ênfase dilaceradora”, sintetizados no *noema* “isso-foi” [*ça a été*], sua representação pura (BARTHES, 1984, p. 141).

Barthes inicia a segunda parte do texto relatando a difícil tarefa, numa tarde de novembro, após a morte da mãe, de organizar fotografias privadas, pois não esperava reencontrá-la.

Ali ele encontra a Foto do Jardim de Inverno⁷. Para Marty (2009, p. 208-9), esse ato de “revisitar as fotos” tem unicamente o real como objeto de desejo, pois pretende fazer o real aparecer, convocá-lo através de experiências profanas, cotidianas, comuns aos homens, na vivência do luto. A fotografia da mãe será o elemento revelador daquilo que ele sempre buscara. Nesse sentido, esta segunda parte do livro se assemelha a um romance, na medida em que está construída com base numa estrutura ficcional, pois, ao passo que decide não mostrar a foto do Jardim de Inverno, Barthes induz o leitor a abandonar-se no imaginário, incita-o à tarefa de sentir a pungência do fotográfico e institui uma descoberta teórica (o que é a foto *para mim?*) e literária (como falar de minha mãe?). Sendo assim, essa foto se torna o fio condutor para ele interrogar a evidência da fotografia em sua relação com o amor e com a morte.

O nexó entre fotografia e morte

Como mola propulsora de seu livro, a Foto do Jardim do Inverno não deveria causar em Barthes uma rememoração do passado, mas a atestação de que o que nela se vê é real, “esteve lá”, existiu. Esse será o *noema* da fotografia, (“isso-foi”), ou ainda: o “intratável”, algo que aconteceu lá, nesse lugar que se estende entre o infinito e o desejo, como um traço que não precisa ser explicado e que espanta o espectador inesgotavelmente. A presença da coisa na fotografia jamais é metafórica, de modo que seu traço inimitável é a impossibilidade de negar a presença do referente em carne e osso, em pessoa. A foto de William Casby, “nascido escravo”, autentifica a existência da escravidão, não por documentos históricos, nem por semelhança ou lembrança, mas por realidade. A essência da escravidão é posta a nu, dada sem mediação do historiador, “estabelecida sem método”. Nesse caso, o *noema* é intenso porque autentifica, mesmo quando é doloroso, e o *punctum* é a certificação da presença, da existência, da verdade (*É isso!*). Por isso, “a

⁷ Eu estava “procurando a verdade da face que eu tinha amado. E a descobri. [...] De um sépia empalidecido, mal deixava ver duas crianças de pé, formando um grupo, na extremidade de uma pequena ponte de madeira em um Jardim de Inverno com o teto de vidro. Minha mãe tinha na ocasião cinco anos (1898) e seu irmão tinha sete. [...] A Fotografia do Jardim de Inverno, esta era bem essencial, ela realizava para mim, utopicamente, a *ciência impossível do ser único* (BARTHES, 1984, 101-106).

foto é literalmente uma emanção do referente” (BARTHES, 1984, p. 120-1) e não fala daquilo que não é mais, mas apenas e com certeza daquilo que foi.

Nesse sentido, para Barthes, a essência da fotografia consiste em ratificar o que ela representa, ou seja, a imagem fotográfica não é como a linguagem cujo infortúnio (mas talvez sua volúpia) consiste em não se autenticar a si mesma, mas, pelo contrário, é a própria garantia da realidade, sem invenção, mesmo sabendo que essa realidade é sempre contingente. Para ele, a fotografia inaugura uma concepção mítica do tempo em que vida e morte, presente e passado se confundem. Ela cessa com o mito da impossibilidade da crença na história, dado que o passado contido nela é tão seguro quanto o presente, “o que se vê no papel é tão seguro quanto o que se toca” (BARTHES, 1984, p. 30). A fotografia imobiliza o tempo de modo excessivo e exclui qualquer purificação ou *catharsis*; nela, nada pode se recusar ou se transformar. Ela possui uma violência fundamental não porque mostra violências, mas porque não permite ao espectador ver nada mais além do que espaço concreto do signo fotográfico. Isso faz da fotografia plena, lotada, desprovida de futuro: não há qualquer protensão, mas retenção. Como bem observa Marty (2009, p. 210), a fotografia coloca o tempo num reverso exorbitante, a lembrança e a contralembrança, toda sensação se transforma no seu próprio luto, e todo medo, no medo de uma catástrofe que já aconteceu. Vê-se aqui uma experiência profunda do tempo, produzida pela anterioridade da morte, uma experiência do tempo pressionada pela própria realidade.

O realismo da fotografia, e Barthes se considera um realista, a impede de ser tomada como cópia do real, mas como *analogia* da realidade (emanção do real passado), contrária à arte e ao natural ilusório. Diante de uma foto, o espectador só pode ter a sensação do real, diferentemente de uma pintura, porque aquela o perturba antropológicamente, devido à sua construção espectral de realismo (FONTANARI, 2015, p. 92). Entretanto, deve-se levar em conta que o realismo da fotografia é contingente e só faz sentido singularmente para uma subjetividade, uma vez que ele pode permanecer oculto e seu véu não se desvelar para um outro espectador. Nisso consiste o porquê de algumas fotos pungirem o espectador e outras não. Assumindo-se realista, Barthes se volta à perspectiva antropológica da imagem ao escapar às discussões habituais sobre a imagem realizadas pela sociologia e pela semiologia e ao admitir nela um vínculo umbilical com a ideia da morte, ou seja, a própria imagem já está impregnada da morte.

O nexa entre fotografia e morte é posto aqui porque a anterioridade da morte se torna a lei inexorável da existência. Para Barthes, os jovens fotógrafos que se dedicam à captura da atualidade, não sabem que são “agentes da morte”, pois este “é o modo como o nosso tempo assume a Morte: sob o álibi denegador do perdidamente vivo, de que o fotógrafo é, de algum modo, profissional” (BARTHES, 1984, p. 137). Colocar a fotografia em relação com a morte, enquanto testemunho do “isso-foi” e já não é mais, enfatiza um traumatismo que se renova a cada dia ao olhar uma foto, pois ele escancara a morte do espectador no futuro. A foto de um jovem condenado ao enforcamento por tentativa de assassinato, “Lewis Pane: ele está morto e vai morrer”, fotografado em sua cela por Alexander Gardner, evidencia bem o “isso-foi” e o “isso será”, ou seja, essa foto porta um silêncio dramático que revela o prenúncio da morte para um sujeito ainda vivo. De modo que sua pungência é esta equivalência: esteja a pessoa morta ou não, qualquer fotografia é uma catástrofe que já ocorreu e que ainda estremece e espicaça o corpo, é a certeza do inevitável. Este “curto-circuito” temporal representa uma nova dimensão do *punctum* como algo dinâmico, pois pode ser lido abertamente na fotografia histórica como “um esmagamento do tempo: isso está morto e isso vai morrer” (BARTHES, 1984, p. 142). E esse “novo” *punctum* fotográfico traz, portanto, o signo imperioso da morte futura, sendo assim que se deve pensar o enigma da foto, como algo fascinante e fúnebre⁸.

Seguindo nessa nova dimensão que o conceito de *punctum* adquire na segunda parte do livro, observa-se que ele abre “um campo cego” na imagem, uma vida exterior ao retrato, e estimula o espectador ao desejo de conhecê-lo, além de ser “campo indizível”, diante da incapacidade de dar nome ao que o perturba. Ele é como um *elo* que relaciona o invisível e o indizível, um extracampo sutil como se a imagem conduzisse o desejo, o saber e a intuição para além daquilo que se oferece à visão no quadrante fotográfico. Nesse sentido, o conceito de *punctum* barthesiano não estaria somente atrelado à subjetividade do espectador, mas também à objetividade do olhar do outro imóvel na foto que o olha, “pois a fotografia tem esse poder de me olhar *direto nos olhos*” (BARTHES, 1984, p. 164)⁹. Ela é a prova viva de uma íntima relação que vincula o espectador e o

⁸ Para Taminiaux (2009, p. 141), “A *câmara clara* estabelece um forte vínculo entre fotografia e morte porque a morte é, em essência, aquilo que não pode ser totalmente divulgado ou compartilhado. Posso de fato compartilhar minha linguagem, meu corpo e até mesmo minhas posses, mas não minha morte. Sempre permanecerá a minha morte, através do qual afirmo minha diferença existencial e meu ser irredutível. Ela nunca será puramente transparente, nem será totalmente compreensível para o outro.”

⁹ Essa afirmação barthesiana aponta para o tema da “dimensão contratransferencial do olhar” presente na obra *O que vemos, o que nos olha*, do escritor francês Georges Didi-Huberman, que é bastante lida

sujeito da fotografia. Um olhar que retém para dentro de si o amor e o medo. Um olhar que continuamente insiste em olhar quem se coloca diante da foto. Portanto, o *punctum* se revela como esse extremo infinito do olhar, que se abre à contemplação, que possibilita acreditar que algo do que foi capturado pelo olho da câmara do fotógrafo reside ali e permanecerá para sempre, podendo recuperar, em última instância, a totalidade da coisa representada.

Considerações finais: o olhar de Barthes

Toda essa incursão realçando alguns pontos do pensamento barthesiano em torno da imagem fotográfica permite afirmar um poder puro de uma subjetividade individual que extrai uma verdade existencial da imagem. Uma verdade da fotografia que é muito particular, como um segredo que separa Barthes do mundo exterior e afirma seu isolamento ou sua solidão. A foto do Jardim do Inverno é guardiã desse segredo e não faz sentido partilhá-lo com outrem (os outros veriam nela apenas o *studium*), porque ela aprisiona o olhar de Barthes, conserva o indizível e o improvável, afeta-o, abre uma ferida ao pungi-lo e o faz reconectar com a experiência de um amor vivido pela mãe, após a sua perda. Apesar de algumas imagens privadas serem apresentadas ao longo do ensaio, Barthes não ensejou criar uma teoria ou um *corpus* ao se deter sobre elas. Pois, seu pensamento antevê que essas imagens significariam o fluxo de estímulos visuais que a sociedade contemporânea impõe às pessoas diariamente através de revistas, de publicidades, e de modo mais acentuado na tela total. Logo, o olhar de Barthes será sempre o de quem resiste à lei cultural da reprodução infinita de signos, a um sistema de simulação frenética que tenta suprimir um tempo de intimidade face à imagem. E mais, um olhar não apenas seletivo, mas contemplativo, tanto que uma fotografia não é, para o escritor francês, um objeto de consumo instantâneo ou de uma gratificação estética, mas o lugar de uma verdade “*para mim*”, capaz de levá-lo *au-delà*, numa intensa e particular experiência do ver.

atualmente e fica como sugestão de leitura. Cf. DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

Por fim, embora este tempo atual seja marcado pelo consumo das imagens, tendo-as como mediadora das relações pessoais, é preciso confiar nas imagens, pensar através delas. Barthes, antevendo o que aconteceria na sociedade dos simulacros, aponta dois caminhos possíveis ao final do ensaio: “louca ou sensata, a Fotografia pode ser uma ou outra” (BARTHES, 1984, p. 175). Ou seja, ela pode se limitar à tagarelice cotidiana do *studium*, cujo realismo permanece relativo, e foi denunciado por Barthes excessivamente ao realçar o desempenho do fotógrafo: suas intencionalidades, seus desejos de registrar deformações e monstruosidades do mundo, muitas vezes temperado por hábitos estéticos, que fazem das imagens mero reflexos ou simulacros enganosos. Por outro lado, a imagem fotográfica pode ser “louca” na medida em que seu *punctum* escapa à condição de simulacro, para assumir a de testemunho, de rastro, de traço, de vestígio, de índice de acontecimentos da existência, na medida em que alude àqueles fotógrafos sem estilo, que simplesmente estavam lá onde a cena ocorreu e nada mais.

Portanto, ao espicaçar o espectador, o *punctum* na imagem faz reavivar no interior do sujeito a experiência do “nada dizer”, deixando o detalhe remontar à sua consciência afetiva. O *punctum* torna a imagem pensativa, desencadeia nela, como sublinha Fabbrini (2016, p. 250), uma circularidade entre o saber de um objeto representado e o não saber da intratável realidade, resultando numa “zona de indiscernibilidade”, que é o próprio imponderável. Ou, nas palavras de Barthes, o *punctum* toca o espectador, é uma visão tateante que o conduz ao “êxtase fotográfico”, isto é, ao espanto que visa o despertar da “intratável realidade” (BARTHES, 1984, p. 175). Sendo assim, através das noções de *studium* e *punctum*, enquanto par opositivo e tensional, Barthes lança uma crítica sobre o mundo das imagens e ressalta a importância de se abandonar ao imaginário ou à “loucura do olhar”, antes de qualquer tecnificação da visão. Ele suscita a discussão sobre uma imagem que evoca um pensamento sobre si mesma, ao colocá-la num plano do afeto e da sensibilidade e não somente num plano intelectual e reflexivo. Além disso, Barthes incita o espectador a olhar singularmente cada imagem, na certeza de que ela é o *locus* de uma verdade *para mim* e guarda em si um enigma/segredo para aquele que se coloca diante dela, enquanto corpo visível e tateante, condenado à finitude da existência, mesmo ainda que sinta e respire.

Referências bibliográficas

BARTHES, Roland. *A câmara clara: notas sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. *Diário de luto: 26 de outubro 1977 – 15 de setembro de 1979*. Texto estabelecido e anotado por Nathalie Léger. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. O terceiro sentido. In: *O óbvio e o obtuso: ensaios críticos III*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 45-61.

BAUDRILLARD, Jean. *A fotografia como mídia do desaparecimento*. CISC: Centro disciplinar de semiótica da cultura e da cultura e da mídia. Disponível em http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/iv13_midiadesapa.pdf. Acesso em 01.07.2021.

_____. *Simulacro e simulação*. Lisboa: Relógio d'água, 1991.

FABBRINI, Ricardo N. Imagem e enigma. In: *Viso. Cadernos de estética aplicada*. São Paulo, n. 19, p. 240-262, jul-dez, 2016.

_____. *O que há para ver na imagem que temos diante de nós*. Entrevista com Ricardo Nascimento Fabbrini. Por Fernanda Albuquerque de Almeida (PGEHA-USP). Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/prometeica/article/view/1693/html>. Acesso em 13.07.2021.

FONTANARI, Rodrigo. *Roland Barthes e a revelação profana da fotografia*. São Paulo: EDUC, 2015.

MARTY, Éric. *Roland Barthes, o ofício de escrever*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

MOTTA, Leda Tenório da. *Roland Barthes: uma biografia intelectual*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 2011.

TAMINIAUX, P. *The paradox of photography*. Amsterdam, New York: Rodopi, 2009.

ENTRE SECULARISMO E O FUNDAMENTALISMO: QUAL MUNDO QUEREMOS?

Walace Alexsander A. Cruz*

Resumo: Nosso trabalho objetiva refletir a tensão entre secularismo e fundamentalismo na sociedade contemporânea. Recorremos às reflexões propostas por Charles Taylor e Leonardo Boff. Taylor nos proporciona pensar a secularização a partir de três conceituações, enquanto Boff se debruça sobre a questão do fundamentalismo e sua ameaça a uma sociedade que se pretende democrática e plural. Analisamos ambos os autores intencionando refletir sobre qual mundo temos e, sobretudo, qual mundo queremos a partir da discussão secularismo e fundamentalismo.

Palavras-chave: Secularismo. Fé. Mundo. Fundamentalismo. Sociedade.

Abstract: Our work aims to reflect the tension between secularism and fundamentalism in contemporary society. We resorted to the reflections proposed by Charles Taylor and Leonardo Boff. Taylor allows us to think about secularization from three concepts, while Boff focuses on the issue of fundamentalism and its threat to a society that claims to be democratic and plural. We analyze both authors intending to reflect on which world we have and, above all, which world we want from the discussion of secularism and fundamentalism.

Keywords: Secularism. Faith. World. Fundamentalism. Society.

Introdução

Temos presenciado no século XXI uma franca ascensão de partidos políticos de posicionamento conservador ou ultraconservador. Nota-se que tais partidos encontram nas religiões aliados fundamentais. Para não incorreremos no risco de uma generalização é importante ressaltar que falamos especificamente sobre os grupos mais radicais no interior destas religiões. O fenômeno se fez notar no Brasil nas eleições presidenciais de 2018. O então presidenciável Jair Messias Bolsonaro fez uma campanha endossada no lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

* Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) na linha de Filosofia da Religião. Pesquisa o pensamento de Søren Kierkegaard e temas ligados à Filosofia da Religião. Especialista em Psicanálise e Licenciado em História pela PUC MINAS. E-mail: professorwalacecruz@yahoo.com.

A expressão “Deus acima de todos” apontava o apelo religioso que se revelou como uma das bandeiras de sua campanha. Puderam-se observar à época as mobilizações por parte de uma ampla camada católico-conservadora tanto quanto evangélico-conservadora que se tornaram fundamentais como base de apoio político ao então presidencializável.

Giuliano Da Empoli em *Os Engenheiros do caos* sinaliza como a demonização do outro é um recurso fundamental na empresa político-propagandista. Para Da Empoli, a construção de um inimigo comum e, por conseguinte, a associação deste inimigo ao caos estabelecido é elementar para unificar grupos distintos contra um suposto inimigo comum. Ao analisar o marketing produzido pela campanha bolsonarista à época se constata claramente a operacionalização do que indica Da Empoli.

Assim, no contexto das eleições presidenciais no Brasil de 2018 ganhou espaço novamente a discussão sobre secularismo e fundamentalismo. Deve-se lembrar de que política e religião estão historicamente interligadas e a reflexão em torno da secularização e, por conseguinte, de um Estado Laico é, na perspectiva histórica, recente.

Considerada a importância que a temática assume recorreremos a dois autores fundamentais para a discussão em análise. Charles Taylor, historiador e filósofo discute e reflete amplamente a partir de sua obra *Uma era secular* a questão do secularismo. Enquanto Leonardo Boff, teólogo e filósofo se debruça e proporciona reflexões no que diz respeito ao fundamentalismo, especificamente, em sua obra *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz*.

Sem uma compreensão clara do que ambos os conceitos significam não podemos compreender em que pode incorrer na sociedade que temos e, sobretudo, na que teremos a predominância do secularismo ou do fundamentalismo. Para além de uma discussão filosófica, ambos definem os rumos político-sociais de uma sociedade e mesmo, o da vida privada.

1. Secularismo: prolegômenos

Derivado da palavra latina *saecularis* a palavra secularismo, grosso modo, significa uma distinção entre dois mundos. No século IV, Santo Agostinho em sua *A Cidade de Deus* sinalizava a distinção entre dois mundos: o mundo de Deus e o mundo dos homens. Pode-se inferir que, de algum modo, Agostinho cristianiza a ideia platônica que dicotomizava o mundo: o das ideias e o sensível.

Na Idade Média as relações entre Igreja e Império estão imbricadas. A carta do Papa Gelásio ao imperador Anastácio I em 494 assinalava que o mundo era governado por dois poderes: o temporal e o espiritual, portanto, o do Império e o da Igreja. Contudo, como observa Danilo Mondoni “Igreja e Império embora distintos, não são separados” (MONDONI, 2014, p.23).

Segundo Mondoni “a partir do século XI, a Igreja tende a dominar o Estado [onde ocorre] o desenvolvimento das teorias hierocráticas que justificam o predomínio eclesiástico” (MONDONI, 2014, p.24). Em linhas gerais, no período Medieval apesar de uma distinção de poderes, ambos estão conjuntamente tanto no espaço público quanto na vida privada. Significa que ao longo de toda a Idade Média temos uma sociedade predominantemente religiosa. Como observa Mondoni “na sociedade ocidental medieval, organizada sob o signo e em nome da fé cristã, predominou uma concepção sacra da política, da arte, da cultura e de cada atividade humana” (MONDONI, 2014, p.11).

Deste modo, cabe observar, o quanto a ideia de secularização significou um drástico rompimento histórico-social. Nicola Abbagnano aponta o século XVI como fundamental e originário da ideia de secularização “na segunda metade do século XVI, o termo secularização já é usado por juristas canonistas franceses para qualificar o trânsito de um religioso do clero regular para um clero secular” (ABBAGNANO, 2012, p. 1027).

Nos séculos XIX-XX a secularização que inicialmente está no bojo das discussões teológicas, profundamente dinamizadas pela Reforma Protestante (1517) já tem espaço no âmbito da sociologia, filosofia e política. Para Abbagnano a secularização é um conceito fundamental que marca a transição do período medieval para o Estado moderno “a data oficial do nascimento do Estado moderno marca, portanto, a introdução de um

conceito que excederá seu valor jurisprudencial para tornar-se central nas disputas teológicas e filosóficas do século XX” (ABBAGNANO, 2012, p.1027).

Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* compreende como marco distinto dessa nova sociedade a perda da sacralidade. É o que Weber denomina de desencantamento do mundo. Para nos situarmos, ocorre nesses pensadores apontamentos do que se constitui a secularização. Primeiro, a distinção entre Estado e Religião¹, quer dizer, Estado e Religião tornam-se entidades independentes e que não interferem uma na outra. Segundo, entende-se a secularização como um fenômeno social que desencanta o mundo, ou seja, torna-o menos religioso, melhor, não dependente dos recursos explicativos da religião para a compreensão do mundo.

O conceito de secularismo no decorrer dos anos torna-se cada vez mais claro. Em 1846 ocorre a criação da Secular Society em Londres. Em 1892 a sociedade “assume positivamente o termo secularização ou secularismo no sentido mais geral de emancipação cultural em relação à influência da Igreja sobre a organização da vida política e social, sobre a instrução em particular” (ABBAGNANO, 2012, p.2027).

Importante notar que no processo de secularização as instituições religiosas vão perdendo cada vez mais seu lugar nos espaços públicos. É o que Ernst Troeltsch chama de “autonomização do homem em relação à religião” (ABBAGNANO, 2012, p.1028). Em linhas gerais, o processo de secularização constitui-se em uma mudança de eixo-norteador. De um paradigma medieval teocêntrico cuja vida era fundamentada em valores religioso-cristão (pensando especialmente no Ocidente) surge um novo² paradigma: o antropocêntrico.

¹ Apesar de usar o termo Religião notamos que há uma discussão em torno da questão. O filósofo católico Augusto Del Noce, por exemplo, “interpreta a modernidade como ateia e secularização no sentido de descristianizada” (ABBAGNANO, 2012, p.2028). Quer dizer, para alguns pensadores, a secularização é um fenômeno ligado, estritamente, à descristianização do mundo e não a Religião no sentido mais amplo.

² Novo em relação ao que predominava na sociedade desde o século IV. Considerando que como defendia renascentistas e iluministas, o paradigma antropocêntrico era, em grande medida, uma tentativa de retorno aos gregos no período clássico cujo olhar voltava-se para a centralidade do homem, a partir de Sócrates.

2. Taylor e a secularização

Charles Taylor se insere na tradição histórico-filosófica que discute a questão do secularismo. Em *Uma era secular* o filósofo questiona “qual o significado de dizer que vivemos numa era secular?” (TAYLOR, 2010, p.13), a despeito de todo o pano de fundo histórico que o antecede, Taylor retoma a pergunta pelo que consiste a secularização e, ousadamente, afirma que “não está muito claro em que consiste esta secularidade” (TAYLOR, 2010, p.13).

Podemos considerar que o trabalho de Taylor tem dois eixos-norteadores: o histórico e o filosófico. Significa que ao mesmo tempo em que analisa a evolução da secularização na História, também reflete filosoficamente sobre o problema em si. Sua afirmação de uma falta de clareza é pressuposto para uma empresa que objetiva sistematizar conceitualmente o secularismo.

No âmbito histórico Taylor situa a Reforma Protestante como dispositivo fundamental para dinamizar a secularização. Segundo o filósofo, é com o protestantismo que a religião cristã ganha um caráter mais antropocêntrico. Decorre disso a ênfase luterana-calvinista na vida ordinária. Para Taylor o protestantismo pulveriza o caráter mais individual, quiçá, individualista na experiência cristã. E aqui, de algum modo, Taylor concorda com Troeltsch na ideia de que a secularização coaduna para a “autonomização do homem”.

Antes de conceituar o secularismo, Taylor faz uma retomada histórica e chama atenção ao fato de que “se recuarmos alguns séculos em nossa civilização, veremos que Deus estava presente no sentido acima numa grande quantidade de práticas sociais – não apenas políticas- e em todos os níveis da sociedade” (TAYLOR, 2010, p.14). Quer dizer, Taylor aponta que é impossível pensar o secularismo sem uma compreensão da sociedade que a antecede.

Significa que o secularismo é em princípio, uma proposta de quebra de paradigma de uma sociedade em vigência e a insurgência de um novo modelo social. E qual era o modelo outrora estabelecido? Segundo Taylor:

O modo de funcionamento do governo local era a paróquia, e a paróquia era ainda essencialmente uma comunidade de oração [...] naquelas sociedades, as

pessoas não podiam engajar-se em nenhum tipo de atividade pública sem encontrar Deus (TAYLOR, 2010, p.14).

Taylor nos aponta uma sociedade em que o político e o religioso estavam amalgamados. Entende o período medieval fundamentado no ideário teocrático. Apesar da diferença outrora assinalada entre Império e Igreja, na prática não se notava distinção. Podemos dizer que a ideia do sagrado permeava todas as dimensões da vida.

É considerando esse contexto que Taylor nos encaminha para a primeira conceituação de secularismo. O secularismo no primeiro sentido é entendido como o esvaziamento da religião do espaço público. Nesse cenário “as Igrejas encontram-se separadas das estruturas políticas” (TAYLOR, 2010, p.13). Taylor retoma a ideia luterana e de toda a tradição que pensa a secularização como separação. Portanto, em um primeiro sentido, Estado e Religião estão separados.

A separação entre Estado e Religião significa independência e não interferência, quer dizer, cada qual é independente em seu âmbito de atuação e, também é protegido da interferência do outro. Como assinala Taylor “a religião, ou a sua ausência, consiste em grande medida numa questão privada” (TAYLOR, 2010, p.13). Se em 381 E.C Teodósio I oficializa o cristianismo como a religião do Império Romano, em uma sociedade secularizada o Estado não tem religião. O que, entretanto, não significa que o Estado as proíba, pelo contrário, protege o direito às distintas formas de crenças ou de não crenças. Segundo Taylor “um entendimento da secularidade dá-se em termos de espaços públicos. Estes foram supostamente esvaziados de Deus ou de qualquer referência a uma realidade derradeira” (TAYLOR, 2010, p.14).

Taylor desenvolve o problema levando-o a um segundo conceito “nesse segundo sentido, a secularidade consiste no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a igreja” (TAYLOR, 2010, p.15). Se no primeiro sentido a religião é desocupada do espaço público, no segundo sentido, a religião é desocupada também do espaço privado.

Apesar do fato de que não é trabalho do Estado um “desencantamento do mundo” (Weber), mas, nesse segundo sentido, ocorre um processo de ateização, significa que as crenças e também as práticas religiosas perdem sentido e espaço também na vida privada do indivíduo. Tal fenômeno é percebido por Taylor em países da Europa ocidental onde

as pessoas “tornaram-se majoritariamente seculares- até mesmo aqueles que mantêm vestígios de referência a Deus no espaço público” (TAYLOR, 2010, p.15).

Taylor nos oferece então uma terceira conceituação. Segundo o filósofo:

Acredito, contudo, que um exame desta era como secular seja pertinente em um terceiro sentido, intimamente relacionado ao segundo e não desvinculado do primeiro. Este enfocaria as condições de fé. A mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras (TAYLOR, 2010, p.15).

Notemos que o primeiro sentido tem uma relação sócio-política. O segundo e o terceiro sentidos uma dimensão mais subjetiva. De algum modo, Taylor parece concordar com Lutero e a tradição posterior a ele no sentido de que a secularização não diz respeito a uma exclusão da dimensão religiosa na vida do indivíduo. Mas, a uma relativização da fé, uma recusa ao dogmatismo e a uma crença que se interpõe como instância determinante na vida. Lutero recusou a autoridade papal, do clero e ainda que apelasse à autoridade das Escrituras, com a livre interpretação dela, abria caminho para a supracitada “autonomização do indivíduo”. É nesse terceiro sentido que Taylor entende a predominância do secularismo contemporaneamente, ao menos nos EUA e em alguns países da Europa.

3. Fundamentalismo: apontamentos em Leonardo Boff

O fundamentalismo assim como o secularismo tem suas raízes no contexto teológico-ecclesiástico. Segundo Leonardo Boff os protestantes que imigraram da Holanda e da Inglaterra para os EUA levaram consigo uma insatisfação em relação à situação da Igreja nos séculos XIX e XX. Mas, pontua Boff:

No final do século XIX, ele ressurgiu de forma mais organizada quando um grupo de pastores de várias denominações publicou, entre 1890 e 1915, uma pequena coleção de 12 fascículos teológicos que formavam a série *Fundamentals: a testimony of the truth* (Os fundamentos: um testemunho da verdade) (BOFF, 2009, p.9).

O conteúdo do documento lidava com a questão do liberalismo teológico. Ao refutá-lo empreendia trazer a Igreja ao que consideravam os fundamentos da fé. Tal empresa

decorria de uma preocupação com a situação da Igreja relacionada ao secularismo. Conforme aponta Boff “os fiéis agora eram orientados pela lógica das coisas do século (secularização), regida pela autonomia da razão e do espírito democrático” (BOFF, 2009, p.10).

O problema do fundamentalismo coloca-se, portanto, diretamente vinculado ao do secularismo. Para os “pais” do movimento, o secularismo representava uma ameaça à religião cristã, aos fundamentos da fé. Ainda que, como observa Boff “as Igrejas continuam importantes, mas assumem a esfera do privado” (BOFF, 2009, p.10). Para os fundamentalistas isso parece inadmissível.

Enquanto o liberalismo teológico animava a um modo de cristianismo mais secularizado (no terceiro sentido empregado por Taylor), os fundamentalistas “apresentavam a proposta de um cristianismo extremamente rigoroso, ortodoxo e dogmático, que servia como orientação aos fiéis diante da avalanche de secularização e modernização que invadia toda a sociedade norte-americana” (BOFF, 2009, p.10).

Boff indica que o fundamentalismo se manifesta no Protestantismo, no Catolicismo, no Islamismo, assim como no âmbito político. No Protestantismo, grosso modo, caracteriza-se por uma interpretação literalista da Bíblia. Segundo Boff “os fundamentalistas se opõem também aos conhecimentos contemporâneos da História, da Geografia e das Ciências, especialmente da Biologia, que possam questionar a verdade bíblica” (BOFF, 2009, p.12). Nesse aspecto tona-se mais claro o porquê alas político-partidárias ultraconservadoras que negam o valor da ciência encontram forte apoio em tais círculos religiosos.

O fundamentalismo protestante é contra toda e qualquer forma de ecumenismo, considerando que “só Jesus é o caminho, a verdade e a vida, o único e suficiente salvador” (BOFF, 2009, p.13), sua empresa é cristianizar, por conseguinte, qualquer outra forma de manifestação religiosa é demonizada, intolerada. Na vida social significa que “o fundamentalista é especialmente inflexível, particularmente no que concerne à sexualidade e à família. É contra os homossexuais, o movimento feminista e todos os processos libertários em geral” (BOFF, 2009, p.13).

No âmbito católico o fundamentalismo enxerga de modo triunfal o período medieval e, grosso modo, sua campanha é uma tentativa de reviver tal período. Como indica Boff “o

que se afirmava era exatamente isso: há somente um Deus, um papa, um rei, uma cultura e uma ordem mundial querida por Deus” (BOFF, 2009, p.16). A Igreja é Una, portanto, qualquer outra é herege. A doutrina de que não há salvação fora da Igreja incorre na diabolização daquele que estiver fora da Igreja.

No que diz respeito ao Islamismo, Boff chama atenção primeiro para o risco de uma perspectiva ocidentalizada que generaliza todos os muçulmanos. Mas, aponta a tentativa de “islamização” (BOFF, 2009, p.28) cujas campanhas terroristas demonstram a face mais sangrenta do fundamentalismo islâmico.

O que se nota é que em todos os casos, o fundamentalismo é uma recusa e mesmo uma campanha ferrenha contra toda e qualquer forma de secularismo. Tomando os três conceitos definidos por Taylor, o fundamentalismo faz frente a qualquer um deles. O fundamentalismo não quer a separação entre Religião e Estado, ao contrário, quer que o Estado seja aparelhado pela Religião. Não quer uma sociedade plural em que a opção de fé ou de não crer seja do âmbito privado, a contraponto, quer uma cristianização ou islamização radical da sociedade.

No terceiro sentido, o que marca o fundamentalismo desde suas origens, é uma hermenêutica dos livros sagrados de modo literalista. Logo, toda forma de pensar a fé, de questioná-la ou mesmo relativizá-la é duramente combatida. É a defesa do “está escrito, ponto”. Deste modo, consideramos que o fundamentalismo não tolera a democracia ou uma sociedade plural, haja vista, “quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade e seu destino é a intolerância que gera o desprezo do outro e o desprezo, a agressividade e a agressividade, a guerra” (BOFF, 2009, p.50).

Considerações finais

Começamos nosso trabalho tomando o caso da eleição presidencial de 2018 por considerar um modelo prático do que é o entrecruzamento entre uma política ultraconservadora com o fundamentalismo religioso. Charles Taylor analisa o secularismo e nos permite pensá-lo a partir de três conceitos. Mostra-nos que o

secularismo não é uma empresa que objetiva o tolhimento das liberdades, pelo contrário, seu fomento e proteção.

Taylor nos indica que a secularização divorcia Estado e Religião. Pode fomentar uma medida de abandono de crenças e dogmas, uma vez que a racionalidade e a ciência passam a serem balizadores da sociedade. Ainda aponta que o fenômeno da secularização, não necessariamente extingue a fé, mas proporciona sua relativização.

Boff é militante. Para além de analisar o fenômeno do fundamentalismo, critica-o e tenta demonstrar como ele se torna nocivo a uma sociedade que se quer democrática e plural. Com Taylor, parece-me, que o secularismo se funda na liberdade, tolerância e no direito a pluralidade, enquanto com Boff temos a certeza de que o fundamentalismo se alicerça na absolutização de uma verdade, por conseguinte, na intolerância às diversas formas de crenças.

Tendo em consideração o que significa secularismo e fundamentalismo, cabe-nos inserir-se no debate público para refletir a sociedade que temos e, sobretudo, a sociedade que queremos e teremos, a partir destes dois paradigmas que se digladiam.

Referências bibliográficas

ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Alfredo Bossi. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

EMPOLI, Giuliano Da. *Engenheiros do caos*. Tradução Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2020.

MONDONI, Danilo. *Cristianismo na Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2014.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Paulo: Usisinos, 2010.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução José Marques Mariano de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DEMOCRACIA E PARTICIPAÇÃO: PANORAMA TEÓRICO E O CASO DOS CONSELHOS DE PARTICIPAÇÃO*

Maurício de Assis Reis**
Pedro Henrique Bento Soares***

Resumo: O modelo democrático, sem dúvidas, assume um papel preponderante na afirmação da dita soberania popular. Não obstante, sua efetividade depende, sobretudo, das estruturas histórico-sociais sobre a qual é posicionada, bem como sobre seus respectivos desdobramentos, que influenciam na canalização de demandas populares na dinâmica interna ao próprio Estado. Neste panorama, diante dos eventuais contextos que são inerentes a esta forma de governo, o objetivo deste artigo é observar instituições empiricamente existentes com ênfase na estrutura dos conselhos de participação que podem contribuir na concretização do exercício democrático, compensando fraquezas que podem emergir dentro do modelo representativo. Para isso, foi realizada uma revisão bibliográfica qualitativa descritiva de modo a alcançar os elementos necessários à formulação de uma hipótese que sustente o propósito do presente estudo. Ante o exposto, pode-se inferir que diferentes demandas podem ser capilarizadas via conselhos de participação, potencializando a qualidade democrática ao passo que se verifica uma maior participação social na construção de políticas públicas.

Palavras-chave: Democracia; Conselhos de Participação; Estado; Soberania popular.

Abstract: The democratic model, without a doubt, assumes a preponderant role in the affirmation of the so-called popular sovereignty. However, its effectiveness depends, above all, on the historical-social structures on which it is positioned, as well as on their respective developments, which influence the channeling of popular demands in the internal dynamics of the State itself. In this panorama, faced with the possible contexts that are inherent to this form of government, the objective of this article is to observe empirically existing institutions with emphasis on the structure of the participation councils that can contribute to the concretization of the democratic exercise, compensating weaknesses that may emerge within the representative model. For this, a descriptive bibliographical review was carried out in order to reach the necessary elements for the formulation of a hypothesis that supports the purpose of the present study. Given the above, it can be inferred that different demands can be capillarized via participation councils, enhancing the democratic quality while there is a greater social participation in the construction of public policies.

Keywords: Democracy; Participation Councils; State; Popular Sovereignty.

* Este trabalho é resultado de pesquisa de iniciação científica vinculada ao programa do Centro Universitário de Viçosa (UNIVIÇOSA) com bolsa auferida ao discente participante.

** Mestre em Estética e Filosofia da Arte; Professor de Filosofia na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), unidade de Barbacena; na Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM); e no Centro Universitário de Viçosa (Univiçosa).

*** Graduando em Direito pelo Centro Universitário de Viçosa (UNIVIÇOSA), graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Viçosa (UFV).

Introdução

Que se viva uma condição de crise democrática é algo absolutamente evidente e propagado aos quatro ventos e, poderíamos dizer, ocupa o lugar-comum que lhe caracteriza. Mesmo o senso comum é capaz de atentar para um dos problemas clássicos que atribula a realização democrática, a saber, o caráter de falsidade de sua tradicional promessa de um “governo do povo”. Afinal de contas, mesmo em termos teóricos, essa promessa incide sobre a concepção política moderna de soberania, cuja maior importância se revela na emergência do Estado Moderno. Traduzida na forma da demanda acima indicada que reconhece o núcleo democrático na manifestação da vontade popular, isso significa que o Estado nada mais é que uma construção abstrata que se traduz na prática como exercício do poder da soberania popular.

No entanto, tais aspectos preservam características ainda demasiado abstratas. A democracia propriamente dita, esta mesmo que se encontra em crise, precisa ser pensada segundo sua capacidade de efetivar a ideia de uma soberania popular, o que implica em pensar as estruturas empiricamente existentes e sua capacidade em canalizar demandas populares na dinâmica de poder interna ao próprio Estado.

Se essa parece ser uma das questões norteadoras mais amplas do debate democrático, as soluções ao equacionamento entre exercício efetivo do poder e demanda popular por participação precisam sempre ser pensadas em conformidade à realidade histórica de seus problemas, donde se segue nosso problema em particular: trata-se de pensar a questão do desenho institucional brasileiro dos conselhos participativos e sua capacidade em promover democratização, ou seja, em ser capaz de conferir maior qualificação democrática ao introduzir um elemento de maior participação social na elaboração de agendas e políticas públicas, o que, de alguma maneira, configuraria algum tipo de resposta à demanda tradicional por soberania popular.

Dessa forma, este texto se divide em duas partes: i) uma análise do problema teórico tradicional concernente à soberania popular como forma reguladora da democracia frente ao problema de sua relação prática; ii) uma análise dos conselhos de participação como resposta à demanda teórica e sua capacidade de realização democrática.

Entre a demanda teórica de soberania popular e a estrutura propriamente dita da democracia

Um dos conceitos clássicos estudados dentro das ciência e filosofia políticas é o da soberania. Seus contornos, aliás, merecem um destaque a partir dos argumentos evocados por Rousseau, que a entende como uma expressão social representada pela vontade geral direcionada ao propósito de alcançar o bem comum, que apenas ganha concretude a partir do seu efetivo exercício. Não se pode olvidar, por oportuno, que sua relevância se consubstancia na materialização da ordem social, de modo a criar as condições segundo as quais a coletividade passa a deliberar acerca das especificidades que norteiam o desenvolvimento da sociedade. Neste sentido, segundo o filósofo francês, o corpo político é uma construção coletiva, por meio do qual a soberania popular apresenta-se como o instrumento responsável por garantir as prerrogativas humanas. Assim, como explica Rousseau (1996, p. 33) no capítulo “A soberania é inalienável” da obra *Do contrato social*:

Digo, pois, que a soberania, sendo apenas o exercício da vontade geral, nunca pode alienar-se, e que o soberano, não passando de um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo; pode transmitir-se o poder – não, porém, a vontade.

Vale salientar que essa ideia, todavia, deve ser compreendida de modo a transcender seus limites naturais, razão pela qual as vontades particulares podem divergir da vontade geral, sendo esta o substrato daquelas. Neste sentido, assevera o filósofo francês que “cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou dessemelhante à vontade geral que possui na qualidade de cidadão” (1996, p. 24). Mas como regra geral, seu exercício como fundamento da soberania popular, é responsável pela consolidação de uma sociedade justa, por meio da efetivação dos preceitos firmados pelo contrato social, que torna o indivíduo parte de da totalidade.

Por esta razão, o francês é defensor da democracia direta, uma espécie de governo democrático em que os integrantes de determinada sociedade participam diretamente de todo o processo decisório, sob o argumento de que a soberania não pode ser representada. Logo, a materialização desta forma de governo em uma coletividade fica restrita a

requisitos determinados, que indubitavelmente, são incompatíveis com a modernidade. A democracia ideal, para Rousseau, como obtempera Bobbio (2006, p. 53), exige um estado pequeno, com uma simplicidade de costumes, marcado por uma igualdade substancial entre os indivíduos com pouco luxo. Fica claro, portanto, a dificuldade em verificar uma democracia direta no plano material da sociedade, motivo pelo qual o filósofo francês preocupa-se não com um modelo de política que deva se realizar, mas, ao contrário, que oriente as relações sócio-políticas. Depreende-se, do exposto, que sua abordagem se refere fundamentalmente a um propósito de determinação, que almeja orientar a maneira pela qual o exercício democrático deve proceder.

Lado outro, Norberto Bobbio aborda os modelos democráticos efetivamente existentes, fator crucial para a realização de uma concepção mínima de democracia, que consiste num padrão que pode ser verificado em todas as formas de governos democráticos. Destarte, Bobbio (2006, p. 30) explica que para configurar esse sistema que traz o povo como soberano, deve existir “um conjunto de regras que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais procedimentos”. Neste diapasão, fica evidente que o cientista político italiano vai ao encontro da já aludida visão de democracia direta, motivo pelo qual procura elencar uma estrutura empiricamente verificável. Neste sentido, Bobbio acredita na ideia da representação política, que genericamente significa que “as deliberações coletivas são tomadas não diretamente por aqueles que dela fazem parte, mas por pessoas eleitas para esta finalidade”.

O sucesso material desta teoria é resultado de um problema que assola todas as sociedades contemporâneas: a questão de escala e tempo. Neste sentido, a vida do homem moderno é incompatível com as atividades políticas, que exigem uma atenção prioritária para o tema. Para sanar tal empecilho, a partir de processos estabelecidos, são escolhidas pessoas voltadas para a seara decisória, que, de maneira legítima, representam a população em geral. Obtempera Young (2006, p. 144) que:

A representação é necessária porque a rede da vida social moderna frequentemente vincula a ação de pessoas e instituições num determinado local a processos que se dão em muitos outros locais e instituições. Nenhuma pessoa pode estar presente em todos os organismos deliberativos cujas decisões afetam sua vida, pois eles são numerosos e muito dispersos.

Notadamente, a realidade social inviabiliza qualquer possibilidade de uma democracia diferente da representativa. Reitera-se que a democracia direta se estrutura de modo a determinar o modo pelo qual o exercício democrático deveria efetivar-se. Por esta razão,

sua materialização é inviável, haja vista que seu propósito se consubstancia na necessidade de propor uma maneira utópica de democracia, que a despeito de sua impossibilidade, deve ser considerada como um paradigma a ser alcançado. Ademais, aduz Young (2006, p. 145) que “as instituições e a cultura de algumas democracias representativas de fato desestimulam os cidadãos a participar de discussões e decisões políticas”, o que corrobora a intangibilidade do modelo proposto por Rousseau.

Contudo, existem diversas críticas ao modelo representativo que merecem ser mencionadas. Nessa consonância, é completamente possível a desconexão entre o representante e seus diversos representados. Logo, na medida em que ocorre um afastamento entre os sujeitos dessa relação, a população perde a percepção de sua influência no processo político, o que gera por consequência, uma limitação no exercício democrático. Vale dizer que esta situação pode ser explicada por Habermas (1995, p. 40-53). Nesta ótica, aduz o autor que, a partir de uma mudança estrutural, a esfera pública que deveria fazer as vezes de mediação entre Estado e sociedade civil, agora em crise, perde sua funcionalidade, motivo pelo qual as partes que integram o processo comunicativo passam a se preocupar com interesses privados, perdendo a percepção do que é um processo coletivo.

Essa perspectiva, aliás, é demonstrada por Habermas (1984) em *A mudança estrutural da esfera pública*, em que o autor preconiza a crise de legitimação derivada dos efeitos proporcionados pelo desenvolvimento natural do capitalismo. Nessa perspectiva, segundo Bosco (2017, p. 189):

a tese de Habermas da mudança estrutural da esfera pública assenta sobre o diagnóstico de que a distinção característica da esfera pública liberal burguesa entre público e privado se esvai simultaneamente à diversificação funcional do mercado e do Estado. Isto é: da socialização do Estado e da estatização da sociedade surge uma nova relação entre o público e o privado; surge uma nova esfera, que “não pode ser considerada nem como puramente privada, nem como autenticamente pública”. Pode-se, de fato, falar em um processo de decadência: devido às transformações inicialmente ocorridas na esfera econômica (oligopólios e indústria cultural), o raciocínio livre voltado para a verdade da esfera liberal é substituído pela propaganda e a democracia organizada de massas.

E complementa que:

Há aqui uma mudança na disposição entre público e privado, que tem por efeito a mudança da função política da esfera pública e, conseqüentemente, da relação entre Estado e sociedade. Com o Estado social, surge o tipo administrado de capitalismo e uma democracia organizada. Nessa sociedade, a esfera pública política do Estado social corresponde a uma forma decadente

da esfera pública liberal burguesa do século XIX: a discussão pública nos salões e nos círculos literários voltada para a decisão converteu-se em um acordo não publicamente conquistado ou simplesmente imposto de cima para baixo.

Dá a necessidade de ampliar o exercício democrático, em detrimento do cenário de crise de legitimação, exige a formulação de mecanismos que possibilitem uma maior participação nos processos decisórios. Destarte, almejando garantir o melhor desenvolvimento do processo em questão, existem instituições, como os conselhos participativos, que são estruturadas a fim de manter a conectividade dentro do modelo democrático, fazendo a interlocução entre os polos da representação, o que permite uma maior participação cidadã, potencializando o sentimento de pertencimento dos indivíduos no que concerne à coletividade. Essas instâncias participativas, portanto, estabelecem uma relevante função dentro do desenho institucional democrático, conforme assinala Young (2006, p.156):

Sem essa participação cidadã a conexão entre os representantes e eleitores fica mais sujeita a romper-se, fazendo do representante um agente da elite. De sua parte, os representantes devem responder a esses processos participativos. As esferas públicas da sociedade civil são importantes arenas para a participação cidadã e contribuem para manter tais conexões.

Não obstante, vislumbra-se um abismo teórico entre os debates que envolvem os contornos argumentativos da democracia com relação a sua efetivação nos Estados existentes. Isto posto, o resultado do exercício democrático é influenciado pela maneira sobre qual o desenho institucional do Estado em questão é colocado em prática, o que depende, todavia, das circunstâncias sócio-políticas que o envolvem. Nesta ótica, a despeito de ser considerado como uma ferramenta necessária a fim de canalizar demandas populares, os conselhos participativos deparam-se com empecilhos que são inerentes ao seu funcionamento. Logo, percebe-se determinados elementos que, na prática, inviabilizam, em sua plenitude, um discurso plenamente satisfatório.

A bem da didática, a fim de se alcançar uma maior compreensão acerca do tema proposto, devem ser levadas em conta as teorias democráticas, que, a partir de diferentes princípios, tem como propósito analisar a maneira pela qual a relação democrática é estruturada. Neste sentido, existem três grandes correntes doutrinárias acerca do tema: o elitismo-democrático, o participacionismo e, por derradeiro, a teoria deliberacionista.

A primeira delas tem como precursor Joseph Schumpeter, a partir de um viés conservador, acredita na existência da desigualdade como algo estrutural dentro da própria sociedade.

Utiliza desse argumento como algo necessário para o controle governamental por uma minoria que deve “tomar as rédeas” do processo político, razão pela qual a população não possui uma capacidade intelectual suficiente para se autogovernar, excluindo, neste sentido, qualquer possibilidade de soberania popular. Por esta razão, de acordo com a visão schumpeteriana, fica a cargo do povo simplesmente escolher representantes de maneira apática por meio de eleições. Vale salientar que, para o aludido autor, a vontade geral preconizada por Rousseau é algo utópico, já que está pautada pelo princípio consensual da razoabilidade comum, enquanto para o economista austríaco, as pessoas possuem diferentes anseios, o que a inviabiliza na prática. Nesta toada, vale acrescentar que seus fundamentos teóricos são resultados de uma desconstrução da visão clássica da democracia, que segundo Souza (2008, p. 25)

A conformação das demandas político-democráticas como consequência inevitável da abordagem acima ficará a cargo de: homens com vontade política; com objetivos racionalmente definidos; com desejo de governar e com aguçado senso de responsabilidade. Com efeito, o procedimento democrático ou Democracia é na teoria schumpeteriana a existência de indivíduos vocacionados para a complexa vida política.

Ademais, seus contornos que buscam estruturar-se de maneira empírica, tentam afastar os pressupostos normativos da democracia, uma vez que de acordo com Silva (2012):

Para os elitistas a ideia central aparece na seguinte argumentação: uma vez que o poder na sociedade não se distribui de forma igual a todos, logo a participação, não é e nem deve ser igual. Assim o elitismo concebe uma teoria onde a minoria (elite) deve governar e conseqüentemente detentora do poder, e uma maioria que deve ser governada.

Numa vertente diametricamente oposta, a teoria participacionista surge com o propósito de ressignificar a maneira pela qual o exercício efetivo da democracia estava posto. Assim, o processo deve se estender para além do Estado, sendo capilarizado em diferentes instituições participativas. Isto, segundo Pateman (1992, p. 17), apresenta-se como um requisito imprescindível para um governo que se diz democrático. Neste sentido, afirma Silva (2018, p. 372) que:

[...] os defensores da democracia participativa propõem que num governo democrático deve-se concretizar a participação através de toda a estrutura da sociedade, da vida cotidiana dos indivíduos para assim torná-los politicamente ativos, responsáveis e comprometidos a construir uma consciência de interesse pelos assuntos públicos e dos interesses da coletividade.

Ainda mais, essa corrente democrática encontra-se umbilicalmente relacionada à proposta das instituições participativas, que se apresentam como estruturas imprescindíveis para a manutenção do desenho institucional. Neste diapasão, assevera Pateman (1992, p. 44):

A ideia de participação em Stuart Mill se caracteriza pela pluralidade de instituições, que leva a um bom governo uma boa administração da sociedade, através de seus vários membros. Assim no desenvolvimento da teoria de Mill pode-se notar um tipo de participação de caráter ativo na difusão de um espírito público presente através de instituições populares participativas.

Não obstante, a bem da verdade, deve-se ater que a corrente democrática em questão se fundamenta a partir de um ensaio de preceitos, calcados em elementos normativos, fator que lhe retira a possibilidade da materialização efetiva do seu discurso na prática. Tal fator, sobretudo, estriba-se na necessidade de um treinamento cívico, na qual os indivíduos deveriam passar por um determinado processo de aprendizagem a fim de alcançar um maior nível de participação.

Por derradeiro, a teoria deliberacionista, integrada por Habermas, provoca um giro nas teorias democráticas, propondo um novo tipo de racionalidade, que deve ser abarcada em níveis individuais e coletivos. Destarte, as palavras possuem um papel fundamental dentro dos processos políticos, as quais são utilizadas para justificar racionalmente argumentos invocados. Logo, essa corrente doutrinária se preocupa com a realização de um debate efetivo, razão pela qual provoca um intercâmbio de razões públicas, proporcionando, por consequência, a estruturação de um argumento coletivo forte o suficiente para abarcar os integrantes da relação política vigente. É o caso dos conselhos participativos. Assim, comenta Faria (2000, p. 49):

Nessa teoria, a legitimação do processo democrático deriva, portanto, dos procedimentos e dos pressupostos comunicativos da formação democrática, da vontade e da opinião, que por sua vez, funcionam como canais para a racionalização discursiva das decisões de governo e da administração

Depreende-se, do exposto, que Habermas não se preocupa apenas com as vocalizações existentes nos espaços formais, mas, lado outro, que a participação integre também os ambientes não institucionalizados. Segundo ele, deve ocorrer uma “combinação e a mediação recíproca entre a soberania do povo institucionalizada e juridicamente não institucionalizado” (HABERMAS, 2003. p. 92). Note-se que a vertente deliberacionista, almeja englobar as preocupações das correntes teóricas citadas alhures, de modo a tentar responder questões de natureza empírico-normativas.

Ademais, a fim de se alcançar um sistema mais democrático, também devem ser levados em conta critérios elencados pelo cientista político Robert Dahl (2001) em seu texto *Sobre a democracia*. Critérios esses que devem ser respeitados para se configurar um processo capaz de instaurar os pressupostos democráticos, responsáveis pela consecução e estabilização dos direitos fundamentais. Tais fatores, como explica Dahl (2001, p. 49), tem como propósito satisfazerem a exigência para que todos os cidadãos possam igualmente integrar o processo decisório. Aliás, a demanda por soberania popular é consequência da concretização dos pressupostos elencados pelo autor. Logo, é vital uma participação efetiva, em que todos os membros devem possuir uma igualdade de oportunidades equivalentes entre si e com uma mesma probabilidade de efetivação. Mas para isso, é fundamental um entendimento esclarecido acerca de todo o desenvolvimento do processo, razão pela qual exige, por consequência, a materialização dos direitos enquanto cidadãos.

À vista disso, vale destacar a forma segundo a qual os critérios suscitados por Dahl (2001, p. 49-50) se conectam, haja vista que a participação efetiva atrelada ao entendimento esclarecido é suficiente para qualificar sobremaneira o processo democrático, proporcionando, neste sentido, desdobramentos necessários a salvaguardar os pressupostos inerentes ao sistema democrático. Destarte, tais elementos, quando presentes no cenário dos conselhos participativos, influenciam na estruturação de um debate instruído de modo a produzir um argumento em consonância com objetivos democráticos.

Mas é claro que, se transportarmos essa carga teórica para a realidade de uma democracia em grande escala, os elementos elencados por Dahl passam a ser dependentes de instituições, responsáveis por garantir a igualdade de oportunidades entre os cidadãos, extrapolando, por consequência, o conceito clássico de representação política. Sob tal perspectiva, a denominada *poliarquia*, segundo o cientista político, referente às democracias efetivamente existentes, exigem instituições políticas capazes de satisfazerem os critérios democráticos. Essa formalidade procedimental deve ser verificada a fim de ter como resultado uma maximização de preferências entre os membros que integram o governo.

Dos conselhos participativos

Dentro do desenho institucional brasileiro, existem formas que permitem uma maior participação da sociedade civil dentro da esfera política. Isto pode ocorrer, por exemplo, por meio de diferentes instituições participativas que permitem uma maior instrumentalização do governo democrático, fomentando a integração entre a política e a população em geral. Vale salientar que essa participação não procura excluir qualquer possibilidade de exercício representativo, mas almeja potencializar as prerrogativas democráticas. Essa interdependência, portanto, procura aperfeiçoar a representação política, utilizando, para isso, uma dimensão participativa.

Existem diferentes exemplos acerca das IP's (Instituições Participativas). Não obstante, este trabalho não procura destrinchar toda a sua abrangência, mas sim focar especificamente com relação aos conselhos, bem como compreender o “problema da efetividade” que o norteia.

Segundo Avritzer (2010):

Os conselhos de políticas públicas são estruturas político-institucionais permanentes vinculados à estrutura administrativa do Estado brasileiro, em seus três níveis de governo (União, estados e municípios) e relacionados a uma área de política pública.

Embora utilizado como apoio político-administrativo desde o século XIX, os conselhos participativos passaram a ser difundidos no período de redemocratização no Brasil, após a ditadura militar (1964-1985). Sua extensão numérica foi resultado de uma intensa pressão social oferecida pela sociedade civil que buscava uma participação mais efetiva dentro das políticas públicas. Destarte, de acordo com Allebrandt (2004), os novos movimentos sociais no processo da formulação da Constituição de 1988, obtiveram êxito, o que gerou, por consequência, na positivação do princípio da participação da sociedade na gestão pública. Assim, como informa Allebrandt (2004, p. 3):

A Pesquisa de Informações Básicas Municipais, realizada pelo IBGE em 1999, evidencia que a participação da sociedade civil na gestão pública vem crescendo através dos conselhos municipais, que eram cerca de 27 mil nos 5506 municípios que participaram da pesquisa naquele período. Apenas 20 municípios (0,36% do total) informaram naquela ocasião a não existência de nenhum tipo de conselho; 33 municípios (0,59% do total), todos com menos de 50 mil habitantes possuíam apenas um conselho organizado e 252 municípios (4,57% do total), apenas um com mais de 50 mil habitantes,

possuíam apenas dois conselhos. Os 4.669 municípios (85% do total) que informaram possuir até seis conselhos somam 20.402 ou 75% dos conselhos informados.

Nesta ótica, evidencia-se uma majoração no número dos conselhos participativos existentes, elemento essencial para salvaguardar o desenho institucional democrático. Ademais, a sua relevância institucional pode ser muito bem defendida (INCT, s.d., p. 6), uma vez que:

As principais conclusões apontam que, de modo geral, os conselhos são espaços abertos ao acolhimento e ao processamento de demandas da sociedade civil e que o desenho institucional é relevante, pois tanto pode compensar desigualdades socioeconômicas e informacionais entre conselheiros e favorecer a democratização dos próprios conselhos, quanto limitar a participação para aqueles que não estão organizados ou associados.

Neste diapasão, percebe-se que essas instituições participativas surgem com o propósito de suprir uma deficiência da política representativa, razão pela qual buscam vocalizar demandas sociais periféricas, democratizando, por consequência, ambientes externos a arena política formal. Por esta razão, segundo Avritzer (2011, p. 17), os Conselhos proporcionam um maior aprofundamento dos regimes ditos democráticos, uma vez que contribuem para a formação de cidadãos mais capacitados dentro da seara política e coletiva, uma vez que lhes proporciona justamente as oportunidades para aquisição de entendimento esclarecido mediante uma participação mais assídua dentro da sociedade civil, aspectos já assinalados em referência a Dahl.

Por esta razão, o esclarecimento acerca do processo democrático conduz à compreensão mais sofisticada da própria ação democrática de maneira a ter, por resultado, uma qualificação em sua forma histórica. Assim, resultados como a formação de novos atores sociais contribuiriam para formulação de políticas públicas mais inclusivas, garantindo, também, uma execução mais eficiente e transparente da máquina administrativa.

Por outro lado, é necessário expor que, na realidade, as Instituições Participativas se deparam com um problema de efetividade, que corresponde, para Almeida e Schettini (2011, p. 113)

à sua capacidade de produzir resultados relacionados às funções de debater, decidir, influenciar e controlar determinada política pública. Essa efetividade se orienta pelos princípios da teoria e se expressa na institucionalização dos procedimentos, na pluralidade da composição, na deliberação pública e inclusiva, na proposição de novos temas, no controle e na decisão sobre as ações públicas e na igualdade deliberativa entre os participantes.

Vale salientar, então, que isso é uma questão inerente às práticas deliberativas, visto que a realização ou desrealização depende de variáveis, que podem ser externas ou internas dentro de uma estrutura participativa como a dos conselhos. Neste sentido, segundo Button e Ryfe (apud ALMEIDA e SCHETTINI, 2005, p. 113) a qualidade do processo deliberativo depende de “quem instituiu” e “quem participa da deliberação”, fatores que determinam a efetividade da troca de razões entre os atores naquela situação. Assim, defende Almeida e Schettini (2005, p. 117) que:

Ademais, por serem espaços de representação, nos quais uma pequena parte dos indivíduos que mora na cidade tem acesso e condições de disputar influência, é preciso que a definição de quem participa seja mais plural, em relação à possibilidade de incorporação dos diferentes interesses e perspectivas, e que o conselho e suas deliberações estejam abertos ao escrutínio público.

Além disso, a existência de desigualdades dentro de um processo deliberativo se mostra como uma ameaça para a sua efetivação. Neste sentido, teóricos como Cohen e Rogers (apud ALMEIDA e SCHETTINI, 2005, p. 115), trazem como possível solução para o problema, a realização de “mudanças institucionais concretas que alterem as relações de poder a fim que a deliberação se efetive”. E essa visão é ratificada por Almeida e Schettini (2011, p. 115), que expõe:

As diferenças nas habilidades comunicativas ou no conhecimento técnico necessário para deliberação de algumas questões podem ter esse efeito perverso de desigualdade na expressão de preferências e opiniões e no desrespeito em relação a uma fala mais localizada e pautada na vivência do problema. Contudo, não se deve voltar à tese de irracionalidade das massas e impossibilidade da participação, mas avaliar que tipos de soluções são viáveis.

Decerto, trata-se de uma questão de grande relevância dentro da realidade dos conselhos, razão pela qual indivíduos mais vulneráveis podem ter suas capacidades de vocalização de demandas suprimidas, indo de encontro ao real propósito desta instituição participativa, que é possibilitar uma maior integração entre a sociedade civil e arena política formal. Mais uma vez, não se pode olvidar dos elementos aduzidos por Dahl, motivo pelo qual as fragilidades dos participantes no que concerne às regras do jogo, devem ser substancialmente superadas de modo a compensar suas respectivas limitações dentro do contexto da participação.

Outro fator que interfere na qualidade deliberativa dentro dos processos estabelecidos por meio dos conselhos de políticas públicas, se refere ao tipo de interesse e política que está em jogo. Destarte, segundo Avritzer (apud ALMEIDA e SCHETTINI, 2005, p. 116):

Pesquisas realizadas em conselhos de saúde, assistência social e dos direitos da criança e do adolescente revelam como a delimitação do campo da política e do bem em questão também tem uma influência no público que delibera. Desse modo, os diferentes atores que se mobilizam para instituir e participar destas esferas e os variados objetivos e estratégias de enfrentamento da política pública têm impacto sobre o processo deliberativo, tanto do ponto de vista discursivo, quanto decisório.

Logo, vale ressaltar que a qualidade do processo deliberativo depende da maneira pela qual os atores que dele participam estão engajados. Lado outro, essa participação está completamente atrelada à forma em que essas pessoas percebem a eficácia dessas instituições como instrumentos efetivos para uma mudança social. Assim, de acordo com Wampler (2011, p. 43), “se as IPs não produzem mudanças significativas ou se elas não são percebidas como propiciadoras de processos de mudança, então se torna menos provável que os participantes continuem a investir nelas”

Ademais, a existência de conflitos internos, interesses particulares e argumentos estratégicos, indubitavelmente, limitam a efetividade deliberativa. Nesse sentido, Almeida e Schettini (2011, p. 117) preceituam que:

Em face dessa constatação, é preciso verificar se os espaços deliberativos vêm contribuindo para perpetuar diferenças ou mascarar conflitos. Além disso, ao reconhecer a existência de interesses, faz-se necessário conhecer em que medida é possível manter a legitimidade da deliberação, em políticas que requerem a atenção à parcialidade. Reconhecida a parcialidade e a existência de questões conflituosas, o consenso é imprescindível ou pode-se aceitar algum nível de negociação e ação estratégica?

Por esta razão, deve-se utilizar as ferramentas participativas para os fins que lhe são dados. Assim, qualquer intenção que vai de encontro ao objetivo proposto, compromete, sem sombra de dúvidas, a capacidade dos conselhos de produzirem efeitos dentro da sociedade civil. A fim de salvaguardar o processo deliberativo, existem para isso, diferentes princípios que devem ser respeitados para que ocorra um desenvolvimento de acordo com as prerrogativas democráticas.

O primeiro deles se fundamenta na existência de uma igualdade deliberativa. Nestes moldes, sua relevância pode ser explicada de acordo com a teoria deliberacionista, razão pela qual os atores políticos, por meio de uma razão comunicativa, podem justificar racionalmente seus argumentos, participando, com as mesmas oportunidades, dentro de todo o processo. Assim, de acordo com Almeida e Schettini (2011, p. 112):

A sua importância corresponde à possibilidade de que os espaços deliberativos reduzam a influência de desigualdades preexistentes e que os processos

deliberativos incorporem todos os atores envolvidos na área de política pública, em condições de relativa igualdade.

Atrelado a esse princípio, procurando estabelecer um espaço de acordo com a teoria democrática, todo o procedimento deve ocorrer de maneira pública e plural. Assim, procura-se garantir uma maior transparência e visibilidade no conteúdo dos temas deliberados, bem como incorporar diferentes demandas oriundas da sociedade civil. Almeida e Schettini (2011, p. 113) defendem que “a importância desses preceitos para a análise decorre da frequente tensão entre uma cultura política conservadora renitente e uma cultura política democrática que perpassa a criação e o funcionamento dessas instituições”

Não obstante, as diversas variações dentro do desenho institucional podem comprometer a capacidade de proporcionar uma “democracia mais democrática”. Assim, de acordo com Faria e Ribeiro (2011, p. 127):

O formato institucional define, por exemplo, quem pode participar, quem tem direito a voz e a voto, como são debatidos os temas, quais temas, quais recursos informacionais estão à disposição dos participantes, como os membros são selecionados, dentre outras questões.

Neste sentido, a maneira pela qual essas diferentes variáveis se conectam dentro do processo decisório, influenciam no desempenho democrático dos conselhos participativos. Explicam Faria e Ribeiro que (2011, p. 129):

Uma pauta construída coletivamente, em plenário ou em órgãos colegiados, é uma boa preditora do grau interno de democratização dessas instituições, uma vez que mais vozes estarão inseridas nesse processo. Por outro lado, uma pauta construída somente pela presidência do conselho, independentemente do segmento que a ocupe, indica um grau de democratização mais baixo.

Nessa conjuntura, vislumbra-se que o potencial participativo fornecido pelos conselhos democráticos é influenciado sobremaneira pelas diversas circunstâncias que estribam sua construção. Aliás, agregue-se que tais fatores derivam diretamente de vetores históricos, políticos e sociais, os quais devem ser devidamente compreendidos a fim de efetuar-se uma análise mais precisa com relação a cada conselho participativo.

Considerações finais

Se, por um lado vivemos em um sistema político marcado por preceitos democráticos, que preconizam a igualdade formal entre os cidadãos brasileiros, por outro, o que ainda se verifica é uma disparidade entre os diversos atores que compõem o jogo político. Decerto, isso é resultado de um problema estrutural que acaba negligenciando grupos historicamente excluídos e em situações de vulnerabilidade.

Como resposta a esse problema, surgem as instituições participativas que, estimuladas pela sociedade civil, segundo Faria e Ribeiro (2011), almejam democratizar as relações sociais bem como os processos políticos, o que garante, por consequência, uma maior eficácia na gestão de políticas públicas. Dessa maneira, demandas periféricas à arena política formal são capazes de institucionalizar problemas sociais não resolvidos dentro do processo de representação. Não obstante, vale salientar que existem variáveis que limitam a aplicação prática desse discurso, motivo pelo qual percebe-se um abismo teórico entre a construção argumentativa dos conselhos com a sua respectiva aplicação.

Mas, vale salientar que, qualquer que seja o grau de democratização oferecido pelos conselhos participativos, sem sombra de dúvidas, correspondem a um importante instrumento capaz de fomentar o exercício democrático. Por esta razão, estas estruturas institucionais, junto com outras figuras que potencializam a participação cidadã, são imprescindíveis para a efetivação dos direitos e princípios positivados no mais importante diploma normativo brasileiro. Assim, qualquer situação diferente disto, vai de encontro ao parágrafo único do primeiro artigo elencado na Constituição Federal de 1988 que declara: “Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição”.

Referências bibliográficas

ALLEBRANDT, Sérgio Luís. Conselhos Municipais: potencialidades e limites para a efetividade e eficácia de um espaço público para a construção da cidadania interativa. In:

ENANPAD, n. 27, 2003, Atibaia. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/abrir_pdf.php?e=MTk4OQ==>. Acesso em 23 jun. 2021.

ALMEIDA, Débora; SCHETTINI, Eleonora. A análise da deliberação democrática: princípios, conceitos e variáveis relevantes. In: PIRES, Roberto (org.). *Efetividade das instituições participativas no Brasil: estratégias de avaliação*. Brasília: IPEA, 2011, p. 109-123.

ANTUNES, Vanderlei L. O conceito de soberania em Jean-Jacques Rousseau. *Controvérsia*, v. 2, n. 1, jan.-jun. 2006, p. 70-77. Disponível em <<http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/7091>>. Acesso em 23 jun. 2021.

AVRITZER, Leonardo. *A dinâmica da participação local no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Instituições participativas e desenho institucional: algumas considerações sobre a variação da participação no Brasil democrático. *Opinião Pública*, Campinas, v. 14, n. 1, jun. 2008, p. 43-64. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/op/a/SXb5hxxKDHgM3Y9YMvRgMzN/?lang=pt>>. Acesso em 23 jun. 2021.

_____. A qualidade da democracia e a questão da efetividade da participação: mapeando o debate. In: PIRES, Roberto (org.). *Efetividade das instituições participativas no Brasil: estratégias de avaliação*. Brasília: IPEA, 2011, p. 13-25.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

BOSCO, Estevão. Habermas e a esfera pública: anotações sobre a trajetória de um conceito. *Sinais*, Vitória, v. 21, n. 2, jul.-dez., 2017. Disponível em <<https://periodicos.ufes.br/sinais/article/view/18456>>. Acesso em 23 jun. 2021.

BUTTON, Mark; RYFE, D. What can we learn from the practice of deliberative democracy? In: GASTIL, J.; LEVINE, P. (ed.). *The deliberative democracy handbook: strategies for effective civic engagement in the 21st century*. San Francisco: Jossey-Bass, 2005, p. 20-33.

DAHL, Robert. *Sobre a democracia*. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: UnB, 2001.

FARIA, Claudia Feres; RIBEIRO, Uriella Coelho. Desenho institucional: variáveis relevantes e seus efeitos sobre o processo participativo. In: PIRES, Roberto (org.). *Efetividade das instituições participativas no Brasil: estratégias de avaliação*. Brasília: IPEA, 2011, p. 125-135.

FARIA, Claudia Feres. Sobre os determinantes das políticas participativas: a estrutura normativa e o desenho institucional dos conselhos municipais da saúde e de direitos da criança e do adolescente no Nordeste. In: AVRITZER, Leonardo. *A participação social no Nordeste*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 111-133.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. Três modelos normativos de democracia. *Lua nova*, v. 36, p. 39-53, 1995.

INSTITUTO DA DEMOCRACIA E DA DEMOCRATIZAÇÃO DA COMUNICAÇÃO (INCT). *Conselhos de políticas públicas*. Disponível em <https://dd1f32c5-be96-4004-b244-19fa7923b394.filesusr.com/ugd/a46f9a_3fddf4a1af314731b22ea37691e8db91.pdf>. Acesso em 29 jun. 2021.

MIGUEL, Luis Felipe. Resgatar a participação: democracia participativa e representação política no debate contemporâneo. *Lua Nova*, São Paulo, n. 100, jan.-abr. 2017, p. 83-118. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/ln/a/dLkRQT88JKty5dWBWKKm4vL/abstract/?lang=pt>>. Acesso em 23 jun. 2021.

PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Tradução de Antonio de 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

SILVA, Eduardo Moreira. Participação e inovações democráticas: notas sobre o Brasil contemporâneo. In: FABRINO, Ricardo; SCHETTINI, Eleonora. *Introdução à teoria democrática: conceitos, histórias, instituições e questões transversais*. Belo Horizonte: UFMG, 2018, p. 191-205.

SOUZA, Ronaldo Tadeu de. *Análise da teoria democrática contemporânea: um estudo crítico sobre Joseph Schumpeter*. 2008. 103f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/4006>>. Acesso em 23 jun. 2021.

WAMPLER, Brian. Que tipos de resultados devemos esperar das instituições participativas? In: In: PIRES, Roberto (org.). *Efetividade das instituições participativas no Brasil: estratégias de avaliação*. Brasília: IPEA, 2011, p. 43-51.

YOUNG, Iris Marion. Representação política, identidade e minorias. Tradução de Alexandre Morales. *Lua Nova*, São Paulo, n. 67, p. 139-190, abr.-jun. 2006. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/ln/a/346M4vFfVzg6JFk8VZnWVvC/abstract/?lang=pt>>. Acesso em 23 jun. 2021.

COVID 19, VACUNAS Y ABORTO. UM ENFOQUE ÉTICO*

José Manuel Luna Conde**

Resumo: En *Covid 19, vacunas y aborto. Un enfoque ético* el autor desea dar una contextualización de temas en apariencia dispares, pues ¿qué relación existe entre la pandemia (Covid-19 y vacunas) y el aborto? Por lo cual, el escrito se divide en 5 partes, la primera sirve como introducción a la cuestión de lo que es un acto humano. La segunda da una breve descripción de las circunstancias actuales. La tercera describirá el proceso de obtención de las vacunas. En la cuarta sección trataremos la relación de las vacunas con el aborto y la quinta parte haremos una revisión de los datos obtenidos y trataremos de dar una valorización ética para la acción humana del uso de las vacunas procedentes de líneas celulares obtenidas de abortos, tratando la cuestión de la *cooperación al mal*.

Palabras clave: Covid-19, vacunas, aborto, cooperación al mal.

Abstract: In *Covid 19, vaccines and abortion. An ethical approach* the author wishes to give a contextualization of seemingly disparate issues, for what is the relationship between the pandemic (Covid-19 and vaccines) and abortion? Therefore, the paper is divided into 5 parts, the first part serves as an introduction to the question of what is a human act. The second gives a brief description of the current circumstances. The third will describe the process of obtaining vaccines. In the fourth section we will discuss the relationship of vaccines with abortion and in the fifth part we will review the data obtained and try to give an ethical value for human action of the use of vaccines from cell lines obtained from abortions, addressing the question of cooperation to evil.

Key words: Covid-19, vaccines, abortion, cooperation to evil.

El tema propuesto de apariencia provocativa tiene por objetivo contextualizar una relación que en apariencia no tiene conexión. Son diferentes hechos: por una parte, una pandemia causada con el SARS-Cov-2 y; la urgencia de producir vacunas para mitigar los efectos de dicha pandemia por la otra y; finalmente el hecho del aborto que sin duda provoca la pregunta ¿qué tiene que ver el aborto con la pandemia y las vacunas?

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el III Coloquio estudiantil de Bioética: aspectos bioéticos de la pandemia, organizado por la Universidad Vasco de Quiroga el 19 de mayo de 2021

** José Manuel Luna Conde ha estudiado la “*licenza*” en filosofía con especialización en historia de la filosofía en la Pontificia Università Gregoriana, actualmente es profesor de diferentes cursos en el Seminario Mayor san José de Veracruz

Introducción

Como he mencionado, el intento es dar una contextualización, una valorización ética y algunas directrices de acción. Por lo tanto, antes de iniciar dicha contextualización debemos a modo de introducción dar una definición de lo que es un acto humano¹ y que éste sea cualificable. Según Tomás de Aquino “los actos son humanos cuando proceden de la voluntad deliberada, y el objeto de la voluntad es el bien y el fin” (*S. Th.* I-II, q.1, a.3, c)². Por lo tanto para que un acto sea ético debe proceder de una voluntad deliberada, tender al bien y tener un fin³. Lo que implica a su vez que haya un acto de la razón que presente el objeto conocido a la voluntad para que ésta lo reconozca como bueno, ya que no se puede querer lo que no se conoce. Por otra parte, podremos decir que toda acción humana tiene un fin, ya que si ésta carece de fin no podrá ser cualificable, por ejemplo, un bostezo, del que no podremos decir que sea moralmente bueno o malo. A éste último lo llamaremos *acto del hombre* en cuanto que no es deliberado, mientras que el otro es un *acto humano* en cuanto que procede de la voluntad y de la razón, además de tener como objeto el bien y tener un fin. Por ejemplo: veo una manzana (*objeto*), a la que reconozco (por la *razón*) y percibo como algo bueno en cuanto apetecible (por la *voluntad*), deseo la manzana (como *fin* en cuanto que es vista como *bueno*), por lo tanto, compro la manzana.

Por otra parte, debemos tener en cuenta que todo acto humano éticamente cualificable, es decir, considera tanto el aspecto subjetivo (*razón, voluntad deliberada, tener un objeto, tender al bien y tener un fin*), como el aspecto objetivo que es el mundo en el que existimos y actuamos. ¿Este aspecto objetivo puede modificar de alguna manera la bondad o malicia del acto humano? La respuesta es sí, ya que “se llaman circunstancias las condiciones extrínsecas a la sustancia del acto, que afectan de algún modo al acto humano. Pero se llama accidente de una cosa a lo que, siendo exterior a su sustancia, la afecta realmente. Por consiguiente, a las circunstancias de los actos humanos hay que llamarlas accidentes de los mismos” (*S. Th.* I-II, q. 7, a.1, c). Lo que nos lleva a pensar que las circunstancias conllevan a que el acto sea mejor o peor, de acuerdo a las

¹ Para un estudio más pormenorizado de los actos humanos y su constitución véase: Tellkamp, Las circunstancias del acto humano en la filosofía moral de Tomás de Aquino, *Revista Española de filosofía medieval*, n. 12, 2005, pág. 205-217.

² AQUINO, T. DE, *Suma Teológica* I-II, BAC, Madrid, 2011. Usaremos la forma tradicional de citar la Suma.

³ Según Tomás “Los actos humanos, ya se consideren como activos, ya como pasivos, se especifican por su fin. De ambas maneras pueden considerarse los actos humanos, pues el hombre se mueve y es movido por sí mismo” (*S. Th.* I-II, q.1, a.3, c).

circunstancias en las que se realiza dicho acto, llegando incluso a cambiar su naturaleza. Ejemplo: un robo, si éste es llevado a cabo en una iglesia, transforma dicho acto en sacrilegio por el lugar en que sucede el robo⁴. Finalmente, como agrega Tomás “un acto humano se juzga voluntario según el conocimiento o la ignorancia de las circunstancias” (*S. Th.* I-II, q. 7, a. 2, c).

Con lo anteriormente expuesto podremos decir que un acto humano moralmente bueno se dirá de aquél cuyo objeto (¿qué?), su fin (¿para qué?), sus circunstancias (¿Cómo? ¿Por qué? ¿Cuándo? ¿Dónde?), y su realización sean buenos; por el contrario, si alguna de las características señaladas es mala, todo el acto se vuelve moralmente malo. Teniendo en cuenta lo que hemos indicado hasta ahora, pasemos a la contextualización de nuestro tema para llegar a alguna o algunas conclusiones éticamente significantes.

Las circunstancias actuales: la pandemia por Covid 19

La situación en la que se encuentra el mundo desde los últimos días de diciembre de 2019 y que inició en la ciudad de Wuhan, China, a causa del nuevo coronavirus (SARS-Cov-2) causante de la enfermedad Covid-19 ha causado muchos cambios en la vida de los seres humanos. La existencia humana a lo largo de este casi año y medio ha cambiado de forma radical en todos sus aspectos.

Pandemias anteriores

La pandemia causada por el virus SARS-Cov-2, no es la primera de las pandemias que ha enfrentado la humanidad. Una de las primeras de las que se tiene registro es la “plaga de Justiniano” que

⁴ Según Tomás “lo que en un acto se toma como circunstancia accidente del objeto que determina la especie del acto, puede ser tomada de nuevo por la razón y ser ordenada como condición principal del objeto que determine la especie del acto” (*S. Th.* I-II, q. 18, a. 10, c).

En el Imperio romano de Oriente o Bizancio, y se extendió desde el año 541 hasta el 543 por Europa, Asia y África, cobrando la vida de 25 millones de personas. Los historiadores suponen que la causante fue la bacteria *Yersinia pestis*, mismo agente causal de la “peste negra”, que [en] el siglo XIV mató a 75 millones de personas (LLACA GARCÍA Y TEMPLOS ESTEBAN, 2021, p. 181),

Este patógeno era inyectado al ser humano por una pulga que era transportada por ratas. Contra esta enfermedad existen actualmente antibióticos a través de los cuales esa enfermedad puede ser tenida bajo control.

A inicios del siglo XX, justo después de la Primera Guerra Mundial, surgió la gripe española, “causada por la *influenza del virus AH1N1*, [y] dejó unos 100 millones de muertos” (LLACA GARCÍA Y TEMPLOS ESTEBAN, 2021, p. 181). En el 2009 en México surgió la influenza H1N1 que causó la muerte de unas 18 000 personas. La presente pandemia ha causado muchos cambios a nuestra vida diaria.

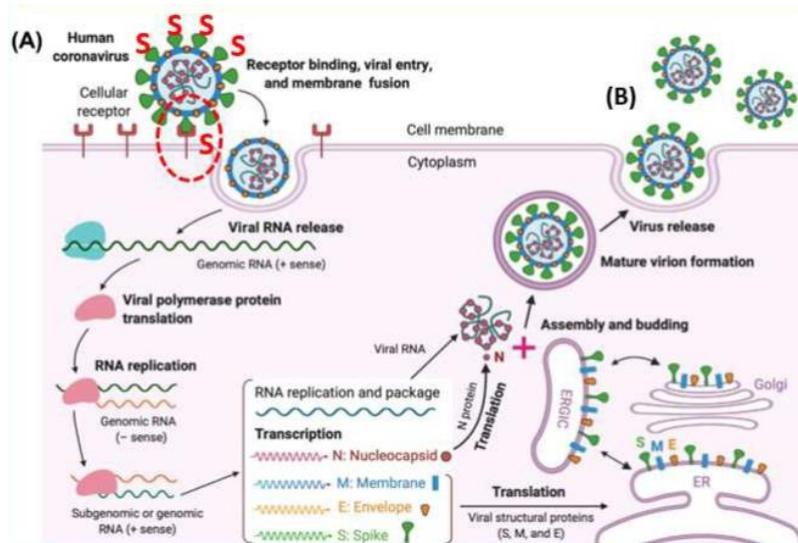
El virus

El virus SARS-Cov-2 es el microorganismo que causa la enfermedad Covid-19, este virus está clasificado en la familia de los coronavirus. La existencia de este tipo de virus es conocida desde hace varios años, y pueden ser poco patógenos o muy patógenos, es decir, que causan infecciones graves con elevada mortalidad. Este virus se contagia a través de la respiración de agentes patógenos (hablar, estornudos, toser) o por contacto con superficies expuestas al virus. Su contagio se da por el hecho de respirar, por eso es recomendable el uso de mascarillas que protejan nariz y boca, además de evitar tocarse con las manos, la nariz, ojos y boca. Lavarse continuamente las manos y desinfectar constantemente las superficies.

Siendo un virus necesita una célula viva para poder reproducirse, pues no pueden vivir mucho tiempo sin un huésped. Estos virus se acoplan a la célula para poder reproducirse, “el virus se desintegra y utiliza la maquinaria genética de la célula huésped para multiplicarse, dando lugar a muchas copias del virus. Estas copias salen al exterior de la célula, produciendo la muerte de la célula” (GARCÍA PUIG, 2020, p. 157), al producir las copias de sí mismo el virus producirá en el huésped la enfermedad.

La mortalidad que causa este virus no es tan alta respecto a otros virus.

A diferencia de SARS y MERS, con unas tasas de mortalidad del 9.5% y del 34% respectivamente. COVID-19 tiene una tasa de mortalidad por enfermedad mucho menor. Por el contrario, SARS-Cov-2 es más transmisible, con un número de reproducción de 3 de promedio, y con un número muy superior de muertes globales (SIDAWI Y GARAU, 2021, p. 43).



(Gráfico 1: modo de contagio del virus [Cf. GARCÍA PUIG, 2020, p. 157]).

El problema que presentan los virus además de la enfermedad que causan, es que mutan rápido y no sabemos si su mutación será menos patógena o si será más infecciosa. Al momento se conocen ya varias mutaciones del virus:

Variants of concern⁵

Lineage	Variant name	Status
B.1.1.7	Variant of Concern 202012/01, or 501Y.V1	Emerged in Britain in December and thought to be roughly 50 percent more infectious. Now dominant in the U.S.
B.1.351	501Y.V2	Emerged in South Africa in December. Reduces the effectiveness of some vaccines.
P.1	501Y.V3	Emerged in Brazil in late 2020. Has mutations similar to B.1.351.

⁵ Cf. <<https://www.nytimes.com/interactive/2021/health/coronavirus-variant-tracker.html>>.

B.1.427, B.1.429	CAL.20C	Common in California and thought to be about 20 percent more infectious. Carries the L452R mutation.
---------------------	---------	--

Estas mutaciones del virus ponen la pregunta de ¿si las vacunas en desarrollo serán realmente efectivas? Pues toda mutación implica cambios en el ADN del virus y, por tanto, la respuesta inmunitaria que la vacuna causaría ¿realmente podrá lograr la inmunidad deseada? Debemos por tanto estar vigilantes y atentos a las mutaciones que el virus pueda tener. Llegados a este punto, deberemos considerar imperante la necesidad de obtener una vacuna que provoque la inmunidad deseada para poder detener la pandemia que vivimos actualmente.

La pandemia en el mundo hiper-conectado

Con la experiencia de la pandemia, se han presentado cambios ocasionados por el nuevo virus, es que nos ha confinado a la estrechura de nuestras casas. Nuestra sociedad basada en el consumismo y en la globalidad ha sido rota por la presente pandemia. Basta pensar que antes de la pandemia se registraban al día alrededor de 120 mil vuelos comerciales⁶. Lo que supone un escenario ideal para la transmisión del virus a nivel mundial, pensemos en los primeros casos después de que el virus se descubrió en Wuhan, sucedieron poco después de que dicha enfermedad pasara a ser del ámbito mundial. Este mundo hiper-conectado en el que vivimos “supone un escenario ideal para la transmisión de un microorganismo nuevo y desconocido, en el que muchos de los infectados no presentan síntomas, pero son hospederos en los que el virus se reproduce y desde los que se transmite” (GARCÍA URIBE, 2021, p. 66). Lo mismo sucede con el flujo de información a través de los medios de comunicación y redes sociales, este flujo de información ha implicado también la existencia de información falsa: sin embargo, nos ha facilitado información sobre los contagios, la tasa de mortalidad, medidas de contención (por ejemplo: la campaña de *Su sana distancia* que se promovió en México) y cómo se ha ido

⁶ Cf. <<https://es.statista.com/estadisticas/1105535/covid-19-impacto-en-la-frecuencia-de-vuelos-de-las-aerolineas-mundiales/>>.

llegando a una “nueva normalidad”, si es que se puede hablar de normalidad en medio de esta pandemia.

Entre estas limitaciones de movilidad se encuentra, por ejemplo, que se

Está planteando la posibilidad de emitir un “certificado de vacunación” o “pasaporte de vacunación”, para aquellas personas que hayan sido vacunadas contra la COVID-19. Este pasaporte está ya en funcionamiento en Israel, donde la mayoría de la población ya está vacunada, al que en ese país se denomina “pasaporte verde” (OBSERVATORIO DE BIOÉTICA UCV, 2021).

La finalidad de éste será permitir una mayor movilidad para las personas que ya estén vacunadas, con la exclusión de aquellos que no lo estén. A su vez dicho certificado presentaría diferentes dilemas éticos que se deberán considerar más adelante si esta propuesta se llega a aprobar.

Covid-19: fases y consecuencias

Los pacientes, durante esta pandemia se dividieron en dos grupos: los que requerían hospitalización y los ambulatorios que pasaban su cuarentena en casa. Además de los ya mencionados están los asintomáticos, este último grupo presentó la dificultad de diagnóstico debido a la falta de pruebas PCR. De forma sencilla podríamos decir junto a García Puig que:

Tras un periodo de incubación de 2 a 5 días, en la mayoría de los infectados aparecen algunos de los síntomas [de la Covid-19...]. Aproximadamente el 60% de los enfermos superan la enfermedad, sin dificultad para respirar (disnea). Pero en cerca del 40% la dificultad respiratoria les obliga a acudir a un centro sanitario para recibir cuidados médicos. El 20% de éstos necesita ayuda respiratoria con oxígeno y en torno al 5% precisa ingreso en la UCI para soporte respiratorio (GARCÍA PUIG, 2020, p. 157).

Se debe, sin embargo, aceptar que estas cifras son variables a causa de la edad de la población que se atiende. El mismo García Puig (GARCÍA PUIG, 2020, p. 158) nos indica que el curso de la enfermedad puede dividirse en tres etapas o estadios: (1) aparición de los síntomas, (2) progresión de la enfermedad con la afección pulmonar que puede o no requerir oxígeno y (3) la respuesta inflamatoria que puede progresar a la activación de la coagulación, que dificultará la respiración y la circulación de la sangre en los pulmones. Este último estadio puede tener dos finales: o lesiones pulmonares o en el peor de los

casos, la muerte. La primera representa un reto posterior en la convalecencia del paciente, debida a la fibrosis que afecta a los pulmones, lo que se relaciona con la atención médica requerida para mejorar la adquisición de oxígeno de forma natural, no obstante, en muchos casos esto no es posible, debido a la destrucción de las estructuras pulmonares.

Teniendo en cuenta lo hasta ahora mencionado, pasemos a la consideración de las vacunas y la problemática que éstas imponen.

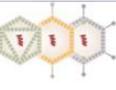
Vacunas contra el Covid-19

Ante la pandemia que enfrenta la humanidad, la comunidad científica se ha puesto a investigar y experimentar en la búsqueda de una posible vacuna que se pueda usar para frenar la nueva enfermedad. El *Milken Institute Faster Cures* de Washington, D.C. reporta al 24 de junio de 2021 un total de 260 vacunas que se encuentran en diferentes estadios de desarrollo (MILKEN INSTITUTE FASTER CURES, 2021). Algunas en el estadio pre-clínico, otras en la fase 1, 2 o 3 de pruebas. Y algunas que ya han sido aprobadas en Estados Unidos por la FDA, alguna aprobada en Europa y también alguna aprobada en China. Estas vacunas deben seguir las directivas de diferentes instituciones: “Cada fase está regulada por normas muy estrictas de la Agencia Europea de Medicamentos (EMA), la Agencia de EE.UU., para la Autorización de Fármacos (FDA) y la OMS” (GARCÍA PUIG, 2020, p. 171), en estos momentos varias vacunas han sido aprobadas por causa de emergencia.

Las vacunas “pretenden por una parte ser SEGURAS (*no causar efectos secundarios importantes*) y por otra parte ser EFICACES. La eficacia se valora en función de la respuesta inmunológica conseguida (*intensidad de la protección y tiempo – duración de esta protección*)” (GARCÍA PUIG, 2020, p. 171). En la actualidad tenemos diferentes vacunas con una inmunización variable.

Durante la investigación para la producción de las vacunas se deben seguir diferentes pasos, hasta el punto de poder producirla de forma industrial. Repasemos rápidamente este proceso en la investigación. En el desarrollo de la investigación biomédica se utilizan diferentes técnicas, aunque “en su mayoría, se enfocan en las proteínas *spike*, que cubren

la superficie del virus y que son las proteínas clave que permiten la entrada a las células humanas” (ZONENSZAIN LAITER, 2021, p. 217). Un breve resumen del modo en que funcionan las vacunas en su modo de ser hechas es el siguiente (Grafico 2: tipos de vacunas y fundamento [Cf. GARCÍA PUIG, 2020, p. 173]):

Tipo de vacuna	Fundamento
Genética 	La vacuna contiene uno o más genes del virus que al incorporarse a las células del huésped generan proteínas iguales a las del virus, que el sistema inmunológico no reconoce como propias, y da lugar a una respuesta inmune. Ej.: Vacuna de MODERNA (Fig. 24)
Genética 	La vacuna contiene virus inofensivos o inactivados (<i>adenovirus</i>), en los que se ha introducido o modificado su material genético para producir proteínas del SARS-CoV-2. Ej.: Vacuna de Oxford (Fig. 24)
Proteína(s) del virus 	La vacuna contiene una o varias proteínas del virus, que el sistema inmunológico del huésped no reconoce como propias y da lugar a una respuesta inmunológica. Ej.: Vacuna de Novavax ó Sanofi – GSK (Fig. 24)
Virus SARS-CoV-2 inactivo o debilitado 	El virus no puede producir daño al estar inactivo, y no se puede reproducir, pero el sistema inmunológico del huésped lo reconoce como “sustancia extraña”, y desarrolla una respuesta inmunológica. Ej.: Vacuna de SINOVAC (Fig. 24)

Cada vacuna debe pasar por diferentes fases que son: (1) fase preclínica, (2) fase 1, de seguridad, en la que se aplica la vacuna a un grupo reducido de personas, comprobando la inmunidad causada, (3) fase 2, se aplica la vacuna a cientos de personas, y (4) fase 3, que corresponde a las pruebas de eficacia de la vacuna, y que verifica si la vacuna protege en contra del virus. Todas estas pruebas deben ser conducidas en voluntarios a quienes se les ha informado detalladamente los riesgos y beneficios de la obtención de la vacuna. Viendo la situación de la pandemia actual se ha “propuesto que la fase 3 del desarrollo de las vacunas se base en pruebas de exposición directa al virus, para acortar el tiempo en el que las vacunas puedan estar disponibles” (ZONENSZAIN LAITER, 2021, p. 218). Las pruebas de exposición directa conllevan riesgos éticos que deben ser considerados, pero que no trataremos en este escrito.

Una vez obtenidas las vacunas, se deberá considerar la mejor forma en la que se pueda vacunar a la población. Por ejemplo: pueden considerarse la maximización de la utilidad esperada, y el principio de justicia distributiva, dando prioridad a aquellos que corren mayor riesgo de morir, o que enfrenten de lleno la pandemia, como lo es el personal sanitario⁷. Tenemos que considerar que, a pesar de ya tener vacunas funcionales y

⁷ Para tener una idea de la manera en que se lleva a cabo en México téngase en mente: Grupo Técnico Asesor de Vacunación Covid-19, Priorización inicial y consecutiva para la vacunación contra SARS-CoV-

seguras, no sabemos cuánto durará la inmunidad y qué tan intensa es dicha inmunidad. Lo cual genera diferentes dudas en relación a dichas vacunas. Lo que sí debemos aceptar como tal es que las vacunas son necesarias para frenar la pandemia en la que aún vivimos y retomar una vida más “normal” si es que esto será posible después de Covid-19. De las vacunas actuales podremos decir que hay varias ya autorizadas por diferentes organizaciones; en Estados Unidos la FDA ha permitido el uso de: Pfizer-BioNTech, Moderna y Janssen de Johnson & Johnson (CENTRO PARA EL CONTROL Y LA PREVENCIÓN DE ENFERMEDADES, 2021). Mientras que en Europa está permitida la vacuna producida por AstraZeneca y la universidad de Oxford. En Rusia se autorizó la aplicación de la Sputnik V y en China tenemos la autorización de la Sinovac Biotech Co., Ltd y la CanSino Biologics. Éstas no agotan las vacunas autorizadas en diferentes partes del mundo y sólo sirven de ejemplo. Llegados a este punto, deberemos preguntarnos sobre la procedencia de las diferentes vacunas, es decir el material genético utilizado en los experimentos requeridos para fabricar a una vacuna, segura y eficaz. Con lo que llegaremos a ver que varias de las vacunas proceden de líneas celulares obtenidas de abortos sucedidos en su mayoría durante la segunda mitad del siglo XX. De este modo veremos que, si bien son vacunas seguras y ofrecen seguridad y eficacia en contra de la Covid-19 son éticamente objetables.

Aborto y vacunas

La pandemia en la que vivimos ha llevado a la comunidad científica a la investigación y desarrollo de diferentes vacunas. Estas vacunas proceden de líneas celulares procedentes de abortos sucedidos el siglo pasado. Lo cual no quiere decir que las vacunas contra el Covid-19 sean las primeras que se desarrollan utilizando células embrionarias humanas. Pensemos en el excelente trabajo de Redondo Calderón (2008, p. 321-353), en el que nos explica la procedencia de las diferentes líneas celulares utilizadas en la producción, tenemos por ejemplo algunas vacunas contra la rubeola, el sarampión, parotiditis, la rabia, varicela, herpes zóster, hepatitis A, entre otras.

2 en la población mexicana. Recomendaciones preliminares en *Salud pública de México* 63, 2021, p. 286-307.

En el caso de las vacunas contra la Covid-19 se han utilizado dos líneas celulares: la HEK293 cells⁸ y PER.C6 cells⁹. La información del uso de dichas líneas celulares es accesible gracias al *Charlotte Lozier Institute* (PRENTICE, 2020). Con esto no quiero indicar que sean las únicas líneas celulares existentes en el mercado hoy en día. Hagamos un breve repaso del cómo fueron obtenidas dichas líneas celulares. Las HEK293 según Redondo Calderón “son células preparadas por Frank Graham en 1973 a partir de células renales de embrión humano, que obtuvo Van der Eb probablemente en 1972 [...] El feto era normal, sin nada patológico, las razones para el aborto son desconocidas. Se picaron los riñones con tijeras” (REDONDO CALDERÓN, 2008, p. 328). Según Van der Eb: “el objetivo, como he indicado, para las 293 era la investigación básica” (VAN DER EB, 2001, p. 94).

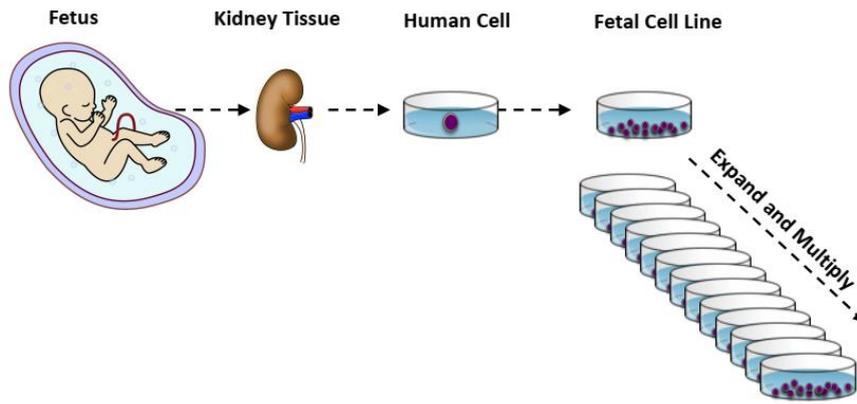
Por otra parte las PER.C6

son obtenidas por Fallaux y Bout en 1995 de cultivos de retina embrionaria extraída de tejido fetal por Van de Eb en 1985 en su laboratorio de la Universidad de Leiden (Países Bajos). Van der Eb aisló la retina de un feto sano de 18 semanas. El embarazo era normal, el aborto fue provocado por motivo social, sencillamente para deshacerse del feto, el padre era desconocido (REDONDO CALDERÓN, 2008, p. 329-330).

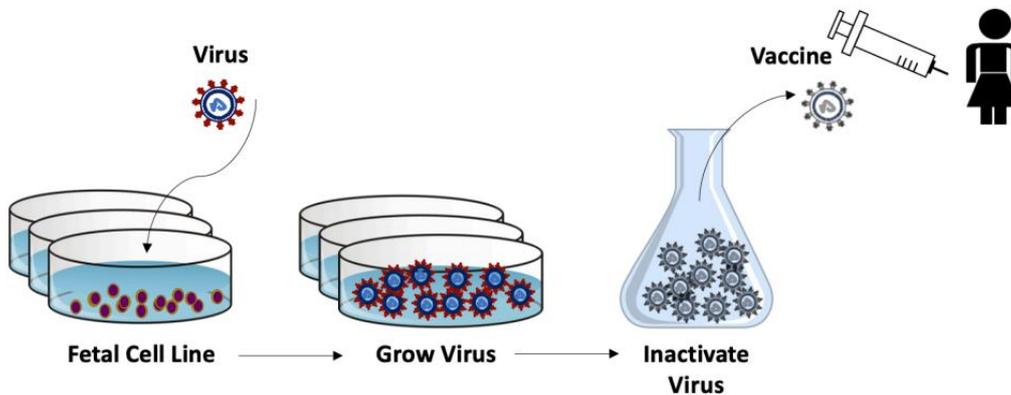
Las células obtenidas se escogieron por su capacidad de ser transformadas por adenovirus 5. Además, Van der Eb indicó que estas células fueron creadas para la industria farmacéutica. Estas líneas celulares son células tomadas de un bebé abortado y posteriormente hechas multiplicarse, con el fin de ser utilizadas por la ciencia en experimentos. Por ejemplo (Grafico 3: Proceso de extracción de una línea celular [Cf. CHARLOTTE LOZIER INSTITUTE, 2020]):

⁸ ATCC, 293 [HEK-293]. <https://www.lgcstandards-atcc.org/products/all/CRL-1573.aspx?geo_country=es#>: éstas tienen según la ATCC un precio en el mercado de 595 euros. Su código de identificación es: CRL-1573.

⁹ Cellosaurus, PER.C6 (CVCL_G704). <https://web.expasy.org/cellosaurus/CVCL_G704>: su código en Cellosaurus es PER.C6 (CVCL_G704)



En las líneas celulares creadas se hacen crecer algunos virus y así crear virus inactivos para vacunas (Gráfico 4: Modificación de las células para crear virus inactivos [Cf. CHARLOTTE LOZIER INSTITUTE, 2020]).



A este punto conviene ponerse la siguiente pregunta: ¿es necesario usar células embrionarias procedentes de abortos? La respuesta es no, ya que existen otros métodos para desarrollar vacunas usando células animales, como insectos, simios, huevos de gallina, entre otras fuentes, ya que tenemos la tecnología¹⁰. Véase el siguiente link, en el que encontraremos de forma detallada algunas de las vacunas y qué tipo de material genético se usa para su producción: <<https://lozierinstitute.org/update-covid-19-vaccine-candidates-and-abortion-derived-cell-lines/>>.

¹⁰ Véase al respecto: A. Wong, The ethics of HEK293. *The National Catholic Bioethics Center*, 2006, pág. 473-495.

Véase por ejemplo el siguiente cuadro (SHERLEY – PRENTICE, 2020) en el que se ejemplifican algunas de las vacunas en desarrollo y el material genético que se usa en su producción:

Unethical CoV-19 Vaccine Programs				
Sponsor(s)	Country	Strategy	Clinical Trial Status	Public Funding
CanSino Biologics, Inc. Institute of Biotech., Acad. Military Med. Sciences	China	Adenovirus vaccine “Ad5-nCoV” HEK293 cells	NCT04313127 NCT04341389	
University of Oxford Astrazeneca	USA UK	Adenovirus vaccine “AZD1222” “ChAdOX1nCoV-19” HEK293 cells	NCT04324606 NCT04400838	HHS-BARDA ³ \$1.2 billion ⁴
Janssen Res. & Devel., Inc. Johnson & Johnson	USA	Adenovirus vaccine “Ad26” PER.C6 cells	NLF	HHS-BARDA \$456,237,081
Univ. of Pittsburgh	USA	Adenovirus expressed recombinant proteins “PittCoVacc” HEK293 cells	Pre-clinical	
Altimmune	USA	Adenovirus vaccine “AdCOVID” (RD-Ad5) PER.C6 cells	NLF	

Una vez adquirida la información anterior, debemos preguntarnos sobre la licitud del uso de las vacunas que actualmente están siendo aplicadas. ¿Es lícito utilizar dichas vacunas sabiendo la procedencia celular con las cuales se han desarrollado? Tengamos en cuenta que varias organizaciones se han manifestado en contra, por ejemplo el ya mencionado Charlotte Lozier Institute (SHERLEY – PRENTICE, 2020), el The Abscombe Bioethics Centre (WATT, 2020), o que incluso hayan aparecido notas al respecto en la revista *Science* 368 (Wadman, 2020).

Los motivos de estas protestas radican en el uso de ADN humano obtenido de abortos provocados durante el siglo pasado. Teniendo en cuenta que proceden de un acto malvado como lo es quitar la vida a un ser indefenso en el vientre de su madre. Según Robert Spaemann, “el vientre de la madre se convertiría [con el aborto...] en el lugar más

inseguro del mundo” (SPAEMANN, 1992, 71), pues como dicho, se le ha quitado la vida a una persona. Intentemos dar ahora una revisión ética a los datos obtenidos hasta ahora.

Revisión de los datos y valorización ética

En la introducción hemos explicado que todo acto humano éticamente cualificable debe cumplir ciertas condiciones, las cuales son: razón, voluntad deliberada, tener un objeto, tender al bien y tener un fin, además se deben tener en cuenta las circunstancias en las que ocurre el acto humano. Enlistemos los datos recabados hasta ahora:

- Nos encontramos en una pandemia causada por el SARS-Cov-2, el cual provoca la enfermedad Covid-19.
- Tiene una alta tasa de virulencia.
- Causa una alta tasa de mortalidad debido al alto número de contagios.
- Ha cambiado nuestra forma de vida: el confinamiento, la poca movilidad, carencia de servicios sanitarios.
- Los servicios sanitarios fueron superados en ciertas etapas de la pandemia, por el alto número de enfermos. Hubo un cambio en la práctica médica: distancia entre médico y paciente, muchas veces a través de video llamadas.
- El alto número de enfermos que, a pesar de haber superado la enfermedad, tendrán secuelas que necesitarán medicación continúa.
- Muchos de los enfermos terminaron sus vidas en soledad a causa del aislamiento impuesto.
- Todo lo anterior conlleva la necesidad de vacunas seguras y eficaces.

Lo enumerado es, de forma somera, la circunstancia en las que nos encontramos. Y por lo tanto desde este punto de vista cabe preguntarnos ¿es en verdad lícito éticamente utilizar las vacunas desarrolladas a partir de fetos abortados? Deberemos considerar todo

lo anterior, ya que tenemos una circunstancia que por el cuidado de la salud nos obliga a utilizar dicha vacuna, pero cabe la objeción puesta por los diferentes centros de bioética mencionados con anterioridad, es decir que las vacunas son éticamente objetables. Hay que tener en cuenta que la mayor parte de las personas no sabe cuál es la proveniencia de las líneas celulares a partir de las cuales se desarrollaron dichas vacunas. A lo anterior se le llama ignorancia vencible en cuanto podemos informar a las personas y así éstas llegarán a conocer lo objetable en las vacunas. Sin embargo, por la circunstancia en la que nos encontramos se puede considerar un deber vacunarse para cuidar de la salud propia y la de los demás.

Una segunda objeción que podemos tener en cuenta en relación a las vacunas producidas a partir de abortos provocados es la *cooperación al mal*, puesto que el aborto es un acto malvado en cuanto que se implica el asesinato de una persona. En esta sección me ayudo las ideas de Rodríguez Luño. Por colaboración al mal “se entiende la acción de aquel que participa o colabora de cualquier modo en la realización de una acción éticamente negativa por parte de otro (que es el agente principal” (RODRIGUEZ LUÑO, 2006, 89). Esta idea es en la que se basan las diferentes objeciones al uso de vacunas elaboradas a partir de fetos humanos abortados, puesto que se considera cooperar con el aborto.

Cooperación activa y pasiva

La cooperación al mal, se da de dos maneras: es activa o es pasiva. La cooperación activa es por ejemplo que: si veo que choca un camión de refresco volcado, como otros roban las bebidas, también yo lo hago. La cooperación pasiva implica por ejemplo que: si veo que le roban a alguien, me quede callado. Y también puede estar la cooperación al mal de forma cultural o social, lo que se acerca a la noción de Hannah Arendt de la *banalidad el mal* la cual consiste en: participar en un acto basado en el hecho de que los demás los hacen, normalizando una situación, haciéndolo así socialmente admisible.

Cooperación formal y material

Se debe considerar que la cooperación al mal puede ser formal o material. La formal es la aprobación a la acción malvada de otro, y por tanto se participa libremente, por ejemplo, saber que un político es corrupto, pero como es mi amigo apruebo que acepte sobornos. Por otro lado, la material es una acción realizada, que puede ser impuesta, o un efecto colateral de una acción realizada por mí. Por ejemplo, cuando un soldado debe usar su arma por mandato del capitán, lo que conlleva la muerte de alguna persona; o bien pasarme el alto y con eso causar que otro auto atropelle a alguien.

Cooperación material inmediata o mediada

Coopera de forma inmediata, por ejemplo, la instrumentista que pasa los instrumentos al médico que realiza un aborto. Es mediada cuando alguien dispone las cosas para la realización de un acto negativo, por ejemplo, si un chico pone en situación de riesgo a una chica para que su amigo abuse de ella. Esta segunda puede ser próxima o remota. Es próxima cuando se está cerca física o moralmente, según la relación existente entre el agente que coopera y el agente que realiza dicha acción. Aquí encontraremos algunos puntos que reflexionar.

Valorización ética

Esta cooperación es siempre moralmente ilícita. La cooperación material debe generalmente evitarse.

Puede ser moralmente aceptable si para cumplir la acción existen razones proporcionadas a la entidad del mal al que se coopera, y si además se verifican las condiciones que vuelven lícito el cumplimiento de una acción que tiene un efecto colateral negativo (voluntario indirecto) (RODRIGUEZ LUÑO, 2006, 90).

Por tanto, una cooperación materialmente inmediata se debe evitar; pero una cooperación materialmente mediada es posible que sea lícita, si existen las condiciones de riesgo de

vida, de salud, de la justicia, tales que hagan permisible la realización de dicha acción sin perder de vista que la acción realizada es una cooperación material mediada y remota con la acción malvada.

Retomando la acción de vacunarse contra el Covid-19, teniendo en cuenta la procedencia de las líneas celulares utilizadas para su producción, resulta que es una acción que coopera con el mal, sí, pero de una forma material mediada y además es remota. Es decir, los actos de aborto de los cuales se obtuvieron las HEK293 y las PER.C6 sucedieron respectivamente en 1972 y en 1995, por lo cual no existe una relación próxima con el agente que realizó el aborto, por tanto es una relación remota. Hay cooperación material en cuanto la vacuna que me aplican procede de dichas células embrionarias, pero dicha cooperación es mediada, ya que las células originales se han perdido y sin embargo siguen teniendo el material genético de las personas que fueron abortadas. Lo anterior no quiere decir que se apoye el acto del aborto, sino que mientras no existan vacunas éticamente inobjetables, es lícito el uso de las vacunas existentes aunque sean éticamente objetables. Como personas que estamos a favor de la vida, debemos pedir a las autoridades vacunas que sean éticamente lícitas.

Por otra parte, se puede preguntar ¿cuál es el fin que busca el acto de vacunarse? teniendo en cuenta que según Tomás “los actos humanos, ya se consideren como activos, ya como pasivos, se especifican por su fin. De ambas maneras pueden considerarse los actos humanos, pues el hombre se mueve y es movido por sí mismo” (S. Th. I-II, q.1, a.3, c). Se puede responder que, lo que busca dicho acto es la salud, tanto propia como la de los demás, siendo así, según el fin del acto: vacunarse es lícito éticamente.

No olvidemos las sabias palabras de C. S. Lewis, según las cuales: “si el hombre elige tratarse a sí mismo como materia prima, se convertirá en materia prima” (Lewis, 1990, p. 71), ya que tendremos hombres-cosa que podrían ser utilizados como meros objetos que se pueden desechar. Ya no hombres libres sino esclavos producidos para el bien de otros, éste es el peligro de la despersonalización del hombre.

Referencias bibliográficas

ATCC, 293 [HEK-293]. <https://www.lgcstandards-atcc.org/products/all/CRL-1573.aspx?geo_country=es#>.

CELLOSAURUS, Per.C6 (CVCL_G704). <https://web.expasy.org/cellosaurus/CVCL_G704>.

CENTRO PARA EL CONTROL Y LA PREVENCIÓN DE ENFERMEDADES, *Diferentes vacunas contra el COVID-19*, 2021. <<https://espanol.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/vaccines/different-vaccines.html#:~:text=Vacunas%20en%20ensayos%20cl%C3%ADnicos%20de,COVID%2D19%20de%20Novavax%E2%80%8B>>. Accesado el 25/06/2021.

CHARLOTTE LOZIER INSTITUTE, Fact Sheet: *COVID Vaccines & Fetal Cell Lines*, 2020. <<https://s27589.pcdn.co/wp-content/uploads/2020/09/09.17.20-Fetal-Cell-Line-Fact-Sheet.pdf>>. Accesado el 25/06/2021.

GARCÍA PUIG, J. Covid-19: Una enfermedad que puede hacernos más humanos. *Anales de la Real Academia de Doctores de España*, n. 5, 2020, p. 153-188.

GARCÍA URIBE, J. C. Covid-19 y biopoder: cómo resistir la normalización de una crisis. *Medicina y Ética*, n. 32, 2021, p. 65-85.

GRUPO TÉCNICO ASESOR DE VACUNACIÓN COVID-19, Priorización inicial y consecutiva para la vacunación contra SARS-CoV-2 en la población mexicana. Recomendaciones preliminares. *Salud pública de México*, n. 63, 2021, p. 286-307.

LEWIS, C. S. *La abolición del hombre*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1990.

LLACA GARCÍA, E. Y TEMPLOS ESTEBAN, L. A. La pandemia de Covid-19 en México: el papel fundamental de los cuidados paliativos y de la bioética. *Medicina y Ética*, n. 32, 2021, p. 179-195.

MILKEN INSTITUTE FASTER CURES, *Covid-19 treatment and vaccine tracker*. 2021, <https://covid-19tracker.milkeninstitute.org/#treatment_antibodies>. Accesado el 25/06/2021.

OBSERVATORIO DE BIOÉTICA UCV, *¿Plantea algún problema ético el pasaporte de vacunación?* 2021. <https://www.observatoriobioetica.org/2021/05/plantea-algun-problema-etico-el-pasaporte-de-vacunacion/35903?utm_source=mailpoet&utm_medium=email&utm_campaign=que-son-los-cuidados-paliativos-las-enfermedades-cardiovasculares-principal-causa-de-mortalidad-por-enfermedades-no-contagiosas-la-fatiga-el-sintoma-mas-frecuente-de-la-covid-persistente-no-586_2>. Accesado el 25/06/2021.

PRENTICE, D. *Update: COVID-19 Vaccine Candidates and Abortion-Derived Cell Lines*. 2020. <<https://lozierinstitute.org/update-covid-19-vaccine-candidates-and-abortion-derived-cell-lines/>>. Accesado el 25/06/2021.

REDONDO CALDERÓN, J. L. Vacunas, biotecnología y su relación con el aborto provocado. *Cuadernos de Bioética*, n. 29, 2008, p. 321-353.

RODRÍGUEZ LUÑO, Á. Reflexiones éticas sobre las vacunas elaboradas a partir de células provenientes de fetos humanos abortados. *Ética y Medicina*, n. 2, 2006, p. 85-98.

SHERLEY, J. L. – PRENTICE, D. A. An Ethics Assessment of COVID-19 Vaccine Programs. *Charlotte Lozier Institute*, 2020. <<https://lozierinstitute.org/an-ethics-assessment-of-covid-19-vaccine-programs/>>. Accesado el 25/06/2021.

SIDAWI T. Y GARAU, J. Mortalidad de Covid-19. Tendencias en la evolución de la pandemia. *Academic Journal of Health Sciences*, n. 36, 2021, p. 42-49.

SPAEMANN, R. ¿Todos los hombres son personas? En *Bioética. Consideraciones filosófico-teológicas sobre un tema actual*. Madrid: Ediciones Rialp, 1992.

TELLKAMP, J. A. Las circunstancias del acto humano en la filosofía moral de Tomás de Aquino. *Revista Española de filosofía medieval*, n. 12, 2005, p. 205-217.

AQUINO, T. DE, *Suma Teologica I-II*. Madrid: BAC, 2011.

VAN DER EB, A. Adenovirus Transformation of Human Cells and the Development of 293 and PER.CG for the Manufacture of Defective Adenovirus Vectors en FDA, *Vaccines and related biological products advisory committee*. 2001, p. 77-100. <https://wayback.archive-it.org/7993/20170404095417/https://www.fda.gov/ohrms/dockets/ac/01/transcripts/3750t1_01.pdf>. Accesado el 25/06/2021.

WADMAN, M. Abortion opponents protest COVID-19 vaccines' use of fetal cells. *Science* n. 368. <<https://www.sciencemag.org/news/2020/06/abortion-opponents-protest-covid-19-vaccines-use-fetal-cells>>.

WATT, H. *Foetal cell-line use and COVID-19 vaccines*. 2020. <<http://www.bioethics.org.uk/article/1/0/Foetal%252Bcell-line%252Buse%252Band%252BCOVID-19%252Bvaccines%252B%25282020%2529>>. Accesado el 25/06/2021.

WONG, A. The ethics of HEK293. *The National Catholic Bioethics Center*, 2006, p. 473-495.

ZONENSZAIN LAITER, Y. Las vacunas contra el Covid-19: dos dilemas éticos a considerar. *Medicina y Ética*, n. 32, 2021, p. 215-231.