



Editora Fundação Fênix

# **XXII Semana Acadêmica do PPG-Filosofia PUCRS**

---

## **Filosofia Antiga, Medieval e Moderna**

**Vol. I**

### **Organizadores**

---

**Uellinton Valentim Corsi  
Larissa Lunkes de Souza  
Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani  
Rogério Tadeu Mesquita Marques**

---

O ano de 2022 foi marcado com o retorno à “normalidade”, tendo seu fundamento no prenúncio da pandemia que assolou a humanidade entre os anos de 2020 e 2021. As Escolas, Universidades, comércio etc., retomaram as suas atividades com todo o zelo e cautela que o “pós-pandemia” necessitou. Nesse contexto mundial, é que diferentes nacionalidades se uniram em torno de um mesmo propósito: o cuidado, o amor, a preocupação e o zelo pela vida humana e não-humana. Questões foram suscitadas, tais como, quais os caminhos construídos para a conservação de toda a vida no Planeta? Quais as fragilidades humanas em torno do debate político e social que a Pandemia demonstrou? Como [re] pensar o ser humano no processo pós-pandêmico? Muitas destas questões foram esquecidas juntamente com as aproximadamente 688 mil vítimas de Covid-19 no Brasil e 6.586.668 de vítimas em todo o mundo (dados atualizados em 28 de outubro de 2022).

Nesse cenário ocorreu a *XXII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)*. O evento se deu nos dias 26, 27, 28, 29 e 30 de setembro de 2022, tendo como um de seus propósitos a celebração pelo reencontro na modalidade presencial, não esquecendo o que outrora separou a todos/as nós, e, com augusta celebração, o novo conceito *CAPES 7 do PPG-Filosofia da PUCRS*. Com tantas intenções comemorativas, a *XXII Semana Acadêmica* contou com uma programação especial, a saber, palestras, mesa redonda, minicursos, mesas de comunicações e interlúdio artístico-cultural.

**Volume I**  
**Filosofia Antiga, Medieval e Moderna**

**Volume II**  
**Filosofia Contemporânea I**

**Volume III**  
**Filosofia Contemporânea II**

**Volume IV**  
**Filosofia Contemporânea III**



Editora Fundação Fênix

**XXII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**

**Vol. 1**

**FILOSOFIA ANTIGA, MEDIEVAL E MODERNA**

# **Série Filosofia**

## **Editor**

Agemir Bavaresco

## **Conselho Científico**

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel  
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

## **Conselho Editorial**

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fábio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Leno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

**Uellinton Valentim Corsi  
Larissa Lunkes de Souza  
Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani  
Rogério Tadeu Mesquita Marques  
Organizadores**

**XXII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS  
Vol. 1  
FILOSOFIA ANTIGA, MEDIEVAL E MODERNA**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022



**XXII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**

**Vol. 1**

**VOLUME I – FILOSOFIA ANTIGA / MEDIEVAL E MODERNA**

**Comissão Organizadora**

Uellinton Valentim Corsi

Larissa Lunkes de Souza

Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani

Rogério Tadeu Mesquita Marques

**Comissão Científica**

Airan Milititsky Aguiar

Ataliba Telles Carpes

Alex da Rosa

Brandon Jahel da Rosa

Daniel Angelo

Eduardo Alves

Emerson dos Santos Pirola

Felipe Fortes Silveira

Gabriel Reis

Kelvin Melo

Larissa Lunkes de Souza

Luiz Antonio Pereira

Mabi Oliveira de Moura

Rafaela Mallmann

Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani

Rogério Tadeu Mesquita Marques

Taís Regina Chiodelli

Uellinton Valentim Corsi





## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	
<i>Uellinton Valentim Corsi et al.</i> .....	11
<b>SEÇÃO 1</b>	
<b>FILOSOFIA ANTIGA</b> .....	15
<b>1. SÊNECA E A FELICIDADE: UM RECORTE ESTOICO SOBRE A EXISTÊNCIA FELIZ</b>	
<i>Mabi Oliveira de Moura</i> .....	17
<b>SEÇÃO 2</b>	
<b>FILOSOFIA MEDIEVAL</b> .....	33
<b>2. CONSIDERAÇÕES SOBRE TEMPO E TEMPORALIDADE NAS CONFISÕES DE AGOSTINHO</b>	
<i>João Francisco Cortes Bustamante</i> .....	35
<b>3. INTERSEÇÕES E TANGENTES FILOSÓFICAS: DESEJO, UM DIÁLOGO FILOSÓFICO</b>	
<i>Leonardo T. Pereira</i> .....	47
<b>4. A CONCEPÇÃO DA VERGONHA PARA AGOSTINHO DE HIPONA: MANIFESTAÇÕES DOS DESEJOS CORPÓREOS INCONTROLÁVEIS CONTRA A FRAQUEZA DA VONTADE</b>	
<i>Maurício Espíndola Carmona</i> .....	63
<b>5. A METAFÍSICA DA INTERIORIDADE SEGUNDO AGOSTINHO DE HIPONA: CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS LIVROS XI E XII DO <i>DE TRINITATE</i></b>	
<i>Darlan Lorenzetti</i> .....	77
<b>6. AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DA LEI ETERNA PELAS "CINCO VIAS" DE SANTO TOMÁS DE AQUINO</b>	
<i>Wilson Coimbra Lemke</i> .....	85
<b>7. SUBSTÂNCIAS SEPARADAS E A DISTINÇÃO DE SER E ESSÊNCIA: UM ESTUDO SOBRE O CAP. IV DO <i>DE ENTE ET ESSENTIA</i>, DE TOMÁS DE AQUINO</b>	
<i>João Gabriel Haiek Elid Nascimento</i> .....	103
<b>SEÇÃO 3</b>	
<b>FILOSOFIA MODERNA</b> .....	113
<b>8. PODER NO <i>LEVIATÃ</i> DE HOBBS: UMA REVISÃO</b>	
<i>Nathaniel Lovatto</i> .....	115
<b>9. MONTESQUIEU E A BUSCA POR UM CONCEITO METAFÍSICO DE LEI</b>	
<i>Ataliba Carpes</i> .....	131

<b>10. DIGNIDADE E GUERRA: A FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA E O PERSONALISMO DE MOUNIER</b>	
<i>Wiliam Lamperti de Souza</i> .....	141
<b>11. OS CONCEITOS DE MEDIDA CONDICIONADA E MEDIDA INCONDICIONADA NA LÓGICA DE HEGEL E A ANÁLISE HEGELIANA DOS MODELOS KEPLERIANO E NEWTONIANO DE MOVIMENTO DE PLANETA</b>	
<i>Antônio Carlos da Rocha Costa</i> .....	161
<b>12. BREVES NOTAS SOBRE O CONCEITO DE ESTADO EXTERNO OU "DO ENTENDIMENTO" NA SOCIEDADE CIVIL EM HEGEL</b>	
<i>Lucas Taufer</i> .....	171
<b>13. HEGEL E O LUTERANISMO: "A FILOSOFIA DA RELIGIÃO E O DEBATE DE HEIDELBERG"</b>	
<i>Laura Figueiredo</i> .....	187
<b>14. A GENUÍNA UNIFICAÇÃO AFETIVA EM SCHELER E A REINTEGRAÇÃO EM HEGEL</b>	
<i>Luís Antonio Zamboni</i> .....	201
<b>15. OS ENSAIOS DE MONTAIGNE E A TRADIÇÃO CÉTICA</b>	
<i>Anna Temporão</i> .....	217

## APRESENTAÇÃO

O ano de 2022 foi marcado com o retorno à “normalidade”, tendo seu fundamento no prenúncio da pandemia que assolou a humanidade entre os anos de 2020 e 2021. As Escolas, Universidades, comércio etc., retomaram as suas atividades com todo o zelo e cautela que o “pós-pandemia” necessitou. Nesse contexto mundial, é que diferentes nacionalidades se uniram em torno de um mesmo propósito: o cuidado, o amor, a preocupação e o zelo pela vida humana e não-humana. Questões foram suscitadas, tais como, quais os caminhos construídos para a conservação de toda a vida no Planeta? Quais as fragilidades humanas em torno do debate político e social que a Pandemia demonstrou? Como [re] pensar o ser humano no processo pós-pandêmico? Muitas destas questões foram esquecidas juntamente com as aproximadamente 688 mil vítimas de Covid-19 no Brasil e 6.586.668 milhões de vítimas em todo o mundo (dados atualizados em 28 de outubro de 2022).

Nesse cenário ocorreu a *XXII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)*. O evento se deu nos dias 26, 27, 28, 29 e 30 de setembro de 2022, tendo como um de seus propósitos a celebração pelo reencontro na modalidade presencial, não esquecendo o que outrora separou a todos/as nós, e, com augusta celebração, o novo conceito *CAPES 7 do PPG-Filosofia da PUCRS*. Com tantas intenções comemorativas, a *XXII Semana Acadêmica* contou com uma programação especial, a saber, palestras, mesa redonda, minicursos, mesas de comunicações e interlúdio artístico-cultural.

As palestras, por assim dizer, do “macroevento”, procuraram contemplar temas relacionados aos períodos da História da Filosofia em suas respectivas áreas: Filosofia na Idade Média, Metafísica, Lógica Modal, Filosofia do Direito, Filosofia Política, Filosofia de Gênero, Filosofia Africana, Filosofia da Mente, Filosofia da Percepção, Filosofia da Ciência e Astrofilosofia. As palestras foram distribuídas ao longo dos cinco dias do evento. Os seguintes temas foram expostos pelos/as palestrantes: Profa. Dra. Aléxia Cruz Bretas (UFABC), tema: “Filosofia transviada: provocações e arrepios entre o fracasso e a devoração”; Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho (UFRGS), tema: “O disjuntivismo ecológico e o argumento causal”; Prof. Dr. Osvaldo Pessoa Junior (USP), tema: “Fisicismo qualitativo e a tese da identidade mente-encéfalo”; Prof. Dr. Marcus Paulo Rycembel Boeira (UFRGS),

tema: "Modalidade e consequência: a lógica modal no século XIV"; Prof. Dr. Alfredo Culleton (UFRGS), tema: "A Escola de Salamanca e a formulação de Direitos nas Américas"; Profa. Dra. Adilbênia Freire Machado (UFRRJ), tema: "Filosofias africanas desde/com vozes das mulheres: resistências e re-existências"; Prof. Dr. Bruno Leonardo do Nascimento-Dias (UFPR - Museu Nacional do Rio de Janeiro), tema: "O que é vida?". E, no último dia, ocorreu a mesa redonda com a participação dos professores: Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS), Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS) e Prof. Dr. Thadeu Weber (PUCRS), tema: "Filosofia Política: Iluminações para tempos de crise".

Como interlúdio artístico-cultural, houve, na abertura do evento, a apresentação da Carolina Del Pino Carvalho, com voz e violão, e, no encerramento, o ilustre concerto da Orquestra Villa Lobos de Porto Alegre.

O diferencial, nesta edição, foram os minicursos disponibilizados ao longo dos dias 27, 28 e 29 de setembro. Cada minicurso contou com a moderação de um discente do PPG-Filosofia PUCRS. Foram contempladas as seguintes áreas e temas:

*Filosofia Medieval*: Moderador: Luiz Antonio Pereira. Ministrantes: Profa. Dra. Renata Floriano de Sousa, tema: "Escolástica colonial: como a América Medieval construiu a Europa Moderna"; Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS), tema: "Propriedade, justiça corretiva e restituição em Tomás de Aquino e Duns Scotus e autores da Escolástica Latino-Americana"; Prof. Dr. William Saraiva Borges (UFPEL-IFSUL), tema: "Guilherme de Ockham e a pobreza evangélico-franciscana".

*Filosofia Brasileira*: Moderadora: Valentinne da Silva Serpa. Palestrantes: Prof. Dr. Ricardo Timm (PUCRS), tema: "O Brasil Filosófico"; Prof. Dr. Raimundo Helvécio Almeida Aguiar (UFRGS), tema: "Educação e Paulo Freire"; Prof. Dr. Augusto Jobim (PUCRS), tema: "Brasil: pacificador de ruínas".

*Filosofia Oriental*: Moderador: Felipe Fortes. Ministrante: Prof. Dr. Sérgio Augusto Sardi (PUCRS). Temas: "O bem-estar auto-originado. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência"; "O caminho da mente. O 'eu' e a 'identidade'. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência"; "Compaixão e sentido. Prática de meditação *shamata*. Reflexão sobre a experiência".

*Hermenêutica e Psicanálise*: Moderador: Brandon Jahel da Rosa. Ministrante: Prof. Dr. Cristian Marques (PUCRS). Temas/texto base: "Seis definições modernas de hermenêutica de Richard E. Palmer do livro *Hermenêutica*"; "Angústia e Medos de

Gadamer em *O Caráter Oculto da Saúde*"; "O consciente e o inconsciente de Ricoeur em *O conflito das interpretações*".

*Astrofilosofia*: Moderadora: Rafaela Weber Mallmann. Ministrante: Prof. Dr. Bruno Leonardo do Nascimento-Dias (UFPR - Museu Nacional do Rio de Janeiro). Temas: "Filosofia a partir da pluralidade dos mundos e seu contexto histórico"; "Contingências na busca por vida extraterrestre"; "O impacto social da exploração espacial: A relevância das Ciências Humanas e Sociais".

Por fim, a programação teve, ainda, 140 apresentações de trabalhos divididos em 33 mesas de comunicação durante os dias 27, 28 e 29 de setembro. O presente volume compõe o quadro dos quatro volumes publicados como Anais das Apresentações de Trabalhos da *XXII Semana Acadêmica*. Os volumes estão organizados do seguinte modo:

*Volume 1*: Filosofia Antiga, Medieval e Moderna (Orgs. Uellinton Valentim Corsi; Larissa Lunkes de Souza; Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani; Rogério Tadeu Mesquita Marques);

*Volume 2*: Filosofia Contemporânea I (Orgs. Brandon Jahel da Rosa; Eduardo Alves; Taís Regina Chiodelli);

*Volume 3*: Filosofia Contemporânea II (Orgs. Ataliba Telles Carpes; Emerson dos Santos Pirola; Felipe Fortes Silveira; Gabriel Reis; Mabi Oliveira de Moura);

*Volume 4*: Filosofia Contemporânea III (Orgs. Airan Milititsky Aguiar; Luiz Antonio Pereira; Kelvin Melo; Rafaela Weber Mallmann).

Os quatro volumes foram organizados de modo a contemplar a divisão histórica da Filosofia e, internamente, foram feitas seções temáticas para agrupar os artigos a partir da ordem temática em que se encontram.

A correção dos resumos em vista da aprovação para apresentação de trabalho, a correção dos artigos completos enviados para publicação, bem como a mediação das mesas de comunicação, foi realizada pela Comissão Científica composta pelos/as seguintes membros: *Airan Milititsky Aguiar, Ataliba Telles Carpes, Alex da Rosa, Brandon Jahel da Rosa, Daniel Angelo, Eduardo Alves, Emerson dos Santos Pirola, Felipe Fortes Silveira, Gabriel Reis, Kelvin Melo, Larissa Lunkes de Souza, Luiz Antonio Pereira, Mabi Oliveira de Moura, Rafaela Mallmann, Raquel Dias Wazlawosky, Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani, Rogério Tadeu Mesquita Marques, Taís Regina Chiodel e Uellinton Valentim Corsi*. Além dos membros da Comissão Científica, as mesas de comunicação contaram

com a mediação dos seguintes discentes: *Felipe Posselt, João Francisco Cortes Bustamante, Matheus Fidelis Ferreira Ventura, Umbelina Maria Galvão de Moura, Valentinne da Silva Serpa e Vitor Matisse Kauffmann Pereira Figueirexo*. As palestras foram mediadas pelos discentes *Claiton Silva da Costa, Larissa Lunkes de Souza, Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani, Rogério Tadeu Mesquita Marques, Uellinton Valentim Corsi, Valentinne da Silva Serpa* e pelo docente *Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich*.

A *XXII Semana Acadêmica* foi organizada pela Comissão de Representação Discente do PPG-Filosofia PUCRS (2022): Representante Discente: Mestrando Uellinton Valentim Corsi; Vice-representante Discente: Mestranda Larissa Lunkes de Souza; Secretário: Mestrando Rodrigo Parmeggiani; Suplente: Doutorando Rogério Tadeu Mesquita Marques.

Os agradecimentos são estendidos a todas as pessoas que colaboraram para o bom êxito do desenvolvimento do evento. Destacamos a colaboração, apoio e auxílio do *PPG-Filosofia da PUCRS* que, em nome do coordenador Prof. Dr. Agemir Bavaresco e do Prof. Dr. Jair Tauchen, sonharam conosco o evento e viabilizaram os meios para a concretização da *Semana Acadêmica*. Por meio do Secretário Felipe Verlino, agradecemos à Secretaria do *PPG-Filosofia da PUCRS* por toda a ajuda dispensada com a organização do evento. Manifestamos a nossa gratidão aos palestrantes, ministrantes, discentes da graduação e da pós-graduação e a todas as pessoas que estiveram conosco no desenvolvimento prático da *XXII Semana Acadêmica*.

Comissão de Representação Discente 2022.

Comissão Organizadora da *XXII Semana Acadêmica*.

*Uellinton Valentim Corsi.*

*Larissa Lunkes de Souza.*

*Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani.*

*Rogério Tadeu Mesquita Marques.*

**SEÇÃO 1**  
**FILOSOFIA ANTIGA**





# 1. SÊNECA E A FELICIDADE: UM RECORTE ESTOICO SOBRE A EXISTÊNCIA FELIZ

SENECA AND HAPPINESS: A STOIC FRAMEWORK ON A HAPPY EXISTENCE



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-01>

Mabi Oliveira de Moura<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo *Sêneca e a felicidade: um recorte estoico sobre a existência feliz* investiga e identifica como o filósofo estoico interpreta a felicidade e como ensinou seus contemporâneos a alcançá-la. Com base no livro *Da vida feliz*, e, em alguns dados históricos sobre a vida e obra de Sêneca, analisamos como os romanos do primeiro século da era cristã interpretam esse caminho para a felicidade. As preocupações da sociedade romana e as possíveis soluções encontradas por Sêneca, podem servir ao indivíduo contemporâneo como um caminho seguro para construir a felicidade. Para isso, o presente trabalho contextualiza a sociedade onde Sêneca a desenvolveu e analisa a expressão *ataraxia*, para separá-la do sentido frio comumente atribuído - insensibilidade -, e demonstrar sua capacidade metodológica, que ajuda a tornar o ser humano uma pessoa sábia. Para compreender a necessidade de ter tranquilidade diante das emoções, como caminho para a felicidade, o texto também investiga como o conceito de liberdade desempenha um papel fundamental quando entendido como um processo que deve ser atravessado pela razão. O sujeito que busca a felicidade, e com isso exerce sua liberdade, deve optar pela renúncia de seus desejos, que têm a única função de escravizá-lo. Ao renunciar a esses desejos, entendidos por Sêneca como vícios, opta-se por uma vida virtuosa, sendo o virtuosismo, visto pelo filósofo, como a própria felicidade. Por fim, vemos que o caminho para a felicidade é uma construção dada, estoicamente, através do filtro das emoções pela razão, resultando em uma vida livre de inquietações.

Palavras-chave: Felicidade; Sêneca; Ataraxia; Liberdade; Virtuosidade.

## ABSTRACT

The study "*Seneca and happiness: a stoic framework on a happy existence*" investigates and identifies how the Stoic philosopher interprets happiness and the way he taught his contemporaries how to achieve it. Based on the book "*On the Happy Life*", and some historical data about the life and works of Seneca, we analyze how the Romans of the first century of the Christian era interpret this path to happiness. The concerns of Roman society, and the possible solutions found by Seneca, can serve the contemporary individual as a safe way to build happiness. For this, the present work contextualizes the society where Seneca developed it and analyzes the

---

<sup>1</sup> Mestranda pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS/CAPES). E-mail: mabi.moura@edu.pucrs.br

expression ataraxia, to separate it from the commonly attributed cold meaning - insensitivity -, and demonstrate its methodological capacity, which helps to make the human being a wise person. To understand the need to have tranquility in the face of emotions, as a path to happiness, the text also investigates how the concept of freedom plays a fundamental role when understood as a process that should be crossed by reason. The subject who seeks happiness, and thereby exercises his freedom, should opt for the renunciation of his desires, which have the sole function of enslaving him. By renouncing these desires, understood by Seneca as vices, one opts for a virtuous life, being virtuosity, seen by the philosopher, as happiness itself. Finally, we see that the path to happiness is a given construction, stoically, through the filter of emotions by reason, resulting in a life free from restlessness.

Keywords: Happiness; Seneca; Ataraxia; Freedom; Virtuosity.

## INTRODUÇÃO

Felicidade é uma palavra abundantemente utilizada. Todavia, apresenta diferentes significados que, ao serem comparados, causam não só contradições, mas, também, revelam situações da falta de consenso sobre a origem dessa sensação "ser feliz", podendo, até mesmo, ser considerado um estado de espírito.

Nesse sentido, podemos perceber que não existe, de forma concisa, uma dominância sobre o que consiste a felicidade, a forma como se manifesta, ou, até mesmo, o que provoca nas pessoas. Diante disso, é inegável a relevância do estudo dessa temática no mundo contemporâneo, pois essa sensação de felicidade está presente em nosso cotidiano, na forma como vivemos, sentimos e pautamos nossa vida.

Dentre os inúmeros trabalhos desenvolvidos sobre o assunto, destaca-se a forma como os estoicos vivem, buscam e estabelecem a felicidade. O estoicismo, cujas raízes encontram-se na atividade filosófica de Sócrates, tem seu nascimento constituído com o sentido valorativo - e enriquecido -, dessa tradição, com Zenon de Cítio (336 - 264 a.C.), quase um século após da morte de Sócrates, em Atenas. O processo histórico da escola estoica de filosofia, iniciado com Zenon, caracteriza-se como um movimento espiritual e moral que, durante seu desenvolvimento, passa por diferentes fases até chegar na fase imperial, cuja perspectiva sobre o que é ser um estoico passa por mudanças.

Para os estoicos, influenciados pelo filósofo grego Sócrates e pela escola de filósofos de Epicuro, o mundo era tangível e poderia ser observado com foco e valorização na razão. Em decorrência desse modo de viver, os problemas e dificuldades da vida não tinham relevância, já que essa era a concepção de bem viver - uma forma leve, tranquila e resiliente, na qual o autocontrole surgia como forma de superar os pensamentos destrutivos e desarmônicos. Para Sêneca e sua filosofia, que irá embasar o presente estudo, veremos as questões relevantes ao caminho trilhado para obtermos a felicidade, todas questões conectadas a um ponto principal: O poder da *ataraxia* - a ausência de perturbação -, na construção do sujeito como um ser sábio, a felicidade busca manter o pensamento em um estado de tranquilidade perante as adversidades. Nesse contexto, a felicidade era o objetivo principal da existência humana, ressaltando ainda a intensa relação entre felicidade e a vida em harmonia com a natureza. Nesse sentido, a problemática torna-se incondicional, "na constatação de que os meios que a cultura aponta para que se atinja a felicidade, através de objetos e imagens, estão na direção oposta aos que os pensadores sempre vieram assinalando como sendo o caminho para uma vida feliz".<sup>2</sup> (MANTOVANI, 2015, p.7).

Quando debruçados nesse questionamento, nos direcionamos para a condução de um vértice ético de existência, devemos pensar que muitas vezes o modo socialmente aceitável que impulsiona o "viver" dispõe de certos valores e sentidos acima de nosso bem-estar, essa pergunta o que é felicidade, se torna recorrente e necessária em diversos vieses de nossa existência. Destaco a felicidade, presente na obra de Sêneca, especialmente em *Da vida feliz*, que irá embasar o presente estudo, onde o filósofo questiona e indica o caminho estoico, filosófico para atingirmos a vida feliz, falando de assuntos onde não apenas discorre sobre a questão em si, - felicidade - mas também sobre a liberdade que trilhar um caminho ético pressupõe:

[...] sempre foi um assunto de grande relevância filosófica, e desde os tempos antigos, vem sendo objeto sobre o qual se debruçam as mais variadas doutrinas

---

<sup>2</sup> MANTOVANI, B. *A estrutura da felicidade um estudo sobre a ética em Sêneca*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia. Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul, 2015, p. 7.

éticas. Aristóteles, o primeiro filósofo a tratar sistematicamente desta questão, identificando a felicidade com o Bem Supremo do homem, tenta circunscrever na obra *Ética a Nicomaco* o que ela é e quais os meios de alcançá-la.<sup>3</sup> (MANTOVANI, 2015, p. 11).

De tal forma ao vislumbramos esse caminho trilhado para chegarmos como fim, a felicidade, e por consequência no sumo bem nos conectamos de forma *sui generis*, e isso faz conexão a um ponto principal e extremamente importante no decorrer do estudo: o poder da ataraxia – a ausência de perturbação –, na construção do sujeito como um ser sábio, que, na busca da felicidade, procura manter o pensamento em um estado de tranquilidade frente às adversidades. Veremos, ao logo do trabalho, que a ideia do filósofo é que a felicidade não pode depender de contextos, bem como do que vem de forma externa; deve, pelo contrário, sua construção ocorre, sendo construída no interior dos seres humanos, com alicerces concretos, para não direcionar para um caminho diferente do que proposto pelo nosso filósofo estoico.

## 1 SÊNECA E O ESTOICISMO

Lucius Annaeus Sêneca, nascido em Córdoba, na Espanha, no ano 4 d.C.<sup>4</sup>, morreu em 65 d.C. Seus pais, Sêneca e Hélvia, eram espanhóis. Durante a infância, foi levado para Roma, lugar no qual perseverou em seus estudos, tendo como foco a vida política. As lições de Gramática, que também frequentava e cujo professor era Sêneca velho, seu próprio pai, continham fundamentos de História, Geografia e Retórica. Tais estudos possibilitaram o aprimoramento da forma e do poder da oratória, a ponto de despertar a inveja de Caio César, o Imperador Calígula. (ULLMANN, 1996, p. 10)<sup>5</sup>. Entretanto, foi na Filosofia que encontrou o caminho

---

<sup>3</sup> MANTOVANI, 2015, p. 11.

<sup>4</sup> No livro *Estoicismo Romano – Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*, Reinholdo Aloysio Ullmann aponta uma possível divergência enquanto a data do seu nascimento. A data 4 d.C. é a mais divulgada, mas "há quem consigna o ano 2 ou 1 a.C." (1996, p. 9), mas o ponto mais interessante que ele ressalva é o fato de Sêneca se situar cronologicamente contemporâneo ao início do cristianismo.

<sup>5</sup> ULLMANN. *Estoicismo Romano – Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 10.

*“mormente sob o aspecto moral, por julgá-la imprescindível para a direção da vida interior. Sêneca, podemos dizer, era ávido pela vida moral. Na Filosofia via a arte de bem viver e morrer.”* (ULLMANN, 1996 p. 10).

De tal modo, Sêneca, por sua competência oratória e, ainda, pela sensibilidade com que realizava suas observações carregadas de precisão e nobreza, não só nas imagens, mas também nas comparações que fazia, tinha também como foco transformar moralmente as pessoas daquela sociedade. Dessa forma, tornou-se o filósofo mais conhecido e popular de sua época, a despeito de muitos detratores<sup>6</sup> de sua forma de vida e trabalho, construiu sua filosofia na prática. Porém, através de sua Filosofia, que acalentava e acolhia dores, escreveu e ensinou formas de bem viver, servem de conselhos práticos sobre todos os aspectos da vida, incluindo maneiras de como encarar a morte.

Na bibliografia de Sêneca ao escrever sempre ia ao cerne dos questionamentos para poder arrazoar e ter o seu próprio entendimento do que acontecia com os altos e baixos da moral do ser humano, em contexto histórico e filosófico. A vista disso, o centro de sua obra é a construção de uma vida em plenitude com a natureza, sendo essa compreendida pelo filósofo como constitutiva de todo ser humano. Logo, sendo parte dele a natureza também estaria dotada de razão. No que tange ao cosmos, esse seria parte de uma ordem universal, na qual também estaria submetido todo indivíduo humano. Portanto, o seguimento harmônico de determinados padrões da natureza e do cosmos aliados a uma renúncia à materialidade e à busca do conhecimento através da contemplação, teriam como efeito a tranquilidade da alma.

Como membro do Senado, o estoico passou a maior parte da vida influenciando a política e passou por inúmeros problemas, inclusive com a saúde debilitada. Segundo Veyne, Sêneca viveu sob o regime de quatro imperadores,

---

<sup>6</sup> Sêneca foi severamente criticado por muitos de seus contemporâneos, pois, segundos estes, sua vida era incompatível com sua própria filosofia. Sêneca tinha muitos bens. Pregava constantemente contra a riqueza, no entanto, ele mesmo perdia a conta de suas posses e vivia em meio ao luxo. Escrevia da inutilidade do pesar pelos que morreram, contudo, sofria com a morte dos entes queridos. Talvez, por isso mesmo, como ele disse: “[...] eis porque não falo de mim e, sim, da vida virtuosa em si. Quando recrimino os vícios, em primeiro lugar, estou a reprovar os meus próprios. Assim que me for possível, viverei como se deve.” (VICENTE, PEREIRA. *Sêneca e a vida feliz*. Rev. Seara Filosófica. UFPel: Pelotas, Verão, n. 4, 2011, p. 79 – 89).

“Tibério, Calígula, Cláudio e Nero – o segundo deles, um louco e, o quarto, um megalomaniaco puro.” (1995, p. 24).

Isso posto, percebemos o grande legado deixado por este estoico que, além de uma noção da moral da época, não só traz, como também oferece, um direcionamento sobre e para a vida que, independentemente da maneira e do contexto em que é vivida, nem sempre está carregada de situações justas e conscientes. Pelo contrário, nos coloca à mercê de situações injustas, porém, aparentemente, surpreendentes. Dito de outra forma, a lógica do momento contemporâneo, de obtenção imediata da felicidade, está intrinsecamente relacionada a tudo que podemos conseguir primeiro virtualmente e depois fisicamente.

No livro *Uma breve história da filosofia*<sup>7</sup>, Warburton escreve uma síntese sobre os primeiros conselhos dos estoicos. Entre eles, é mencionado o de aceitarmos o que não podemos mudar. Tão simples quanto essa afirmação, também é o fato de que, em nossos pensamentos, e conseqüentemente em nossas atitudes, temos a ideia e a sensação de que podemos mudar o mundo segundo nossa vontade e desejos.

Entretanto, ao tornarmos isso distante, e, por vezes impossível, Sêneca consegue fazer com que consideremos e aceitemos que nada pode ser feito quanto as nossas frustrações, pois, ao nos embasar em preceitos da escola estoica, somos responsáveis pelo que sentimos e pensamos (WARBURTON, 2012). Assim, o efeito subsequente seria o não transbordamento em descontrole emocional, no exato momento que as adversidades acontecem. Dessa maneira, toda emoção que sentimos estaria sob o domínio da nossa razão. Prevendo a inevitabilidade de certas coisas na vida, e tendo a expectativa de saber que vamos passar por certas experiências, o que nos resta é transformar o tempo, aqui e agora, no melhor de todos os tempos. (WARBURTON, 2012).

Na tentativa de nos fazer compreender o poder incontrolável da realidade e de suas diversas frustrações, Sêneca utiliza-se de uma metáfora, na qual aborda a dimensão da liberdade do indivíduo. Ele mostra que, diferentemente dos trágicos

---

<sup>7</sup> WARBURTON. *Uma breve história da filosofia*. Porto Alegre: LP&M, 2012. (E-book.) As citações são transcritas desta edição.

personagens gregos e romanos, o ser humano é comparável a cães amarrados a uma carroça. Conforme Carvalho (2013, p. 34), o filósofo:

Ele afirma que os homens são como cães amarrados a uma carroça em movimento com uma correia longa o bastante para permitir alguns movimentos de liberdade, mas ela não permite que o animal vá aonde quiser. O cão percebe rapidamente que para aumentar a sua chance de ser feliz ele precisa, algumas vezes, se contentar em seguir a carroça. Compreende que é melhor segui-la para onde não quer ir do que se debater contra algo que não pode mudar. Além do mais, é preferível ir para onde não desejava do que acabar estrangulado pela corda (CARVALHO, 2013, p. 34).

Para os estoicos, a liberdade de pensamento é a nossa maior característica, pois é o que nos diferencia dos outros seres. Nesse sentido, aprendemos com Sêneca que a aplicação da filosofia estoica, no decorrer da vida, como forma de proporcionar autonomia sobre si, e para si mesmo, foi a forma encontrada para a elaboração do caminho para a felicidade duradoura.

## **2 A VIDA RESILIENTE E OS ENSINAMENTOS**

A filosofia de Sêneca é útil em muitos momentos no decorrer de nossa existência, já que nos proporciona meios pelos quais podemos controlar nossas emoções, permanecendo calmos e serenos diante de qualquer adversidade. Sendo um homem muito rico, podemos imaginá-lo caindo nas armadilhas da riqueza. Não só ele, mas, também, seus patrícios. Seria compreensível pensar que levavam uma vida fácil e tranquila. Entretanto, basta que nos debruçemos sobre sua obra para descobrirmos que essa imagem está incorreta. Em meio ao luxo da aristocracia Romana, fervilhava, mesmo que de maneira inconsciente, a fúria. Nesse sentido, quando andava pelas ruínas da antiga Pompéia, é possível vislumbrar a atmosfera na qual estava inserido. Nos arredores de Roma, muitos dos seus amigos tinham casas enormes, com muitos escravos, para o preparo de comidas e organização de banquetes, que adentravam a noite recebendo os convidados. Veyne nos mostra

como a estrutura social romana estava regada de elementos que no futuro iriam fazer com que a sociedade, ataçada por alguns dos seus detratores, se voltasse contra ele e a sua maneira de ver a vida.

Entretanto, nosso filósofo tornava-se riquíssimo e será colossalmente rico quando Nero, já no trono, encha de bens imobiliários e de outros dotes reais a seu antigo preceptor. Chegará a possuir uma das maiores fortunas do seu século; 75 milhões de denários (os 30 denários de Judas representavam um bom salário); esse capital equivalia à décima ou ainda à quinta parte dos ingressos anuais do Estado romano. (VEYNE, 1995, p. 26).

Em meio a essa estrutura social, Sêneca faz uma constatação surpreendente, ao evidenciar que a riqueza, ao invés de tornar as pessoas mais calmas, as deixa, inversamente, mais raivosas. E, nessa descoberta, ele observa como a prosperidade alimenta, de forma equivocada, a vida, criando uma noção de felicidade falsa, disfarçada pelo mau uso dos bens materiais, a ponto de o indivíduo confundir-la.

Diante disso, o filósofo concluiu que o problema dos ricos está na criação de expectativas absurdas. Quanto mais rico, maior a expectativa. Logo, maior, também, a frustração, quando da negativa do sucesso. Como consequência, o que emerge é a fúria. Os ricos, ao acreditarem que o dinheiro os protegeria de qualquer tipo de dificuldade, depositavam sua crença em uma segurança disfarçada de felicidade - na riqueza, como sinónimo de sucesso perante qualquer infrutuoso acontecimento.

Estamos propensos a pensar que o legado mais importante dos filósofos são os livros que escreveram, onde todo o alento e sabedoria, estão concentrados. Entretanto, a ideia de Sêneca é mais abrangente, falava sobre o bem viver e o como deixar esse mundo de forma digna, a boa morte. E foi, precisamente, no momento de sua morte que Sêneca mostrou-se mais inspirador. Não chorar, foi sua atitude. Historiadores mencionam, inclusive, que, enquanto o instante da morte não chegava, ele se entretinha com amigos, mesmo diante da desgraça que ajudou a definir o que ele queria dizer, ao afirmar que devemos ver as coisas filosoficamente, lembrando-nos que devemos encontrar maneiras de aceitar aquilo que não podemos mudar. Dito de outra forma, ele morreu da maneira como nos aconselhava a viver.



Assim sendo, o filósofo demonstra sua preocupação com o homem conturbado do seu tempo. A moral senequiana propõem ensinamentos para a organização da vida, de forma prática, concreta, à maneira de uma autogestão emocional, orientando sobre o proceder diário, para a garantia da felicidade. Nesse sentido, a moral, em Sêneca, é um direcionamento para a alma, para a resiliência contra as adversidades sofridas pela vida humana. Sêneca dignifica a vida, e dignifica a morte, norteando os passos do ser humano por uma via preponderantemente equilibrada e em caráter de relevância, a condição moral.

### 3 DA VIDA FELIZ

Nesse intento, temos como propósito, falar sobre a felicidade e a forma como era compreendida por Sêneca, usando como referência a sua obra *De vita beata*, a qual vamos nos referir, a partir daqui, como *Da vida feliz*. Em *Da vida feliz*, Sêneca aborda o problema da felicidade e do que, enfim, se compõe uma vida feliz. Além de apresentar uma definição, oferece solução para o problema e, até mesmo, como se chega à felicidade. Os preceitos de Sêneca são sustentáculo para o homem. São esses conceitos que irão viabilizar a forma rotineira de proceder, orientados para a garantia da felicidade, segundo os preceitos estoicos.

Segundo todos os estoicos, eu sigo a natureza. É sabedoria não se afastar dela e adequar-se às suas leis e ao seu exemplo. É, pois, feliz a vida que está conforme a própria natureza. Isso só pode acontecer, antes de tudo, se a mente for sã e estiver na plena posse de suas faculdades; se for verdadeiramente forte; decididamente paciente; adaptável às circunstâncias do tempo; atenta ao corpo e a tudo que o tange, mas sem ansiedade; amante das vantagens que aprimoram a qualidade da vida, mas com a devida precaução; enfim, pronta para servir-se dos dons da sorte sem dela tornar-se escravo. (SÊNeca, 2009, p. 27).

O diálogo *Da vida feliz*, escrito por Sêneca, por volta do ano 58 d.C., é destinado ao seu irmão mais velho, Gálio. O filósofo escreve uma carta com instruções de como se alcança a verdadeira felicidade. O tratado surge como um diferencial ao

hedonismo, escola cuja característica é assumir as terríveis preocupações em deixar de existir como o centro da própria existência (WARBURTON, 2012) e sugere, como caminho para a felicidade, somente a transformação moral e não a moral aliada ao prazer (VEYNE, 1995, p. 207). No livro, Sêneca fala dos atalhos e dos caminhos fáceis e mais procurados pelas pessoas para alcançar a felicidade. Ressalta, ainda, a maneira como somos influenciados por essa busca, transformando-a em obsessão, devido à forma exagerada de chegar ao objetivo, o que acaba por nos distanciar, cada vez mais, da felicidade.

Nessa direção, Sêneca discorre sobre os caminhos que tomamos na vida, sobre as pessoas que nos acompanham, daqueles que nos chamam para direções contrárias à felicidade, sobre a imitação e frustrações, entre tantos outros temas, também valiosos ao ser humano, que acalentam nossas almas através de palavras cálidas. A primeira condição a ser avaliada, e ponderada, é não seguir pelo mesmo caminho sobre o qual todos irão caminhar.

Devemos, ainda, não só negar que a felicidade é um senso comum, mas, também, necessitamos seguir sozinhos, afastados da multidão, tomando o caminho da razão. Nessa passagem, Sêneca faz críticas ao sentido de avaliar a aparência em detrimento da alma. Além disso, declara-se arrependido de seu passado de superficialidade e ostentação, de tudo o que fez, falou e cobiçou, já que isso lhe acarretou a inveja dos outros e nenhuma paz interior. Fica intrínseca a questão da consciência, o processo da frustração e o caminho para a resiliência.

Para alcançar esse objetivo, esclarece e apresenta, ainda, em caráter quase metodológico e independente, que as opiniões expostas no texto são somente dele, e que estão dissociadas dos grandes estoicos.

Para evitar delongas deixo de fora as opiniões dos outros porquanto seria fastidioso elencar e discuti-las. Ouça a nossa. Quando digo "nossa", não me associo a nenhum dos grandes estoicos. Tenho direito também eu de expressar meu ponto de vista. Assim, a um seguirei; a outro vou pedir que especificasse seu pensamento. Pode ocorrer que, interpelado por derradeiro, eu não desaprove a nenhuma das posições defendidas por quem me precedeu e diga: "e ainda penso algo mais". (SÊNECA, 2009, p. 27).

Para Sêneca, segundo Ullmann (1996, p. 17), “viver conforme a natureza” significa desenvolver a razão e pautar-se por ela, submetendo-se à ordem do universo, onde se encontra a razão cósmica, que provém de Deus ou do Logos. Aí está a verdadeira sabedoria, pois viver racionalmente, em comunhão com a natureza, é contentar-se com a condição sob a qual nascemos, sem cobiçar um lugar ao qual não pertencemos, a uma aptidão que não temos.

O filósofo afirma, ainda, que o único mal é a desonra, já que não nos oferece a tranquilidade ofertada por uma consciência tranquila e, conseqüentemente, uma vida feliz, já que, para isso, devemos manter a fidelidade a nós mesmos e às nossas convicções, ou seja, à virtude.

#### **4 ATARAXIA E VIRTUDE: O CAMINHO PARA UMA VIDA COM SENTIDO E FELICIDADE**

Muitas das ações humanas estão direcionadas na busca da felicidade e, por vezes, surge como fim último de tudo que fazemos e produzimos na sociedade, pois esse conceito aristotélico é compreendido por nós como natural a todo o ser humano. Aristóteles anuncia, em *Ética a Nicômaco*, que “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”<sup>8</sup>. Um processo metodológico que se estabelece a partir da busca. Já para Sêneca, vemos que além de um processo de busca, metodológico e organizado, é também uma qualidade que se equilibra com a natureza humana. Ele diz que:

A felicidade é, por isso, o que está coerente com a própria natureza, aquilo que não pode acontecer além de si. Em primeiro lugar, a mente estar sã e em plena posse de suas faculdades; em segundo lugar, ser forte e ardente, magnânima e paciente, adaptável as circunstâncias, cuidar sem angústia do seu corpo e daquilo que lhe pertence atenta às outras coisas que servem para a vida, sem admirar-se de nada; usar os dons da fortuna, sem ser escrava deles. (SÊNeca, 2009, p. 66).

Ao responder à questão sobre o que é felicidade, Sêneca abrange todos os temas que embasam a filosofia estoica: virtude, liberdade, razão, bem, honestidade,

---

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973, p. 249.

sumo bem. A felicidade, tema em questão neste estudo, teve um papel relevante na Filosofia Antiga.

Todos os homens, caro Galião, querem viver felizes, mas, para descobrir o que torna a vida feliz, vai-se tentando, pois não é fácil alcançar a felicidade, uma vez que quanto mais a procuramos mais dela nos afastamos. Podemos nos enganar no caminho, tomar a direção errada; quanto maior a pressa, maior a distância. (SÊNECA, 2009, p. 1).

Para o filósofo, a questão da felicidade apresenta um conjunto conceitual com relação à essência, suas causas e os efeitos de uma existência, tornando-se, claro que, feliz é o homem que se entrega à razão, entendida, aqui, como logos, o direcionamento de toda a sua vida. Para ele, aquele que não faz uso da sua racionalidade, age como os demais animais, por impulso, e acaba perdendo-se do caminho que o levaria em direção a uma vida feliz.

Se, cabe ao sujeito, somente preocupar-se com o que depende dele, despreocupando-se de qualquer outro acontecimento ou circunstância, fora do seu alcance, a ideia de uma vida, entregue ao destino, parece transformar a existência em um evento frio, que valoriza a ausência das emoções. E aqui que nos deparamos com o termo ataraxia, que neste caso, não vem mostrar o estoico como um ser sem emoção, mas sim, um sujeito suficientemente sábio pois mantém a imperturbabilidade da mente, sem colocar em risco o plano de uma vida feliz, já que, é a tranquilidade que expande, através das atitudes, a inteligência da alma, proporcionando-nos viver em paz e, conseqüentemente com aquilo que buscamos.

E isso parece ser tudo que precisamos, atualmente. Jamais conseguiremos mudar o universo que nos rodeia, principalmente em termos sociais. Contudo, não precisamos nos conformar. Também não precisamos aguardar o momento certo para agir, pois isso seria estar longe do ensinamento estoico. É nessa lacuna de tempo, entre atuar na mudança do mundo e, realmente, ter essa mudança ao nosso alcance, que precisamos agir e, logicamente, sob a égide da razão, para que a paz, esse estado de tranquilidade, essa ausência de perturbações, frutifique em nossas mentes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vida feliz está embasada em uma ação simples e segura. Em seu livro, "*Da vida feliz*", Sêneca traz uma visão microscópica sobre a felicidade, dissecando não só a palavra, mas, também, o sentimento da felicidade.

Vivemos em uma época, na qual o estoicismo, fundamentado na busca pela felicidade, pode nos trazer o amparo e a acolhida que necessitamos. Paralelamente, enfrentamos momentos de crise, cujos efeitos nos arrastam a batalhas internas, e que, conseqüentemente, nos fazem crescer como seres humanos. Os estoicos, certamente, tinham conhecimento necessário para falar sobre crises, pois eram muito contundentes quanto às emoções negativas, já que diziam serem elas extremamente destrutivas para nós, seres humanos. Por conta disso, apresentavam a filosofia e a racionalidade como as melhores formas de guiar nossas vidas.

Sêneca, nosso grande filósofo estoico, nos mostrava que, muitas vezes, nosso sofrimento é, muito mais, fruto da nossa própria imaginação do que a realidade mostra. Sem dizer que devemos ignorar a situação atual, nos aconselha a manter a saúde mental e, principalmente, a calma, focando nossa atenção no presente.

Apesar do mundo estar enfrentando grandes crises, a humanidade, ainda que demore, vai superar. Segundo o pensamento senequiano, se tudo no mundo parece estar definitivamente ruim, isso não deve ser motivo para deixarmos nossa mente ser destruída pela negatividade. Somos responsáveis pelo todo. Logo, devemos manter um pensamento carregado pela virtude, considerando a visão estoica, abraçada por Sêneca, do caminho virtuoso que, por consequência, traz a felicidade. Nesse sentido, é possível inferir que, sem Deus, o ato de filosofar, não existe. O homem sábio, sem honestidade, também não. Paralelamente, sem virtude, sem justiça, e sem o Sumo Bem, logicamente, não conquistaremos, inclusive, a tranquilidade.

Para seus seguidores, inclusive na contemporaneidade, fica um legado de inteira clemência por uma vida digna, honesta e carregada de sentido, porquanto a moral, carregada na alma, nutre o coração e as atitudes dos Filósofos, cuja existência, abarcada de ética, virtude, moral, paz, harmonia, bem-estar, justiça e serenidade é o caminho do homem para uma vida abençoada e feliz.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

BRUN, J. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.

EPICURU, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA, MARCO AURÉLIO. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

IRVINE, W. B. *A guide to the good life: the ancient art of Stoic Joy*. New York: Oxford University Press, 2009.

MANTOVANI, B. *A estrutura da felicidade um estudo sobre a ética em Sêneca*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia. Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul, 2015.

PEREIRA, M. H. da. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Vol. II. Lisboa: Editora Lisboa, Cultura Romana, 1998.

POHLENZ, M. H. *La Stoa: storia di un movimento spirituale*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2005.

SÊNECA, L. A. *Consolação a minha mãe Hélvia*. Trad. de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores).

SÊNECA, L.A. *A constância do sábio*. São Paulo: Editora Escala, 2007.

SÊNECA, L.A. *A clemência*. Trad. e introd. de Luiz Ferracine. São Paulo: Escala, 2007.

SÊNECA, L. A. *Aprendendo a viver: cartas a Lucílio*. Trad. Lúcia Sá Rebello; Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, 2008.

SÊNECA, L. A. *Sobre a brevidade da vida*. Trad. Lúcia Sá Rebello; Ellen Itanajara Neves Vranas; Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2008.

SÊNECA, L. A. *Da vida feliz*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

SÊNECA, L. A. *Da vida retirada*. Trad. e introd. de Lúcia Sá Rebello. Porto Alegre: L&PM, 2012.

SÊNECA, L. A. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

SÊNECA, L.A. *Aprendendo a viver*. Porto Alegre: Editora L&PM, 2017.

ULLMANN, R. A. *Estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VEYNE, P. *Sêneca y el estoicismo*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica, 1995.

VICENTE, J. J. N. B.; PEREIRA, C. A. *Sêneca e a vida feliz*. Revista Seara Filosófica, UFPel. Pelotas, Verão, n. 4, 2011, p.79-89. Disponível em:  
<<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/545>>  
Acesso em: 13 de agosto de 2022.

VICENTE, J. J. N. B.; PEREIRA, C. A. *Virtude e felicidade em Sêneca*. Revista Urutágua - Revista Acadêmica Multidisciplinar UEM. Maringá, nº 34, jun/nov. Ano 2016.

WARBURTON, N. *Uma breve história da filosofia*. Porto Alegre: LP&M, 2012.





**SEÇÃO 2**  
**FILOSOFIA MEDIEVAL**



## 2. CONSIDERAÇÕES SOBRE TEMPO E TEMPORALIDADE NAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO

 <https://doi.org/10.36592/9786554600118-02>

João Francisco Cortes Bustamante<sup>1</sup>

### RESUMO

Aurélio Agostinho (354 - 430), pensador da Filosofia Antiga Tardia, é referência na denominada questão do tempo. A obra *Confissões*, escrita entre os anos de 397 e 400, versa, principalmente, no Livro XI, sobre a pergunta *quiditativa* do tempo no conjunto do vínculo com a criação e a eternidade. A tripartição do tempo (passado, presente e futuro) e a qualificação do tempo como *distentio animi* percorrem os estudos da filosofia agostiniana e contribuem para pesquisas em outras áreas. A descrição do tempo agostiniano vincula-se à *anima* e à finitude humana em que o fundamento recorrente é a dualidade eternidade e tempo. Apresenta-se, entretanto, uma restrição da compreensão sobre o tempo agostiniano quando se utiliza o termo temporalidade. Há uma limitação argumentativa quando tempo e temporalidade são utilizados como sinônimos e, com isso, ocorre uma inconsistência de análise sobre o tempo no legado de Agostinho de Hipona. O artigo propõe retomar obras anteriores à *Confissões* a fim de ponderar as proximidades e as diferenças entre tempo e temporalidade. A ênfase do artigo consiste em expor como as qualificações de ser humano, de *anima* e de corpo em Aurélio Agostinho possibilitam não reduzir o tempo à temporalidade.

Palavras-chave: Tempo; Temporalidade; Ser humano; *Anima*; Corpo.

### INTRODUÇÃO

Aurélio Agostinho (354 - 430) é considerado o pensador da transição entre a Filosofia Antiga e a Filosofia Medieval. As influências platônica e neoplatônica somadas ao período de adesão e de rejeição ao maniqueísmo e à conversão ao catolicismo, posicionam Agostinho de Hipona como pertencente à Filosofia Antiga Tardia. Nesse sentido, o conjunto da obra escrita é reflexo direto da vivência desse singular e diferenciado pensador. Igualmente, a filosofia agostiniana equilibra posicionamentos temáticos a fim de elaborar e de conduzir um modo de vida. O tempo é, assim, um tópico exercitado no vínculo com os demais argumentos

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: joao.bustamante@edu.pucrs.br.

desenvolvidos pelo filósofo africano.

Na obra *Confissões*, o argumento sobre o tempo destaca-se no denominado Livro XI. Ao ser elaborado em conjunto com os temas da criação e da eternidade, Agostinho de Hipona qualifica o tempo como uma *distentio animi*. Essa qualificação é o eixo central do artigo para que permita percorrer a diferença no que tange à compreensão sobre temporalidade. É recorrente entre estudiosos agostinianos, comentadores e pesquisadores em geral expressar o tempo do Livro XI das *Confissões* como temporalidade. Desse modo, tempo e temporalidade são intercambiados, muitas vezes, sem distinção argumentativa. Compreende-se, entretanto, a necessidade de discriminar e de ser mais precisa e incisiva a diferença entre tempo e temporalidade como apresentado por Agostinho de Hipona na obra supracitada.

O artigo propõe retomar obras anteriores à *Confissões* a fim de ponderar as proximidades e as diferenças entre tempo e temporalidade. A ênfase do artigo consiste em expor como as qualificações de ser humano, de *anima* e de corpo em Aurélio Agostinho possibilitam não reduzir o tempo à temporalidade. O objetivo do artigo é contribuir para emergir uma consistência argumentativa filosófica sobre o tempo no legado de Agostinho de Hipona.

## 1 O CAMINHO DE LEITURA

A obra *Confissões* é singular para os leitores. Essa singularidade decorre pelo conteúdo, pelo momento de vida de Agostinho, pela relação com as obras anteriores e posteriores e, principalmente, em como ler *Confissões*. Estudiosos agostinianos divergem, de modo recorrente, em qual é a forma de leitura da obra *Confissões*. Essa divergência inicia pela divisão realizada entre os Livros I-IX, considerados *autobiográficos*, e Livros X-XIII, dados como *doutriniais* (MAGNAVACCA, 2002, p. 269). Igualmente, há um debate sobre considerar *Confissões* uma autobiografia ou uma obra filosófica composta por autobiografia e por narrações (NOVAES, 2020, p. 207 - 208). É comum alguns defenderem iniciar a leitura pelos Livros X a XIII para depois ler dos Livros I a IX enquanto outros pesquisadores contemplam ler do Livro I ao Livro XIII. Nota-se, com isso, como a forma de leitura de *Confissões* acarretará

consequências em como o tempo do *Livro XI* será interpretado, analisado e argumentado filosoficamente.

Outro aspecto relevante é como o tempo do *Livro XI* das *Confissões* se vincula ou não com as obras anteriores e posteriores do filósofo africano. Em termos mais específicos, se o argumento do tempo exposto no *Livro XI* é único e não se repete ou se já havia sido elaborado e exposto em obras anteriores ou se vai ser repetido ou desenvolvido em obras posteriores à *Confissões*. Alguns autores expõem que a *quididade* do tempo é apresentada em termos argumentativos só e somente só nas *Confissões* de modo que qualquer outra obra de Agostinho de Hipona em referência ao tempo não coincide com o *Livro XI* das *Confissões* (FLASCH, 2004, p. 219).

Os distintos posicionamentos sobre a forma de leitura e a consideração de vínculo ou não do tempo do *Livro XI* das *Confissões* com as demais obras agostinianas influenciam diretamente na análise sobre tempo e temporalidade a fim de propiciar as proximidades e as diferenças desses termos. Não é possível, desse modo, lidar com temas agostinianos, principalmente, advindos das *Confissões* sem haver antes uma decisão de caminho de pesquisa. Como consequência, o artigo trabalha a obra *Confissões* do seguinte modo: leitura desde o início do *Livro I* até o *Livro XIII*; é uma autobiografia com narrações e elementos doutrinários do início ao fim da obra; o tempo do *Livro XI*, bem como a noção de *anima* vinculam-se com as obras anteriores de Agostinho.

Um aspecto relevante é adicionar em como se aproximar da obra *Confissões*. Quando o filósofo africano afirma, "Assim, me parece que o tempo não é senão uma distensão, mas, de quê, não sei; porém, me admiraria se não fosse da própria mente." (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, XXVI, 33)<sup>2 3</sup>, se estabelece o tempo como *distentio animi*. Essa definição argumentativa não se vincula com obras anteriores, nem posteriores à *Confissões*, porém a noção de *anima* necessita adentrar no conjunto do legado escrito agostiniano. Como consequência se pondera dois procedimentos

---

<sup>2</sup> Do original: "Inde mihi visum est nihil esse alium tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi." (SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, XI, 26, 33).

<sup>3</sup> Dois termos podem gerar problemas quando traduzidos do latim na forma conjugada: *distentionem* e *animi*. Em português, o termo *distentio* se prefere a tradução como *distensão* e se evita a tradução como *extensão*. Igualmente, o termo conjugado *animi* se prefere *alma* à tradução como *mente*. O presente artigo mantém a expressão latina *distentio animi* a fim de seguir a frase original agostiniana, bem como utiliza, em português, quando é o caso, *distensão* e *alma*.

simultâneos para permitir aproximar e diferenciar tempo e temporalidade: (i) o tempo como *distentio animi* só e somente só se encontra na obra *Confissões* e (ii) a *anima* requer ser pesquisada na consideração conceitual em diversas obras de Agostinho.

Por fim, é importante arrazoar sobre a relação entre autor e leitor. A exímia escrita e a articulação estabelecida por Agostinho a cada palavra e frase proporcionam uma interação constante tanto com o interlocutor nominado nos seus escritos, por exemplo, Evódio, Adeodato, entre outros, quanto com o leitor. Considera-se que o leitor se transforma em interlocutor privilegiado de Agostinho de modo que cabe ao leitor também fazer as perguntas e buscar as respostas tanto quanto os diversos nominados nas obras agostinianas. Por conseguinte, o tempo e a temporalidade requerem ser absorvidos e compreendidos pelo leitor por meio de perguntas com vistas a obter respostas. A esse procedimento soma-se o desafio do exercício de abstrair os conceitos e as concepções advindas de um leitor do século XXI para uma obra do século IV, como *Confissões*. De outro modo, tempo, temporalidade e *anima* demandam ao leitor adentrar nas diversas vias argumentativas e de fontes coordenadas por Agostinho à luz da sua época e de suas influências. O leitor procede, assim, um exercício de revisar e de visitar prudentes de modo que permita atualizar as proximidades e as diferenças entre tempo e temporalidade sem perder a distância entre sincronia e anacronia, principalmente, de um autor como Agostinho, transitório de momentos históricos para a filosofia e, também, para a humanidade.

## 2 APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS

O caminho de leitura estabelecido para *Confissões* propicia assertividade nas aproximações e diferenças entre tempo e temporalidade. Conquanto seja útil, porém, não é suficiente. É preciso, com isso, acrescentar o aspecto instituído por Agostinho sobre palavra e signo desenvolvido na obra *O Mestre*. Em paralelo, uma pergunta se institui: tempo e temporalidade são expressos pelo filósofo africano ou são termos diferenciados pelos leitores, pelos comentadores e pelos pesquisadores das obras agostinianas? Uma pesquisa lexical desde a primeira obra de Agostinho até *Confissões* permite verificar que o termo utilizado com as devidas conjugações é

tempo (*tempus*) sem nenhuma ocorrência do termo temporalidade (*temporalitas*). Institui-se, com isso, uma objeção de procedimento de pesquisa, pois, se infere temporalidade de tempo, mas, sem necessariamente, a fonte primária, as obras agostinianas até *Confissões*, contemplarem temporalidade com um eventual conceito. De certo modo, é possível derivar temporalidade de tempo, entretanto, se pergunta, por que Agostinho, exímio conhecedor do latim e da retórica, não utiliza o termo *temporalitas* e, sim, prefere, *tempus*?

A elaboração sobre palavra e signo na obra *O Mestre* permite caminhos explicativos. Conforme o filósofo africano, "Assim, com a linguagem nada mais fazemos do que recordar, uma vez que a memória, na qual estão gravadas as palavras, revolvendo-as faz com que venham à mente as próprias coisas das quais as palavras são sinais." (AGOSTINHO, *O Mestre*, I, 2)<sup>4</sup>. Por conseguinte, o termo tempo, quando utilizado por Agostinho, pelo interlocutor ou pelo leitor, carrega *algo*, seja quando pronunciado, seja quando escrito ou lido. De outro modo, a que conduz a palavra tempo no ser humano envolto na linguagem? De certa maneira, o ser humano relaciona o tempo à vivência na finitude e a si mesmo. Mais especificamente, há a tendência de vincular tempo com a cronologia, com o início e o fim, com o antes e o depois.

Agostinho não desconhece, tampouco ignora o tempo tanto na dualidade com a eternidade quanto como expressão de cronologia ou de vivências do ser humano. Em obras iniciais, há referências explícitas sobre o tempo, por exemplo, quando o filósofo africano afirma: "Todavia, embora eu já esteja no meu trigésimo terceiro ano de vida, creio que não devo desesperar de alcançá-la algum dia." (AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, III, XX, 43)<sup>5</sup> ou quando se encontra molesto, "Já me são bastantes os das minhas feridas, cuja cura imploro a Deus todos os dias chorando, embora eu esteja convicto de não ser digno de ser curado tão logo como o desejo."

<sup>4</sup> Do original: "[...] sic quoque locutione nihil aliud agere quam commonere, cum memoria cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba." (SAN AGUSTÍN, *De Magistro*, I, 2).

<sup>5</sup> Do original: "Sed cum trigesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum." (SAN AGUSTÍN, *Contra Academicos*, III, XX, 43).

(AGOSTINHO, *A ordem*, I, X, 29)<sup>6</sup>. Termos e expressões como *ano*, *dia*, *todos os dias*, *logo*, entre outros, estão vinculadas à noção de tempo. Não há dúvida que o filósofo africano não desconhece sobre as formas de se expressar sobre o tempo. A primeira aproximação entre tempo e temporalidade institui-se, assim, na correspondência de tempo como cronologia e contagem.

Agostinho também se posiciona sobre o tempo direcionado à medição. A expressão típica da medição é a duração, cujo elo com a linguagem é constante. Não é casual, desse modo, a razão pela qual vocábulos como *breve* e *longo* ou *rápido* estão imbuídos de medição a fim de que se possibilite a percepção da duração. Os exemplos utilizados pelo pensador da filosofia Antiga Tardia adentram nos versos e na música, sendo que, cabe observar, os versos podem ser musicados ou não. É relevante considerar o debate exposto pelo bispo de Hipona quando demonstra a diferença entre o gramático e o músico a respeito de um termo de um verso:

E não é sem razão: ainda que não haja mais barbarismo, há um defeito que o gramático e o músico podem, ambos, criticar; o gramático o faz porque a palavra *primis*, cuja última sílaba é longa, está inserida onde é preciso uma breve; e o músico, porque a pronúncia é longa quando deveria ser breve, e assim o verso não durou o tempo exigido pelo ritmo. (AGOSTINHO, *Sobre a Música*, II, II, 2).<sup>7</sup>

A diferença exposta de um termo para o gramático e o músico é estabelecida pelo pensador da filosofia Antiga Tardia por meio de uma proporção. De outro modo, a duração como expressão de uma medição é resultado de noções de proporção, de cálculo. Por conseguinte, é possível o ser humano demonstrar o tempo tanto por *breve* e *longo* quanto por numerais multiplicativos (dobro, triplo etc.). A segunda aproximação entre tempo e temporalidade ocorre, portanto, quando o tempo se institui por meio da capacidade humana de medição.

---

<sup>6</sup> Do original: "Satis mihi sint vulnera mea, quae ut sanentur, pene quotidianis fletibus Deum rogans, indigniorem tamen esse me qui tam cito saner quam volo saepe memetipse convinco." (SAN AGUSTÍN, *De Ordine*, I, X, 29).

<sup>7</sup> Do original: "Non iniuria: quamquam enim barbarismus factus non sit, id tamen vitium factum est, quod et grammatica reprehendat et musica: grammatica, quia id verbum, cuius novissima syllaba producenda est, eo loco positum est ubi corripienda poni debuit; musica vero tantummodo quia producta quaelibet vox est eo loco, quo corripi oportebat, et tempus debitum quod numerosa dimensio postulabat, redditum non est." (AUGUSTINI, *De Musica*, II, II, 2).



Agostinho é cômico do tempo como temporalidade no percorrido hist3rico do mundo. Desse modo, a hist3ria do mundo 3 apresentada no marco da finitude humana em conson4ncia com a passagem dos s3culos. O fil3sofo africano apresenta essa no33o de tempo como temporalidade por meio da hist3ria por ser conhecedor dos relatos, das narra33es, das leituras, das Escrituras e, principalmente, pelo legado que o ser humano deixa no mundo e que perpassa a finitude humana. Por isso, o pensador da filosofia Antiga Tardia aponta o seguinte:

E n4o conhecia a verdadeira justi3a interior, que n4o julga segundo o costume, mas segundo a lei just3ssima de Deus onipotente, 4 qual devem se conformar os h4bitos morais dos diferentes pa3ses e 3pocas, de acordo com o pa3s e a 3poca, enquanto ela permanece sempre e em todo lugar, e n4o muda em lugares e tempos diferentes. (AGOSTINHO, *Confiss3es*, III, VII, 13)<sup>8</sup>.

Essas aproxima33es entre tempo e temporalidade n4o s4o exaustivas. Observa-se o quanto se infere a temporalidade de tempo. Cabe se perguntar, entretanto, por que Agostinho centraliza o tempo no *Livro XI* das *Confiss3es* a ponto de estabelecer a rela33o direta entre tempo e *distentio animi*? Mais do que isso, por que o tempo se torna uma preocupa33o central quando tempo como temporalidade 3 argumentado e reconhecido pelo pensador da Filosofia Antiga Tardia? As respostas adentram na cosmogonia agostiniana. Uma vez que eternidade se vincula a Deus, o tempo se vincula ao ser humano. Como consequ4ncia, o ser humano 3 o centro em que o tempo se projeta pela linguagem. Em termos mais espec3ficos, o tempo como temporalidade det4m o ser humano como protagonista.

A primeira diferen3a entre tempo e temporalidade 3 constitu3da pela concep33o de ser humano. O fil3sofo africano posiciona-se de modo assertivo quando perguntado: "Assim, tamb4m, de que 3 composto o homem, posso responder que 3 composto de alma e de corpo." (AGOSTINHO, *A grandeza da alma*, I, 2)<sup>9</sup>. Ao

<sup>8</sup> Do original: "Et non noveram iustitiam veram interiorem non ex consuetudine iudicantem, sede ex lege lectissima Dei omnipotentis, qua formarentur mores regionum et dierum pro regionibus et diebus, cum ipsa ubique ac semper esset, non alibi alia nec alias aliter [...]" (SAN AGUST3N, *Confessiones*, III, VII, 13).

<sup>9</sup> Do original: "[...] sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore [...]" (SAN AGUST3N, *De La Cantidad del Alma*, I, 2).

considerar o tempo na possibilidade de ser uma *distentio animi*, há uma direta relação entre tempo e *anima*. Em aspectos mais precisos, a avaliação sobre o tempo no Livro XI das *Confissões* é o tempo especificado junto à *anima*, mas, não, ao ser humano que é uma conformação de *anima* e corpo. Desse modo, se a temporalidade deriva do tempo e se posiciona junto ao ser humano, o tempo como *distentio animi* está só e somente só à *anima*. Em uma distinção, é possível obter a seguinte proposta: (i) a temporalidade se infere do tempo e corresponde à existência do ser humano e (ii) o tempo como *distentio animi* não é temporalidade e está junto à *anima*, porém não é suficiente para ser o tempo ao ser humano tendo em vista que este é composto por *anima* e corpo.

A segunda diferença entre tempo e temporalidade impõe-se a *quem* se destina o tempo. O ser humano é central ao tempo e à temporalidade, mas a *anima* é central para o tempo como *distentio animi*. Além disso, a temporalidade não se vincula à *anima*, ou seja, a cronologia, a contagem, a medição, entre outros, é expresso como tempo e temporalidade em uma sinonímia pelo ser humano, mas não pela *anima*. O ponto fulcral, no caso, tanto quanto a temporalidade não estar junto à *anima*, é contemplar o ser humano como uma composição, ou seja, o ser humano é *anima* e corpo. O tempo detém, assim, um vínculo também com o corpo.

A terceira diferença entre tempo e temporalidade corresponde ao protagonismo do corpo. Se o ser humano é o centro para a temporalidade, a qual é expressa recorrentemente como sinonímia de tempo, e a *anima* é o cerne para o tempo na compreensão cosmogônica agostiniana, qual a relevância do corpo já que este, quando somado à *anima*, compõe o ser humano? Primeiro, é preciso recorrer à relação entre corpo e sensível. Para o filósofo africano, o sensível institui-se na junção entre a realidade do mundo e a matéria, no caso, o corpo. De modo simples, o que é externo e pertence ao mundo é *sentido* pelo corpo como, por exemplo, a passagem dos anos ou a audição de um som que permite medir a duração. Além disso, é importante ressaltar a hierarquia agostiniana entre inteligível e sensível, entre *anima* e corpo, bem como o fundamento agostiniano da necessidade de que o corpo seja conduzido pela *anima* (GILSON, 2010, p. 97 - 98).

Por fim, a quarta diferença encontra-se na composição do ser humano como *anima* e corpo. Tem-se um corpo que *sente* o mundo vivido pelo ser humano, uma

*anima* em que o tempo é direcionado a se aproximar da eternidade, da ascensão à Deus, de uma hierarquia voltada ao superior e um ser humano que manifesta o tempo como temporalidade, mas que transita por meio da *anima* que o compõe para o tempo abstraído de temporalidade e que se posiciona diretamente na dualidade com a eternidade. É na interação, assim, ser humano, *anima* e corpo no arcabouço da composição do ser humano que o tempo e a temporalidade apresentam diferenças. Essas diferenças, ainda que não exaustivas, se encontram, portanto, na precisão do que corresponde a relevância do tempo para o ser humano, para a *anima* e para o corpo.

## CONCLUSÃO

A limitação argumentativa de igualar tempo e temporalidade como sinônimos acarreta inconsistência na análise sobre o tempo em Agostinho de Hipona. A partir dessa premissa, o artigo centralizou o tempo como *distentio animi*, o qual se encontra no Livro XI das *Confissões*. Desta feita, se propôs considerar obras anteriores à *Confissões* para aproximar e trabalhar como o filósofo africano apresentava o tempo. Para isso, as divergências existentes em como ler a obra *Confissões* foram delineadas, e o artigo contemplou ler do início do Livro I até o Livro XIII, ponderar como uma autobiografia com narrações e elementos doutrinários do início ao fim da obra e apreciar o tempo do Livro XI, bem como a noção de *anima* vinculadas às obras anteriores de Agostinho. A interação entre leitor, autor e interlocutores na obra com a constante presença de perguntas e respostas foram destacadas para revisar e visitar em uma atualização das proximidades e das diferenças entre tempo e temporalidade.

O artigo questionou a preferência de Agostinho de Hipona pelo termo tempo (*tempus*), mas não pelo termo temporalidade (*temporalitas*). Destacou-se quanto leitores, comentadores e pesquisadores, em geral, inferem temporalidade de tempo ainda que o filósofo africano não utilize o termo *temporalitas*. A explicação percorreu a linguagem no arcabouço da compreensão sobre palavra e signo em que a presença do termo tempo reverbera no ser humano como vivência na finitude e a si mesmo. Três aproximações entre tempo e temporalidade foram observadas: (i) cronologia e

contagem, (ii) capacidade humana de medição e (iii) história do mundo e finitude humana. No caso das diferenças, os argumentos agostinianos são primordiais para a análise e permitem, assim, as seguintes distinções entre tempo e temporalidade: (i) a definição agostiniana de ser humano composto por *anima* e corpo; (ii) a *quem* se destina o tempo em que tempo e temporalidade correspondem ao ser humano e o tempo como *distentio animi à anima*; (iii) o corpo como sensível e receptor do que é externo e pertencente ao mundo; e (iv) a interação entre ser humano, *anima* e corpo que transita entre tempo e temporalidade, porém no exercício de que seja elevado o tempo abstraído de temporalidade e direcionado à eternidade.

As considerações das proximidades e das diferenças entre tempo e temporalidade não são exaustivas. O artigo buscou viabilizar possibilidades argumentativas para, se não objetar, minorar o uso recorrente do tempo agostiniano como temporalidade. Pretende-se, portanto, abrir senda para ampliar e aclarar os argumentos inseridos ou ausentes no debate sobre o tempo em Agostinho de Hipona.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. A grandeza da alma. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 253 - 351.

AGOSTINHO, S. A ordem. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 149 - 252.

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Tradução de Lorenzo Mammì. 2 ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos*. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 41 - 147.

AGOSTINHO, S. O mestre. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 359 - 415.

AGOSTINHO, S. *Sobre a música*. Tradução Felipe Lesage. São Paulo: Ecclesiae, 2019.

AUGUSTINI, S. A. *De Musica*. Libri Sex. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/musica/index2.htm>>. Acesso em: 18 de agosto de 2022.

FLASCH, K. *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*. 2 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

MAGNAVACCA, S. *El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las Confessiones*. In: *Teología y Vida*, Santiago (Chile), v. XLIII, n. 3, p. 269-284, 2002. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/322/32243310.pdf>>. Acesso em: 04 de agosto de 2022.

NOVAES, M. O herói e o forasteiro: narração e metafísica nas *Confissões*. In: *Dissertatio*, Pelotas, volume suplementar 10 - Dossiê Filosofia Medieval, p. 207-228, dezembro-2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/20599/12744>>. Acesso em: 04 de agosto de 2022.

SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. In: VEGA, Padre A. C. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. 5 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, v. 2.

SAN AGUSTÍN. *Contra Los Académicos*. In: MARTINEZ, Padre M. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, v.3, p. 74 - 233.

SAN AGUSTÍN. *De La Cantidad del Alma*. In: MARTINEZ, Padre M. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, v.3, p. 523 - 665.

SAN AGUSTÍN. *De Magistro*. In: MARTINEZ, Padre M. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, v.3, p. 667 - 759.

SAN AGUSTÍN. *De Ordine*. In: CAPANAGA, Padre V. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. 4.ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, v. 1.



### 3. INTERSEÇÕES E TANGENTES FILOSÓFICAS: DESEJO, UM DIÁLOGO FILOSÓFICO



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-03>

*Leonardo T. Pereira<sup>1</sup>*

#### RESUMO

Este trabalho pretende analisar o conceito de desejo em Santo Agostinho, em obras selecionadas (*Confissões* e *Graça* Volume I) e contrastar com a análise do campo semântico de desejo, fazendo um recorte exegético. Além disso trazer o background da cultura judaica no período da sua formação como nação, mostrando a relação entre o desejo e a idolatria, onde existe um fluxo contínuo de trocas, na medida que desejos podem criar a idolatria, a idolatria cria desejos em desordem, a mesma relação acontece entre a vontade e a realidade. A análise feita num diálogo filosófico traz à tona o desejo, como matéria prima da idolatria que é a própria distorção da realidade. Traz o Desejo como construção de relações escravagistas, mercadológicas e coisificantes e o Desejo como realização e felicidade.

Palavras-chave: Desejo, Idolatria, Vontade, Realidade

#### INTRODUÇÃO

O desejo está presente na construção de inúmeros conceitos filosóficos, ora interseção, ora tangente em diversos pensamentos e autores. Podemos citar temas como: vontade, paixão, afetos, libido, ou mesmo no conceito de liberdade produzido pela filosofia. De outra forma várias áreas do conhecimento se debruçam sobre o assunto, psicanálise, psicologia, filosofia, teologia. Em todas essas áreas o desejo é assunto de estudo e pesquisa. O presente trabalho visa analisar o conceito de desejo e Graça mormente em Agostinho, *Confissões*, e o primeiro livro sobre *Graça*, sendo necessário fazer um recorte teológico para analisar o campo semântico da palavra "desejo" e as palavras que se unem imediatamente a ela num breve olhar exegético, somando-se a isso cruzamento com o conceito de idolatria No Antigo Testamento para fornecer a relação entre desejo e idolatria. Especificamente o trabalho pretende encontrar os principais vetores no autor estudado reunindo o conceito de desejo ou

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: teixeira.leonardo73@edu.pucrs.br

afetos e seus possíveis desdobramentos. A justificativa do trabalho reside exatamente pelo fato do desejo ser uma interseção e tangente entre várias linhas filosóficas, o que torna esse tema tão indispensável. O que ele produz? O que ele destrói? O que ele une? O que ele separa? Numa época em que o diálogo nunca foi tão necessário o desejo se torna matéria prima, na construção de pontes para alteridade, se nossos problemas são cada vez mais globais e as identidades cada vez mais locais, o hiato ou mesmo abismo entre a unidade de sobrevivência e a unidade de identidade, conversar sobre desejo e necessidade é uma questão de sobrevivência da sanidade e das próprias relações humanas. O desejo em Agostinho longe da graça é o próprio construtor do caos, sendo capaz de alterar realidade, identidade e relações, mais do que alterar, o desejo esculpe a vontade, a identidade, a realidade e as relações.

## 1 RECORTE TEOLÓGICO-EXEGÉTICO

### 1.1 πλεονεξία - *Pleonexia*

Na etimologia vemos a junção de duas palavras: pleon "mais" e "echo" "ter". Para os pensadores gregos a expressão "pleonexia" não estava confinada a sua relação e em seu significado ao desejo por mais possessões materiais. Vejamos alguns desses pensadores e como entendiam essa palavra. Heródoto entendia pleonexia como cobiça imortal pelo poder, enquanto em Tucídides o termo é juntamente com philotimia (ambição), o movimento ou a força determinante tanto na atuação humana quanto no progresso da história. Nesse sentido o progresso da história depende ou se relaciona diretamente a pleonexia (COENEN; BROWN 2000, p. 170). Obviamente não se pode deixar de fora Platão e Aristóteles:

Em *Platão* pleonekteo pode significar ultrapassar alguém numa ação justa ou numa direção negativa seria defraudar alguém. De forma geral quando usada na forma de substantivo tanto em Platão quanto em *Aristóteles* sempre tem seu



sentido negativo (desejo e cobiça inclusive desejo sexual) a afirmação que numa sociedade justa não existe espaço para pleonexia.<sup>2</sup>

No Antigo Testamento na tradução da LXX (traduzida do Hebraico para o Grego) o termo pleonexia aparece no contexto de ganhos desonestos e no enriquecimento de pessoas que eram politicamente poderosas, o termo é usado pelos profetas Jeremias, Habacuque e Ezequiel num tom de denúncia e advertência, pela forma violenta de enriquecimento.

Os seus príncipes no meio dela são como lobos que arrebatam a presa, para derramarem sangue, para destruírem as almas, para seguirem ganhos injustos. Seus profetas disfarçam esses feitos enganando o povo com visões falsas e adivinhações mentirosas. Dizem assim diz o soberano, o Senhor quando o Senhor não falou. O povo da terra pratica extorsão e comete roubos.<sup>3</sup>

De forma ainda mais surpreendente o poeta no Salmo 119 faz uma súplica para que seja livre da pleonexia (v-36 LXX). No Novo Testamento a palavra aparece predominantemente nos escritos Paulinos, com significados que gravitam sobre a ideia de ter uma atitude obstinada, "ter mais", sendo comumente traduzidas por insaciabilidade, avareza, tirar vantagem, lesar, defraudar, enganar. Nesse sentido negativo, como um vício pleonexia aponta para um movimento de autorrealização na sua própria ganância, fazendo de si mesmo um ídolo que luta para sujeitar tudo a si mesmo. O texto mais incisivo é o de Colossenses, onde Paulo relaciona diretamente pleonexia com idolatria, ou ainda torna esses conceitos equivalentes:

Assim, façam morrer tudo que pertence a natureza terrena de vocês: imoralidade, paixão, desejos maus e ganância (pleonexia) que é idolatria a vil concupiscência, e a avareza, que é idolatria. É por causa dessas coisas que vem a ira de Deus sobre os que vivem na desobediência.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> BROWN, 2000 – v., p. 170, *grifo nosso*.

<sup>3</sup> Ezequiel 22:27-29.

<sup>4</sup> Colossenses 3:5-7.

Dentro do pensamento Paulino *pleonexia* é usada para explicar o conceito de carnalidade o que conecta com uma outra palavra útil nessa reflexão *epithymia*.

## 1.2 Επιθυμία-Epithymia

De acordo com Coenen e Brown (2000), essa palavra já aparece até mesmo antes de Sócrates como: desejo, concupiscência. Na literatura judaico-cristã o foco recai nos escritos Paulinos que concentra a maior parte das ocorrências. *Epythumia*, significa super desejo, desejo excessivo, paixão irregular. Seriam então super desejos que empurrariam os seres humanos numa dinâmica de desejar de forma obsessiva da mesma ordem que a *pleonexia*. Comparativamente a *Epythumia* é o desejo em estado de latência enquanto *pleonexia* é o compromisso gerado por essas paixões ambicionando ter cada vez mais. O "super desejo" irá criar uma imagem distorcida, justamente pelo fato de que o próprio desejo define as decisões, a vontade. Nesse caso a Identidade é algo produzido pelo desejo. O conceito de carnalidade desenvolvido por Paulo, lida justamente com a imagem criada pelo desejo, a identidade definida por paixões irregulares, ou paixões irreconciliáveis. O discurso de Paulo sobre carnalidade está longe de ser um discurso refém de uma percepção de moralidade é um discurso ontológico. Hiper desejos geram hiper demandas, aquele que muito deseja, muito espera, muito exige. Esse amor extremamente exigente, onde essas demandas não podem ser nutridas, essas mesmas demandas não resolvidas provocam indignação, forte sentimento de injustiça e reivindicações de justiça. A conexão estabelecida nesse ponto é entre desejo- identidade e justiça, e essa percepção levou Agostinho, a tratar sobre justiça(justificacão) antes mesmo de desenvolver seu conceito de Graça. De outra forma hiper desejos, geram hiper demandas, um estado de hiperprodução Preso numa cadeia de super produtividade do desejo-demanda a *Epythumia* compartilha de certa forma a lógica da totalização, é autorreferente e a expressão de um paradoxo. Podemos ainda acrescentar no Antigo Testamento Isaías que no exercício profético vislumbrou uma nova realidade, nessa nova realidade pretendida pelo profeta era tal que os apetites, paixões e desejos não encerrariam o ser humano em predador ou vítima.

O lobo viverá com cordeiro, o leopardo se deitará com o bode, o bezerro, o leão e o novilho gordo pastarão juntos, e uma criança os guiará. A vaca se alimentará com o urso, seus filhotes se deitarão juntos e o leão comerá palha com o boi. A criancinha brincará perto do esconderijo da cobra.<sup>5</sup>

Onde as hiper demandas estão em forma de caos, as relações são sempre de predador e vítima, opressor e oprimido esse é o ambiente da idolatria. O desejo é a tangente entre a utopia de um mundo justo e a realidade desagregadora.

### 1.3 λούτρον-*Lutron*

Segundo Coenen e Brown (2000) *lutron* significa preço de soltura, preço de resgate, libertação, soltura, "resgate", "um resgate que custa muito". Ser redimido significa que alguém pagou um preço significativo para libertar uma pessoa de algum cativo. A palavra redenção, era usada num ambiente comercial, as pessoas ficavam perfilados em praça pública acorrentadas, precificadas e vendidas como mercadoria. Redenção então pressupõe a coisificação do ser humano e um alto custo para comprar e colocá-lo em liberdade. Remir ou redimir então, significa remover algo ou alguém do poder ou do domínio do outro, o fim do cumprimento de algum encargo.

## 2 RECORTE TEOLÓGICO: CONTEXTUALIZAÇÃO

Voltando a atenção para o documento judaico é necessário fazer algumas considerações: A primeira consideração é em relação ao tempo, a cronologia dos eventos. O Pentateuco ou Torah como documento oficial de testemunho da nação de Israel é recebido pelo povo somente após a chegada na Terra Prometida. A segunda consideração é em relação as crenças e cosmovisão entre os hebreus. A pergunta é: no que este povo acreditava quando saiu do Egito? Que influências recebeu da tradição egípcia? Os hebreus da época já acreditavam em Javé, mas, ao mesmo tempo, estavam ligados a inúmeras crenças, esse ser humano descrito no Pentateuco, é alguém dividido em sua fé e identidade.

---

<sup>5</sup> *Isaías* 11:6-8.

O contraste que nos permite enxergar todo cenário é um personagem Ninrode, não se trata de um nome próprio, Ninrode é derivado do verbo rebelar, fora do texto bíblico, devemos nos referir a ele como Sargão de Acádia (ou Sargom), essa é a Tese do historiador Douglas Petrovich de acordo com Price e House (2020). No texto bíblico Ninrode seria bisneto de Noé, vivendo no período pós-dilúvio, e foi o responsável por construir as principais cidades de toda região da Babilônia. Ninrode foi fundador de Babel uma proto-Babilônia obviamente não se trata do império Babilônico, mas da plantaçao de um embrião de uma sociedade e de uma cosmovisão que se fará perceber traços significativos em grande parte do mundo antigo, seja no posterior império Babilônico, Império Assírio, na Síria e na Grécia. Além de Babel, ele foi o primeiro a construir as principais cidades da Assíria, os feitos relatados no texto bíblico quando comparado com documentos extrabíblicos apontam para Sargom como o realizador desses feitos. Existem ainda outros nomes, posições e fontes históricas que preenchem a identidade de Ninrode: O faraó egípcio Amenotepe III (1408 - 1369 a.C.) O deus patrono de Lagash Ninruta (deus sumério da guerra). Gilgamesh. Neste trabalho assumimos a tese de Douglas Petrovich (PRICE; WAYNE, 2020, p 416). O texto hebraico em Gênesis, chama Ninrode de "*tsir*", que significa "valente caçador" se juntarmos Ninrode e "Tsir" temos algo próximo de: o *valente caçador que se rebela*. Conforme a tese de Petrovich, Ninrode foi o primeiro homem a escravizar outra pessoa. Nos documentos arqueológicos (PRICE; WAYNE, 2020, p. 416) mostram a Estrela de Istar, de Sargom (Ninrode), com sete prisioneiros envolvidos no manto da figura real, e suas cabeças esmagadas. Em outro monumento, Sargão é retratado numa campanha militar em que houve um massacre e escravização dos prisioneiros. O primeiro obelisco da Mesopotâmia retrata a batalha acadiana, na qual soldados inimigos perfurados por uma lança são suspensos por seus braços e amarrados com coleira, enquanto abutres e animais devoram suas carcaças. Outra referência que temos é que Ninrode teve seu nome conservado no Panteão Assírio como Ninurtu, deus de Calaque, e da caça e da guerra. Ninrode se casou com Semíramis e teve um filho chamado Tamuz. Constrói-se um padrão religioso de crença. No Egito essa tríade assume a forma de: Osíris (Ninrode), Isis (Semiramis) e Hórus (Tamus).

Feita a contextualização podemos mostrar a crise ou o embate de cosmovisões na vida e na sociedade do povo hebreu, enquanto recebia a Torah, de um lado havia a crença em Javé, por outro lado Ninrode e suas múltiplas cosmogonias desenvolvidas no Egito também faziam parte de suas vidas. Podemos identificar diversas cosmogonias nas cidades egípcias como: Heliópolis – (divindade era Rá), Mênfis (divindade era Ptah). Ainda temos a Cosmogonia de Enuma Elish numa intensa trama violenta entre os deuses.

Para Madureira (2017) se não compreendermos que o pensamento hebraico trabalha com intencionalidade, jamais faremos a leitura correta do texto bíblico. Somos treinados a pensar dentro de um mecanicismo, abrigado na funcionalidade do pensamento grego, na especulação filosófica. Esse pensamento nos leva a perguntar: Como funciona? Para que serve? E quando essa forma de pensar olha para a narrativa de Gênesis, quer saber como o céu foi criado, como a lua foi criada, quando foi. Madureira (2017) insiste que o pensamento grego busca uma explicação técnica e funcional para as coisas, sendo que a mentalidade bíblica não se propõe a explicar a mecânica do universo, e sim revelar a intenção do autor. O pensamento do A.T. imagens comunicam conceito, no pensamento Grego, conceitos comunicam conceitos.

O segundo pressuposto de Wolf é o de que o pensamento veterotestamentário é sintético - estereométrico, isto é, trata-se de um pensamento em que as imagens comunicam conceitos. Diferente é o caso do pensamento helênico, que é um raciocínio analítico-diferenciador, ou seja, um pensamento em que, na maior parte das vezes, os conceitos comunicam outros conceitos.<sup>6</sup>

A pergunta certa a se fazer ao ler o texto Hebraico é: Qual é a intenção? Nesse ponto depois de revelar o embate entre cosmogonias Egípcia e a Judaica. Dillard e Longman III (2005), defendem que a intencionalidade da Torah é combater a identidade dividida. As cosmogonias antigas validavam a escravidão e a violência, e o embate entre elas era sobretudo uma narrativa de sobrevivência e a validação da existência como povo. Pinto (2017) argumenta que a intencionalidade do Pentateuco

---

<sup>6</sup> MADUREIRA, 2017, p. 208.

ou Torah é combater a idolatria na mentalidade do povo judeu, a fim de ratificar uma “certa” identidade como “povo da aliança” e isto justifica o recorte teológico apresentado neste trabalho.

No pensamento de Lutero (2017) por exemplo, a idolatria é aquilo que subtrai a identidade e distorce a realidade, tendo passado pelo recorte teológico, damos mais um passo então na presente reflexão filosófica *da periferia* do tema onde encontramos, *a violência, a escravidão a coisificação* do ser humano e a luta da identidade contra a *idolatria*, sendo esta última instrumento de deformação da realidade e das relações. *Ao centro* onde o desejo é uma interseção possível entre cada um desses conteúdos acima elencados.

Desejo de violência é desejo de poder, no desejo de escravidão como explicitado por Hegel existe na consciência de si um desejo, de buscar o outro, e dessa forma acaba o aniquilando, envolvendo-o em sua identidade

Também está presente o outro momento, em que o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação. O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial.<sup>7</sup>

Na idolatria a realidade é substituída por imagens distorcidas, neuróticas e com alta capacidade destrutiva:

Urge que se aborde o tema da idolatria no mundo contemporâneo. Pois, longe de se ater a uma determinada área do conhecimento ou campo de interesse teórico, a idolatria, a adoração idolátrica é – tese principal do presente livro – uma forma geral de funcionamento das sociedades contemporâneas, em todas as dimensões e níveis da vida social, e com consequências ainda, em boa parte, intangíveis, porém indubitavelmente com potencial destrutivo de difícil alcance e previsão.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> HEGEL, 1992, p. 131.

<sup>8</sup> SOUZA, 2020, p. 72.

Os totalitarismos são idolatrias onde vemos a Integração efetiva do "Outro" no mesmo. (SOUZA, 2020, cap. VI). Onde tudo é mercadoria tudo sucumbe na relação de produzir desejo, ou ainda de ser desejável, uma boa mercadoria é aquela que é desejada e finalmente consumida "o mundo totalizou-se em mercadoria. (SOUZA, 2020, cap. VI).

### 3 AGOSTINHO E A ORDEM DOS AFETOS

[...] antropologia agostiniana, analisando a natureza humana e sua inclinação natural em busca da plena satisfação ou da felicidade, e como essa força interior guia o homem para o entendimento e execução de uma ordem natural. A partir daí, voltar-nos-emos a ética, para expor os caminhos que a ordem impõe ao amor, e como esse amor traz implicações não só individuais, mas sociais, como o debate sobre o uso e a justa distribuição dos bens<sup>9</sup>

Essa antropologia que se volta para perscrutar a natureza do homem, lida com a ordem e a desordem seja da vontade seja do "ser". No pensamento de Agostinho de Hipona a Graça funciona como princípio de alteridade para organizar os afetos, já que o próprio amor e a *ordo amoris* seriam atos de Graça. Os afetos organizados pelo amor proveniente da Graça é o mais perto da liberdade que o ser humano poderia viver. Pois a desordem dos afetos desencadeia uma insustentabilidade na vontade e uma impossibilidade de liberdade, e uma mediocridade do ser, sendo assim um estado de oposição completa a autonomia real.

Sobre a vontade em Agostinho, Roberto Pich afirma:

Assumo que o diálogo *De libero arbitrio* é tanto a primeira análise da "vontade" (*voluntas*) e da "escolha livre" ou da "decisão livre" (*liberum arbitrium*) feita por Agostinho quanto a primeira obra na história da filosofia ocidental sobre a vontade no sentido fundamental em que é pensada, em especial, na longa Idade Média, na pré-modernidade e na modernidade, até os dias de hoje, ainda que,

---

<sup>9</sup> LIMA, 2020, p. 137 – 156.

exatamente nesses termos tão basilares, ela possa ter sido e até mesmo siga sendo objeto de forte contestação filosófica.<sup>10</sup>

A reta tangente a circunferência do desejo com os demais pontos abordados, reside em um único ponto de interceptação, mostrado no início desse trabalho a saber: a interseção dos conceitos de *pleonexia* e *epythumia* e *redenção*. O desejo sempre exerce peso em alguma direção.

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo se encaminha para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhe compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície: a água vertida sobre o azeite, submerge debaixo deste: movem-se segundo o seu peso dirigem-se para o lugar que lhe compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva.<sup>11</sup>

A afirmação “o meu amor é o meu peso” pode ser entendida num sentido positivo ou negativo, e é exatamente no sentido negativo que podemos relacionar com obras da Crítica da Razão Idolátrica por exemplo, onde a razão ardilosa vende a “ideologia do gozo” uma promessa vazia e obsessiva de felicidade, do outro lado temos o conceito de “carne” já trabalhado anteriormente que se fundamenta em *epythumia* e *pleonexia*, o que temos então? O Amor idólatra, é o estado permanente de agitação que carrega em si o peso da totalização, numa espécie de gravidade invertida e infernal, subvertendo a lógica sustentando a tensão e criando uma sociedade idólatra onde: a criatura determina o criador (SOUZA, 2020, cap. VI).

[...] não era estável no gozo do meu Deus. Atraído por tua beleza, era logo afastado de ti por meu próprio peso, que me fazia precipitar gemendo por terra. Esse peso eram os meus hábitos carnis; mas a tua lembrança me acompanhava,

---

<sup>10</sup>PICH, 2005, p. 175 – 206, *grifo do autor*.

<sup>11</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, 2009 (XIII, 9, 10).



e eu já não duvidava absolutamente da existência de um ser a quem devia estar unido, se bem que ainda não fosse capaz disso<sup>12</sup>

Esse peso, é a identidade esmagada pela idolatria, é a vontade capturada pela *epithymia*. De acordo com Ricardo Timm o ser humano é essencialmente egoísta, vivendo os seus desejos. A única possibilidade de escapar do "eu" é se o ser humano for arrancado de si mesmo. De volta ao pensamento Agostiniano o que produz a fuga do "eu" ensimesmado e idólatra perdido entre as suas vontades e na crise da *epythumia* é: a Graça, que Gilson elabora de forma primorosa:

[...] por mais que Agostinho siga Plotino em suas ascensões metafísicas ao inteligível, ele cairia novamente pelo peso de seus hábitos carnis, a menos que São Paulo lhe tivesse revelado a lei do pecado e a necessidade da graça que dele nos liberta. Somente após essa última descoberta, a visão da filosofia apareceu-lhe em toda a sua grandeza; mas é também a partir desse momento que a filosofia deveria para sempre significar sabedoria, e a sabedoria devia sempre implicar a vida da graça, a aceitação daquilo que Deus dá aos humildes, que o aceitam, e a recusa aos soberbos que almejam obter por si mesmo.<sup>13</sup>

Sobre a Graça é preciso dizer que ela pressupõe um estado de fragmentação, de impotência traduzida num estado de insuficiência, uma "vontade de Impotência". O revés doloroso de uma razão que capitula diante da fé, e de uma vontade que se oferece à graça é a lição pela qual Deus nos lembra do sentimento de nossa dependência (GILSON, 2010).

Esse ser insuficiente, se abre a alteridade se constituindo sujeito no encontro com a subjetividade do totalmente outro.

Resumida de uma forma abstrata, pode-se dizer que a experiência de Agostinho voltasse para uma descoberta da humildade. O erro da inteligência está ligado à corrupção do coração pelo orgulho; o homem só encontra a verdade

---

<sup>12</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, 2009 (VII, 17, 23).

<sup>13</sup> GILSON, 2010, p. 447.

beatificadora ao curvar sua inteligência a fé e sua vontade a graça, pela humildade.<sup>14</sup>

A reivindicação deste trabalho é de que existe um protótipo de autonomia ou algo semelhante, não da mesma ordem que o conceito filosófico em Kant, mas como um paradoxo indissolúvel, um movimento ou uma inquietação por *busca de autonomia* enquanto se é totalmente *dependente da graça*, essa proto-autonomia seria um estado de ordem dos afetos onde a vontade possui o que se deseja.

Agostinho relaciona os afetos como uma realidade da vontade. Em outras palavras os afetos ou amor conjugam o verbo “querer”. Para Agostinho, o ser humano só pode ser feliz se possuir o que deseja. Os publicitários, os políticos, as redes sociais parecem entender isso muito bem. Todavia, o Hiponense faz uma objeção, pois segundo ele não adianta possuir o que se deseja, se a coisa possuída não for um bem, obviamente para o autor o *Summum bonum*, que é imutável é o próprio Deus, logo a felicidade é de quem possui a Deus ou por ele é possuído. Neste ponto o que está em jogo é a transformação do desejo. O desejo e a vontade se entrelaçam no pensamento agostiniano

[...] o homem pode conhecer e porque conhece pode amar. O sujeito ama algo que lhe causa certo desejo e esse desejo é o amor, o qual impulsiona o homem a ir ao encontro do objeto apetecido. Assim, o amor é uma vontade intensa, um desejo de conhecer e de gozar do que se ama. Essa vontade intensa é o vínculo de união entre amante e amado.<sup>15</sup>

O conceito de vontade em Agostinho traz a liberdade da vontade junto a atividade do livre-arbítrio. Entretanto é importante sinalizar que o conceito sobre a vontade sofre algumas transformações ao longo de suas obras, nos escritos sobre a Graça por exemplo embora não exista nenhum desenvolvimento do conceito de vontade, esta aparece de forma implícita como uma realidade dividida, e carente da Graça:

---

<sup>14</sup> GILSON, 2010, p. 433.

<sup>15</sup> SILVA; FIGUEIREDO, 2021, p. 37.

Nós, pelo contrário, asseveramos que a vontade humana é de tal modo ajudada por Deus para praticar a justiça, que além de o homem ser criado com o dom da liberdade e apesar da doutrina que o orienta sobre o modo de viver [...] Se o caminho da verdade permanecer oculto, de nada adianta a liberdade, a não ser para pecar<sup>16</sup>

As cartas de Paulo foram fundamentais para Agostinho entender conceitos como a natureza do homem a justificação e sobretudo a Graça, como fonte de reordenação dos afetos e da vontade. A crítica comum ao pensamento cristão é que a vontade e o desejo devam ser exterminados ou recalcados, essa crítica tem base empírica no comportamento de religiosos, mas não encontra respaldo no pensamento cristão propriamente dito:

As versões mais tradicionais da bíblia traduzem por "alma" uma palavra fundamental na antropologia do antigo testamento, a saber, *nefesh*. Talvez a tradução de *nefesh* por "alma" se explique pelo fato de, na septuaginta a palavra ter sido predominantemente traduzida por *psique*, que por sua vez significa alma em grego.<sup>17</sup>

Afirmção de Madureira é que o homem não tem uma alma e sim ele é uma alma, sendo assim *nefesh* não seria uma parte do homem e sim um aspecto do homem e continua dizendo que:

*Nefesh* é um termo que também é usado para se referir a uma parte do corpo [...] garganta [...] que está intimamente associado aos conceitos de fome e saciedade[...] o hebreu possivelmente colocaria as mãos na garganta para dizer que estava com fome portanto a imagem de garganta faminta e não conceito de substância incorpórea.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> AGOSTINHO, 1998, p. 20 – 21.

<sup>17</sup> MADUREIRA, 2017, p. 209.

<sup>18</sup> MADUREIRA, 2017, p. 21.

O Ser humano no pensamento de Madureira pressupõe fome, desejo e vontade, inferimos que ser humano é: desejar. Se o ser humano é em sua essência, no sentido usado em Spinoza, desejo é um impulso humano que visa repousar no objeto desejado, como se vê em Agostinho (2009): Fizeste-nos, Senhor, para ti, e o nosso coração anda inquieto enquanto não descansar em ti.

Étienne é ainda mais abrangente ao falar dos afetos e suas relações:

Todos os movimentos sensíveis da alma se reportam às quatro paixões fundamentais: o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*), o medo (*metus*) e a tristeza (*tristitia*). Ora, desejar é consentir ao movimento pelo qual a vontade se coloca na direção de um objeto; alegrar-se é se comprazer na posse do objeto obtido; temer é ceder ao movimento de uma vontade que recua diante de um objeto e dele se desvia; experimentar a tristeza, enfim, é não consentir a um mal efetivamente sofrido. Assim, todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar: o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo é a vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade.<sup>19</sup>

Na citação acima chegamos a uma definição de desejo no pensamento de Agostinho tal qual Étienne concebe, sendo desejar o consentimento ao movimento pelo qual a vontade se coloca na direção de um objeto.

O Medo por sua vez é a realidade de quem deseja e teme, seja por nunca possuir o objeto do seu desejo, seja por um medo ameaçador e constante de se perder o objeto amado, por outra via a alegria é a experiência de realização e encontro com o objeto do seu amor. Já que a qualidade do amor determina a da vontade, como a vontade determina o ato: tal é o amor, assim é o ato. (GILSON, 2010, p. 257).

Para Agostinho é impossível ser humano sem desejar, pois desejo pressupõe vontade. A organização dos desejos e da vontade, pressupõe como já foi visto anteriormente o antagonismo muitas vezes severo entre os próprios desejos, conseqüentemente da vontade. A realização de um desejo pode impor a negação de um outro desejo, ou ainda a realização de um desejo pode instalar uma neurose.

---

<sup>19</sup> GILSON, 2010, p. 253

Apesar do caos os afetos não são ordenados por uma luta para que se determine qual o desejo/vontade mais forte que vive dentro do indivíduo, antes isso se dá pela reorientação dos amores alcançados pela Graça que passam a ter novos apetites, provenientes da Regeneração, em consequência disso existe uma nova disposição um novo cardápio apontando para aquilo que de fato alimenta a alma. Logo não se trata da aniquilação do desejo e da vontade, e sim de uma total reconfiguração das disposições internas.

A problemática como explicitada anteriormente não reside no fato da inclinação do desejo em qualquer direção, mas que a criatura (desejo) recrie seu criador (indivíduo).

## **CONCLUSÃO**

Como apresentado na introdução deste trabalho, existe convergência e divergência entre os filósofos. Escolhendo dois pensadores em espectros radicalmente opostos encontraremos Agostinho e Nietzsche. Existe uma direção oposta no que os autores percebem sobre a desejo/vontade, o que um considera fraqueza o outro considera força. A Vontade de Nietzsche é fraqueza para Agostinho e vice-versa. Frequentemente usa-se a noção de superação, na tentativa de marcar uma certa obsolescência de um autor em relação a outro, mais adequada, seria a ideia de reciclagem do que uma superação propriamente dita. Pois não haveria algo de fraqueza na força? Existe mais do que um universo num único ponto de convergência no pensamento filosófico, talvez as interseções e tangentes filosóficas seja o que é preciso no enfrentamento da razão idolátrica. Este trabalho é um convite pra interseções e tangentes.

## **REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS**

AGOSTINHO. *A Graça I*. Tradução Agostinho Beltamonte. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. 21 ed. São Paulo: Paulus, 2009.

BÍBLIA, Sua. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

COENEN, Lothar e BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

DILLARD, Raymond B. e LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2005.

GILSON, É. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. *Ordo Amoris: A Relação entre a Ordem e o Amor no Pensamento Ético de Santo Agostinho*. Kínesis, Santa Maria, Vol. XII, nº 33, p. 137 - 156, 2020.

LUTERO, Martinho. *Clássicos da Reforma: Martinho Lutero*. Tradução Johannes Bergmann, Arthur Wesley Duck e Valdemar Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2017.

MADUREIRA, Jonas. *Inteligência humilhada*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

PICH, R. H. *Agostinho e a Descoberta da Vontade: Primeiro Estudo*. Veritas, Porto Alegre, 50, 2, p. 175 - 206, 2005.

PRICE, Randall e HOUSE, Wayne H. *Manual de Arqueologia Bíblica Thomas Nelson*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020.

SILVA, Francisco Romário de Queiroz; FIGUEIREDO, Francisco Clébio. *A Noção de Amor e suas Implicações no Pensamento Agostiniano*. Problemata International Journal of Philosophy, Paraíba, Vol. 12, nº 1, p. 31 - 55, 2021.

SOUZA, Ricardo Timmm de. *Crítica da Razão Idolátrica: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

#### 4. A CONCEPÇÃO DA VERGONHA PARA AGOSTINHO DE HIPONA: MANIFESTAÇÕES DOS DESEJOS CORPÓREOS INCONTROLÁVEIS CONTRA A FRAQUEZA DA VONTADE

*AUGUSTINE'S CONCEPTION OF SHAME: MANIFESTATIONS OF UNCONTROLLABLE BODILY DESIRES AGAINST WEAKNESS OF THE WILL*



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-04>

*Maurício Espíndola Carmona*<sup>1</sup>

#### RESUMO

O objetivo principal deste estudo é abordar a reconstrução de Agostinho de Hipona a respeito do surgimento e da manifestação da vergonha no ser humano. No episódio da Queda narrado no livro do *Gênesis*, Adão e Eva percebem sua nudez e, ao ver o Criador se aproximar, se escondem envergonhados perante os olhos divinos. A partir deste caso paradigmático, Agostinho de Hipona apresenta uma explicação instigante para o fenômeno da vergonha, compreendendo que enquanto castigo imposto pelo pecado, a vergonha se expõe no ser humano através do desejo corpóreo (*libido*) incontrolável que se move contra a fraqueza da vontade. Para Agostinho de Hipona, a perturbação causada pela nudez, revelada através da recalcitrância dos corpos humanos, ocorre quando estes se movem e desejam por sua própria autoridade. Como decorrência, Agostinho de Hipona expõe que o homem é subjugado ao movimento de uma carne que passa a desejar contra o espírito, e que as perturbações causadas pela insubordinação corpórea manifestada por desejos carnis constituem sensações que alcançam a própria alma, que se deleita com os prazeres involuntários do corpo, colocando em evidência a falta de harmonia perfeita entre os processos do corpo e da alma. Em conclusão, argumenta-se que, para Agostinho de Hipona, o movimento de certas partes de nosso corpo não está sob o comando do querer e as manifestações da vergonha são expressões destes desejos carnis incontroláveis.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; Vergonha; Desejos carnis; Perturbações corpóreas; Fraqueza da vontade.

#### ABSTRACT

The main objective of this present paper is to approach the reconstruction of Augustine's regarding the occurrence and manifestation of shame in the human being. In the episode of the Fall described in the book of Genesis, Adam and Eve realized their nakedness and, when they saw the Creator approaching, they hid, ashamed faced with the divine eyes. From this paradigmatic case, Augustine

---

<sup>1</sup>Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/7702535747894068>>. E-mail: mescarmona@gmail.com

presents an intriguing explanation for the phenomenon of shame. Understanding that, as a punishment imposed by sin, shame is exposed in human beings through uncontrollable bodily desire (*libido*) that moves against the weakness of the will. The disturbance caused by nudity occurs when these bodies move and desire through their own authority. As a result, Augustine presents the human being as subjugated to the movement of flesh which begins with the desire against the spirit, and that the disturbances of bodily insubordination manifested by carnal desires (*libido*) constitute sensations that reach the soul itself. With the delights in the involuntary pleasures of the body, it highlights the lack of perfect harmony between the processes of the body and the soul. Augustine concludes that the movement of certain parts of our body are not under the command of will, and the manifestations of shame are expressions of these uncontrollable carnal desires.

Keywords: Augustine; Shame; Carnal desires; Bodily disorders; Weakness of will.

## INTRODUÇÃO

A compreensão filosófica da vergonha é um tema amplo e sujeito a múltiplas formas de interpretação, especialmente dada a complexidade de delimitarmos o alcance da manifestação desta enigmática emoção. Agostinho de Hipona, em sua obra *A Cidade de Deus*, retrata uma visão complexa e penetrante sobre o tema da vergonha (*De civ. Dei*, XIV, 17). No presente estudo buscaremos compreender a explicação de Agostinho de Hipona sobre a origem da vergonha e como ela se manifesta como espécie de cisão entre a vontade do homem e os desejos carnis (*libido*) incontroláveis.

Na exegese alegórica a respeito da vergonha que Agostinho de Hipona realiza a partir do livro do *Gênesis* e da experiência de Adão e Eva no jardim do Edén, expõe-se no homem uma nova condição. Através do conhecimento do bem e do mal e da consciência de si como ser desobediente ao *Lógos* divino, o ser humano é subjugado na própria carne às manifestações das paixões incontroláveis que se movem contra a fraqueza da vontade.

A interpretação de Agostinho de Hipona sobre o episódio bíblico retrata a origem da vergonha no primeiro homem. O Filósofo Hiponense sugere que o controle de certos movimentos do corpo humano deixaram de estar submetidos aos comandos da vontade. A harmonia perfeita entre a alma e o corpo havida no Paraíso é rompida a partir do pecado original. As concupiscências do corpo alcançam a alma, que se entrega aos seus prazerosos deleites. Em conclusão, argumenta-se que, para



Agostinho de Hipona, o movimento de certas partes de nosso corpo não estão sob o comando do querer e as manifestações da vergonha surgem como expressões de tais desejos carnis (*libido*) incontroláveis.

## 1 VERGONHA E CONCUPISCÊNCIA CARNAL EM ADÃO E EVA

Segundo Agostinho de Hipona, a vergonha possui sua origem como decorrência da punição divina pelo pecado original. Esta primeira insubordinação do homem à vontade divina foi ironicamente castigada na carne através da insubordinação de certas partes do corpo do homem transgressor; um castigo imposto “[...] para fazê-los pagar com desobediência sua própria desobediência.” (*De civ. Dei*, XIV, 17). Anteriormente, no Paraíso, havia uma harmonia perfeita entre os processos do corpo e da alma. Contudo, após o Pecado, algumas partes do corpo agem por uma autoridade própria e causam perturbações incontroláveis.

No encerramento do capítulo II do livro do *Gênesis*, descreve-se que no Paraíso “[...] o homem e a mulher estavam nus, e não se envergonhavam.” (*Gn*, 2:25). A ausência da vergonha é representativa da harmonia entre o corpo e a alma. Após terminar sua obra, o Criador fez o homem e no jardim do Éden tornou o seu lar. No Paraíso, tal homem gozava da plena felicidade e vivia em comunhão com seu Criador. O homem, por comando divino, não deveria comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal pois, afirmou Deus ao homem, “[...] no dia em que dela comer, certamente morrerá.” (*Gn*, 2:17).

Adão e Eva, cedendo às tentações contidas nas palavras da serpente, comeram do fruto proibido e “[...] então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus; e costuraram folhas de figueira, e fizeram para si aventais.” (*Gn* 3:7). Temos neste preciso momento o surgimento da vergonha, contida no estado mortificante da insubordinação das tentações corpóreas aos limites do querer. Adão e Eva escondem seus membros sexuais diante da vergonha revelada através de um movimento de um novo olhar que se abriu. Suas mentes não viam perturbações causadas pela nudez, pois a alma e o corpo estavam em unidade perfeita. No Paraíso, antes do pecado original, não sentiam vergonha, pois seus corpos e sua alma estavam em comunhão com o Criador e sua obra. Adão e Eva, ao

abrirem seus olhos para algo que não viam antes, são submetidos a esta emoção incontrolável que se desperta em suas consciências e revela uma espécie de perturbação causada pelo próprio corpo. Um corpo que deixa de estar em harmonia com a alma e passa a agir através de um domínio próprio.

A vergonha é precisamente a primeira manifestação do ser humano em decorrência da insubordinação ao comando divino, expressada pelos olhos que se abriram e revelaram na consciência do homem e da mulher que estavam nus. Ainda no livro do *Gênesis*, Adão ouviu a voz de Deus que passeava no Paraíso e percebendo aquela situação do homem, que escondia a si, pergunta: "Adão, onde estás?" ao que o homem respondeu: "Ouvi a tua voz e escondi-me de teu rosto, porque estou nu" (*Gn 3:8-10*). A vergonha que se manifesta através da nudez, revela em Adão e Eva o desejo de se esconderem perante os olhos de Deus.

Agostinho de Hipona sustenta que a desobediência lasciva pode se mover através de um domínio que independe da decisão de nossa vontade, por exemplo, como acontece em nossos sonhos. É necessário observar que não há culpa no corpo daquele que não consente com a concupiscência, mas o sentimento de vergonha poderia ser despertado como um sinal visível para indicar uma manifestação interna da vontade que estaria oculta (WU, 2007). Estaria implicado um reconhecimento de que não somos senhores plenos de nossas vontades, de que algo em nosso corpo passou a ter um movimento próprio.

No Paraíso, Adão e Eva já possuíam o sentido da visão, mas este movimento de abrir os olhos e perceber a vergonha da nudez retrata uma condição da mente e do pensamento. Agostinho de Hipona compreende que a visão deve ser entendida em três classes de visões,

[...] uma, mediante os olhos, pelos quais se veem as letras; uma segunda, por meio do espírito do homem, pela qual se pensa no que é próximo e no que é ausente; a terceira, pelo olhar da mente, pela qual se contempla o próprio amor. Entre estas três classes, a primeira é conhecida de todos, visto que por ela se veem o céu e a terra e tudo o que neles está patente a nossos olhos. A segunda, pela qual são pensadas as coisas corporais ausentes, não é difícil de se declarar; pois, mesmo estando cercado de trevas, podemos pensar nos mesmos céu e

terra e em tudo que neles podemos ver, mesmo que nada enxerguemos ali com os olhos do corpo, vemos, no entanto, com o espírito, imagens corporais, sejam verdadeiras, tal como as vemos com os próprios corpos e as retemos na memória, sejam fictícias, como o pensamento conseguir formá-las. Pois de um modo pensamos em Cartago, cidade que conhecemos, e de outro modo em Alexandria, que não conhecemos. A terceira, pela qual se contempla o amor, compreende as realidades que não têm imagens semelhantes a elas, as quais não são o que são as realidades. Com efeito, o homem ou a árvore ou o sol e quaisquer outros corpos, tanto celestes como terrestres, estando presentes, nós os vemos em suas formas e, estando ausentes, são pensados com imagens impressas no espírito; e constituem duas classes de visões: uma, por meio dos sentidos do corpo, outra, pelo espírito, no qual se encontram essas imagens. (Com Gn, XII, VI, 15).

Na própria natureza do homem, a visão compreende a imagem que se reflete na consciência e que compreende os sentidos do corpo, e, por conseguinte, aqueles movimentos corpóreos que estão além do alcance da vontade e nos causam constrangimentos. O homem se submete ao impulso opressor que se revela na visão através de uma imagem que se retém no pensamento e este se revela contra nossos próprios desejos mais íntimos e das concupiscências carnis, um castigo imposto através da consciência da natureza humana transgressora, que coloca a carne contra a alma e a alma contra a carne<sup>2</sup>.

A vergonha teria estreitas relações com uma forma de olhar capaz de reprimir algo em nosso interior. Uma espécie de visão de algo impresso no espírito. A insubordinação corpórea que se manifestaria através da vergonha estaria ligada a uma forma de visão que se imprime na mente e na alma, dando causa a certas perturbações. Não se trata de uma visão física de um objeto, mas de uma visão que reside no pensamento, mesmo que nada seja visto com os olhos do corpo. A manifestação de uma categoria de visão que possuímos com o espírito e que são formadas através do pensamento.

---

<sup>2</sup> Tal compreensão também surge em outras partes da Escritura: "Porque a carne cobiça contra o Espírito, e o Espírito contra a carne; e estes opõem-se um ao outro, para que não façais o que quereis." (Gálatas 5:17).

Neste sentido, o episódio do pecado original é fundamental para compreender a explicação do fenômeno da vergonha em Agostinho de Hipona. Na medida em que Adão e Eva estavam completamente nus nos corpos e a nudez não era objeto de qualquer perturbação, é possível entender, a partir daí, a ausência de lei alguma nos movimentos do corpo que fosse contrária à lei do espírito<sup>3</sup>. As vontades e as paixões estavam em comunhão e o homem gozava da felicidade compartilhada com o próprio Criador. Conforme constata Agostinho de Hipona, “[...] não havia movimento algum no corpo do qual se devesse envergonhar. Nada consideravam necessário cobrir, porque nada sentiam que necessitasse de repressão.” (*Com Gn*, XI, I, 3).

É precisamente a partir desta primeira insubordinação, na desobediência ao mandamento divino, que o homem foi castigado na carne. Através da perda do controle de certas partes do corpo, que deixam de estar submetidas aos comandos da razão e da vontade, o ser humano passa a sofrer certas perturbações que, provindas dos deleites corpóreos, alcançam a alma. A relação entre o corpo e a alma na abordagem de Agostinho de Hipona é importante para compreensão dos sentidos corpóreos, já que o ser humano “[...] não pode existir sem um corpo, nem sem uma alma.” (*De beata vita*, II, 7), então a sensação pertence à própria alma que precisa do corpo para se manifestar. Assim, conforme explica um comentador da obra do Hiponense,

Está claro, pois, que já não é o corpo que atua sobre a alma, e sim a alma sobre o corpo. Considerada em si mesma, a alma reside nos órgãos corporais, está presente neles, e de certo modo está de sentinela neles. A ausência de sensação indica simplesmente a existência de relações normais entre o corpo e o mundo ambiente. Mas basta uma leve alteração deste estado de equilíbrio para que a alma entre em atividade. Longe de se manter passiva, a alma é eminentemente ativa, pois é ela que dirige sua atenção aos respectivos órgãos corporais afetados; é ela que vê, que cheira, que prova. (BOEHNER; GILSON, 1991, p. 159 - 160).

---

<sup>3</sup>Em Agostinho de Hipona o espírito é compreendido enquanto a parte mais nobre da alma, também compreendida como mente. Segundo a tradição cristã, as três partes constitutivas do homem se referem ao corpo, a alma e ao espírito, que respectivamente se relacionam com sua verdade histórica, moral e mística, e possuem graus de perfeição compreendidos em simples, avançado e perfeito (BOEHNER; GILSON, 1991, p. 54).

Conforme explicam Boehner e Gilson (1991) o corpo é um instrumento da alma. Disso é possível concluir que a vergonha se manifesta através da insubordinação corpórea, a qual causa importantes perturbações na própria alma. Embora Agostinho de Hipona identifique a expressão da vergonha através da insubordinação do corpo, não se pode desconsiderar o importante efeito que a vergonha causa na alma.

E, descreve Agostinho de Hipona, enquanto elemento ativo “[...] a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga.” (*Conf. X, 10, 14*), este aspecto constituinte da alma revela que as sensações do corpo, mesmo aquelas que atuam contra a respectiva vontade, passam pelo próprio crivo da alma. É no corpo que a vergonha se origina, porém é na alma que manifesta suas perturbações.

A manifestação da vergonha que se expressa na insubordinação corpórea tem um enorme peso para tal homem, que sofre perturbações na própria alma e passa a suportar a visão de uma carne que se rebela contra a própria vontade. No Paraíso o homem estava em plenitude com Deus, e a “morte corporal” narrada na passagem do *Gênesis* representa a própria “[...] escravidão e fraqueza da vontade.” (VARGAS, 2011, p. 186). A representatividade da vergonha enquanto forma de desordem corporal não é um castigo irrelevante, ela é a própria “morte” da união do corpo e da alma através da rebelião do corpo que passa a se conduzir pelos respectivos domínios contra a condução da alma.

Vê-se como castigo imposto pelo pecado a própria apropriação no corpo humano da desobediência, algo que a alma compreende e se repreende, alcança até o estado mortificante causado pela vergonha, censura imposta como forma de justiça pela insubordinação ao comando divino; ou seja, conforme afirma Agostinho de Hipona, tudo se trata de uma “[...] justíssima reciprocidade.” (*Com Gn, XI, I, 3*). Na compreensão do Hiponense, a pena imposta por Deus, repleta de justiça e reciprocidade, impunha na alma do homem a consciência da natureza desviante do corpo, de sua insubordinação, e a vergonha atua sobre o corpo humano como forma de humilhação, mas também de retorno à humildade para lembrar sua posição diante do Criador, pois o homem fora vencido pelas tentações do demônio sedutor devido à soberba.

A soberba daquele homem que gozando da liberdade plena recebida no

Paraíso, escolheu atentar contra um mandamento supremo. Afirma o filósofo Hiponense: “[...] quando por natureza podia e tinha em seu poder o querer não consentir ao sedutor, ajudando-o aquele que resiste aos soberbos e dá sua graça aos humildes.” (*Com Gn, XI, IV, 6*). É possível interpretar que a vergonha aparece compreendida através da devida retribuição à soberba do homem, quando agiu de modo a consentir contra o *Lógos* divino, pois tal soberba “[...] que deveria reprimir, para que aprendesse pela humilhação do pecado quanto presumira de si mesmo sem fundamento.” (*Com Gn, XI, V, 7*). A vergonha, então, desempenha um papel repressor que nos devolve ao posto de humildade contra a injustificada soberba.

A desobediência condenável revelaria no homem a sua vergonhosa condição de ser aquilo que jamais deveria ter sido (WU, 2007). Juntamente com a sanção divina decorre também a consciência constante de perda do pleno controle sobre seus desejos, suas paixões e do próprio corpo humano. A vergonha imposta ironicamente pela insubordinação dos próprios movimentos do corpo que se refletem no homem em virtude de sua insubordinação à vontade de Deus.

Na compreensão agostiniana, o corpo, enquanto criação divina, é parte do bem supremo, mas através da correspondente sanção oriunda do pecado original, se estabelece na mente humana, ou seja, na alma, uma nova condição que incita a vergonha, afetando decisivamente a harmonia íntima existente originalmente no Paraíso entre o corpo e a alma (WU, 2007). Cabe lembrar que “[...] o corpo não deverá ser apenas a morada da alma, mas uma dimensão integrante e constitutiva do homem em união com a alma.” (DA SILVA, 2018, p. 63). Através da desobediência ou transgressão ao *Lógos* divino se cumpre a própria rebelião corpórea pela qual se entrega à tentação de viver em disfunção aos ordenamentos da alma.

Em Agostinho de Hipona, é possível interpretar que o corpo possui uma hierarquia inferior e é instrumento da alma, ao passo que a última é a propulsora da vontade. Constatam-se, segundo sua perspectiva, “[...] três faculdades psíquicas divergentes na alma: a vontade – que é uma faculdade deliberativa –, a razão – que é uma faculdade cognitiva –, e a paixão – que é uma faculdade apetitiva.” (NASCIMENTO JÚNIOR, 2020, p. 93). A vontade tem uma natureza distinta da razão e igualmente distinta das paixões, ao passo que possui a capacidade de mediar a ambos, ou seja, de “[...] inverter a hierarquia da alma do bem maior (razão) ao menor

(às paixões) através dela (a vontade) que é um bem médio." (p. 93, *notas do autor*).

Neste homem interior se revelam constantes inquietudes de paixões que incitam a alma. Tal homem interior pode anular suas paixões, mas jamais anula sua vontade que é inerente ao movimento da mente (NASCIMENTO JÚNIOR, 2020). A vontade é precisamente o centro que delibera no homem, mas a deliberação perfeita desta vontade somente se dá quando ocorre em comunhão com a graça para progredir,

[...] eu percebia outra lei em meus membros, que pelejava contra a lei da minha razão e que me acorrentava à lei do pecado existente em meus membros. Com efeito, a lei do pecado é a violência do hábito pela qual a alma, mesmo contrafeita, é arrastada e presa, porém merecidamente, porque se deixa livremente escorregar. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte, senão tua graça. (*Conf. VIII, 5, 12*).

A harmonia entre os processos da alma e do corpo parece vital na compreensão da vida interior do homem enquanto elemento necessário ao entendimento do homem integral (DA SILVA, 2018). Uma carne que deseja contra o espírito revela precisamente algo no homem que deseja por seu próprio domínio e que não se circunscreve exclusivamente no querer. A vergonha então exhibe a imagem que se imprime na alma acerca da insubordinação destas espécies de desejos carnis (*libido*), manifestando a própria desarmonia entre os desejos do corpo e a vontade perfeita.

As aspirações da carne conduzem os desejos até a alma, e a própria alma passa a desejar segundo a carne e não está em seu poder não desejar, pois "[...] enquanto o pecado estiver inserido nos membros, ou seja, um certo estímulo violento da carne no corpo desta morte, proveniente do castigo do pecado." (*Com Gn, IX, XII, 21*). Através do pecado, o homem se vê castigado por aquilo que não pode deixar de desejar, mas busca reprimir em si próprio manifestando a própria vergonha. A exposição de nossos desejos carnis mais íntimos é precisamente o alvo da vergonha como atributo correspondente da nossa perda do pleno controle voluntário sobre nossos corpos. A vergonha é percebida quando desperta em nossa mente a

consciência de tais desejos desordenados.

A vergonha se reflete precisamente nesta espécie de desejo corpóreo incontrolável que se move contra a fraqueza da vontade. Na manifestação da vergonha se percebe, portanto, a cisão entre os desejos corpóreos e a vontade. Para o filósofo Hiponense, a vontade é entendida como a capacidade de escolha e representa a força impulsiva de adesão que naturalmente procura o sumo Bem, ou seja, a “[...] vontade está posta no que é fixo, isto é, tudo aquilo que faz é conforme à regra da virtude e à lei divina da sabedoria.” (*De beata vita*, IV, 25).

Agostinho de Hipona parece situar o surgimento da vergonha precisamente no contexto dos desejos carnis incontroláveis contra a fraqueza da vontade. Os desejos carnis (*libido*) possuem uma forte conotação sexual em Agostinho de Hipona, na medida em que submetem os órgãos genitais ao seu aparente domínio. Em tal caso, “[...] a libido de tal maneira submeteu as partes genitais do corpo a seu aparente domínio, que não podem mover-se sem ela e sem sua presença espontânea ou provocada. Eis o objeto da vergonha, eis o que os olhos dos que olham evitam com rubor.” (*De civ. Dei*, XIV, 19).

Portanto, a questão da vergonha em Agostinho de Hipona é revelada através da recalcitrância dos respectivos corpos quando estes se movem e desejam por sua própria autoridade. Em última instância, o corpo humano deixa de estar submetido ao desígnio da vontade, revelando concupiscências carnis que refogem ao controle humano.

Por fim, com intuito de destacar a atualidade do pensamento de Agostinho de Hipona, trazemos em destaque como David Velleman (2001), em seu artigo *The Genesis of Shame*, promove a reconstrução do pensamento agostiniano para pensar as relações entre a vergonha e autoavaliação, além de vergonha e identidade. Para Velleman, o ser que realiza tudo aquilo que seus instintos demandam não deixa margem para o arbítrio de escolha entre os impulsos e a ação. A privacidade implica a capacidade de escolher em oposição às inclinações e mostra sujeitos que buscam manter uma imagem pública coerente, ou seja, a face social visível de um ser que se expressa e se apresenta como alvo de interações sociais e busca um reconhecimento específico em torno dos papéis que desempenha. De modo que “[...] nossa capacidade de resistir aos desejos nos permite escolher quais desejos nosso



comportamento expressará.” (VELLEMAN, 2001, p. 52 – *tradução nossa*). A vergonha, segundo o autor, retrata então as ocasiões de falhas de privacidade, que ocorrem devido a “[...] falhas involuntárias de autoexposição” (VELLEMAN, 2001, p. 56, *tradução nossa*). Percebe-se as conexões claras entre a compreensão de vergonha em Velleman e Agostinho de Hipona, na medida em que no primeiro a vergonha é entendida enquanto “falhas involuntárias de autoexposição” e no último a vergonha se coloca como o fenômeno da “insubordinação do corpo à vontade”.

Assim, para Agostinho de Hipona, a mente humana é marcada por constantes batalhas entre os impulsos corpóreos e o querer da vontade, que deriva da alma. Ao realizar tais movimentos o homem luta contra si próprio e se vê diante da servidão, pois o homem, em decorrência da própria escolha original, entregou-se aos impulsos corpóreos incontroláveis. E conclui o Hiponense que “[...] o homem, que guardando o mandamento, havia de ser espiritual até mesmo na carne, transformou-se em carnal até mesmo na mente.” (*De civ. Dei*, XIV, 15).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O retrato sobre a vergonha trazido na obra de Agostinho de Hipona revela uma condição da natureza humana. A existência de movimentos do corpo que se manifestam por sua própria autoridade. Por seu turno, a vontade, enquanto manifestação do querer, quando fraca, se rende aos impulsos corpóreos desordenados. Tais impulsos são compreendidos enquanto sensações que alcançam a própria alma. A alma se deleita com os prazeres do corpo, e assim procedendo, transforma o homem em carnal até mesmo na mente. Não está ao alcance do ser humano não desejar e a alma passa a desejar segundo a carne.

Através da subversão ao mandamento original do Criador, o homem é castigado através da rebelião de certos domínios do corpo; ele é subjugado a esta espécie de desordem entre o corpo e a alma, onde certas partes do corpo se movem de forma involuntária em franca rebelião do corpo contra o próprio querer. A vergonha se constitui no homem através do desejo corpóreo incontrolável que se move contra a fraqueza da vontade, capaz de revelar a condição humana e suas constantes lutas internas decorrentes de disfunções entre os processos do corpo e

da alma.

É possível interpretar a vergonha como devida retribuição à soberba do homem, o castigo se impõe através das insubordinações do corpo, e aquele homem que, gozando da liberdade e felicidade plena havida no Paraíso, escolheu atentar contra um mandamento supremo, recebe em si a "morte corpórea", a ausência de controle sobre um corpo que age por sua própria autoridade. Daí resulta o surgimento da vergonha, uma decorrência do próprio pecado original que se expressa na própria cisão entre o desejo do corpo e a vontade.

O corpo e a alma vivem em comunhão, um não existe sem o outro. Embora o corpo constitua o instrumento particular das sensações corpóreas que alcançam a alma, não se submete inteiramente aos ditames do querer. O episódio bíblico do pecado original e da abertura dos olhos em Adão e Eva para a própria nudez, revela precisamente a perda da harmonia entre o corpo e a alma existente no Paraíso. Este rompimento da harmonia entre os processos do corpo e da alma que surge no momento do pecado, também revela a origem da vergonha e auxilia a compreender algo que está inserido na natureza humana. A "morte corporal" narrada na passagem do *Gênesis*, não é um castigo irrelevante, ela é a correspondente "morte" da união do corpo e da alma através da rebelião do corpo que passa a se conduzir pelos próprios domínios, muitas vezes contra a condução da alma. A vergonha infligida no homem enquanto castigo imposto através da insubordinação corpórea daquele que se insubordinou ao comando divino, revelando a servidão decorrente de sua própria escolha original.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. Tradução de Oscar Paes Leme. Parte I. São Paulo; Petrópolis: Editora Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2017.

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. Tradução de Oscar Paes Leme. Parte II. São Paulo; Petrópolis: Editora Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2017.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO, Santo. *Diálogo sobre a felicidade*. Tradução de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2014

AGOSTINHO, Santo. Comentário literal ao Gênesis completo. In: AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*. Tradução de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005

BOEHNER, P.; GILSON, É. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1991.

COSTA, M.R.N. Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 3, p. 483 – 496, 1998. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-6746.1998.3.35423>>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

DA SILVA, N.C.B. Agostinho de Hipona: de passionibus animae um estudo sobre o desejo. 2013. Tese de Conclusão de Curso (Doutorado), Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2013.

DA SILVA, N.C.B. *As paixões da alma e as vicissitudes do desejo em Santo Agostinho*. Curitiba: Editora CRV, 2018. Disponível em: <DOI: 10.24824/978854442137.6>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

NASCIMENTO JÚNIOR, I.O. As relações entre as noções de vontade e paixões em A Cidade de Deus de Agostinho: Um confronto entre a visão do Hiponense e o estoicismo. 2020. Dissertação de Conclusão de Curso (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.


VARGAS, W.J. Soberba e humildade em Agostinho de Hipona. 2011. Tese de Conclusão de Curso (Doutorado), Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2011.

VELLEMAN, J.D. The genesis of shame. In.: *Philosophy & Public Affairs*, v. 30, n. 1, p. 27-52, 2001. Disponível em: <DOI: 10.1111/j.1088-4963.2001.00027.x>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

WU, T. Shame in the context of sin: Augustine on the feeling of shame in *De civitate Dei*. In.: *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, v. 74, n. 1, p. 1 - 31, 2007. Disponível em: <DOI: 10.2143/RTPM.74.1.2022835>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.



## 5. A METAFÍSICA DA INTERIORIDADE SEGUNDO AGOSTINHO DE HIPONA: CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS LIVROS XI E XII DO *DE TRINITATE*<sup>1</sup>

 <https://doi.org/10.36592/9786554600118-05>

Darlan Lorenzetti<sup>2</sup>

### RESUMO

O artigo tem por objetivo central realizar uma sucinta reconstituição do processo reflexivo mediante o qual Agostinho de Hipona edifica sua "metafísica da interioridade" no tratado *De Trinitate* (Sobre a Trindade). Inicialmente, realiza um apanhado geral acerca dos diferentes blocos temáticos que compõem o todo da obra, em seus 15 livros. Em seguida, procura realizar um movimento de síntese analítica em direção aos dois livros que, constituem, por assim dizer, o "núcleo duro" da intersecção da doutrina trinitária de Agostinho com sua antropologia/metafísica da interioridade: livros XI e XII. Esclarece, assim, como Agostinho, ao empreender todo um desdobramento conceitual em torno da noção de *imago Dei* (imagem de Deus), encontra na dimensão da interioridade humana e do autoconhecimento de si o caminho epistemológico através do qual pode-se, ainda que de modo precário e limitado, conhecer a Deus. A interioridade humana traz inscrita em seu âmago os "vestígios" através dos quais pode-se acender ao conhecimento da trindade divina. Ao tematizar o problema da imagem de Deus na alma humana, o artigo expõe o quadro conceitual e interpretativo no qual antropologia e metafísica estão, segundo o bispo de Hipona, íntima e definitivamente entrelaçadas. Finalmente, demonstra como ao "rastrear" os vestígios da trindade divina no "homem interior", que por sua vez constitui-se como uma tríade de memória, inteligência e vontade (as três propriedades da alma), Agostinho situa o conhecimento acerca do nível antropológico como uma dimensão antecedente do conhecimento do divino. Palavras-chave: Agostinho; Eu; Imago Dei; Interioridade; Trindade.

Filósofo, teólogo, bispo, santo, mestre do Ocidente e mestre da interioridade. São muitos os epítetos e predicados costumeiramente atribuídos a Agostinho de Hipona (ca. 354 - 430). Ao lançarmos um olhar retrospectivo sobre os tantos séculos nos quais a história das ideias foi sendo escrita no Ocidente, seguramente aos nossos olhos saltará a figura de Agostinho, dada sua envergadura enquanto

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atualmente realizando estágio de Doutorado Sanduíche na Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Alemanha). Bolsista do PROBRAL (PROBRAL - Projetos de Cooperação em Pesquisa entre o Brasil e a Alemanha - CAPES/DAAD). E-mail: darlanlorenzetti@gmail.com.

pensador e decisiva contribuição para a construção dos imponentes edifícios intelectuais da filosofia e da teologia. A profundidade e a relevância de sua obra fazem com que sua sabedoria siga ecoando através das eras.

Dado o longo intervalo estabelecido entre os primeiros escritos agostinianos, datados do ano 386, e os últimos, redigidos no ano de sua morte, poderíamos discorrer longamente sobre a vastidão de temas, polêmicas e problemáticas sobre as quais o autor debruçou-se ao longo de sua vida. Igualmente oportuna, seria a menção, senão a todas as suas numerosas obras, ao menos às mais volumosas, conhecidas e influentes. O tratado *De Trinitate (Sobre a Trindade)* é, certamente, um dos textos aos quais os três adjetivos supracitados são completamente adequados. Nas palavras do teólogo católico alemão Michael Schmaus, ao mirarmos tal obra, deparamo-nos com “o monumento mais excelso da teologia católica acerca do dogma da Trindade” (OLIVEIRA, 1995, p. 561).

Em termos estruturais, o *De Trinitate* é composto ao todo por quinze livros, escritos entrementes os anos de 400 e 416. Assim sendo, quando do início da redação, Agostinho vivenciava um contexto histórico no qual o Cristianismo não só gozava de liberdade de culto há praticamente cem anos (o Edito de Milão havia sido promulgado por Constantino em 313), como havia sido elevado ao status de religião oficial do Império pelo imperador Teodósio no ano de 380. Se do ponto de vista político a religião cristã encontrava, enfim, certa estabilidade e, quiçá, hegemonia, o mesmo não se pode dizer quanto ao âmbito disputa das apologéticas. O século IV foi marcado por dois grandes concílios: o Concílio de Niceia (325) e o Concílio de Constantinopla (381). A partir das definições doutrinárias destes dois eventos emblemáticos, formulou-se o símbolo da fé cristã, isto é, o credo niceno-constantinopolitano. Embora o Cristianismo gozasse, no contexto do Baixo Império Romano, de oficialidade de culto, a assimilação de suas verdades de fé no âmago do tecido social deu-se em um processo mais complexo, vagaroso e delicado.

Entre o final do século IV e início do século V, incontáveis seitas e heresias rivalizavam com o Cristianismo no campo teórico. Presume-se, então, que as determinações relativas ao conteúdo da fé oriundas, tanto de Niceia quanto de Constantinopla, não haviam erradicado, na prática, todas as sementes de dúvida. Tal quadro, por óbvio, referia-se, sobretudo, às diversas questões relativas à teologia

trinitária. Por aqueles anos, produzia-se quantidade considerável de tratados de dogmática em grego, textos, contudo pouco acessíveis às igrejas do mundo latino. “Havia assim uma ânsia geral pelo aparecimento de um tratado que iluminasse mesmo de longe, os arcanos da verdade sobre o mistério de Deus uno e trino” (BELMONTE, 1995, p. 12). O *De Trinitate* é, deste modo, investido de uma profunda e decisiva motivação apologética, uma vez que com a escrita do mesmo Agostinho ambicionava edificar um tratado que “refutasse, com a Bíblia na mão, as proposições heréticas apresentadas com subtileza para ocultar a falsidade” (BELMONTE, 1995, p. 12).

Segundo leitura patrocinada pelo teólogo anglicano Rowan Williams, a obra pode ser subdivida em três blocos temáticos: os livros 1-4 são estruturados por intermédio de uma forte chave polemista, isto é, “lidam com questões levantadas pelas controvérsias arianas em um registro diferente, por meio de uma análise densa e exaustiva da estrutura lógica da doutrina católica” (WILLIAMS, 2018, p. 938); os livros 5-7 a mesma reflexão de cunho polemista, enfoca o embate com o arianismo e as respostas às tantas questões levantadas por tal seita; os livros 8-15 concentram-se na elaboração teórica de estruturas analógicas que podem nos guiar ao longo do íngreme processo de compreensão da natureza trinitária de Deus. É sobretudo através deste último e mais extenso bloco que podemos captar o desenvolvimento, por parte de Agostinho, daquilo que Williams descreveu como “mais que uma simples meditação sobre uma doutrina particular”, mas “uma verdadeira antropologia teológica” (WILLIAMS, 2018, p. 938).

Como uma revisão “global” da obra demandaria um esforço e uma extensão textual que em muito ultrapassam os fins deste trabalho, centraremos nossa síntese analítica em dois livros que, em nosso juízo, constituem, por assim dizer, o “núcleo duro” da intersecção da doutrina trinitária de Agostinho com sua antropologia/metáfísica da interioridade: livros XI e XII. Em linhas gerais, pode-se dizer que em ambos, ao empreender todo um desdobramento conceitual em torno da noção de *imago Dei* (imagem de Deus), Agostinho encontra na dimensão da interioridade humana e do autoconhecimento de si o caminho epistemológico mediante o qual pode-se, ainda que de modo precário e limitado, conhecer a Deus. A

interioridade humana traz inscrita em seu âmago os "vestígios" (palavra recorrente no texto) através dos quais pode-se acender ao conhecimento da trindade divina.

A respeito da ontologia e da forma inerente a tais vestígios descritos no *De Trinitate*, Étienne Gilson escreve de modo enfático: "Deus é Trindade [...] Deus não é Deus e, à parte, um em três pessoas; sua própria natureza divina é ser trino" (GILSON, 2006, p. 406). Tal configuração implica, segundo o comentador, em um esquema de necessidade: "Nessas condições, se há vestígios de Deus na natureza, eles devem trazer em si o testemunho da trindade tanto como o de sua unidade" (GILSON, 2006, p. 406).

Agostinho dá início à reflexão do livro XI partindo justamente da noção de vestígios. Esse primeiro movimento elucubrativo não ocorre, todavia, na esteira da interioridade, mas daquilo que o autor denomina como "Homem exterior". Trata-se da indagação acerca da presença, neste homem exterior, de uma primeira *imago Dei*. Esta é identificada na visão das realidades exteriores, sendo "constituída pela visão do objeto, a imagem dele formada no olhar do vidente, e a intenção da vontade como elemento de ligação" (BELMONTE, 1995, p. 15). Há de se ressaltar, contudo, o fato de que nesta trindade exterior os três elementos que a compõem não compartilham de uma mesma substância: "Por conseguinte, as três realidades: o objeto visto, a própria visão e a atenção do espírito que enlaça uma coisa à outra, são bem fáceis de serem distinguidas, tanto pela peculiaridade de cada um, como pela diferença de suas naturezas" (AGOSTINHO, *A Trindade*, XI, 2).

Ainda no homem exterior é possível encontrar uma segunda imagem, desta vez performada por elementos de mesma substância e percebida nas realidades interiores. Ela é formada: pela imagem do objeto material preservado na memória; pela informação decorrente do olhar do pensamento em direção a tal imagem mental; pela vontade que exerce papel unitivo entre os conteúdos da memória e o pensamento. Conforme demonstrado por Agostinho, o unânime pertencimento ao mundo da interioridade é o que assegura a unidade substancial entre os elementos desta segunda tríade. Nela, "realiza-se certa unidade de três realidades, mas que não são distintas entre si por diversidade de natureza, mas sim possuindo uma só e mesma substância, pois tudo se encontra no interior da alma e tudo é uma só e mesma alma" (AGOSTINHO, *A Trindade*, XI, 4).



No decorrer do livro XII, Agostinho dá sequência à incursão pelos diversos meandros da temática da imagem de Deus no homem. A esta altura, o bispo de Hipona oferece-nos um quadro conceitual e interpretativo no qual antropologia e metafísica estão íntima e definitivamente entrelaçadas. Ao “rastrear” os vestígios da trindade divina agora no “homem interior”, Agostinho situa o conhecimento acerca do nível antropológico como uma espécie de “antessala” do conhecimento do divino. Entretanto, apesar de o autor indicar um aparente “encadeamento” epistemológico, ele é, ao mesmo tempo, cuidadoso quanto às necessárias distinções. Tanto o é, que um dos pontos mais caros a Agostinho na meditação empreendida do livro XII é, pois, a diferenciação semântica entre duas categorias muito específicas: sabedoria (*sapientia*) e ciência (*scientia*)<sup>3</sup>.

Neste ponto, a conceituação agostiniana parece ser tributária de uma herança tipicamente grega, e mais do que isso, platônica: os sentidos atribuídos à sabedoria e à ciência conservam o emblema da clássica dualidade inerente à transcendência e à imanência, ao espírito e à materialidade. Assim indicam as palavras do *De Trinitate*: “[...] o movimento carnal ou, melhor, o movimento sensual da alma, que tende para os sentidos do corpo e que nos é comum com os animais, separa-se da parte da razão que se dedica à sabedoria” (AGOSTINHO, *A Trindade*, XI, 12). Em seguida, tal razão, ainda que indiretamente, é coadunada ao conhecimento da realidade divina: “[...] os sentidos corporais percebem os corpos, ao passo que a razão que se aplica à sabedoria é que tem a inteligência das realidades espirituais, eternas e imutáveis” (AGOSTINHO, *A Trindade*, XI, 12). Ao qualificar a sabedoria como “razão superior”, Agostinho demonstra a existência de uma imagem de Deus na primeira. Este primado da sabedoria faz com que tal imagem seja encontrada, “[...] somente na parte racional, referente à contemplação das coisas eternas. Em referência, porém, à parte da alma deputada à ação no temporal poder-se-á encontrar uma trindade, não, porém, a imagem de Deus” (AGOSTINHO, *A Trindade*, XII, 4).

Através deste rico painel teórico no qual sabedoria e ciência são tematizadas, Agostinho reconduz o leitor à discussão em torno da unidade substancial da trindade

---

<sup>3</sup> Quiçá a mais suscinta e objetiva distinção entre sabedoria e ciência operada por Agostinho possa ser encontrada no capítulo conclusivo do livro XII: “A sabedoria é o conhecimento intelectual das realidades eternas; e a ciência, o conhecimento racional das coisas temporais. E a primeira, sem dúvida, tem a preferência” (AGOSTINHO, *A Trindade*, XI, 15).

interior enquanto estrutura cognoscente voltada para a eternidade da Trindade divina. Para Williams, o que o doutor de Hipona leva a cabo no livro XII é um retorno “às implicações da abordagem da memória, da inteligência e da vontade como uma única vida” (WILLIAMS, 2018, p. 938). Naturalmente, esta igualdade de substância experimentada pelas três faculdades da alma constitui-se como um “pálido” reflexo da unidade das pessoas trinitárias. A metáfora, como o próprio Agostinho reconhece, padece segundo os limites da linguagem humana. A trindade interior não deixa, contudo, de estabelecer-se como vestígio do Deus Trindade nas realidades criadas. Este primado das realidades eternas é, ainda conforme atestado por Williams, um ponto basilar de uma importante tese agostiniana, isto é, o pressuposto de que “[...] é impossível encontrar a imagem de Deus como tal na mente humana em relação às coisas deste mundo, ou mesmo em relação a si mesma como um processo autônomo” (WILLIAMS, 2018, p. 938). Assim, mesmo que seja possível identificar vestígios e similaridades na tríade mental memória-inteligência-vontade, “[...] é apenas quando a mente está voltada para Deus que a imagem, no seu sentido estrito, é discernível” (WILLIAMS, 2018, p. 938).

A leitura e conseqüente apreciação de escritos “fontais” da cultura ocidental, como é o caso do *De Trinitate*, (mesmo que não da obra em sua totalidade, mas apenas de fragmentos) aparentemente põe-se como uma tarefa que carrega consigo algumas complicações incontornáveis. Transcorridos mais mil e seiscentos anos desde sua elaboração, quão originais podem ser os movimentos interpretativos decorrentes da incursão pelas vastas páginas deste texto? O que de relevante podemos afirmar acerca de uma obra de tal envergadura e que eventualmente já não fora dito por outros há muitos séculos? Todavia, se dispormo-nos a inverter a chave relacional para com o texto, talvez nossos esforços resultem mais profícuos ao final. Quiçá, a pergunta assertiva não seja “O que temos a dizer sobre o texto?”, mas sim “O que ele tem a nos dizer?”. Tal inversão de enfoque não rejuvenesceria e realçaria o sentido vivo da Tradição enquanto fonte perene de sabedoria?

A partir de tal inflexão, o *De Trinitate* pode ser percebido como um escrito extremamente rico e potente enquanto fonte geradora de significados, capaz de falar com profundidade a nós, homens e mulheres do terceiro milênio. Os livros XI e XII não são exatamente fragmentos nos quais Agostinho problematiza a economia da

Trindade divina enquanto conteúdo e relação *ad intra*. Nosso particular interesse por eles deve-se, mais precisamente, à miríade de interfaces possibilitadas a partir dos desdobramentos e da acepção cultural, nos séculos que se seguiram a morte de Agostinho, deste imponente conjunto reflexivo constituído ao redor da "interioridade". Não à toa, um dos justos epítetos conferidos ao autor é o de "mestre da interioridade".

À esta "metafísica da interioridade" concatenam-se os temas da "ipseidade" e da "dignidade" da pessoa humana. Se o mundo moderno foi, em última análise, performado mediante um radical processo de afirmação do "eu" na subjetividade do sujeito, o rastreamento de algo como uma "genealogia do eu" necessariamente nos conduzirá até Agostinho e ao seu *De Trinitate*. Ao pensar a antropologia como antecedente da teologia do ponto de vista do procedimento racional-investigativo, Agostinho, em alguma medida, torna-se devedor da máxima socrática "Conhece-te a ti mesmo". Aquilo que *prima facie* poderia ser entendido como uma subjacência platônica é elevada a um novo patamar. Moacyr Novaes patrocina uma leitura segundo a qual, está aqui configurada a descoberta da transcendência pela imersão no mundo da interioridade e na singularidade. Este "programa agostiniano da procura de Deus" é concebido pela seguinte pressuposição: "[...] a partir do conhecimento de si, o homem pode chegar ao conhecimento de Deus. É preciso que o homem faça o esforço de conhecer a si mesmo, para então atingir algum conhecimento do princípio que o transcende" (NOVAES, 2009, p. 174).

Esse caminho de introspecção e conhecimento do "si mesmo" conduz-nos, como já sobremaneira ressaltado, à percepção da existência no "eu interior" de uma trindade psicológica por meio da qual o humano torna-se *imago Dei*. De acordo com o que explica Novaes, Agostinho sugere que ao efetuar este ato de "reflexão", isto é, ao "dobrar-se sobre si mesmo" lançando o olhar da alma em direção ao "eu", fica estabelecida uma "primazia do homem interior". Esta é justificada pelo fato da "[...] consideração do corpo pelo espírito e a reflexão do espírito sobre si mesmo aprofundarem a coincidência, símile da perfeita identidade de Deus consigo mesmo" (NOVAES, 2009, p. 195). Uma vez que a pessoa humana seja reconhecida como imagem de Deus, a ela é conferido um status de dignidade intrínseco, sendo como que revestida de sacralidade. Assim, todos nós que hoje nos autocompreendemos

como sujeitos portadores de dignidade inalienável, somos, de algum modo, tributários da engenhosidade e da profundidade reflexiva de Agostinho de Hipona, mestre do Ocidente e mestre da interioridade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELMONTE, Agostinho. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995, p. 12 - 20.

GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo; Discurso Editorial, 2006.

NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Notas complementares. In: SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995, p. 334 - 446.

SANTO AGOSTINHO. *A Trindade* (Livros XI e XII). Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995, p. 335 - 392. (Coleção Patrística).

WILLIAMS, Rowan. *De Trinitate*. In: Fitzgerald, Allan. *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. Trad. Iranildo Bezerra Lopes; Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulos, 2018, p. 938. (Coleção Filosofia Medieval).

## 6. AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DA LEI ETERNA PELAS “CINCO VIAS” DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

THE PROOFS OF THE EXISTENCE OF THE ETERNAL LAW BY THE “FIVE WAYS” OF SAINT THOMAS AQUINAS



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-06>

Wilson Coimbra Lemke<sup>1</sup>

### RESUMO

Na I Seção da II Parte da *Suma teológica*, questão 91, artigo 1, Santo Tomás de Aquino discute se há uma lei eterna e demonstra a sua existência a partir do governo das coisas. E, mais adiante, na questão 93, artigo 3, ele aplica ao domínio das leis o raciocínio formulado a propósito das atividades criadas e que está na base das provas da existência de Deus, qual seja: o das causalidades eficiente e final. Ora, o fim do governo divino é Deus mesmo, e nem a Sua lei d'Ele difere, como diz o grande Doutor medieval na *Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 1, sol. 3. Logo, todas as cinco vias pelas quais procede Santo Tomás para provar a existência de Deus (*Suma teológica*, I, q. 2, a. 3) são aptas a demonstrar a existência de Sua lei. Ora, como a lei eterna se identifica com a própria essência de Deus, ela não nos é por si evidente. Logo, a sua existência precisa ser demonstrada a partir dos seus efeitos (argumento *a posteriori*); e tais são todas as leis que dela derivam. Devemos, por conseguinte, utilizar o método da demonstração *quia* para provar que existe uma lei eterna. E, acerca disso, há cinco considerações a fazer. A primeira é sobre o movimento das leis. A segunda, sobre sua causa eficiente. A terceira, sobre sua contingência. A quarta, sobre seus graus de perfeição. A quinta, sobre sua finalidade. E assim, pelos seus efeitos (*leis derivadas*), fica demonstrada, ao final, a existência da causa primeira (*lei eterna*), embora por eles não possamos conhecê-la em si mesma, senão por alguma maior ou menor irradiação dela, com exceção dos bem-aventurados, que veem a Deus em essência.

Palavras-chave: Metafísica; Suma Teológica; Santo Tomás de Aquino; Deus; Lei eterna.

### ABSTRACT

In Section I of Part II of the *Summa Theologica*, question 91, article 1, Saint Thomas Aquinas discusses whether there is an eternal law and demonstrates its existence from the government of things. And, further on, in question 93, article 3, he applies to the domain of laws the reasoning formulated with regard to created activities and which is at the basis of the proofs of the existence of God, namely: that of efficient and final causalities. Now, the end of the divine government is God himself, and his

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia. Universidade Federal do Espírito Santo (Bolsa CAPES/DS). E-mail: wilson\_coimbra@hotmail.com

law does not differ from him, as the great medieval Doctor says in the *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 1, sol. 3. Therefore, all five ways by which Saint Thomas proceeds to prove the existence of God (*Summa Theologica*, I, q. 2, a. 3) are able to demonstrate the existence of his law. Now, as the eternal law is identified with the very essence of God, it is not self-evident to us. Therefore, its existence needs to be demonstrated from its effects (*a posteriori* argument); and such are all the laws that derive from it. We must therefore use the method of demonstration *quia* to prove that there is an eternal law. And in this regard, there are five considerations to make. The first is about the movement of laws. The second, about its efficient cause. The third, about its contingency. The fourth, about its degrees of perfection. The fifth, about its purpose. And so, by its effects (*derived laws*), the existence of the first cause (*eternal law*) is finally demonstrated, although by them we cannot know it in itself, but by some greater or lesser irradiation of it, with the exception of the blessed, who see God in essence.

Keywords: Metaphysics; *Summa Theologica*; Saint Thomas Aquinas; God; Eternal law.

## INTRODUÇÃO

Por definição, a *lei eterna* (do latim, *lex aeterna*) é (1) a razão da sabedoria divina, enquanto diretiva de todos os atos e movimentos; a suma razão existente em Deus; (2) a lei de Deus; (3) a razão da divina providência.<sup>2</sup>

O principal intento deste trabalho é transmitir o conhecimento da lei eterna, não somente enquanto existente em si mesma, mas ainda como causa primeira e fim último de todas as demais leis, especialmente da lei humana positiva.

Para tanto, devemos tratar da essência da lei eterna. E, quanto a isso, questiona-se: será que a lei de Deus existe? Antes de responde-la, conquanto Santo

---

<sup>2</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 93, a. 1, resp., tradução nossa: "*lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*"; q. 93, a. 5, resp.: "*lege aeterna [...] est lex Dei*"; sol. 3: "*lex aeterna est ratio divinae providentiae [...]*." DEFERRARI; BARRY; McGUINNESS, 1949, p. 632: "*lex aeterna, a lei eterna, i. é, o plano da regulação divina do mundo tal como existe na mente de Deus desde a eternidade.*" Para um estudo mais aprofundado sobre essa questão da *Suma teológica*, cf. SORIA, 1956, p. 77 - 104; BUDZISZEWSKI, 2014, p. 163 - 223. Quanto ao terceiro sentido do termo, "deve-se dizer que a providência em Deus não nomeia propriamente a lei eterna, mas algo que se segue da lei eterna. Pois a lei eterna deve ser considerada em Deus, como consideramos em nós mesmos os princípios de ação que são naturalmente conhecidos, dos quais procedemos ao aconselhar e escolher, o que é de prudência ou de providência; portanto, a lei do nosso intelecto se relaciona assim com a prudência, assim como o princípio demonstrável com a demonstração. Da mesma maneira, mesmo em Deus a lei eterna não é a própria providência, mas um princípio da providência; portanto, o ato da providência é devidamente atribuído à lei eterna, assim como toda demonstração de um efeito é atribuída a princípios indemonstráveis." (tradução nossa). TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, a. 1, ad. 6. Sobre a relação entre Providência e Lei Eterna, cf. DI BLASI, 2006, p. 163 - 163.

Tomás de Aquino já o tenha feito resumidamente na *Suma teológica*,<sup>3</sup> devemos tratar de outras duas questões. *Primeira*, se a existência da lei eterna é evidente por si mesma. *Segunda*, se se pode demonstrá-la.

Quanto à primeira (se a existência da lei eterna é evidente por si mesma), diz o grande Doutor medieval que:

Algo pode ser evidente por si de duas maneiras: seja em si mesmo e não para nós; seja em si mesmo e para nós. Uma proposição é evidente por si se o predicado está incluído na razão do sujeito. Exemplo: o homem é um animal, porque animal faz parte da razão de homem. Se, por conseguinte, a definição do sujeito e a do predicado são conhecidas de todos, esta proposição será evidente por si para todos. É o que acontece com os primeiros princípios de demonstração, cujos termos são tão gerais que ninguém os ignora: como ente e não-ente, todo e parte etc. Se alguém ignorar a definição do predicado e a do sujeito, a proposição será evidente por si em si mesma; mas não para quem ignora o sujeito e o predicado da proposição. Por esse motivo, diz Boécio, existem conceitos comuns do espírito evidentes por si apenas para os que as conhecem, como esta: *as coisas imateriais não ocupam lugar*.<sup>4</sup>

Dizemos, então, que a proposição "a lei eterna existe", *enquanto tal*, é evidente, pois nela o predicado se identifica com sujeito, sendo a lei eterna o seu próprio ser.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 1.

<sup>4</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 2, a. 1, resp.: "contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota: sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, et ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota: non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro de Hebdomadibus, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse."

<sup>5</sup> A lei eterna não somente é sua essência, mas também seu existir, é o que se pode provar de diversas maneiras (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 3, a. 4, resp.): 1. "Porque o que existe em algo que não pertence à sua essência tem de ser causado ou pelos princípios da essência, como os acidentes próprios da espécie: o riso, por exemplo, pertence ao homem e é causado pelos princípios essenciais de sua espécie; ou por algo exterior, como o calor da água é causado pelo fogo. Portanto, se o próprio existir de uma coisa é distinto de sua essência, é necessário que este existir seja causado ou por algo exterior ou pelos princípios essenciais dessa coisa. É impossível, no entanto, que o existir seja causado apenas pelos princípios essenciais da coisa; pois coisa alguma é capaz de ser sua causa de existir, se este existir é causado. É preciso, pois, que o que tem o seu existir distinto de sua essência,

Mas, como não sabemos o que a lei eterna é (com exceção dos bem-aventurados, que veem a Deus em *essência*),<sup>6</sup> aquela proposição não nos é por si evidente. Logo, precisa ser demonstrada por meio do que é mais conhecido para nós, ainda que por sua própria natureza seja menos conhecido, isto é, pelos efeitos.

Quanto à segunda questão (se a existência da lei eterna pode ser demonstrada), explica Santo Tomás que:

Existem dois tipos de demonstração: uma pela causa, e se chama *propter quid*; ela parte do que é anterior de modo absoluto. Outra, pelos efeitos, e se chama *quia*; ela parte do que é anterior para nós. Sempre que um efeito é mais manifesto do que sua causa, recorremos a ele a fim de conhecer a causa. Ora, por qualquer efeito podemos demonstrar a existência de sua causa, se pelo menos os efeitos desta causa são mais conhecidos para nós, porque como os efeitos dependem da causa, estabelecida a existência do efeito, segue-se necessariamente a preexistência de sua causa.<sup>7</sup>

Por conseguinte, se a existência da lei eterna não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos. Ora, se todas as leis, na medida em que participam da lei eterna, nessa mesma medida derivam dela,<sup>8</sup> então todas as outras leis que não a lei eterna são efeitos dela; e tais são, segundo a inclinação reta:

---

o tenha causado por um outro." Ora, não se pode dizer isso da lei eterna, porque ela é a causa eficiente primeira. Logo, é impossível que em Deus uma coisa seja o existir e outra a essência. 2. "Porque o existir é a atualização de qualquer forma ou natureza. Não se entende a bondade ou a humanidade em ato, a não ser enquanto as entendemos como existindo. É preciso então que o existir seja referido à essência, que é distinta dele, como o ato em relação à potência." E como na lei eterna nada é potencial, segue-se que nela a essência não é distinta de seu existir. Sua essência é, portanto, seu existir. 3. "Porque assim como o que tem fogo e não é o fogo, tem o fogo por participação, também o que tem o existir e não é o existir, é um ente por participação." Ora, a lei eterna é sua essência. Portanto, se não fosse seu próprio existir, ela seria uma lei por participação, e não por essência. Não seria então a primeira lei, o que é um absurdo. Logo, a lei eterna é o seu existir, e não apenas sua essência.

<sup>6</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 93, a. 2.

<sup>7</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 2, a. 2, resp.: "duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid: et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia: et haec est per ea quae sunt priora quoad nos: cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quo libet autem effectum potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos): quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectum necesse est causam praeexistere."

<sup>8</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 93, a. 3.



a lei natural, a lei humana positiva e a lei divina positiva.<sup>9</sup> Logo, devemos partir destas para se chegar àquela.

E, tendo em vista que não é vão o esforço dispendido na demonstração de que a lei eterna é, vamos agora nos apropriar das razões segundo as quais o Filósofo medieval e *Doctor Catholicus* provou que Deus é (as chamadas "cinco vias")<sup>10</sup> para, por meio delas, provarmos que, não diferindo Sua lei d'Ele mesmo, a lei eterna também é.

A primeira demonstração é tirada do movimento das leis; a segunda, de sua causalidade eficiente; a terceira, do seu caráter de contingência; a quarta, dos seus graus de perfeição; e a quinta; de sua ordem em relação aos fins.

Embora elas se completem, naturalmente, cada uma dessas cinco vias, se bem compreendida, é por si mesma suficiente para demonstrar a existência da lei eterna. Todas elas são *a posteriori* (também chamadas "demonstrações *quia*"), tendo como ponto de partida os efeitos (*leis derivadas*), e se apoiam sobre os dados fornecidos pelo mundo sensível, subindo em ordem à causa primeira (*lei eterna*).

Ora, como diz Santo Isidoro de Sevilha, no livro II das *Etimologias*: "a lei deriva de ler, pois é escrita."<sup>11</sup> Logo, é pela firmeza da escrita (*realidade sensível*) que, de

<sup>9</sup> Toda lei posta pelos homens *deriva* da lei natural (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 95, a. 2), e esta nada mais é que a *participação* (isto é, o reflexo) da lei eterna na criatura racional (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 2). Logo, a lei humana positiva é efeito da lei natural (*causa segunda*) que, por sua vez, é efeito da lei eterna (*causa primeira*). Não mencionamos, aqui, a *lei da concupiscência* (embora ela também derive da lei eterna) porque, nos homens, ela não tem razão de lei, sendo, antes, desvio da lei da razão.

<sup>10</sup> Na I Parte da *Suma teológica*, Santo Tomás apresenta cinco vias demonstrativas da existência de Deus, assim ordenadas: (1) via do movimento; (2) via da razão de causa eficiente; (3) via do possível e do necessário; (4) via dos graus [de perfeição] que se encontram nas coisas; e (5) via do governo das coisas (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 2, a. 3). Vê-se que elas se encontram na *Suma contra os Gentios* em outra ordenação (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os Gentios*, liv. I, cap. XIII, n. 81-115; e cap. XV, n. 4): no cap. XIII, Santo Tomás apresenta cinco vias, sendo que as duas primeiras partem do movimento; a terceira, da causa eficiente; a quarta, dos graus de perfeição; a quinta, da causa final; e no cap. XV, encontra-se a via do contingente e do necessário. No *Prólogo do Comentário ao Evangelho de São João*, o leitor encontra ainda outro conjunto de argumentos, baseado nos "quatro modos" pelos quais os filósofos antigos chegaram ao conhecimento de Deus, sendo eles (TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1): pela autoridade de Deus; pela Sua eternidade; pela Sua dignidade, ou pela nobreza de Sua natureza; e pela Sua verdade incompreensível. Para este trabalho, seguimos a ordem em que o assunto é tratado na *Suma teológica*. Sobre as provas da existência de Deus, ver GILSON, 1965, p. 67 - 97; VAN STEELBERGHEN, 1980; ELDERS, 1995; WIPPEL, 2000, p. 379 - 500; INBACH; OLIVA, 2021, p. 73 - 77; SINIBALDI, 1916, p. 421 - 438.

<sup>11</sup> SANTO ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, lib. II, cap. 10, n. 1: "*lex a legendo vocata, quia scripta est.*" (*loci congr.* lib. V, cap. 3, n. 2); também citado por TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 90, a. 4, sol. 3.

certo modo, a lei é sempre promulgada e, por conseguinte, levada ao conhecimento dos homens.<sup>12</sup>

Imagem 1 - Rei ditando a lei



GRACIANO, glosado por Bartolomeu de Brescia. *Decretum*, com a glosa ordinária. c. 1275-1325. 39 iluminuras, em cores e ouro, códice de pergaminho, 42,5 x 26,0 cm. Detalhe de uma iluminura (f. 6) de um rei ditando a lei com um soldado e um advogado diante dele, no início da distinção 1. Fonte: The British Library.

Mas, como da parte da criatura (no caso, o homem) que ouve (a palavra ditada) ou vê (o escrito) não pode ser eterna a promulgação,<sup>13</sup> nos caminhos a serem trilhados para provar *filosoficamente* a existência da lei de Deus devemos partir da *lei temporal*, que se diz humana, para se chegar à *lei eterna*, que se diz divina.

<sup>12</sup> Diz-se “de certo modo” porque o ato de promulgação assume diversas e analógicas formas adaptadas aos diferentes tipos de leis. Sobre o tema, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 90, a. 4, resp.

<sup>13</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 1, sol. 2.

E, primeiramente, pretendemos provar que a lei eterna é, partindo do movimento das leis que dela derivam segundo a inclinação reta, especialmente a lei humana positiva.

## 1 A PRIMEIRA VIA: DO MOVIMENTO DAS LEIS

*A primeira via, e a mais evidente, parte do movimento das leis.* Nossos sentidos atestam, com toda a clareza, que neste mundo algumas leis se movem. Ora, como a lei é uma "ordenação da razão" (não de qualquer razão, mas da *razão comum* ou *pública*),<sup>14</sup> então toda a lei que se move é movida por uma razão. Nenhuma lei se move que não esteja em potência em relação ao termo de seu movimento; ao contrário, a razão que a move a faz enquanto se encontra em ato. "Mover nada mais é", como diz Santo Tomás, "do que levar algo da potência ao ato",<sup>15</sup> e nenhuma lei pode ser levada ao ato senão por uma razão ordenadora em ato. Como a lei vigente em ato, por exemplo, torna a lei que está em potência para a revogação, revogada em ato, e assim a move e altera. Ora, não é possível que a mesma lei, considerada sob o mesmo aspecto, esteja simultaneamente em ato e em potência, a não ser sob aspectos diversos: por exemplo, a lei que está revogada em ato não pode estar simultaneamente revogada em potência, mas está vigente em potência, caso em que a lei que a revogou seja revogada por outra, reestabelecendo-se, assim, a vigência da primeira – fenômeno este que os juristas chamam de *represtinação*. Logo, é impossível uma lei ser motora e movida, ou mover-se a si própria, sob o mesmo aspecto e do mesmo modo. É preciso que toda lei que se move seja movida por outra. Se, portanto, a lei motora também se move, é necessário que seja movida por outra, e esta por outra ainda. Ora, não se pode, assim, proceder até o infinito, pois, caso contrário, não haveria uma primeira lei motora e, por conseguinte, outra qualquer; porque as segundas leis motoras não se movem, senão pela moção da primeira lei motora. Logo, é necessário chegar a uma primeira lei motora, não movida por nenhuma outra, a que se denomina *lei eterna*. E, segundo o Doutor Angélico, "a lei

<sup>14</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 90, a. 1, 3, 4.

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 2, a. 3, resp.: "Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum [...]."

eterna nada é senão a razão da divina sabedoria, segundo é diretiva de todos os atos e movimentos",<sup>16</sup> e tal lei não pode parecer não imutável a qualquer um que entenda.<sup>17</sup> Por onde, quanto mais descermos do universal ao particular, tanto mais mudanças encontraremos.

Essa é a via do movimento, considerada a primeira e mais patente, para se chegar à primeira Lei Motora. Nessa formulação, emerge o *aspecto metafísico* das leis. O movimento, aqui, é analisado como *passagem da lei-potência à lei-ato*, passagem esta que não pode ser efetuada por aquela lei que se move, porque, caso se mova, isso significa que é movida, e assim o é por outra razão ordenadora (ou seja, por aquela que está em ato), sendo, portanto, capaz de operar a passagem da lei-potência à lei-ato. Daí porque o princípio *omne quod movetur ab alio movetur* sendo universal, aplica-se, também, àquelas leis que, de algum modo, se movem. Em virtude de tal princípio, percebe-se como é frágil a objeção segundo a qual a ordem jurídica pode se explicar sem recorrer a Deus,<sup>18</sup> posto que as leis humanas se

---

<sup>16</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 93, a. 1, resp.: "lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum." Em nota a esse artigo, diz Jean-Marie Aubert: "A existência de uma lei eterna decorre dos dogmas da Criação e da Providência: dado que o mundo é regido pela Providência divina, ele forma um todo ordenado e governado pela Razão divina; essa razão suprema, ordenadora universal, situada fora do tempo, que move todos os seres para o seu bem, verifica a noção de lei no sentido pleno do termo; ela pode, portanto, ser chamada de lei eterna. Na Sagrada Escritura encontram-se numerosos textos relativos à Sabedoria, que evocam esse aspecto ordenador e legislador de Deus criador; os principais se encontram nos Provérbios (8,23), na Sabedoria (7,25; 9,23) e no Sirácida (24,4). Sto. Agostinho está na origem da doutrina tradicional sobre a lei eterna, da qual ele deu uma definição que se tornou clássica: 'A lei eterna é a razão divina ou vontade de Deus, ordenando a conservação da ordem natural e proibindo a sua perturbação': (Contra Faust., 22,27, em provável dependência da definição fornecida por Cícero em seu *De Legibus*, 2, 4). A atribuição (por apropriação) da função de lei eterna ao Verbo de Deus deve ser relacionada com o duplo conteúdo do conceito de Logos: palavra e razão, como lembra aqui Sto. Tomás na resposta 2. A originalidade de Sto. Tomás no assunto é ter precisado a situação da lei eterna em relação à Providência, da qual ela é o princípio; com efeito, a Providência é como a execução dessa lei em cada criatura. Além disso, a lei eterna é mais expressiva que uma simples idéia divina, exemplar. Ela é antes de mais nada a Sabedoria divina considerada ativamente, movendo todos os seres em conformidade com suas naturezas. Enfim, pode-se notar que, devido a seu objeto, a lei eterna não incide sobre o que concerne à natureza ou à essência mesmo de Deus; é reguladora das atividades divinas no plano externo." AUBERT, 2005, p. 547 - 548. Há, com efeito, duas ordens de verdades que afirmamos da lei de Deus. Algumas são verdades referentes à lei eterna e que excede toda capacidade da razão humana, como, por exemplo, que a sua promulgação se faz pela palavra, porque o Verbo divino é eterno; e por escrito, porque a escrita do livro da vida é eterna (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 1, sol. 2). Outras são aquelas às quais a razão pode admitir, como, por exemplo, a lei eterna ser, a lei eterna ser uma, e outras semelhantes. Estas os filósofos, conduzidos pela luz da razão natural, provaram, por via demonstrativa, poderem ser realmente atribuídas à lei eterna.

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 93, a. 1, s.c.

<sup>18</sup> Sobre essa objeção, diz Ricardo Dip: "Negam essa lei universal, por certo, os ateus, os agnósticos e, em geral, os positivistas. Têm eles contra si, no entanto, a aporia de remeterem muitas vezes a um

explicariam com a razão e a vontade. Tal explicação, com efeito, se revela insuficiente porque recorre a realidades mutáveis, sendo que todas as leis que são mutuáveis e defectíveis devem ser reconduzidas a uma lei imutável e necessária. Ademais, o regresso *ad infinitum* apenas desloca o problema da mudança das leis, sem, todavia, explicá-lo – posto que não encontra a razão última de tal mutação. Portanto, é necessário afirmar a existência de uma *primeira lei motora não movida*, isto é, a existência de uma lei imutável. E esta lei imutável é o que todos chamam *lei eterna*, cujo autor é Deus e à qual estão ordenadas todas as demais.

## 2 A SEGUNDA VIA: DA CAUSALIDADE EFICIENTE DAS LEIS

*A segunda via parte da noção de causa eficiente das leis.* Encontramos nas potências intelectivas da alma humana (especialmente, na razão) a existência de uma ordem entre as causas eficientes; pois, como diz Santo Tomás, “a razão inferior procede da razão superior ou é regulada por ela, na medida em que os princípios de que se serve a razão inferior são deduzidos dos princípios da razão superior, e são dirigidos por eles.”<sup>19</sup> Mas não se encontra, nem é possível conceber, uma razão superior e uma inferior que seja a causa eficiente de si própria, porque desse modo seria anterior a si mesma: o que é impossível. Ora, tampouco se admite, entre as causas eficientes das leis, enquanto algo que pertence à razão, proceder-se *ad infinitum*. Pois, entre todas as causas eficientes ordenadas das leis, a primeira é causa das intermediárias, e estas são as causas das últimas, sejam as causas médias muitas ou uma só. Por outro lado, suprimida a causa das leis, suprimem-se, também, os seus efeitos, e suprimido os efeitos, desaparecem as virtudes. Ora, como é a virtude “que torna bom quem a possui”, segue-se que, suprimindo o efeito próprio da lei, que é “tornar bons aqueles aos quais é dada”, suprime-se, por conseguinte, a

---

simulacro de 'lei eterna', como certa manifestação de poder último e absoluto: seja formalmente, com independência de conteúdo, como, p.ex., se avista na *Grundnorm* de Hans Kelsen, seja materialmente, quando situam esse poder absoluto em realidades imanentes, como são as classes (Marx), as raças (Gobineau, Gumplowicz), as realidades históricas e culturais (os historicismos e culturalismos), os consentimentos demoscópicos (Locke, Hobbes, Rousseau).” DIP, 2019, p. 125.

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 79, a. 9, sol. 2: “ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, in quantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur a principii superioris rationis.”

bondade de seus corações.<sup>20</sup> Portanto, se não houvesse a primeira entre as causas eficientes legais, não haveria a última nem a intermediária, nem tampouco bondade alguma.<sup>21</sup> E, se tivéssemos de proceder *ad infinitum* na série de causas eficientes das leis, não haveria causa primeira; por conseguinte, não haveria efeito último (*Sumo Bem*), nem causa eficiente intermediária das leis – o que é evidentemente falso. Logo, é necessário admitir uma causa eficiente primeira das leis, a que todos chamam *lei eterna*, o que significa dizer que todas as leis que não a lei eterna provêm, em último grau, de Deus.

Essa concepção da origem divina das leis, porém, não surgiu com os medievais. Desde a Antiguidade, os povos já atribuíam a autoria de suas disposições legais a um deus, e não a algum homem. Os cretenses, por exemplo, chamavam de Zeus o legislador deles, enquanto na Lacedemônia acredita-se que se tratava de Apolo. Diziam, como Platão interpretava um famoso verso homérico,<sup>22</sup> que Minos, o lendário rei de Creta, dirigia-se, a cada nove anos, à caverna de Zeus, seu pai, para trocar ideias com o deus soberano do Olimpo e trazer leis para o seu povo.<sup>23</sup>

### 3 A TERCEIRA VIA: DA CONTINGÊNCIA NAS LEIS

*A terceira via parte do contingente e do necessário nas leis.* Encontramos, entre as leis, as que podem ser ou não ser, uma vez que algumas nascem, ou seja, passam a ter força de obrigar – o que lhe é próprio – pela promulgação, mudam

<sup>20</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 92, a. 1, resp.: "Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonus facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid."

<sup>21</sup> Ademais, a bondade da vontade humana depende muito mais da lei eterna do que da razão humana; pois em todas as coisas ordenadas (como as leis, por exemplo) o efeito depende mais da causa primeira que da segunda, porque esta não age senão em virtude daquela. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 19, a. 4, resp.

<sup>22</sup> HOMERO, *Odisseia*, XIX, 179: "Minos, interlocutor do grande Zeus, [reinou em Creta] desde os nove anos."

<sup>23</sup> PLATÃO, *As Leis*, I, 624a-b. "O ateniense: A um deus ou a algum homem, estrangeiros, atribuíis a autoria de vossas disposições legais? Clínius: A um deus, estrangeiro, com toda a certeza a um deus. Nós cretenses chamamos de Zeus o nosso legislador, enquanto que na Lacedemônia, onde nosso amigo aqui tem seu domicílio, afirmam – acredito – ser Apolo o deles. Não é assim, Megilo? O ateniense: Dizes, então, como Homero, que Minos costumava ir de nove em nove anos manter conversações com seu pai, e que ele era guiado por seus oráculos divinos no estabelecimento das leis para vossas cidades? Clínius: Assim diz nosso povo [...]." Para um estudo historiográfico sobre o tema, cf. FUSTEL DE COULANGES, 2011, liv. 3, cap. XI.

quando aparecem melhores instituições (*revogação parcial*, ou *derrogação*), são dispensadas nas pessoas e nos casos em que são deficientes (*dispensa*) e abolidas pelo decurso do tempo (*vigência temporária*), ou pelo costume ou por outra lei superveniente (*revogação total*, ou *ab-rogação*).<sup>24</sup> Consequentemente, podem ser ou não ser leis. Ora, impossível que exista para sempre todas as leis de tal natureza, pois as que podem não ser, nalgum tempo não foram. Se, portanto, todas as leis podem não ser, houve um momento em que nenhuma lei havia. Mas, se tal fosse verdade, ainda agora nenhuma lei existiria; pois a lei que *não* é só passa a *ser* por intermédio de alguma razão já pré-existente. Por conseguinte, se não houvesse, *ad eternum*, lei alguma, seria impossível que leis outras começassem a existir; logo, hoje nenhuma lei existiria: o que, evidentemente, é falso. Por onde, nem todas as leis são contingentes, mas é preciso que alguma dentre elas seja necessária. Ora, todas as leis que são necessárias ou têm de uma outra razão a causa de sua necessidade ou não a tem. Mas, aqui, também não é possível regredir *ad infinitum* na série de leis necessárias que têm uma causa da própria necessidade, assim como não o é entre as causas eficientes, como já se demonstrou acima. Por onde, é preciso afirmar a existência de uma lei necessária por si mesma, que não encontra em outra razão a causa de sua necessidade, sendo, antes, a causa da necessidade para as demais; e a tal lei, todos chamam *lei eterna*, a qual não perde sua vigência pelo decurso do tempo nem admite revogação alguma.

Este argumento, portanto, parte da constatação de que as leis, pelo simples fato de poderem perder sua vigência, são contingentes e, portanto, possíveis, o que significa dizer que não possuem o ser em virtude de sua essência. Como explicar, então, a passagem da possibilidade à vigência atual e, portanto, ao grau de ser ou necessidade que de fato possuem tais leis? Se todas as leis fossem contingentes, teria havido um tempo em que nenhuma delas teria existido e agora nenhuma existiria. Se quisermos, pois, explicar a existência atual das leis, quer dizer, a passagem do estado possível de lei ao estado atual de lei, é preciso admitir uma lei que não foi e não é de modo algum contingente ou possível, porque está sempre em ato. E essa lei se chama *lei eterna*.

---

<sup>24</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 90, a. 4; q. 97, a. 2, 4, 3.

#### 4 A QUARTA VIA: DOS GRAUS DE PERFEIÇÃO DAS LEIS

*A quarta via parte dos graus de perfeição que se encontram nas leis.* Encontra-se nas leis (1) uma maior ou menor ordenação ao bem comum, (2) uma maior ou menor direção dos atos humanos segundo à ordem da justiça, (3) uma maior ou menor indução à observância dos mandamentos.<sup>25</sup> Ora, o *mais* e o *menos* se dizem desses três diferentes elementos que pertencem à lei enquanto se aproximam, diferentemente, daquilo que é em si o máximo. Assim, mais justa é a lei que mais se aproxima da que é maximamente justa. Existe, portanto, em grau supremo lei justa e, conseqüentemente, a lei em grau supremo; pois, como diz Santo Tomás, "quanto tem de justiça tanto tem de força de lei."<sup>26</sup>

Por outro lado, a que se encontra no mais alto grau no gênero das leis é causa de todas que são desse gênero: assim a lei, que é justa, no mais alto grau, é causa da retidão de toda e qualquer lei justa. Existe, então, alguma lei que é, para todas as outras leis, causa de ser, de justiça e de toda perfeição, e a esta chamamos *lei eterna*.

Também essa via parte da constatação empírica, *metafisicamente interpretada*, relativa à gradação das leis, segundo a qual o ser é participado e expresso diversamente em cada uma delas.<sup>27</sup> Há um mais e um menos no plano ontológico da lei e, conseqüentemente, no nível de justiça. Quanto mais força de lei tiver, tanto mais é justa. Ora, constatada essa gradação, percebe-se que as leis mais ou menos justas o são em relação a uma lei absolutamente justa, que possui o ser de modo absoluto. Pois, se as leis têm um grau diverso de ser, isso significa que tal fato não lhes deriva em virtude de suas respectivas essências, caso em que todas elas seriam sumamente justas. E, se não deriva de suas respectivas essências, isso significa que o receberam de uma lei que é dada sem ser recebida, que permite a participação sem ser partícipe, porque é fonte de todas as leis que de algum modo existem.

---

<sup>25</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 5, resp.

<sup>26</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 95, a. 2, resp.: "inquantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis." Sobre a Justiça Legal, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Da justiça*, lição II.

<sup>27</sup> Sobre as leis na ordem de participação, cf. BASTIT, 2010, p. 71-131.



E como a perfeição das leis é diretamente proporcional à sua proximidade com o fim último,<sup>28</sup> devemos tratar, em seguida, das leis segundo a ordem dos fins.

## 5 A QUINTA VIA: DO FINALISMO NAS LEIS

*A quinta e última via parte do governo das coisas, que se sujeitam às leis, segundo a ordem dos fins.* Com efeito, vemos que não somente os homens, mas também as criaturas irracionais, se sujeitam a leis, o que se manifesta pelo fato de que agem em vista de um fim;<sup>29</sup> pois é próprio da lei ordenar para o fim, segundo o Filósofo e Teólogo medieval.<sup>30</sup> É evidente que não é pelo conhecimento (como no caso dos homens), mas pela ação e pela passividade, que tais criaturas se sujeitam a leis.<sup>31</sup> Ora, elas não agem por si mesmas, mas são levadas por outras, como diz Santo Tomás.<sup>32</sup> Logo, existe algo de pertencente à razão pelo qual todos os contingentes naturais são ordenados ao fim, e a isso chamamos *lei eterna*.

Esta última via, portanto, parte da constatação de que as coisas naturais agem e operam em vista de um fim. Ora, se o agir em função de um fim constitui *certo modo* de ser de tais criaturas, pergunta-se qual seria, então, a causa dessa regularidade, ordem e finalidade constatáveis nelas. Tal causa não se pode identificar com as próprias criaturas irracionais, visto que elas são privadas de conhecimento (*cognitione carent*) e, neste caso, é necessário o conhecimento do fim. Desse modo, é preciso remontar a uma razão ordenadora, capaz de imprimir a toda a natureza os princípios dos atos próprios dela.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desta exposição, fica claro que a lei eterna é a primeira na ordem ontológica, mas não na gnosiológica;<sup>33</sup> isso significa que não se capta

<sup>28</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 106, a. 4, resp.

<sup>29</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 1, a. 2; q. 91, a. 2.

<sup>30</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 90, a. 1, 2. Sobre as leis na ordem dos fins, cf. BASTIT, 2010, p. 91 - 131.

<sup>31</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 93, a. 5, 6.

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 1, a. 2; q. 93, a. 5.

<sup>33</sup> A ordem em que o tema é tratado na *Suma teológica* parece indicar com bastante clareza que a questão sobre "o que é?" (*quid est*) a lei eterna (q. 93, a. 1) segue lógica e cronologicamente a questão sobre a existência (*an sit*) de tal lei (q. 91, a. 1).

imediatamente, mas por via de inferência, a partir de seus efeitos, que são todas as leis que dela derivam. Nesse sentido, formulamos cinco demonstrações da existência da lei eterna, a partir de uma apropriação das "cinco vias" pelas quais procede Santo Tomás para provar a existência de Deus.

A primeira via (do *movimento* das leis) parte da consideração de que toda lei que se move é movida por outra e que, portanto, para não cair num regresso ao infinito que nada explicaria, é preciso admitir uma primeira *lei motora-imóvel* (ou seja, uma lei movente que não é movida por nenhuma outra).

A segunda via (da *causa eficiente* das leis), partindo da constatação de que nenhuma lei pode ser causa de si mesma, deduz o fato de que deve existir uma *lei primeira e não-causada*, que é participada e não participa.

A terceira via (da *contingência* das leis) parte do princípio de que a lei que pode não ser (como no caso de sua eventual revogação, por exemplo), nalgum tempo não existia. Se, portanto, todas as leis pudessem não ser (ou seja, fossem contingentes), em dado momento nenhuma lei existiria na realidade. Porém, se isso fosse verdade, também agora não existiria lei alguma (porque a lei que não existe não começa a existir a não ser por causa de alguma razão ordenadora já pré-existente). Então, como nem todas as leis podem ser contingentes, é preciso que haja uma *lei necessária*.

A quarta via (dos *graus de perfeição* das leis) deduz, da constatação empírica de uma gradação de perfeições legais, a existência de uma *lei perfeitíssima*.

A quinta via (do *finalismo* nas leis) parte da constatação de que as criaturas irracionais sempre se ordenam a um fim, e deduz que elas se comportam de tal modo porque são guiadas por uma *razão ordenadora*. Ora, é impossível, em relação aos fins, proceder-se ao infinito. Logo, é preciso que haja uma lei ordenadora ao único fim último.

Todas as cinco provas acima aduzidas são *a posteriori*, isto é, partem de leis derivadas para remontar a seu Princípio que é a lei de Deus. A primeira via alcança a lei eterna como *Lei Motora-imóvel*, a segunda como *Causa Primeira* das demais leis, a terceira como *Lei Necessária*, a quarta como *Lei Perfeitíssima*, e a quinta como *Razão Providencial*.

E assim, pelos seus efeitos, fica demonstrada a existência da lei eterna, embora por eles não possamos conhece-la em si mesma,<sup>34</sup> senão por alguma maior ou menor irradiação dela, com exceção dos bem-aventurados, que veem a Deus em essência, como ilustram aqueles versos de Dante Alighieri, quando ele diz: "Veem altas mentes que ela [a ordem que todas as coisas têm entre si] se conforma / aos signos do Senhor, o qual é o fim / para o qual é voltada aquela norma."<sup>35</sup>

### Imagem 2 - A Luz



GIOVANNI DI PAOLO. *Paraíso*. c. 1450. 62 iluminuras grandes na margem inferior, em cores e dourado (ff. 129-190v), códice de pergaminho, 36,5 x 25,8 cm. Detalhe de uma iluminura (f. 179) de Dante e Beatriz diante da Luz. Na *Suma teológica* (I-II, q. 19, a. 4; q. 91, a. 2), Santo Tomás identifica, com base no dizer do Salmista (Ps 4,6), a luz divina com a lei eterna. É pela impressão dessa luz em nós que discernimos o que é o bem e o mal. É ela, pois, que ilumina

<sup>34</sup> Não obstante o método filosófico alcançar somente o conhecimento da existência da lei eterna, à exclusão de toda apreensão de sua essência, os cinco argumentos assinalam aspectos decisivos para uma concepção da lei de Deus. Enquanto a primeira via demonstra a identidade entre a primeira lei, que todos chamam "lei eterna", e o ato puro, a terceira via apresenta-a como uma lei necessária. A quarta via demonstra a necessidade de um máximo a partir da consideração dos graus de ser nas leis; a lei eterna aparece aqui como "a que há de mais justa e, conseqüentemente, a lei suprema"; esta perfeição absoluta confere-lhe igualmente o estatuto de causa de todas as perfeições legais. Por fim, a quinta via engaja uma interpretação da primeira causa eficiente, descoberta na segunda via, como razão ordenadora das criaturas irracionais em direção a um fim.

<sup>35</sup> DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, I, 106-108: "Qui veggion l'alte creature l'orma / de l'eterno valore, il qual è fine / al quale è fatta la tocata norma." Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 93, a. 2.

o caminho perigoso da vida, a exemplo daquele em que Dante se encontrou perdido numa alegórica "Selva Escura", e que nos conduz à bem-aventurança eterna. Fonte: The British Library.

Seja Ele também o fim e o coroamento desta exposição.

Amém!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUBERT, J.-M. A pedagogia divina pela lei. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010. v. 4.

BASTIT, M. *Nascimento da lei moderna: O pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez*. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Revisão da tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BUDZISZEWSKI, J. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*. New York: Cambridge University Press, 2014.

DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia - Paraíso*. 5. ed. Edição bilíngue. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2019.

DEFERRARI, R. J.; BARRY, S. M. I.; MCGUINNESS, I. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works*. Washington: Catholic University of America Press, 1949.

DI BLASI, F. *God and the Natural Law: A Rereading of Thomas Aquinas*. Translated by David Thunder. Foreword by Ralph McInerny. South Bend, St. Augustine's Press, 2006.

DIP, R. *Segurança Jurídica & Crise do Mundo Pós-moderno*. Apresentação de Carlos Nougué. Prefácios de José Renato Nalini, Juan Fernando Segovia e Miguel Ayuso. 3. ed. São Luís: Resistência Cultural, 2019.

ELDERS, L. *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Téqui, 1995.

FUSTEL DE COULANGES, N. D. *A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 2. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011. (Coleção RT-textos fundamentais; v. 7).

GILSON, É. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 6. ed. Paris: Vrin, 1965, p. 67-97.

GIOVANNI DI PAOLO. *Paraíso*. c. 1450. 62 iluminuras grandes na margem inferior, em cores e dourado (ff. 129-190v), códice de pergaminho, 36,5 x 25,8 cm.

Disponível em:

<https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IllID=56986>. Acesso em: 22 jul. 2022.

GRACIANO, glosado por Bartolomeu de Brescia. *Decretum*, com a glosa ordinária. c. 1275-1325. 39 iluminuras, em cores e ouro, códice de pergaminho, 42,5 x 26,0 cm.

Disponível em:

<https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IllID=32907>. Acesso em: 22 jul. 2022.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. Introdução e notas de Bernard Knox. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

INBACH, R.; OLIVA, A. *A filosofia de Tomás de Aquino: elementos essenciais*.

Tradução: André Luís Tavares, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

PLATÃO. *As leis*. Tradução e notas de Edson Bini. Prefácio de Dalmo Dallari. São Paulo: Edipro, 2021.

SANTO ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Edición Bilingüe. Texto latino, versión española y notas por Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. *Da Justiça*. Tradução: Tiago Tondinelli. Campinas: Vide Editorial, 2012.

TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*. Textum adaequatum Leonino 1970 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>. Acesso em: 22 jul. 2022.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas: Ecclesiae, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução: Aldo Vannucchi, et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006. 9 v.

TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Textum Taurini 1952 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/cih00.html>. Acesso em: 22 jul. 2022.

SINIBALDI, T. *Elementos de Philosophia*. 4. ed. Roma: Tipografia Metastasio, 1916. v. 2.

SORIA, C. Introducción a la cuestión 93. *In*: SANTO TOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Exemo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. Introducción general por el R. P. Mtro. Fr. Santiago Ramirez, O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. v. 6.

VAN STEELBERGHEN, F. *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de s. Thomas d'Aquin*. Louvain-la Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de philosophie, 1980.

WIPPEL, J. F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. From Finite Being to Uncreated Being. Washington D.C.: CUA Press, 2000.

## 7. SUBSTÂNCIAS SEPARADAS E A DISTINÇÃO DE SER E ESSÊNCIA: UM ESTUDO SOBRE O CAP. IV DO *DE ENTE ET ESSENTIA*, DE TOMÁS DE AQUINO



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-07>

João Gabriel Haiek Elid Nascimento<sup>1</sup>

### RESUMO

Em nossa pesquisa, analisamos os argumentos estabelecidos por Tomás de Aquino para a distinção de *essentia* e *esse* nos entes finitos, e a discussão entre tomistas e seus adversários, e mais recentemente entre os estudiosos modernos, sobre o tema; tendo como fulcro o cap. IV do opúsculo *De ente et essentia*, que versa sobre a essência nas Substâncias Separadas. Entes finitos são os entes criados ou criaturas, a saber, as substâncias compostas (materiais) e as substâncias simples (espirituais). Tomás tem o cuidado de lembrar as equivalências entre *essentia* (essência) e *quod est* (o que é), e entre *esse* (ser) e *quo est* (pelo que é), empregadas por Boécio e outros. *Quod est* exprime a essência enquanto sujeito do *esse*, isto é, o sujeito (substância, supósito) que tem o *esse*. Nas substâncias espirituais, *quod est* significa a essência (a forma) em oposição ao *esse*. Nas substâncias materiais, *quod est* significa tanto a natureza composta de matéria e forma (*forma totius*) quanto a forma, que dá o *esse* à matéria (*forma partis*). Os argumentos de Tomás são tomados, seja da natureza criada enquanto tal (que não pode ser seu ser, pois é causada por outro); seja da natureza divina, pois em Deus não há distinção de essência e ser, sua essência é seu ser (só Deus é essencialmente ente, tudo o mais participa do seu ser); seja de como o nome essência está para as noções de gênero, espécie e diferença. Esses dois princípios, essência e ser, compõem-se entre si como potência e ato; o ser é ato, e a essência é potência por múltiplas razões: ela não tem o ser senão enquanto recebido de outro; ela participa do ser; ela é o sujeito do ser; ela se une ao ser, que é ato. Tomás argumenta inicialmente no opúsculo *De ente et essentia*, retomando os argumentos no *Escrito sobre os livros das Sentenças*, nos *Quodlibets*, na *Suma de teologia* e no *Compêndio de teologia*. Nosso tratamento comporta duas etapas: i) os argumentos de Tomás para a distinção de *essentia* e *esse* no cap. IV do *De ente et essentia*; ii) o debate entre os comentadores. A questão debatida entre tomistas e seus adversários versa sobre se a distinção admitida por Tomás entre essência e ser é uma distinção real (ontológica) ou uma distinção de razão (lógica). Os estudiosos modernos se voltam para a questão sobre se Tomás oferece um argumento baseado na compreensão da essência em apoio da distinção real; bem como a validade da argumentação presente no opúsculo sobre o ente e a essência e, por conseguinte, o seu estatuto frente às obras eminentemente teológicas do Aquinate.

Palavras-chave: *Esse*; *Essentia*; Substâncias Separadas; Tomás de Aquino.

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela UNESP. Bolsista CNPq. E-mail: gabriel.elid@hotmail.com.

## INTRODUÇÃO

A questão da distinção entre ser e essência torna-se cadente a partir de 1276, dois anos após a morte de Tomás de Aquino, em função da disputa quodlibética entre Egídio Romano e Henrique de Grand<sup>2</sup>, a respeito do caráter real ou racional/conceitual da distinção: uma questão que permanecerá central ao menos até a escolástica tardia e os epistemólogos modernos<sup>3</sup>. No final do século XIX e primeira metade do século XX, com a neoescolástica, a questão é retomada, mas agora o problema é posto de modo diferente; a saber: se Tomás oferece, de fato, um argumento que comprove a distinção real em seus escritos.

Quanto a essa produção histórico-discursiva, que ainda provoca edições e comentários, o longo e intenso estudo sobre qual seria a verdadeira concepção de Tomás de Aquino a respeito da distinção entre ser e essência, longe de ser-lhe anacrônica, é, em verdade, algo extremamente decisivo na interpretação de sua doutrina e no reconhecimento daquela que é manifestada ser uma de suas mais importantes contribuições à história da Filosofia, e principalmente à Metafísica: a presença de um ato de ser (*esse*) transcendente à ordem essencial e formal das substâncias finitas.

Tal questão aparece dispersa nas obras do Aquinate, mas, curiosamente, ela emerge de modo preponderante em temas que dizem respeito às substâncias separadas (anjos, ou criaturas espirituais). Uma das suas principais apresentações se encontra no opúsculo *De Substantiis separatis (seu de angelorum natura)*, que, para Cornélio Fabro (1960, p. 282), é a "última palavra do Angélico sobre as questões que são os problemas mais árduos da metafísica"<sup>4</sup>: um opúsculo que apresenta a emergência do ato de ser (*actus essendi*)

<sup>2</sup> GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 679: "Ele sustenta com Tomás a distinção real entre essência e existência, notadamente em seus *Theoremata de esse et essentia* e na *Quaestiones de esse et essentia*, em que trava longa e sutil polemica com Henrique de Grand. Sua intervenção é, aqui, de tamanha importância que se data hoje sua disputa quodlibética de 1276 o momento em que o problema da distinção entre essência e existência se torna uma questão cadente. [...] É bem verdade que, como santo Tomás, Egídio afirma essa distinção, mas o faz em termos bastante diferentes dos de santo Tomás, e não é certo que a distinção tenha o mesmo sentido nas duas doutrinas. Para santo Tomás, o *esse* distingue-se realmente da essência como um ato distinto da forma, de que é ato; para Egídio, a existência e a essência são duas coisas (*sunt duae res*) e se distinguem a esse título (*distinguuntur ut res et res*)."

<sup>3</sup> OWENS, J. *Aquinas Distinction at De Ente et Essentia* 4. 119-123. *Medieval Studies*. vol. 48, 264-87, 1986, p. 287.

<sup>4</sup> FABRO, C. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1960, p. 282: "Il trattato incompiuto *De substantiis separatis, seu de angelorum natura* sembra rappresenti l'ultima presa di posizione di San Tommaso verso il (neo) platonismo: poichè si



através da conciliação das noções de ato e potência de Aristóteles com a noção de participação presente na tradição neoplatônica<sup>5</sup>. Para Roland-Gosselin, tal relação se dá, pois “nelas [nas separadas], essência e sujeito são perfeitamente identificados, e esta é uma das razões pelas quais São Tomás fala mais voluntariamente da composição essência-existência, em conexão com os anjos ou a alma<sup>6</sup>” (ROLLAND-GOSSELIN, 1926, p. 192, *tradução nossa*).

Além do fértil terreno das substâncias separadas, outro no qual emerge constantemente a questão sobre a distinção de ser e essência é aquele concernente à Deus e à criação *ex nihilo*, presente não somente nas primeiras partes das *Sumas (Teológica e contra os Gentios)*, mas também na terceira (III) das *Quaestiones disputatae de Potentia Dei*; visto que, para muitos comentadores - como veremos mais adiante -, o estabelecimento da distinção entre ser e essência nas criaturas finitas depende de uma determinada concepção da essência de Deus.

É nesta conjectura que emerge o interesse hermenêutico do opúsculo sobre o ente e a essência (*De ente et essentia*<sup>7</sup>):

(1) No seu quarto capítulo (IV) encontramos uma densa argumentação que relaciona a distinção de ser e essência tanto com a temática sobre a composição das substâncias separadas, quanto com a prova da existência de Deus, e alguns de seus principais atributos; a saber: a subsistência por si, e a sua radical distinção com relação às criaturas.

(2) E considerando que, supostamente, ele representa uma raríssima e privilegiada representação da metafísica de um autor escolástico medieval<sup>8</sup>, podemos vislumbrar como suas teses, em especial, aquela sobre a distinção de ser e essência, se comportam frente

---

tratta di un'esposizione libera e non legata a un testo, l'esposizione procede con più spiccata forza di sintesi e di critica e costituisce l'ultima parola dell'Angelico su questi che sono i più ardui problemi della metafisica”.

<sup>5</sup> Além deste opúsculo e do próprio *De ente et essentia*, o encontramos também nas *Quaestio de spiritualibus creaturis*; na *Quodlibet* II, Q. 2 – *De Angelis*; na *Summa Theologiae* - q. 50 - 64; e na *Summa contra Gentiles*, II, c. 52.

<sup>6</sup> ROLLAND-GOSSELIN. M.D. *Introduction, notes et études historiques*. In: Le “*de ente et essentia*”. Tomás de Aquino, Kain: revur des sciences philosophiques et théologiques, 1926, p. 192: “en elles, essence et sujet s'identifient parfaitement, et c'est l'une des raisons pour lesquelles saint Thomas parle plus volontiers de la composition essence-existence, à propos des anges ou de l'âme”.

<sup>7</sup> Doravante, *DEE*.

<sup>8</sup> Haja vista que o primeiro tratado de metafísica explicitamente independente do texto aristotélico só viria a ser publicado no século XVII com Francisco Suárez - quatro séculos depois do *DEE*.

ao pensamento geral do Aquinate, que tem mais propriamente a marca do trabalho teológico.

(3) Apesar de introduzida à medievalidade latina através das formulações de Avicena<sup>9</sup>, e ter ganho força entre os teólogos cristãos a partir de Guilherme de Auvergne<sup>10</sup>, é somente com Tomás de Aquino que, segundo Armand Maurer, se pode encontrar uma completa supremacia do ato de ser em relação à essência: e é o *DEE* que marca o começo desta transformação<sup>11</sup>.

## 1 DESENVOLVIMENTO

Dito isto, passemos a uma breve exposição de Tomás neste capítulo. A primeira diferença com as substâncias compostas diz respeito à relação entre a composição substancial e essencial. Ora, comprovado a subsistência da forma através da capacidade de inteligir<sup>12</sup> (*virtutis intelligendi*), e definido que as substâncias separadas são puramente formais, tem-se, por conseguinte, que a quiddidade da própria substância simples será a própria substância:

[...] a essência da coisa simples, que é sua forma, não pode ser significada senão como todo, visto que nada há aí, além da forma, à maneira de recipiente da forma. Deste modo, de qualquer maneira que se tomar a essência da substância simples, predica-se desta (*De ente*, c. 4, n. 50).

---

<sup>9</sup> LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 70: "Com a chegada do Grande Comentário de Averróis sobre a Metafísica a distinção entre essência e existência toma um novo aspecto: a discussão se concentra explicitamente na validade da tese aviceniana da 'acidentalidade do ser' (*esse*) em relação à essência (*essentia*)".

<sup>10</sup> ROLAND-GOSSELIN, 1926, p. 160.

<sup>11</sup> MAURER, A. *Translator's Introduction*. In: *On being and essence*. St. Thomas Aquinas. 2ª ed. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968, p. 10 - 11: "This was a decisive moment in the history of Western metaphysics, for St. Thomas was transforming previous Greek and medieval conceptions of being, which gave primary place to form. [...] But St. Thomas was the first to appreciate fully the supremacy of the act of existing over essence. *On Being and Essence* marks the beginning of this metaphysical reformation".

<sup>12</sup> Sobre a imaterialidade das substâncias separadas, diz Tomás: "a principal demonstração disto, segundo Tomás, procede da capacidade de inteligir (*ex virtute intelligendi*) que há nelas" (*De ente*, c. 4, n. 46).

Contudo, tal tese traz consigo um novo problema a ser resolvido. Como veremos, seu objetivo com o capítulo é, principalmente, expor o componente não formal das substâncias espirituais, pois, por um lado, sendo elas puramente formais, não poderiam ser absolutamente simples, já que isto as unificaria e igualaria a Deus<sup>13</sup>, e por outro lado, se teria um lapso na ordem hierárquica dos seres, visto que não haveria nada intermediário entre os seres humanos e Deus<sup>14</sup>. Assim, é a partir do *Liber de Causis* que Tomás busca inspiração para resolver esse problema: as inteligências separadas, enquanto substâncias, são puramente formais, mas enquanto entes, são compostas de forma e ser, logo, de essência e ser<sup>15</sup>.

Feito isso, o Aquinate desenvolve o argumento para a comprovação de tal composição em três etapas: a primeira (1), a partir da intelecção da essência (*intellectus essentiae*); a segunda, (2) a partir da impossibilidade da multiplicação do ser que possui identidade com a sua essência; e a terceira (3), a partir da relação potência-ato entre essência e ser respectivamente. Vejamos.

(1) Tal qual Avicena, Tomás mostra que a intelecção da essência de algo não acompanha a comprovação de seu ser: assim como é possível conceber a essência de uma fênix, por mais que isso não pressuponha a sua existência. A conclusão do argumento é que o ser (*esse*) se apresenta como algo outro que advém à essência: Avicena diria, um acidente. Os comentadores, aqui, são unânimes em admitir que a distinção estabelecida por Tomás é apenas conceitual. Aceitá-la como fundamento para a distinção real seria derivar o real do conceitual<sup>16</sup>.

(2) Mostra que tudo aquilo que se multiplica em gêneros e espécies possui distinção de ser e essência, visto que a coisa cuja essência é seu próprio ser não pode ser senão única e primeira: também “um esquema que se serve de Avicena para demonstrar que o ser necessário é único e que além dele toda essência é apenas possível<sup>17</sup>” (ROLAND-

<sup>13</sup> Problema proposto por Ibn Gabirol (Avicena), em seu livro *Fons Vitae*, cuja resolução se dá através do estabelecimento de uma composição de matéria e forma nas inteligências separadas. Sobre a crítica de Tomás de Aquino a esta tese: Cf. ROLLAN-GOSSELIN, 1926, p. 189.

<sup>14</sup> O Bem exige que o universo seja ordenado em partes conforme a sabedoria divina (*De Substantiis separatis*, c. X, n. 54-55).

<sup>15</sup> A forma significa a essência como um todo.

<sup>16</sup> KERR, G. *Aquinas's way to God: the proof in De ente et essentia*. Oxford University Press: New York, 2015, p. 15.

<sup>17</sup> ROLLAN-GOSSELIN, 1926, p. 188: “Ce schème est celui dont se sert Avicenne pour démontrer que l'être nécessaire est unique et qu'en dehors de lui toute essence n'est que possible”.

GOSSELIN, 1926, p. 188, *tradução nossa*). Contudo, diferente do autor árabe, para quem a existência é posta com um acidente (*quod accidit*) posto pela própria essência possível<sup>18</sup>, Tomás estabelece que a maneira pela qual o ser é multiplicado através destas criaturas onde se atesta a distinção se dá “por um ser absoluto e outro recebido em algo<sup>19</sup>” (*De ente*, c. 4, n. 53); ou seja: por participação.

(3) Na terceira etapa, procura expor como o ser recebido em uma essência está em ato em relação a ela, em potência: assim, temos uma gradação entre ato e potência proporcional a sua capacidade intelectual e, conseqüentemente, a sua independência da matéria. Contudo, apesar de estar em ato com relação à essência, não se tem aqui uma distinção de mesma razão/ordem que aquela entre forma e matéria; pois a forma, ou essência, está tanto em potência quanto em ato: o ato de ser não é ato da essência/forma, mas um ato distinto que lhe sobrevém. “Em outras palavras, o esse jamais será ato da forma, [...] assim, o ato que faz a substância existir pode e mesmo deve se acrescentar ao ato da forma que causa a substância” (GILSON, 2016, p. 122). Além disso, valendo-se da causa eficiente, nos demonstra a existência de Deus como causa primeira de ser; pois, como o ser é recebido de outro, e por ser aquilo que recebe algo de outro em potência em relação a esse outro, é necessário que haja uma causa do ser das coisas que seja apenas ato de ser<sup>20</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente a este esquema, a controvérsia, *sctrictu sensu*, pode ser resumida em duas perspectivas<sup>21</sup>:

---

<sup>18</sup> GILSON, E. *O Ser e a Essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 156: “A existência do possível aviceniano não é o ato de existir em virtude do qual esse possível existe: é o próprio possível, posto por sua causa como um existente”.

<sup>19</sup> E continua no mesmo parágrafo (*De ente*, c. 4, n. 53): “como, se houvesse um certo calor separado, seria, pela sua própria separação, outro em relação ao calor não separado”.

<sup>20</sup> Forment, Owen e MacDonald, ao menos, defendem que esta argumentação se configura como uma prova da existência de Deus.

<sup>21</sup> A questão está longe de ter um resultado unânime entre os comentadores. Como bibliografia especializada, consultamos os estudos de MacDonald, Wippel, Owens, Gaven Kerr, H. Seidl, Gilson, Maurer, Bobik, Roland-Gosselin etc.

(1) Para aqueles que veem um contínuo argumento ao longo do texto, o primeiro estágio pode manifestar a distinção conceitual entre quiddidade e existência, e o segundo estágio uma distinção real, e o estágio final uma aplicação da distinção real de forma positiva em suas partes de composição<sup>22</sup>. (2) Ou a distinção pode aparecer nas coisas observáveis como conceituais no primeiro estágio, no segundo estágio se estender a todas as coisas, exceto o existente subsistente, e no estágio final chegar ao ponto em que se sabe que é real<sup>23</sup> [a partir da prova da existência de Deus]. (OWENS, 1986, p. 286 - 287, *tradução nossa*).

Como se pode notar, ambas as perspectivas atestam o sucesso do argumento utilizado por Tomás de Aquino no opúsculo. Contudo, há aqueles que defendem a inexistência de qualquer comprovação da distinção no opúsculo em questão; pois, os pressupostos para tal não se encontram realizados no *DEE*: seja quanto ao método utilizado, à prova da existência de Deus, ou quanto à essência de Deus como ato de ser.

A primeira perspectiva, que se baseia na distinção estabelecida no segundo estágio da argumentação para provar a existência de Deus no terceiro estágio, segundo Gilson, não poderia ser assumida, visto que, para o comentador francês, "Santo Tomás nunca usou a composição de *essentia* e *esse* no finito para provar a existência de Deus<sup>24</sup>" (GILSON, 1983, p. 97 (n. 85), *tradução nossa*). Além disso, com referência ao esquema dos seres possíveis retirado de Avicena, ele complementa que "A noção de que um ser é contingente em relação à sua causa não implica que a essência desse ser seja distinta de seu *esse*<sup>25</sup>" (GILSON, 1983, p. 97 (n. 85), *tradução nossa*); pois, assumir que a existência de um ser não está incluída na concepção de

<sup>22</sup> Wippel e Gaven Kerr são os principais representantes desta primeira perspectiva.

<sup>23</sup> OWENS, 1986, p. 286 - 287: "For those who see one continuous argument running through the long text, the first stage may manifest a conceptual distinction between quiddity and existence, the second stage a real distinction, and the final stage an application of the real distinction in positive fashion in their composition parts. Or the distinction may appear in observable things as conceptual in the first stage, in the second stage come to be extended to all things except subsistent existing, and in the final stage reach the point where it is known to be real".

<sup>24</sup> GILSON, E. *Le Thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. 6ª ed. Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 1983, p. 97 (n. 85): "saint Thomas n'a jamais usé de la composition d'*essentia* et d'*esse* dans le fini pour prouver l'existence de Dieu".

<sup>25</sup> GILSON, 1983, p. 97 (n. 85): "La notion qu'un être soit contingent par rapport à sa cause n'implique pas que l'essence de cet être soit distincte de son *esse*".

sua essência não implica que o ato de ser seja algo outro adicionado à sua essência<sup>26</sup>.

Quanto à segunda perspectiva, que pressupõe a prova da existência de Deus, Gilson diz que “O *De ente et essentia* não contém nenhuma prova da existência de Deus; por outro lado, contém uma profunda meditação sobre a noção de Deus, a partir da certeza de sua existência e de sua perfeita unidade<sup>27</sup> (GILSON, 1983, p. 97 (n. 85), *tradução nossa*). Assim como ter a causa de sua existência determinada por um outro não implica a distinção, da mesma forma a prova da existência de Deus também não será suficiente: com efeito, “a distinção entre essência e existência pressupõe a própria noção do puro ato de ser que suas supostas demonstrações deveriam justificar<sup>28</sup>” (GILSON, 1956, p. 82, *tradução nossa*).

A posição de Gilson se justifica pela sua concepção da obra de Tomás de Aquino, cuja exposição geral, segundo o mesmo comentador, tem mais propriamente a marca do trabalho teológico<sup>29</sup>. Entretanto, o puro ato de ser, no qual Gilson diz depender a distinção de essência e ser, não é passível de demonstração<sup>30</sup>, mas uma interpretação oriunda das fontes reveladas<sup>31</sup>: “por isso está escrito na Sagrada Escritura que o nome de Deus é *Aquele que é* (Ex 3, 14), pois só a Deus compete que a substância não seja outra coisa que o seu ser” (SCG, II, c. 52, n. 8).

Assim, seria necessário chegar à concepção de um ato criador de ser que, apesar de comum a todos os seres, seja o único ser subsistente por si, se distinga radicalmente daquilo que tem o ser a partir dele, e que seja acrescentado à coisa já constituída como algo outro que o ato de sua forma: atributos estes descritos no *DEE* antes da pretendida prova da existência de Deus - seriam estes os indícios de que o

---

<sup>26</sup> GILSON, E. *Elements of Christian Philosophy*. Garden City, N.Y: Doubleday & Company, INC., 1960, p. 128.

<sup>27</sup> GILSON, 1983, p. 97 (n. 85): “Le *De ente et essentia* ne contient aucune preuve de l'existence de Dieu; en revanche il contient une méditation profonde sur la notion de Dieu, à partir de la certitude de son existence et de sa parfait unité”.

<sup>28</sup> GILSON, E. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York: Random House, 1956, p. 82: “The distinction of essence and existence presupposes the very notion of the pure act of being which its alleged demonstrations are supposed to justify”.

<sup>29</sup> Cf. KNASAS, J. *Thomistic Existentialism and Cosmological Reasoning*. Washington, D. C: The Catholic University of America Press, 2019, p. 71.

<sup>30</sup> GILSON, 1960, p. 131.

<sup>31</sup> GILSON, 1960, p. 132. John Knasas, se referindo ao estatuto que o tomista francês dá ao *DEE*, afirma que “the root of Gilson's disavowal lies in his exaggerated view of Exodus 3:14 as a psychological prerequisite for interpreting a thing's existence as a unique act of being.” (KNASAS, 2019, p. 75).

opúsculo não se propõe a uma rigorosa demonstração, mas que assume certos pressupostos na sua exposição?

De qualquer forma, o fato é que, apesar do método (caminho) ser diferente, as teses aqui apresentadas permanecerão praticamente as mesmas durante toda a vida do Aquinate - como já dito -, permanecendo o opúsculo um breviário de todo o seu pensamento metafísico. Quanto à controvérsia que permeia o cap. IV do *DEE*, a respeito da existência de Deus e da distinção entre ser e essência vistas aqui no capítulo IV, concordamos com Steenberghen: "O que está em questão é apenas o rigor do raciocínio pelo qual o santo Doutor deseja estabelecer que o ser finito é composto, depois que é contingente e causado pelo Ser infinito<sup>32</sup>" (STEENBERGHEN, 1981, p. 10, *tradução nossa*); e não as conclusões.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FABRO, C. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1960.

GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, E. *Elements of Christian Philosophy*. Garden City, N.Y: Doubleday & Company, INC., 1960.

GILSON, E. *Le Thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. 6<sup>a</sup> ed. Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 1983.

GILSON, E. *O Ser e a Essência*. São Paulo: Paulus, 2016.

GILSON, E. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York: Random House, 1956.

KERR, G. *Aquinas's way to God: the proof in De ente et essentia*. Oxford University Press: New York, 2015.

KNASAS, J. *Thomistic Existentialism and Cosmological Reasoning*. Washington, D. C: The Catholic University of America Press, 2019.

---

<sup>32</sup> STEENBERGHEN, F. V. *Une enquête sur l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas*. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 79, N° 41, p. 5 – 27, 1981, p. 10: "Ce qui est en question, c'est uniquement la rigueur du raisonnement par lequel le saint Docteur veut établir que l'être fini est composé, ensuite qu'il est contingent et causé par l'Être infini".

LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

MAURER, A. *Translator's Introduction*. In: *On being and essence*. St. Thomas Aquinas. 2ª ed. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968.

OWENS, J. *Aquinas Distinction at De Ente et Essentia 4*. 119-123. *Medieval Studies*. vol. 48, 264-87. (1986).

OWENS, J. *Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas*. Vol. 27. *Medieval Studies*, 1965.

ROLLAND-GOSSELIN. M.D. *Introduction, notes et études historiques*. In: *Le "de ente et essentia"*. Tomás de Aquino, Kain: revue des sciences philosophiques et théologiques, 1926.

STEENBERGHEN, F. V. *Une enquête sur l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas*. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 79, N° 41, 1981. p. 5 - 27.

TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Apresentação de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. *Sobre os Anjos – De Substantiis Separatis*. Trad. Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios*. 3 vol. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Sulina, 1990.

WIPPEL, J. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 1984.

WIPPEL, J. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas – From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: The Catholic University Press, 2000.



**SEÇÃO 3**  
**FILOSOFIA MODERNA**



## 8. PODER NO LEVIATÃ DE HOBBS: UMA REVISÃO

### POWER IN HOBBS' LEVIATHAN: A REVIEW



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-08>

Nathaniel Lovatto<sup>1</sup>

#### RESUMO

Este estudo busca identificar a noção de poder encontrada no *Leviatã* de Hobbes, com um enfoque especial no capítulo 10, da primeira parte, intitulado de *Sobre o poder, valor, dignidade, honra e merecimento*. Embora o tema do poder perpassasse toda obra d'*O Leviatã*, assim como por outras, o recorte proposto por esta investigação se baseia em duas características peculiares do capítulo em questão: i) revela-se, aos moldes dos tratados filosóficos, como uma descrição assertiva da concepção hobbesiana de poder e temas correlatos; ii) é o momento em que Hobbes atualiza a concepção de poder que vinha adotando em suas obras, conforme argumenta Sandra Field (2014). Dada a abrangência que a própria concepção de poder que Hobbes assume, este artigo considera o poder pela ótica dos indivíduos e suas características particulares, das relações sociais não-institucionalizadas e das relações sociais institucionalizadas (aquelas que ocorrem na política). Parte, a princípio, de uma revisão da noção hobbesiana de poder encontrada em obras anteriores, para então explorar o tema conforme o recorte proposto. Como conclusão, observa-se que a noção de poder em Hobbes, devido a sua amplitude e interconexão com a teoria física e política hobbesiana, é ainda tema aberto à discussão, especialmente em relação a sua origem e seu mecanismo. No décimo capítulo d'*O Leviatã*, o filósofo considera o poder como o meio que alguém possui para obter o que deseja, uma conceitualização abrangente que demandou uma análise de que "meios" podem ser enquadrados como poder e que objetos de desejo estão em jogo. Além disso, é destacado o papel relacional da condição social do poder, especialmente o poder da aparência de poder, o mecanismo de valoração e honorificação como atribuição de poder e a relação entre *potentia* e *potestas* nas expressões do poder legalizado do soberano.

Palavras-chave: Poder; *Potentia*; *Potestas*; Filosofia política; Filosofia moderna.

#### CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O poder, seja o que for, é tematizado transversalmente entre inúmeras disciplinas do pensamento. Pode-se falar em poder sob a perspectiva psicológica,

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul/Chapecó-SC (Bolsista CAPES – DS). E-mail: nathaniel\_lovatto@hotmail.com.

relacionando-o sobretudo com alguma noção de vontade ou de crença; sob a perspectiva antropológica, no que se refere à condição humana e sua agência no mundo e nas relações sociais; pode-se até mesmo falar em poder sob a perspectiva ontológica ou metafísica, a respeito da relação entre entidades; pode-se tratá-lo sob o ponto de vista da linguística, da economia, do direito, da comunicação social, entre tantos, mas sobretudo e mais comumente sob o ponto de vista da política. Isto porque na política o conflito de poderes é mais evidente aos nossos olhos, dado que é onde se constituem e se chocam as estruturas institucionalizadas ou não de organização da vida em sociedade. Conseguir transitar por toda essa miríade de perspectivas, aqui brevemente considerada, e conceitualizar seja o que for isto que chamamos “poder” é um trabalho filosófico de grande ambição. Sobretudo porque não só é preciso uma noção ampla de poder, mas também uma noção que abarque e explique as multifaces e especificidades das aplicações e relações do poder. Neste sentido, é exatamente isto que observamos na obra de Hobbes: uma noção ampla de poder, que ao mesmo tempo se ramifica nas especificidades da vida humana, seja no âmbito individual, social ou político. Vemos isso sobretudo no trato das dinâmicas de poder dentro e fora do Estado Civil, assim como a institucionalização do “poder autorizado” pelo contrato social na figura jurídica do soberano e seu exercício, assim como em outras questões relacionadas à sua visão física e metafísica sobre o poder.

Mas antes de chegar à concepção ampla de poder encontrada n’*O Leviatã*, Hobbes considerou outra em suas obras iniciais. Assim, faz-se necessário para a presente investigação sobrevoar tal concepção inicial, para melhor chegar e se deter à concepção madura.

## **1 REVISÃO BREVE DA NOÇÃO HOBBSIANA DE PODER ANTES DE *O LEVIATÃ***

Segundo a interpretação de Field (2014, p. 61), há três mudanças na concepção de poder entre as obras iniciais e *O Leviatã*, que tratam i) da posse e condição social do poder, ii) da soma de poderes e iii) do poder político como capacidade causal (*potentia*) e do poder político como autoridade (*potestas/imperium*). Nas obras iniciais, Field identifica estes três pontos da seguinte maneira: “Primeiro, o poder humano individual é concebido como faculdades;

segundo, o único caminho politicamente saliente em que esses poderes são combinados é via um pacto formal; e terceiro, o poder do soberano é o resultado de tal pacto." (FIELD, 2014, p. 62, *tradução nossa*).

A respeito do primeiro ponto, segundo a autora, Hobbes usava como sinônimos os termos "*faculty*" e "*power*", devido ao fato de sua concepção de poder estar diretamente localizada nas faculdades do indivíduo, isto é, suas capacidades físicas e mentais. Entretanto, há uma outra categoria que também é chamada de poder, embora não de modo apropriado, que seria a dos poderes secundários: riqueza, favores, amizade, autoridade e sorte (favor de Deus). Segundo Field (2014), essa fase inicial de Hobbes considera tais poderes secundários como instrumentos passivos que precisam da participação ativa das faculdades individuais para que se exerça seu poder. São, por assim dizer, apenas amplificadores das faculdades naturais:

A análise de Hobbes do poder sempre privilegia as faculdades naturais, concebendo o poder como a potencialidade causal própria e interna a um indivíduo. Mesmo se Hobbes reconhecer os poderes secundários como crucialmente importantes para a vida humana, eles são poderes apenas em um sentido derivativo, como os condúites para ou indicadores das faculdades. (FIELD, 2014, p. 63, *tradução nossa*).

Sobre essa primazia das faculdades naturais, a autora apresenta três argumentos: i) a distribuição equitativa de poderes naturais e distribuição desigual de "poderes" secundários<sup>2</sup>; ii) a ênfase no destaque às faculdades naturais quando

---

<sup>2</sup> "[...] quando argumentando que as pessoas são mais ou menos iguais em poder, Hobbes não vê necessidade de demonstrar que os poderes secundários das pessoas, como a assistência ou favor que recebem, são iguais. Em vez disso, a igualdade de poder é estabelecida apenas considerando a igualdade nas faculdades: força, inteligência e conhecimento. Correspondentemente, a verdadeira medida de uma desigualdade de poder que de fato existe é determinada não pela comparação de poderes secundários, mas pelo choque da força corporal (EL i.14.1 - 5; DC i.3 - 4, i.6)" (FIELD, 2014, p. 63, *tradução nossa*).

se trata de honrar<sup>3</sup> um poder secundário<sup>4</sup>; e iii) os poderes secundários são vanglórios<sup>5</sup>.

Além dessa conceitualização anterior, Hobbes concebe uma outra perspectiva sobre o poder, quase newtoniana, como sendo o excesso diante da oposição de faculdades. O princípio dessa visão é de que poderes iguais se anulam e o poder real é aquele excedente, capaz de vencer a resistência. Essa segunda concepção de poder, a qual a autora chama de "*positionality claim*", tem como característica intrínseca a condição relacional entre as pessoas (FIELD, 2014, p. 65), o que serve de transição entre a primeira perspectiva (poder como uma faculdade natural descorrelacionada) e a perspectiva de poder d'*O Leviatã*.

Entrando no segundo ponto, que se refere à capacidade combinatória entre poderes individuais capaz de poder político, encontramos Hobbes refletindo sobre a distribuição igualitária natural dos poderes entre os seres humanos, especificamente sobre as faculdades físicas e mentais (de um ponto de vista médio), e como os seres humanos somam seus esforços. Há dois modos pelos quais os poderes dos indivíduos se unem (FIELD, 2014, p. 65): i) por associação de suas vontades (ainda individualizadas) em vista de um fim, que é chamada de *consensio* ou *societas*; ii) por união de suas vontades em uma única vontade coletiva, na permanente figura institucional e jurídica do soberano, a qual é chamada de *unio* e é instituída pelo contrato social. Essas duas formas de combinação de poderes diferem por sua característica fundante: uma é em vista de um fim temporário qualquer, enquanto a outra é em vista de um fim permanente (a segurança e a paz); uma mantém as vontades alinhadas pela tênue associação, a outra mantém as vontades unificadas pela fusão voluntária delas e pela sujeição à imposição coercitiva da figura institucional criada pela fusão. Por isso, somente a união tem poder político para sustentar permanentemente o Estado e garantir a paz, enquanto as associações, por

---

<sup>3</sup> "Honra é a concepção interna da superioridade do poder de outra pessoa" (FIELD, 2014, p. 63, *tradução nossa*).

<sup>4</sup> "As riquezas são honrosas, não porque elas mesmas são poder, mas 'como sinais do poder que as adquiriu'; a autoridade é honrosa, não porque ela mesma é um poder, mas 'como um sinal de força, sabedoria, favor ou riqueza pela qual é alcançada' (EL i.8.5)" (FIELD, 2014, p. 64, *tradução nossa*).

<sup>5</sup> "Uma pessoa tem razão em gloriar quando seu sentimento da superioridade do poder é fundamentado na realidade, enquanto a vanglória é o sentimento sem o poder real. [...] Em ambos os casos, o poder secundário (associação, ou a deferência e a assistência daqueles que reconhecem a fama de alguém) não é por si só razão de glória; em outras palavras, não é um poder em sentido próprio" (FIELD, 2014, p. 64, *tradução nossa*).

sua natureza, tendem à sedição. Isso para não falar em outras combinações menos formais ainda, como as amizades e servidão, que só são consideradas como formas de poder n'*O Leviatã*.

O terceiro ponto identificado por Field (2014) nas obras iniciais é de que o poder do soberano é uma soma dos poderes individuais dos súditos, assim como é uma soma de suas vontades. Neste sentido, sendo o soberano uma pessoa jurídica (isto é, artificial, via contrato), sendo também a unificação de todas as pessoas acordantes, ele também possui faculdades naturais, como uma pessoa humana, isto é, possui poder (*potentia*). O ponto importante aqui é que o poder enquanto capacidade causal (*potentia*) é o mesmo que o poder institucional soberano (*potestas*), sendo literariamente e conceitualmente equivalente<sup>6</sup>:

Não obstante, para os textos iniciais de Hobbes, essa é uma distinção que não faz diferença prática. A *potentia* do soberano já é entendida como a transferência jurídica das *potentiae* dos sujeitos, e isso é simplesmente equivalente ao poder de autoridade (*potestas/imperium*) do soberano (FIELD, 2014, p. 68, tradução nossa).

Entretanto, para Field (2014, p. 79), essa perspectiva da relação *potentia/potestas* é diferente n'*O Leviatã*, em que uma é o poder efetivo do soberano e a outra o título ou direito jurídico do poder-soberano.

O que estes três pontos demonstram nas obras iniciais de Hobbes é que a concepção de poder está ligada às capacidades naturais das pessoas (sejam físicas ou jurídicas), no que se refere ao seu corpo e sua mente, e que tais faculdades são potencializadas pelas condições secundárias (riqueza, sorte, amizade etc.). E em meio às relações sociais, tais capacidades se convertem em poder político, que só têm eficácia e legitimidade na promoção da paz e segurança sob o regime do contrato de união.

---

<sup>6</sup> Segundo Carlo Altini (2019, p. 24, tradução nossa), Hobbes usa "*potentia, potestas, power, potency e potentiality* (além dos adjetivos *almighty, powerful* e *omnipotens*) [...] indiferentemente, sem se preocupar com uma clara distinção teórica entre eles". Além disso, em nota (n. 12) seguida desta citação, ainda assinala que essa despreocupação linguística e conceitual perpassa das obras iniciais às de maturidade.

## 2 LEVIATÃ, I, X: DO PODER, VALOR, DIGNIDADE, HONRA E MERECEMENTO

Assim começa o capítulo: “O poder *de um homem* (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro” (HOBBS, 2008, p. 75, *grifo do autor*). Observa-se imediatamente uma conceitualização ampla sobre a noção de poder: é o meio possuído de obtenção. É quase dizer “o que se tem para se ter mais”. E não há aqui, na definição, qualquer restrição específica, como na noção anterior, de o poder ser as faculdades naturais, embora se tenha em vista agora que o poder serve para a obtenção de um visível bem<sup>7</sup> futuro. Apesar disso, como bem nota Robinson (2019, p. 145), Hobbes circunscreve a posse do poder a um ser humano individualizado, quando fala que o poder *de um humano* são os meios que ele *dispõe* no momento (etc.). De qualquer modo, a mudança observada, segundo Field (2014, p. 71), está no fato de que o poder é considerado agora pelo seu efeito (meio possuído de obtenção), e não pelas suas causas (como as faculdades naturais nas obras anteriores)<sup>8</sup>. Graças a essa mudança, até aqueles elementos amplificadores das faculdades individuais passam a ser considerados poderes de fato, sendo chamados de poderes instrumentais<sup>9</sup>:

O poder natural é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito; extraordinária força, beleza, prudência, destreza, eloquência, liberalidade ou nobreza. Os poderes instrumentais são os que se adquirem mediante os

---

<sup>7</sup> Assim Hobbes apresenta sua concepção de bem: “Mas, seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; [...] Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos” (2008, p. 48). Ou seja, em outras palavras, Hobbes está dizendo que o poder é a posse dos meios para obter o que se deseja. Sendo assim, o foco sobre a definição de “bem” e do possuidor e exercitador do poder é o indivíduo humano (ROBINSON, 2019, p. 147). Conferir também D’Andrea, Frilli e Toto (2019, p. 8).

<sup>8</sup> Vale a pena registrar que a discussão sobre a origem do poder em Hobbes está em aberto. Conforme Meghan Robinson (2019) argumenta, há três posições possíveis: i) o poder tem origem no indivíduo; ii) o poder tem origem nas relações sociais; iii) o poder tem origem tanto no indivíduo, quanto nas relações sociais. A interpretação clássica de Hobbes, pela tradição anglosaxã, vai em direção à primeira alternativa, enquanto trabalhos como o de Field (2014) se posicionam na segunda opção. Entretanto, a última possibilidade é a menos explorada e é advogada por Robinson (2019) em seu artigo.

<sup>9</sup> Uma das dificuldades à interpretação relacionista do poder apontada por Robinson (2019, p.144 - 145) é explicar o por quê Hobbes distingue poderes naturais de instrumentais.



anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirir mais: como a riqueza, a reputação, os amigos e os secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte. Porque a natureza do poder é neste ponto idêntica à da fama, dado que cresce à medida que progride; ou à do movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão, mais rapidamente se movem. (HOBBS, 2008, p. 75 - 76).

Há muitos elementos interessantes nesta passagem. O poder visa a obtenção de um bem futuro, e os poderes instrumentais são adquiridos ou pelo poder natural, ou pelo acaso. Logo, o poder é um bem em si mesmo, pois é passível de obtenção pela via do poder, mas também sobretudo porque desejar aquilo que lhe permite alcançar o que se deseja faz todo o sentido para um ser desejante como o ser humano. E essa característica gravitacional do poder, que atrai mais poder e o poder atraído serve para atrair mais, é uma característica fundamental desta concepção encontrada n'*O Leviatã* e da própria natureza humana (D'ANDREA, et al, 2019, p. 9); (ROBINSON, 2019, p. 136). Além disso, há uma dependência explícita dos poderes instrumentais dos poderes naturais (ou do acaso), o que delimita mais ainda a esfera de aplicação do conceito de poder à figura humana individualizada:

Poderes instrumentais são aqueles pelos quais um homem obtém mais poder do que originalmente parecia ter. Por isso, poderes originais possuem uma precedência temporal sobre poderes instrumentais. [...] Em outras palavras, a distinção entre poderes originais e instrumentais depende da existência de um sujeito que é reconhecido como tendo o poder original. E esse sujeito é singular: "um homem". (ROBINSON, 2019, p. 145 - 146, *tradução nossa*).

Hobbes então discorre sobre o porquê desses poderes (embora não comente sobre a força e a prudência<sup>10</sup>), naturais ou instrumentais, serem poderes (HOBBS,

---

<sup>10</sup> Hobbes fala sobre a força e a prudência no capítulo XIII, sendo uma a força física mesmo (dispensa conceitualizações) e a outra a experiência adquirida: "Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados com o mesmo perigo" (2008, p. 106) e "Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual concede igualmente a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam" (2008, p. 107). Hobbes enfatiza que a diferença desses poderes naturais entre uma pessoa e outra é em média insignificante, embora possa ser potencializada pela agregação social. Sendo poderes, ambos servem à obtenção de um bem intentado.

2008, p. 76 - 77): a beleza o é por recomendar o belo ao favor de outrem; a destreza o é pela importância das artes úteis à defesa bélica; a eloquência o é por aparentar prudência; a liberalidade (i.e., generosidade) o é pois atrai amizades e servidores; a nobreza o é porque o privilégio atrai poder, o que ocorre somente nas repúblicas que sustentam um sistema social de privilégios como este; a riqueza somente o é se somada à liberalidade, para atrair amizades e servidores em maior escala, pois sem ela apenas atrairá a cobiça de outrem; a reputação (de poder, de modo geral) o é pois atrai aqueles que precisam de proteção e, no caso da reputação de prudência, atrai os mesmos, porém de melhor grado; ser ou ter a reputação de afável ou temível o é, pois atrai servidores; ter amigos ou servidores o é pois forças unidas têm mais poder que forças individuais; ter sucesso o é, pois atrai a reputação de sábio ou sortudo, que atrai servidores por amor ou temor; as ciências também são poderes, porém em menor escala, pois atraem pouca reputação.

Essa concepção hobbesiana de poder é altamente relacional, seja pelo fato de que as justificações acima são colocadas num plano social<sup>11</sup>, seja por que o parecer-poder é tratado como poder e é, talvez, um dos maiores poderes, pois quanto maior a aparência de poder, maior a atração de amizades, servos e favores: "Tanto o ser quanto o parecer são fontes de poder. Ou seja: poder só ganha significado na relação entre vontades, isto é, entre homens e homens" (KRITSCH, 2010, p. 89). Por isso o filósofo afirma: "O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes da maioria dos homens" (HOBBS, 2008, p. 76). Essa união de poderes pode ser feita pela cessão dos poderes individuais a uma pessoa física ou jurídica (para usar termos contemporâneos), através de um contrato que forma uma república<sup>12</sup>; ou pode ser feita pela confluência dos poderes individuais em torno de um objetivo, configurando uma facção. Mas, diferentemente das obras anteriores, para além da república, agora a facção também é um modo expressivo de soma de poderes, pois esse poder coletivo é fundado pelo poder da amizade ou da servidão, como mostra Field (2014, p. 77, *tradução nossa*): "Isto é, o maior dos poderes humanos é alcançado

---

<sup>11</sup> Basta considerar, como Robinson mostra (2019, p. 152), que até nos poderes naturais há um elemento relacional social e também, ainda mais, nos poderes instrumentais.

<sup>12</sup> É sob a condição da criação de uma vontade unificada e artificial no soberano que é possível considerar a ideia de um bem comum, determinado pela vontade do soberano. Sob a circunstância natural, o bem desejado é particular a cada pessoa, que o persegue com seu próprio poder (ROBINSON, 2019, p. 147 - 148).

não apenas por uma união formal, vinculada por um pacto permanente em uma única vontade; ele também pode ser alcançado em uma associação informal em que as vontades permaneçam separadas".

E até para além dos casos das facções, que já são informais (no sentido de que não se configuram juridicamente), há casos mais informais ainda, como a formação de uma rede de aliados em torno de uma pessoa rica e generosa, pois diferentemente das obras iniciais, Hobbes vê n'*O Leviatã* os seres humanos como atraídos uns aos outros por causa do poder: "A condição elementar de todas as relações entre os homens é, portanto, o poder, e não a cooperação ou busca de convivência" (KRITSCH, 2010, p. 89), de tal modo que, "Em outras palavras, o desejo por poder leva à formação espontânea de associações, suplantando a igualdade bruta dos indivíduos com a desigualdade de grupos mais ou menos poderosos" (FIELD, 2014, p. 77, *tradução nossa*).

Mas retomando a questão do poder da aparência, Hobbes descreve melhor como a atribuição de poder é formada pelo julgamento usando dois conceitos, o de valor e o de honra:

O *valor*, ou a IMPORTÂNCIA de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é o seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder. Portanto, não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem. [...] E tal como nas outras coisas, também no homem não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço. Porque mesmo que um homem (como a maioria faz) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, o seu verdadeiro valor não será superior ao que for estimado por outros". (HOBBS, 2008, p. 77, *grifo do autor*).

Observa-se aqui que o poder adquirido das aparências não é inerente à aparência ou a quem a manifesta, mas decorrente do julgamento de quem a vê. Portanto, o valor é o julgamento em foro íntimo do parecer-poder de outrem. Mas quando esse julgamento se desdobra para fora do foro íntimo e adentra as relações sociais, o julgamento do valor de outrem se torna um ato de honra ou desonra:

A manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos é o que vulgarmente se chama honra e desonra. Atribuir a um homem um alto valor é *honrá-lo*, e um baixo valor é *desonrá-lo*. Mas neste caso, alto e baixo devem ser entendidos em comparação com o valor que cada homem se atribui a si próprio. (HOBBS, 2008, p. 77, *grifo do autor*).

É importante notar como todos esses mecanismos de valoração são intrinsecamente relativos às redes de relações sociais, na medida em que o meu valor é atribuído pelo julgamento dos outros sobre mim e a honra ou desonra que presto aos outros é relativa ao valor que atribuo a mim mesmo. E Hobbes passa quase todo o resto do capítulo descrevendo atos que atribuem honra ou desonra em relação aos poderes já comentados anteriormente, além de refletir sobriamente que o julgamento do que é honroso ou desonroso varia conforme os costumes aos quais essa rede de relações sociais está inserida (HOBBS, 2008, p. 81 - 82).

Deve-se notar o poder da honra (opinião de poder) na constituição da imagem pública de alguém, na medida em que a vanglória pode acabar se imbuindo com mais poder do que o caso de alguém que tendo um poder natural seja incapaz de exercê-lo por ser socialmente desonrado (FIELD, 2014, p. 73). É por esse motivo que um influenciador ignorante, caso aparente sabedoria, tem mais poder que um cientista que se aproxime da verdade, considerando que esteja em uma sociedade obscurecida pela ignorância.

O poder é tão intrinsecamente social que até nos poderes naturais que aparentam ser desconectados das outras pessoas vê-se um conflito de interesses, dada a condição natural de que todo humano "[...] tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros." (HOBBS, 2008, p. 113). Pois na medida em que eu exerça meu poder natural para me apossar de algo no mundo, eu estarei negando não o direito, mas a possibilidade de outrem de se apossar daquilo, caso este não tenha poder de tomá-la de mim, ou me dispondo como obstáculo àquela posse, caso este outrem tenha o poder de tomá-la. Afinal, "Agir em vista de qualquer fim é necessariamente utilizar recursos de poder e necessariamente correr o risco de ter de passar por outra vontade" (KRITSCH, 2010, p. 89).

Mas conforme argumenta Field (2014, p. 81 - 83), devido ao fato dessa nova concepção de poder se mostrar altamente relativa às dinâmicas sociais, surge em O

*Leviatã* uma preocupação com o poder do soberano. Dado que até as faculdades naturais de um indivíduo são relativas às condições contextuais de seu exercício, a emergência de grupos informais de poder poderia comprometer a efetividade do exercício do poder do soberano, considerando que este é a pessoa artificial que representa a todos através do pacto.

Para Hobbes, ninguém é inteiramente desprovido de poder – e este é um dado fundamental da condição humana. Ordenar a vida humana, portanto, é ordenar as relações de átomos dotados de poder. Mas esta ordenação corresponde a introduzir no mundo das relações entre os homens um componente artificial (KRITSCH, 2010, p. 90).

Field (2014, p. 80) observa que há uma diferenciação entre *potentia* (poder efetivo) e *potestas* (título de poder autorizado) n'*O Leviatã* e n'*O Behemoth*, o que significa que embora o soberano tenha o maior poder devido a sua *potestas*, ele não necessariamente possui de modo equivalente a mesma *potentia* (dado um tempo diferente da formação do pacto). Essa diminuição de sua *potentia* ocorre pela interferência da *potentia* desautorizada – ou seja, sem *potestas* (D'ANDREA; FRILLI; TOTO, 2019, p. 10) – de grupos diversos: “Assim, a nova ontologia social mostra que o soberano enfrentará a necessidade constante de manter seu poder em face aos poderes espontaneamente emergentes na população” (FIELD, 2014, p. 82, tradução nossa). O soberano deve se ocupar com a supressão desses grupos poderosos emergentes, mesmo que não sejam sediciosos<sup>13</sup>, pois a própria existência deles é uma ameaça à sua *potentia*<sup>14</sup>, além de que reclamam para si o uso de um poder que não merecem, “Porque o mérito pressupõe um direito, e a coisa merecida é devida

---

<sup>13</sup> Hobbes se preocupa bastante com a sedição e o resultado dela, a guerra civil e o retorno a um estado de guerra de todos contra todos, pois ela surge até mesmo sob o regime do Estado aos moldes d'*O Leviatã*, porque sua causa é a natureza humana: “Como isso se destina a ilustrar as causas da disputa que encontramos 'na natureza do homem', pode ser que Hobbes não se refira aqui a características exclusivas de situações sem soberania, mas a aspectos duradouros da natureza humana que levarão ao conflito tanto na sociedade civil quanto (especialmente) fora dela.” (HOEKSTRA, 2007, p. 119, tradução nossa).

<sup>14</sup> Essa concepção de *potentia* como um poder efetivo vai de encontro com a intenção de Hobbes descrita por Altini (2019, p. 20, tradução nossa) de reformar a noção de *potentia* da filosofia primeira: “[...] é a passagem de uma concepção para a qual o alcance da possibilidade é mais amplo que o da realidade efetiva para uma concepção para a qual, por outro lado, a possibilidade (potência) é coextensiva à realidade (ato) e tudo o que está em potencial deve, *qua talis* [como tal], necessariamente traduzir-se em ação.”.

por promessa" (HOBBS, 2008, p. 84), que é o caso do pacto que instituiu a *potestas* do soberano (KRITSCH, 2010, p. 95).

Essa diferenciação entre *potentia* e *potestas* não é tão clara nos textos de Hobbes e ambas se enquadram na noção de poder, pois uma é a capacidade de agir e a outra a legitimidade de agir (ALTINI, 2019, p. 33), sendo ambas um meio disposto para a obtenção de um bem, assim como envoltas pela reputação de poder; note-se ainda que no caso da *potestas* não há somente a reputação de poder, mas a reputação de legitimidade, que se estende para a *potentia* do soberano. Sendo ele, por definição, o único poder legítimo, *potentia* e *potestas* precisam convergir e se confundir em sua figura (ALTINI, 2019, p. 32), sobretudo porque o exercício de uma depende da outra, reciprocamente. E na figura imaginada por Hobbes, a *potentia* do soberano precisa se manter como fora criada na instituição de sua *potestas*, como a soma de todas as *potentias* dos contratantes:

O contratualismo de Hobbes descreve o caminho legal para o poder. Todos concordam contratualmente em abdicar, em favor do soberano, de seu precário direito a tudo. A partir de agora, ele pode dispor, sem concorrência, sobre seu poder natural: o soberano recebe o monopólio do exercício legítimo de coerção. (HERB, 2013, p. 273).

E esse exercício legítimo da *potentia* soberana ocorre de dois modos, como poder absoluto e poder ordenado. Dado que a soberania é instituída pelo pacto e a figura do soberano (seja um indivíduo ou um grupo de indivíduos) está fora e acima do pacto (para garantir que este e outros pactos sejam cumpridos), a soberania é, neste sentido, absoluta, pois sua *potestas* está fora do alcance de qualquer outro poder ou da lei civil. Graças a isso, a vontade do soberano, que se converte em *potentia*, também está fora de contestação. Por outro lado, o exercício dessa *potentia*, que não se limita à lei por ser absoluta, é posto em prática via legislação. Ou seja, o poder do soberano se traduz em lei, pois a lei é a forma mecânica do Estado de agir, instituindo a verdade e a justiça, e é assim que se pode dizer que o poder do soberano é ordenado, embora ao mesmo tempo absoluto (ALTINI, 2019, p. 28 - 32).

## CONCLUSÃO

Como proposto, a pesquisa buscou esclarecer a noção de poder encontrada no capítulo 10 d'*O Leviatã* de Hobbes. Para isso, o estudo partiu do parâmetro de comparação entre a concepção prévia e a encontrada n'*O Leviatã*, proposta por Field (2014), que versa sobre três pontos: i) sobre a posse e a sociabilidade do poder; ii) sobre a união de poderes; iii) sobre o poder causal (*potentia*) e o poder autorizado (*potestas*). Foi identificado que a noção de poder d'*O Leviatã* é abrangente, embora muito bem circunscrita em relação ao seu agente. O poder é tido como o meio pelo qual uma pessoa (física ou jurídica) é capaz de obter um bem. Robinson (2019) aponta que este "bem" é qualquer coisa que tal pessoa deseje; Altini (2019) demonstra que Hobbes compreende a noção de *potentia* de modo anti-aristotélico, de tal maneira que o poder (*potentia*) não é a possibilidade virtual de obtenção, mas a possibilidade-ato de obtenção, ou seja, ser capaz de fato de agir e tomar aquilo que deseja. Já Hobbes deixa muito claro no capítulo referido que os meios de obtenção podem ser naturais ou instrumentais, isto é, naturais são aqueles derivados das disposições físicas e mentais da pessoa, enquanto os instrumentais são aqueles obtidos pelo exercício dos poderes naturais ou pelo acaso, e que servem muito bem para a obtenção de mais poder. E aqui se insere uma discussão ainda aberta sobre a demarcação entre o que é individual ou social na formação desses poderes, visto que quase todos desempenham um papel inter-relacional entre as pessoas e são também relativos ao poder da opinião. Hobbes descreve, ainda no início do capítulo referido, como poderes naturais a força, a beleza, a prudência, a destreza, a eloquência, a liberalidade e a nobreza, e como poderes instrumentais a riqueza, a reputação, as amizades e a sorte. O filósofo também anuncia que o valor das pessoas é equivalente ao uso de seu poder, segundo o julgamento de outrem, enquanto a manifestação dessa opinião sobre o poder de alguém é compreendida como um ato de honra e desonra, conforme atribui-se maior ou menor valor que o atribuído a si mesmo.

Um dos pontos-chave da concepção de poder em Hobbes é que ele é gravitacional, na medida em que tende ao acúmulo de poder, aumentando ainda mais a atração de poder. Mas o poder não se acumula somente em um indivíduo, pois pode

ser a união de várias pessoas e seus poderes, na formação de grupos em torno simplesmente do poder (amizades, interesses econômicos, etc.), de um ideal (caso das facções ou associações) ou em torno de um pacto. Neste último caso, a transmissão do direito e do poder dos indivíduos a uma figura artificial, uma pessoa jurídica chamada soberano, forma a *potestas*, o poder legalmente autorizado, que na dupla condição do papel do soberano se confunde como *potentia*. O Estado é o detentor legal do poder de todos seus súditos e se sustenta enquanto mantiver pelo menos o poder da maioria, aquele que é o maior poder humano. O exercício da *potentia* do soberano é, ao mesmo tempo, absoluta e ordenada, pois enquanto figura superior ao contrato, a vontade do soberano é absoluta, mas enquanto usuário legítimo da lei para expressar sua vontade, ela se torna ordenada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTINI, Carlo. Potere e potenza in Hobbes. La prospettiva meccanicistica tra filosofia naturale e filosofia politica. In.: *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, Bologna, v. 31, n. 60, p. 19 - 33, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9607>>. Acesso em: 01 de julho de 2022.

D'ANDREA, Dimitri; FRILLI, Guido; TOTO, Francesco. Hobbes e il potere. Dalla fisica alla teologia, dalla teoria delle passioni alla politica. In.: *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, Bologna, v. 31, n. 60, p. 5 - 18, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9625>>. Acesso em: 01 de julho de 2022.

FIELD, Sandra. Hobbes and the Question of Power. In.: *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v. 52, n. 1, p. 61 - 86, jan. 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1353/hph.2014.0010>>. Acesso em: 01 de julho de 2022.

HERB, K. Além do bem e do mal: o poder em Maquiavel, Hobbes, Arendt e Foucault. In.: *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 10, p. 267 - 284, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2060>>. Acesso em: 1 julho de 2022.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Richard Tuck (Org.). Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Ed. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOEKSTRA, Kinch. Hobbes on the Natural Condition of Mankind. In.: SPRINGBORN, Patricia (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, New York, Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 109 - 127. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/CCOL0521836670>>. Acesso em: 1 julho de 2022.



KRITSCH, Raquel. Do poder à liberdade civil: elementos fundacionais do pensamento político de Thomas Hobbes no *Leviatã*. In.: *Revista Espaço Acadêmico*, v. 10, n. 114, p. 88 - 99, nov. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11512>>. Acesso em: 1 julho de 2022.

ROBINSON, Meghan. The Appearance of Power in Hobbes' *Leviathan*. In.: *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, Bologna, v. 31, n. 60, p. 133 - 155, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9617>>. Acesso em: 1 julho de 2022.



## 9. MONTESQUIEU E A BUSCA POR UM CONCEITO METAFÍSICO DE LEI

MONTESQUIEU AND THE SEARCH FOR AN METAPHYSICAL CONCEPT OF LAW



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-09>

Ataliba Carpes<sup>124</sup>

### RESUMO

Este artigo objetiva identificar o conceito de lei para Montesquieu na obra *Do Espírito das Leis* e argumentar em prol de um possível aspecto metafísico de sua proposição. Para tanto, conceituou-se lei como *a necessidade daquilo que é*, categorizando-a em três possíveis formas de manifestação (Leis Divinas, Leis da Natureza e Leis Civis). A terceira categoria é aprofundada por Montesquieu em sua obra, mas sem se olvidar da interdependência para com as demais. Sobre o conceito de lei, Montesquieu enfatiza que a mesma consiste na expressão da relação entre os seres. Palavras-chave: Lei; Metafísica; Alquimia das Leis.

### ABSTRACT

This article aims to identify the Montesquieu's concept of law on his work, *Spirit of Laws*, and argue in the sense of na metaphysical aspect of his proposition. For that, it was conceptualized the Law as *the necessity of what is*, being categorized on three possible forms of manifestation (Divine Laws, Laws of Nature and Civil Laws). The third category is expanded by Montesquieu on his work, without forget the interdependence between the forms of Law. About the concept, Montesquieu emphasize that the laws are expressed on the relations Between The Creatures. Keywords: Law; Metaphysics; Alchemy of Laws.

### INTRODUÇÃO

A busca por um conceito definitivo de lei – ou, ao menos, que apazigue os ânimos dos persecutores da sabedoria – é relatada em abundância nas mais diversas fontes históricas. Seja na poesia, em textos filosóficos ou divinos, a figura de elementos que representem *a necessidade daquilo que é* sempre está presente. Por exemplo, em uma visão superficial, mas provavelmente correta, justamente a interpretação e o cumprimento ou não de Leis Divinas é o que diferencia as principais religiões do mundo.

---

<sup>124</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: atalibacarpes@gmail.com

Quanto à Filosofia e sua aplicação ao Direito, ainda mais imperiosa é a demanda pela estabilização de um conceito daquilo que, em maior ou menor grau, se apresenta como objeto principal da ciência jurídica. Um dos maiores expoentes desse processo, certamente, para além do incomparável Platão, é Charles-Louis de Secondat, ou, simplesmente, Montesquieu. Em *Do Espírito das Leis*, o bordelês anuncia dezenas de elementos que, a depender do seu potencial de impacto na fundação de um Estado, devem ser considerados para fins de confecção de determinada lei civil. Ainda que sua obra tenha sido – e ainda vem sendo – invocada há mais de dois séculos para fundamentar a chamada Tripartição dos Poderes, a esmagadora maior proporção de seu escrito versa, obviamente, sobre leis propriamente ditas, fundadoras e mantenedoras da estrutura de um corpo político. Mas sobre qual tipo de lei estamos tratando? Não seria essa uma expressão utilizada em diversos contornos do conhecimento? Teria Montesquieu ignorado a amplitude da expressão?

Nos parece que não.

No Prefácio e no Livro I do *Espírito das Leis*<sup>125</sup> consta claramente o alicerçamento geral de Montesquieu para a escrita da obra e, principalmente, o que o autor entende por lei – sendo isto o objeto de estudo deste sintético artigo. Não há um atrelamento restritivo do conceito de lei ao de *lei jurídica*, como é mais popularmente conhecido. Acertadamente, é reconhecida a elasticidade da aplicação do termo, de modo que são atraídas também as noções de Lei Divina e Lei Natural (ou Da Natureza). Dado este contexto, pretendemos com a redação deste texto responder “No que consiste o conceito de lei para Montesquieu?” e, caso possível, revelar alguns possíveis desdobramentos.

## 1 DAS CATEGORIAS DA LEI

Desde a inauguração dos estudos sobre o tema, a qual atribuímos a Platão em textos como *Apologia de Sócrates*, *Críton*, *República*, *Minos*, e *Leis*<sup>126</sup>, até os atuais ciclos lunares, não há a nível filosófico a fixação universal de um acordo semântico-conceitual em torno do que se entende por lei em sentido amplo. Estando inserido na

---

<sup>125</sup> Com importante contribuição também dos Livros XXVI e XXIX.

<sup>126</sup> Texto sobre o qual já realizamos estudo pretérito. CARPES, Ataliba. Primeiros apontamentos da Alquimia das Leis em Platão. *Eleutheria-Revista Do Curso De Filosofia Da UFMS*, v. 7, n. 12, p. 23 - 40, 2022.

linha do tempo apontada, Montesquieu não é exceção à regra.

É evidente que inúmeros autores conceituaram, de forma ou outra, a expressão *lei* (*nomói, lex, law, loi, legge, etc.*), sem, contudo, violar uma possível categorização e confundir outras formas de *Lei* com a lei em sua esfera jurídica (civil), que é a mais conhecida popularmente (e, por sua vez, trabalhada por Montesquieu). Por sua vez, tendo o *espírito* das leis como objeto de pesquisa, Montesquieu teve de estabelecer alguns parâmetros que permeassem toda sua obra para que não acabasse por recair em contradições estapafúrdias que inviabilizassem a atribuição de crédito à sua pesquisa. Assim, conforme já alertamos, o Prefácio e o Livro I de *De l'Esprit des Lois*, concede-nos boa impressão do entendimento do autor sobre o objeto que lhe é tão caro. Logo no terceiro parágrafo, a visão jusnaturalista<sup>127</sup> do autor resta plenamente verificada:

Primeiro examinei os homens, e julguei que, nesta infinita diversidade de leis e de costumes, não eram conduzidos unicamente por suas fantasias. Coloquei os princípios e vi os casos particulares *a eles se adaptarem como por si mesmos*, as histórias de todas as nações serem apenas consequência deles, e *cada lei particular estar ligada a outra lei ou depender de outra mais geral*.<sup>128</sup>

Não é difícil perceber que Montesquieu se refere ao fato de as condições de possibilidade de as ações humanas estarem vinculadas a algo que a elas precede, sendo isto, necessariamente, universal. Em outras palavras, sejam quais forem as leis das nações (leis civis), elas derivarão e almejarão cumprir determinados fins, operando de forma ou outra conforme determinada conjuntura de elementos (estes, os quais, Montesquieu visa explicitar ao longo do livro, como *Formas de Governo, Poder Ofensivo, Moeda, Religião, Clima* etc.). Contudo, por mais que assim o seja, as próprias leis civis existem em face de fundamentos igualmente a ela pretéritos, e é aí que podemos introduzir a milenar discussão sobre as Leis Divinas, as Leis Naturais, e as Leis Civis.

---

<sup>127</sup> Sobre o tema, cf. BARZOTTO, Luís Fernando. *Filosofia do direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010.

<sup>128</sup> MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 19.

Essa cornucópia de nuances passíveis de aprofundamento é retomada logo à frente, nas primeiras páginas da obra, onde Montesquieu, em momento de raríssimo brilhantismo no Século XVIII, diz:

As leis, no significado mais amplo, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas, e, neste sentido, todos os seres têm as suas leis: *a Divindade tem as suas leis, o mundo material tem as suas leis, as inteligências superiores ao homem têm as suas leis, os animais têm as suas leis, o homem tem as suas leis.*<sup>129</sup>

Verifica-se, notadamente, que Montesquieu entende como lei, de maneira geral, fixação do conceito da necessária relação entre uma coisa e outra<sup>130</sup>. Deus se relaciona com as coisas e com seres celestiais de alguma forma; o mundo material perpassa o calejar do tempo de alguma forma; os animais vivem, defendem, caçam e reproduzem-se de alguma forma; e o homem está neste mundo também de alguma forma. Essas formas podem ser concebidas como padrões necessários vinculados umbilicalmente à sua existência. Percebe-se, no entanto, que essa essencial relação da natureza dos seres [e entre eles próprios] ocorre, acontece, se manifesta, se apresenta... *necessariamente*. Conjecturemos, a seguir, as categorias da Lei propostas por Montesquieu.

## 2 DAS LEIS ETERNAS (OU DIVINAS)

Conquanto Montesquieu não aprofunde com o devido vigor o papel e influência das Leis Divinas na história da humanidade (e no tecido da realidade, de modo geral), que por ele era muito bem conhecida<sup>131</sup>, trechos iniciais do *Espírito das Leis* dão conta de permitir uma clara visualização do entendimento do bordelês quanto ao

---

<sup>129</sup> MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 25, *grifo nosso*.

<sup>130</sup> Não necessariamente entre sujeito e objeto, mas entre um ser e outro.

<sup>131</sup> Verifica-se na biografia de Montesquieu, desde a juventude, um ímpeto historiador de primeira monta. Por mais que o *Espírito das Leis* tenha obtido esplêndido sucesso junto do Direito e da Filosofia, a rigor, não passa de um texto que visa compreender o fenômeno *lei* a partir de centenas de acontecimentos ocorridos até à época de sua redação (meados do Século XVIII) – e isto não consiste em demérito, de forma alguma. Reforçando o caráter historiador de Montesquieu, sugerimos a leitura de *Considerações sobre as causas da grandeza dos Romanos e sua decadência*, obra de sua autoria que bem retrata esse estilo e dá respaldo à afirmação contida nesta nota.

tema, sendo esta a principal sinalização de uma possível conotação metafísica do conceito de lei. Temos no segundo, terceiro e quarto parágrafos do início da obra:

Os que afirmam que uma *fatalidade cega produziu* todos os efeitos que vemos no mundo disseram um grande absurdo<sup>132</sup>, pois que maior absurdo do que uma fatalidade cega ter produzido seres inteligentes? Existe, portanto, *uma razão primeira* e as leis são as *relações que se encontram entre ela e os diferentes seres, e as relações desses diversos seres entre si. Deus possui relações com o universo, como criador e como conservador; as leis, segundo as quais criou, são as mesmas pelas quais conserva. [...]*<sup>133</sup>

É inegável que Montesquieu adere a uma posição que, contemporaneamente, enquadramos como "criacionista"<sup>134</sup>. Não havendo qualquer possibilidade de o universo ter surgido aleatoriamente, a Criação de Deus, a partir do Logos, fora feita<sup>135</sup> e estabelecida, operando dentro de determinadas leis (Eternas e Naturais) por Ele apregoadas na realidade. A "razão primeira" da qual deriva as outras formas de lei nada mais é do que o próprio Deus.

Por outro lado, é importante pontuar que aquilo que comumente se entende por "Lei Eterna" não é explicitado por Montesquieu em seu alicerçamento introdutório. O autor francês refere-se ao pano de fundo metafísico (Deus) garantidor da existência e relacionamento dos seres, seja com eles, seja entre si. Contudo, não alude a leis *efetivamente* eternas ou divinas, como Hierarquia Angelical, o Advento, a Salvação das Almas etc. Abstém-se, também, de um possível estudo quanto à divindade das Leis de Moisés para os judeus (o que foi feito, por exemplo, ainda que de forma equivocada, por Thomas Hobbes<sup>136</sup>).

---

<sup>132</sup> Montesquieu, aqui, refuta o Evolucionismo, que aparentemente já possuía adeptos em sua época. Charles Darwin viria a nascer em 1809, não muito tempo após a primeira publicação de *De l'Esprit des Lois*, em 1748.

<sup>133</sup> MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 25, *grifo nosso*.

<sup>134</sup> Sobre o tema, sugerimos a leitura de EBERLIN, M. *Foresight: How the Chemistry of Life Reveals Planning and Purpose*. Seattle, WA: Discovery Institute Press, 2019.

<sup>135</sup> Conforme resta esclarecido em Gênesis 1 e 2.

<sup>136</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, 2014, p. 217.

### 3 DAS LEIS NATURAIS

Quanto às Leis Naturais (ou Leis da Natureza/*Des lois de la nature* no original), Montesquieu acaba por ceder às tendências filosóficas de seu tempo, refletidas, a saber, na incessante busca pelo chamado “estado de natureza” do homem<sup>137</sup>. Diz o autor:

Antes de todas essas leis<sup>138</sup>, existem as da natureza, assim chamadas porque decorrem unicamente da constituição de nosso ser. Para conhecê-las bem, é preciso considerar o homem *antes do estabelecimento das sociedades*. As leis da natureza seriam as que ele receberia em tal caso.

Essa ideia de que as Leis Naturais são aquelas que, supostamente, regeriam o homem “fora da sociedade” é uma das maiores máculas da filosofia iluminista. A refutação disto é muito simples: no momento em que o homem passa a ser cidadão de uma nação, adquire a capacidade de voar, rompendo com as leis que regem a incidência da gravidade sobre os corpos? Evidentemente não.

Julgo que a visão restritamente antropológica de Montesquieu e demais autores contemporâneos influenciados por figuras como Copérnico, Bacon, Galileu e Newton, ora em meio à profusão do racionalismo de Descartes, resulta em afirmações como esta. Percebamos que Montesquieu não cita, propriamente, “Leis da Natureza”<sup>139</sup> neste capítulo ou no anterior, mas sim, após louvável correção em boa parte de suas assertivas, descamba em tendências de sua época. Por sinal, seu elencamento de “Leis Naturais”<sup>140</sup> em muito assemelha-se àquele feito por Hobbes no *Leviatã*<sup>141</sup>. Ainda quanto ao homem, Montesquieu aponta que, estando este no “estado de natureza”, possui uma tendência de retorno ao Criador, denotando novamente o caráter antropológico de sua avaliação<sup>142</sup>.

---

<sup>137</sup> Tema abordado em profusão em Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau.

<sup>138</sup> As que firmam as relações entre os seres, conforme visto.

<sup>139</sup> Como as relacionadas à gravidade, movimento dos planetas, diluição de líquidos etc.

<sup>140</sup> Montesquieu atesta que são quatro as leis naturais. Em síntese: a paz (e a tendência a Deus), a conservação, o desejo de reprodução e a agregação em sociedades. *Do Espírito das Leis*, Livro I, capítulo II.

<sup>141</sup> Capítulos XIV e XV.

<sup>142</sup> De certa forma, o posto por Montesquieu remete à famosa frase de abertura da *Metafísica* de Aristóteles: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber.” (*Metafísica*, A, 980a). Contudo, as



## 4 DAS LEIS CIVIS

Por fim, ainda no *Livro I*, Montesquieu atrela o surgimento de leis positivas (civis) ao apaziguamento do estado de guerra, tendo este surgido a partir da inserção do homem na sociedade. Diz o autor:

Cada sociedade particular passa a sentir sua força; isso gera um estado de guerra de nação para nação. Os indivíduos, em cada sociedade, começam a sentir sua força: procuram reverter em seu favor as principais vantagens da sociedade; isso cria, entre eles, um estado de guerra.<sup>143</sup>

A partir desta conclusão, são estabelecidas três instâncias (ou categorias) das Leis Civis, ora traduzidas no *Direito das Gentes* (que regula a relação entre as nações); o *Direito Político* (que regula a relação entre governantes e governados); e o *Direito Civil* (que regula as relações entre os próprios cidadãos). Admite-se, neste ponto, que o bordelês mantém perfeita coerência com o conceito geral de lei por ele estabelecido, com ênfase na relação entre os seres.

Novamente refém das tendências filosóficas de sua época, o findar do texto traz a seguinte explanação: "*A lei, em geral, é a razão humana, na medida em que governa todos os povos da terra, e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas os casos particulares em que se aplica essa razão humana*". A sobrepujança da razão como elemento definidor de conceitos está novamente presente. Se fosse possível separar esta característica do pensamento iluminista, restaria o elemento metafísico – ao nosso ver, simpático ao que Montesquieu estava tentando demonstrar. Não é apenas a razão humana que governa os povos da terra (algo de simplíssima averiguação). Contudo, nos parece que o autor objetivava demonstrar que a razão permitiu a ele identificar os diversos elementos que devem influenciar a composição de uma Lei Civil – que é, basicamente, o tema tratado em todo o restante do *Espírito das Leis*. Imbricando a existência das sociedades ao Estado Político e necessitando este de leis, como se aquelas fossem os tendões de um esqueleto,

---

reiteradas críticas à Aristóteles feitas pelo bordelês, somadas à ausência de referências a esta obra do grego, não sustentam uma possível vinculação entre ambas afirmações.

<sup>143</sup> MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 27.

Montesquieu então começa, de fato, sua obra, principiando pelo estudo *Das Leis que derivam diretamente da natureza do governo* (Livro II). Após, aprofunda os mais diversos elementos, ora já apresentados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este breve ensaio teve por objetivo demonstrar o fio condutor metafísico do conceito de lei para Montesquieu, atrelando este posicionamento a uma categorização trina de tal proposição – e acredita-se ter sido cumprida tal tarefa. Por mais que o próprio autor epicentro deste estudo não tenha operado necessariamente na subdivisão proposta, creio que a mesma se faz coerente com seu sistema. Não podemos nos olvidar, no entanto, que por mais que seja Montesquieu um autor majoritariamente reconhecido por suas contribuições no âmbito da Filosofia e Ciência Política, a marcante visão racionalista característica do iluminismo não é olvidada.

O conceito de lei para Montesquieu, portanto, consiste *na necessidade daquilo que é perante a relação entre os seres*. A razão humana, neste sentido, consiste na capacidade de apreensão dos padrões dessas relações e, quanto às Leis Civis, deve bem operar para que as mesmas sejam confeccionadas mediante critérios específicos de demanda por parte de um Estado. As Leis Divinas e as Leis Naturais não dependem de um corpo político para que venham à luz; as Leis Civis, sim. E é justamente na conjugação dessas três categorias, uma vez já firmado esse conceito relacional do qual as leis derivam, por assim dizer, que podemos argumentar em prol de um caráter metafísico do termo.

Se conjecturarmos uma estrutura relacional entre esses três modos de compreensão da Lei, invariavelmente perceberemos uma interdependência entre essas. Conforme já mencionado, não se pode promulgar uma Lei Civil considerando que o ser humano possa voar como os pássaros, pois isso incidiria sobre uma Lei da Natureza; as Leis Civis são integralmente manipuladas pelos seres humanos, as Leis Divinas/Eternas, o contrário; e as Leis da Natureza também não são manipuláveis, porém os seres que a ela estão subjugados podem sofrer mutação (uma árvore pode ser cortada, um leão pode caçar uma zebra, um homem pode lesionar o outro, e assim

por diante). Não obstante o autor em pauta seja um exímio conhecedor das leis civis de diversas nações, sendo inclusive capaz de identificar os fatores que encaminharam seu afloramento, parece não ter abandonado a necessária sustentação que é a condição de possibilidade do desenvolvimento de todas as guerras, impérios, tramoias e conquistas por ele estudados.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica no Brasil, 2014.

ARISTÓTELES. *Metafísica*: volume III Aristóteles; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale (trad. Marcelo Perine). 5. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BARZOTTO, Luís Fernando. *Filosofia do direito*: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010.

CARPES, Ataliba. Primeiros apontamentos da Alquimia das Leis em Platão. In.: *Eleuthería-Revista Do Curso De Filosofia Da UFMS*, v. 7, n. 12, p. 23 - 40, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/15317>>. Acesso em: 27 de outubro de 2022.

CARPES. Ataliba. Estudos contemporâneos sobre a formação da lei na perspectiva de Montesquieu: uma introdução à Alquimia das Leis. In.: ROSA, Brandon Jahel da; COSTA, Antônio Carlos da Rocha, JUNG, João Henrique Salles; SOUZA, Matheus Hein. (Orgs). *XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS: Filosofia Moderna / Hegel / Marx / Filosofia Política*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021, p. 193 - 206. Disponível em: <[https://www.fundarfenix.com.br/\\_files/ugd/9b34d5\\_65ecb66184d64caa9e27700efc15435d.pdf](https://www.fundarfenix.com.br/_files/ugd/9b34d5_65ecb66184d64caa9e27700efc15435d.pdf)>. Acesso em: 27 de outubro de 2022.

EBERLIN, Marcos Nogueira. *Foresight: How the Chemistry of Life Reveals Planning and Purpose*. Seattle, WA: Discovery Institute Press, 2019.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, 2014.

MONTESQUIEU. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*. São Paulo: EDIPRO, 2017.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Martin Claret, 2010.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.



## 10. DIGNIDADE E GUERRA: A FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA E O PERSONALISMO DE MOUNIER

*DIGNITY AND WAR: THE KANTIAN FOUNDATION AND MOUNIER'S PERSONALISM*



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-10>

*Wilian Lamperti de Souza*<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente artigo quer discutir o conceito de Dignidade Humana, tomando por base a fundamentação de Kant, na modernidade, e a discussão personalista de Mounier, na contemporaneidade. Basta a razão para assegurar a dignidade da pessoa humana? O objetivo é demonstrar a necessidade de ir além da razão para fundamentá-la e, por isso, há uma comparação da ética kantiana (baseada, sobretudo, na Fundamentação da Metafísica dos Costumes) com o Personalismo de Mounier. O artigo também enfatiza as críticas do autor francês aos sistemas políticos que objetificam a pessoa e roubam dela sua Dignidade. Para tanto, obras de ambos os filósofos foram utilizadas, bem como dissertações e teses disponíveis. Com isso é possível concluir que a pessoa deve ser considerada em relação com outras, com seu contexto histórico, com as várias influências cotidianas. Além disso, precisa descobrir sua vocação e encarnar o mundo. Isso é perceptível na necessidade de discutir as guerras e os conflitos, não apenas que já aconteceram, mas os que ainda estão em curso.

Palavras-chave: Dignidade Humana; Pessoa; Razão; Contexto; Personalismo.

### ABSTRACT

This article wants to discuss the concept of Human Dignity, based on Kant's foundation in modernity times and Mounier's personalist discussion in contemporary times. Is reason enough to ensure the Dignity of the Human Person? The objective is to demonstrate the need to go beyond reason to support it and, therefore, there is a comparison of Kantian ethics (based, above all, on the Foundation of the Metaphysics of Morals) with Personalism of Mounier. The article also emphasizes Mounier's criticisms of political systems that make Person objects and rob them of their Dignity. For this purpose, works by both philosophers were used, as well as dissertations and theses available. Thus, it is possible to conclude that the Person must be considered in relation to others, with their historical context, with the various daily influences. Furthermore, the Person needs to discover his vocation and incarnate the world. This is present in the need to discuss past and present wars and conflicts.

Keywords: Human Dignity; Persona; Reason; Context; Personalism.

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Currículo lattes: <<http://lattes.cnpq.br/2836841417353751>>. E-mail: [Wilian.Souza00@edu.pucrs.br](mailto:Wilian.Souza00@edu.pucrs.br).

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A dignidade da pessoa humana é um assunto atual. Embora muito já se tenha discutido, ainda são nítidas as situações que desconsideram esse conceito. Isso precisa ser debatido. Diante disso, o presente artigo quer abordá-lo, comparando as noções de Kant e Mounier.

A Dignidade Humana é fundamentada em quê? Essa pergunta quer ser respondida a partir dos dois autores elencados, aproximando e diferenciando suas conclusões. Especificamente, quer-se compreender por que, após tantas discussões, ainda acontecem situações que a afetam? Para tanto, usa-se obras de ambos os autores, bem como dissertações e teses sobre o assunto e obras de comentadores.

O presente artigo quer entender o que leva Kant a confiar à razão para estabelecer o conceito de Dignidade Humana, que é debatido no segundo tópico. Após isso, tendo em vista o século XX e os acontecimentos que marcam a história – guerras, genocídios, crises econômica e política –, quer-se analisar, no terceiro tópico, a resposta de um pensador da época. Opta-se por Emmanuel Mounier e sua corrente filosófica, o Personalismo. Sobre ele, aborda-se as dimensões que compõem cada pessoa bem como a relevância delas para sua formação.

Essa pesquisa é fundamental para pautar o Despersonalismo na contemporaneidade – ainda marcada por aspectos do século XX – e a necessidade de superar o Cientificismo e o Tecnicismo para promover a pessoa, bem como sua dignidade.

## 1 ÉTICA KANTIANA: RAZÃO, AUTONOMIA E DIGNIDADE

Na investigação sobre os princípios da moralidade estabelecidos por Kant, compreender o período em que ele está situado é fundamental. Influenciado pelo Iluminismo, ele escreve, em 1783, uma resposta à pergunta “O que é Esclarecimento?": Esclarecimento é maioridade, a passagem do uso privado para o

uso público da razão de cada pessoa. Nesse texto, ele ordena ao leitor para ter coragem e arriscar-se na busca pelo saber<sup>2</sup>, buscar a maioria, a autonomia.

Essa passagem é um exercício contínuo. Muitas pessoas acabam agindo, ou de acordo com o que manda alguma lei, ou conforme alguém as instrua conforme um costume. Não significa que agir assim é errado, até porque as leis, as ordens e a tradição podem auxiliar na boa convivência e na boa conduta dos homens. Entretanto, Kant se questiona sobre os aspectos que induzem as pessoas às ações, bem como se são guiadas por autonomia ou por heteronomia. Ele se propõe a responder o seguinte questionamento: o que rege – ou deve reger – o comportamento das pessoas? Em outras palavras, a maneira que os homens agem é de acordo com alguma lei positiva, conforme algum mandamento, alguma tradição ou “por dever”<sup>3</sup>.

O filósofo tem diante de si duas vertentes distintas de pensamento: o Racionalismo de Descartes (1596-1650) e o Empirismo cético de Hume (1711-1776). Enquanto o primeiro diz que o conhecimento deve ser adquirido pela razão e não pelos sentidos, o segundo diz que apenas a experiência pode dizer o que acontece, mas não pode construir certezas – nem verdades –, porque ela é contingente e não é possível formular um juízo *a priori*. Entretanto, na modernidade, a ciência, com pesquisadores como Newton (1643-1727), ganha espaço e notoriedade porque consegue explicar a ocorrência de determinados fenômenos e fundamentar leis da natureza a partir de experimentos<sup>4</sup>.

Diante desse dilema, Kant escreve: “Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência. [...] Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência.”<sup>5</sup> A partir dos estímulos, os sentidos permitem conhecer determinadas coisas, mas Kant, percebendo que fazem sentido as pesquisas desenvolvidas na ciência moderna, vai

---

<sup>2</sup> Cf. KANT, 1985, p. 100.

<sup>3</sup> KANT, 2018, p. 38.

<sup>4</sup> Neste aspecto convém que se mencione o problema da indução, que Hume levanta, bem como outros filósofos da ciência. Esse assunto, porém, não se faz necessário abordar, porque o objetivo é estabelecer um contraponto – mais adiante – ao conceito de dignidade humana elaborado por Kant. A investigação sobre Racionalismo, Empirismo e outras correntes pode ser feita em outro momento, sob o viés da Filosofia da Ciência.

<sup>5</sup> KANT, 2018, p. 36, *grifos do autor*.

além dessa perspectiva e soma o Racionalismo ao Empirismo. Ele percebe que existem leis e que essas leis possibilitam o cálculo daquilo que acontece em um experimento antes de, realmente, acontecer, baseado em experiências já realizadas. Para funcionar, entretanto, os dados e a experiência precisam referir-se às mesmas condições de possibilidade do conhecimento.

A partir da Revolução Copernicana elaborada por Kant na Filosofia, são elaboradas argumentações que procuram comprovar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*<sup>6</sup>. De acordo com a argumentação proposta, o sujeito, a partir dos juízos sintéticos *a priori*, determina as condições da experiência, adquirindo alguma verdade válida àquelas condições. Através do *a priori* é possível determinar o que acontece *a posteriori*, seguindo um rigor científico adequado. A razão quer ser instruída a partir de elementos da natureza e ali busca respostas a perguntas pensadas pela ciência.

Outra coisa, porém, inquieta o filósofo, que é o comportamento do ser humano e suas motivações. A partir dessa inquietação, inspirado na ciência moderna – que encontra leis na própria natureza que determinam os fenômenos –, ele investiga os princípios orientadores das ações humanas.

Ele se dá conta que, na ciência moderna, à medida que se alteram as condições, varia também o resultado da experiência. Ou seja, a tarefa dos cientistas é, a partir da observação, descobrir as leis da natureza – como as leis da física – que atuam sobre os fenômenos. Essas leis, portanto, são contingentes.

Kant afirma, diante dessa situação, que “a lei moral não deve ser buscada em nenhum outro lugar a não ser numa filosofia pura.”<sup>7</sup> Afinal, ela é guiada apenas pelos princípios da razão<sup>8</sup>, estando livre das contingências cotidianas, das paixões. Ou seja, o valor moral de uma ação se torna a passagem do *dever ser* para o *é*, não a passagem do *é* para o *dever ser* – como ocorre na ciência, de um fenômeno, se extrai a lei. Portanto, para não incorrer em falácia, justificando uma lei moral a partir das

---

<sup>6</sup> Kant dedica toda a Crítica da Razão Pura e Prolegómenos para isso; e até hoje Kant é muito criticado e discutido sobre ter realmente, ou não, conseguido provar a existência de juízos sintéticos *a priori*. O próprio Kant reconhece já no começo da Crítica da Razão Pura que o trabalho é árduo. Esse, porém, não é um ponto a ser abordado no presente artigo.

<sup>7</sup> KANT, 2018, p. 28.

<sup>8</sup> Cf. KANT, 2018, p. 26.



ações, ele quer descobrir as leis que dizem como cada pessoa *deve* agir. Essas bases se encontram na razão, totalmente *a priori*.

Outros aspectos presentes nas pessoas são, segundo o filósofo, talentos do espírito, características do temperamento e dons da sorte. Cada um pode usá-los para o bem e/ou para o mal. De acordo com Kant,

Sem sombra de dúvida, sob muitos aspectos, a compreensão, a presença de espírito, a capacidade de julgamento e como todos os outros *talentos* do espírito possam se chamar, assim como a coragem, a determinação e a perseverança na busca de objetivos, como características do *temperamento*, são sempre bons e desejáveis. Mas podem também tornar-se extremamente maléficos e danosos, se a vontade que deve utilizar esses dons da natureza, uma vontade cuja qualidade peculiar é chamada de *caráter*, não for boa.<sup>9</sup>

Uma pessoa pode ter má vontade para uma ação, mas se submete a boa vontade, por dever. Isso faz de sua ação algo moral. Outra forma de analisar é que uma pessoa pode ter boa vontade para uma ação, em conformidade com o dever, mas sua ação é uma ação interesseira. Isso torna a ação heterônoma, sem valor moral.

Exemplificando, imagine, no trânsito de Porto Alegre, um motorista, um ser racional, que sofre estímulos de diversos tipos – visual, auditivo, sensitivo etc. – e, ao mesmo tempo, carrega consigo cargas emocionais. Diante de um semáforo vermelho ele pode escolher se para ou avança. Se ele avança, comete uma ação imoral. Se ele para o veículo, a decisão é motivada: a) por dever, tendo consciência da lei, sendo autônomo, escolhendo parar e, por consequência, tendo valor moral; ou b) por inclinação às paixões – pode ser que sua intenção é ultrapassar o sinal, mas não avança porque tem medo da multa. No segundo caso, a ação é legal, conforme a legislação de trânsito vigente, mas não tem valor moral porque o fundamento da ação está nas paixões.

“Uma boa vontade é boa porque segue o dever pelo dever, porque o seu valor não está nos resultados, mas no princípio da ação, ou seja, porque age unicamente

---

<sup>9</sup> KANT, 2018, p. 33, *grifos do autor*.

por respeito à lei.”<sup>10</sup>. O homem, graças à razão, possui *boa vontade*. A *boa vontade* não é definida pelo resultado de sua ação, mas pela razão que a motiva. Ela está dentro do conceito de *dever ser* envolta pela questão da autonomia.

Autonomia é uma palavra de origem grega que significa o estado daquele que tem leis próprias. Heteronomia, ao contrário, é o estado de quem recebe outra lei. Uma pessoa autônoma, em suma, é aquela que se dá a própria lei, ao passo que o heterônomo segue leis que vêm de fora.

Se a vontade não é boa nem má, mas precisa estar atrelada à razão para que possa ser boa, então pode-se dizer que a razão rege a vontade. E ela rege porque é capaz de dar-lhe um princípio para as ações dos homens que não se baseia nas paixões e nas emoções. Ou seja, suas ações, embora esteja ele sempre em contato com a realidade, tendo vários aspectos que podem afetá-las, não são movidas por coisas externas, mas tão somente pela razão. À pessoa que age de acordo com a razão e não conforme as seu impulso, o filósofo chama *autônoma*. E assim a chama porque se dá a própria lei. Quem, por sua vez, age por inclinação às paixões, é regido por *heteronomia*.

Retomando o exemplo do semáforo, o motorista que para o carro diante do sinal vermelho por medo da multa é regido por heteronomia. Ele é *autônomo* quando se dá a própria lei e a cumpre – ou seja, a pessoa que para o carro porque ela diz a si mesmo que deve parar o carro no sinal vermelho, essa pessoa é autônoma. A heteronomia da vontade, de acordo com Kant, acontece:

Quando a vontade vai procurar *alguma outra coisa* que não seja a utilidade das suas máximas para sua própria legislação universal; portanto, quando vai além de si mesma e, na natureza de alguns de seus objetos, busca a lei que deve determiná-la, o que resulta é sempre a *heteronomia*. A vontade não fornece a lei a si mesma, mas o objeto é que lhe dá a lei por meio de sua relação com a vontade.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> NODARI, 2005, p. 541.

<sup>11</sup> KANT, 2018, p. 84.

Geralmente, as situações que envolvem pessoas possuem algum tipo de lei ou regras estabelecidas para a convivência. O Brasil possui códigos de leis que estabelecem os limites legais àqueles que estão em seu território e prevê punição para a quebra desses deveres. Igualmente, diversas modalidades esportivas têm suas regulamentações específicas e punições para os participantes pelo não cumprimento destas regras. No ambiente familiar, alguns pais educam seus filhos, estipulando as normas.

O que é uma ação legal? Ora, um ato conforme as leis. Isso significa que, no Brasil, o cidadão comparecer às urnas e participar das eleições é um ato legal.<sup>12</sup> A ação só se torna moral quando a ação é conforme a ordem da razão. Uma ação pode ser legal e não ser moral. Se o cidadão vota porque não quer pagar a multa, então ele age legalmente, mas o fato de ter de pagar uma multa coage-o, tornando-o *heterônomo*. Seguir bons exemplos também não basta para caracterizar uma ação como moral. A ação deve ser *por dever*, sem inclinações.

Kant exemplifica que o merceeiro que age corretamente com um comprador inexperiente que vai a sua loja porque deseja que esse cliente retorne, tem uma atitude legal, mas não moral, porque ela não se fundamenta na razão, mas sim em paixões, em desejos.<sup>13</sup> O comerciante é *heterônomo*.

Sem dúvida, é assim também que devem ser entendidas as escrituras em que se manda amar o próximo, mesmo que ele seja nosso maior inimigo. Pois como inclinação, o amor não pode ser um mandamento, mas a bondade por amor, mesmo sem ser produzida por nenhuma inclinação e até mesmo provida de uma certa aversão natural e intransponível, é um amor prático e não patológico contido na vontade e não na inclinação à sensibilidade, nos princípios da ação e não na empatia sentimental; mas só ele pode ser um mandamento.<sup>14</sup>

Aliás, se ele pensa que, agindo assim, o cliente voltará – o que é bom para seus negócios –, e motiva sua ação nessa premissa, então ele está diante de uma falácia naturalista. Seu pensamento parte do *é para o dever ser* (ou seja, se age

---

<sup>12</sup> Cf. BRASIL [Constituição (1988)], 2022, art. 14º, § 1º.

<sup>13</sup> KANT, 2018, p. 37.

<sup>14</sup> KANT, 2018, p. 39 - 40.

corretamente, o cliente retorna, então assim o faz). O agir moral, ao contrário, não considera os frutos que virão da ação. Ele está unicamente interessado em agir pelo dever. E essa ação por dever significa agir naturalmente com relação àquilo que a própria razão manda.

A razão deve determinar a vontade. Essa é a tese que o filósofo apresenta e fundamenta. Por ser universal e necessária, ele quer que os homens ajam conforme a razão ordena. Isso se chama Imperativo. A razão ordena de forma hipotética ou categórica.

O ordenamento hipotético da razão – ou imperativo hipotético – é algo condicional. Significa que uma ação ordenada dessa forma obedece a seguinte fórmula: se alguém quer x, então age de maneira y para consegui-lo. Mais do que uma ação heteronômica, essa ideia abre brechas para quaisquer ações, visto que elas visam o fim a que se propõem. É, inclusive, um reflexo do pensamento maquiavélico de que se pode fazer e passar por cima de tudo para conquistar o poder. Isso faz com que esse imperativo não seja considerado lei, princípio orientador das ações morais humanas.

Quando as ações de uma pessoa são movidas por uma vontade que foi motivada por variáveis como afetos e medos – aspectos que, inegavelmente, permeiam a vida humana –, essa ação está relacionada diretamente com o que é subjetivo. A causa de alegria para alguma pessoa talvez seja causa de rancor, desgosto ou repulsa em outras tantas. Dessa forma, não se chega a um princípio universal, mas sim em algo volátil, que é o que Kant chama de imperativo hipotético. Não se pode formular uma moral sobre um princípio que é variável e que qualquer ser racional pode interpretar da maneira que quiser. Afinal de contas, se esse é o fundamento de uma ação moral, então essa base é como areia movediça – e não se pode construir sobre areia movediça.

O Imperativo Categórico, por sua vez, surge na razão e é o princípio que orienta a *vontade*. Esse imperativo é a máxima que determina uma ação. Ele se forma na razão pura *a priori* justamente para contrastar com o hipotético que se forma na contingência das situações. Contrariando o imperativo hipotético, o categórico é uma lei. Ele é a forma que Kant encontrou para estipular um princípio, universal a

todos os seres racionais, que seja chave para as ações. A pessoa que age a partir do imperativo categórico é autônoma.

A autonomia é o fundamento da dignidade humana. Todo ser humano legisla para um mundo social ajustado do qual faz parte e essa função legisladora é orientada pelo Imperativo Categórico e suas três formulações que indicam como proceder, mas não dizem o que fazer. Todo ser humano tem, intrinsecamente, dignidade. Não é uma mercadoria que pode ser comprada, trocada e/ou descartada<sup>15</sup> (como diz a segunda formulação do imperativo categórico).

O Imperativo Categórico serve para fazer frente às paixões. A sua primeira formulação diz respeito à máxima: age de modo que tua ação possa tornar-se uma lei universal.<sup>16</sup> Ou seja, não vale para uma só pessoa, mas a todos que convivem no mundo social ajustado. A segunda e a terceira formulação, essencialmente, fundamentam a dignidade humana. A segunda afirma que se deve tratar todas as pessoas como fim em si mesmo;<sup>17</sup> a terceira diz que cada pessoa deve agir como legisladora do reino dos fins, mas seguir as mesmas leis.<sup>18</sup> Essas leis precisam passar pelo teste da universalização do qual se trata a primeira formulação. Assim, cada pessoa agirá autonomamente, não heteronomamente, porque seguirá a lei que criou.

Falar de autonomia é compreender que nenhuma pessoa pode ser coagida por pressão externa. Todas devem agir com liberdade, conscientes daquilo que precisa ser feito. Além disso, não podem usar outras pessoas como meio de conquistar o que querem, friamente. Cada pessoa é digna em si mesma e é fim em si mesma. Assim, por exemplo, deve acontecer na medicina: quando um paciente precisa ser submetido a uma cirurgia ou operação, ele precisa receber um termo em que consta explicado tudo que lhe cabe, pois é fim último de si mesmo e não mero utensílio de experiência. Nenhum ser humano é brinquedo de ninguém.

A boa vontade implica em dignidade. A partir da capacidade auto legisladora, o ser humano precisa reconhecer o outro como ser racional e, por conseguinte, como auto legislador e ser de dignidade também. Assim, a máxima de cada ser racional,

---

<sup>15</sup> Cf. WEBER, 2013, p. 25.

<sup>16</sup> Cf. KANT, 2018, p. 62.

<sup>17</sup> Cf. KANT, 2018, p. 71.

<sup>18</sup> Cf. KANT, 2018, p. 73.

para se tornar lei universal, precisa ser apta à aplicação para os demais. Isso também é considerar-se a si e aos demais com fim em si mesmas e, com isso, também considerar a autonomia de ambos.

O vínculo entre autonomia e dignidade ocorre na ideia de que todos devem ser autônomos e estas leis devem seguir o princípio de que nenhuma pessoa deve ser instrumentalizada e/ou usada como simples meio. A dignidade pertence a cada um graças à autonomia que todos têm – ainda que apenas em potência.<sup>19</sup>

## 2 BASTA SER RACIONAL?

Kant morre em 1804. Entretanto, deixa um legado filosófico gigantesco, influenciando discussões acerca da Ética, da Teoria do Conhecimento, da Metafísica e da Arte. Em seus escritos, demonstra que a suposta dicotomia entre Empirismo e Racionalismo, na verdade, é um ponto que pode unir ambas as teorias e possibilitar o avanço do conhecimento; escreve sobre Estética e a capacidade do ser humano deleitar-se na obra de arte, sem determinar o que é Belo; fundamenta o conceito de Dignidade Humana a partir da autonomia de cada ser racional.

Diante de perspectivas promissoras de conhecimento – o progresso científico –, Kant elabora uma teoria moral que visa fugir do Relativismo. O que deve determinar as ações dos seres racionais, sendo esse determinador universal? Sua resposta é que a própria razão deve se ocupar em dar leis e, a partir disso, as ações podem ser classificadas como morais e imorais. Portanto, é uma ética que fundamenta seu conceito-chave, em termos do próprio autor, na razão pura.

Esse tema é caro ao presente artigo, visto que a perspectiva kantiana enriquece, ainda hoje, os debates sobre ética, principalmente no que diz respeito à dignidade da pessoa humana. Entretanto, essa teoria é questionável. Kant formulou uma base teórica que exalta a autonomia e a dignidade humana, mas essa base

---

<sup>19</sup> Aqui convém esclarecer todas as pessoas são dignas. Não se faz distinção através da condição específica de cada um. Por exemplo, alguém que está preso ou uma pessoa que sofre de doença que comprometa sua capacidade mental (ou outras enfermidades graves), ainda assim terá dignidade, porque potencialmente é pessoa. É, em potência, autônomo. A dignidade é intrínseca no ser humano. Essa interpretação, porém, vai além da teoria puramente kantiana, que não discorre sobre essa situação específica.

mostrou-se insuficiente diante do contexto que a Europa enfrenta após a primeira década do século XX. O foco do presente artigo, a partir de agora, é o conceito de dignidade da pessoa humana posto à prova.

A Europa do final do século XIX e do início do século XX é marcada pela paz, especialmente com a assinatura do tratado de Frankfurt, entre Alemanha e França. Esse clima também permite que as mudanças, que a Revolução Científica traz, proporcionem um clima de otimismo, embora haja certa insegurança diante da velocidade com que a ciência avança em suas pesquisas.

O objetivo da modernidade, principalmente com relação à Revolução Científica, é tornar o homem autônomo, capaz de avançar na ciência, na técnica. Certamente se alcança esse objetivo, proporcionando o surgimento do período conhecido como *Belle Époque*, marcado pela palavra progresso. Toda a tecnologia proveniente dessa revolução é pensada para promover a qualidade de vida das pessoas.

Entretanto, percebe-se que as pesquisas científicas e o desenvolvimento tecnológico – justificadas por motivos nobres – também podem ser usadas de modo totalmente avesso. A ilusão dos positivistas é pensar que os avanços tecnológicos trazem somente invenções benéficas. Quer-se, partindo dessa linha filosófica, refletir sobre as encruzilhadas que a ética kantiana proporcionou. A razão, que tanto foi valorizada na Idade Moderna, que promove inventos incríveis e empodera o homem diante da natureza, torna-se, agora, fonte de mecanismos que também prejudicam a vida das pessoas.

O século XX, que começa com doses de otimismo, transforma-se num século de massacres, de genocídio, de destruições. A Europa vivencia duas guerras mundiais; há ascensão de regimes totalitaristas em diversos locais, como Alemanha, Itália, Espanha, Portugal e Rússia. A crise econômica assombra a civilização. Além disso, o mundo fica alerta ao risco de guerra nuclear – que pode varrer a vida de toda Terra. Diante dessas circunstâncias põe-se em xeque toda a discussão proposta por Kant, inclusive sua conceituação de dignidade da pessoa humana. Por que a humanidade se destrói? Onde está a solução kantiana para estabelecer as regras para as ações dos seres racionais? A razão pura, enfim, viu-se de mãos amarradas?

Nesse contexto, Emmanuel Mounier inicia seus estudos filosóficos, conhecido pelo nome Personalismo. Ele passa a investigar exatamente esse questionamento posto acima, no que diz respeito à pessoa e a sua formação, mas também, procurando refletir sobre a Dignidade Humana que escorre nas trincheiras misturada com o sangue de inúmeros mortos.

De acordo com o pensamento personalista de Mounier "a educação, a partir das diretrizes pedagógicas oriundas do Iluminismo, com sua racionalidade técnica e utilitarista, visa apenas perpetuar o espírito burguês, voltado apenas para a visão individualista de riqueza e prestígio social."<sup>20</sup> Esse espírito propicia, ao longo do século XX, conflitos entre estados europeus pelo controle de mercado internacional, anexação de territórios, corrida armamentista, além das crises econômicas e sociais e da constante sensação de angústia.

Uma consequência óbvia foi que os preparativos para a guerra se tornaram muito mais caros, especialmente porque os Estados competiam uns com os outros para manter a primeira posição ou ao menos para não cair para a última. Essa corrida armamentista começou de maneira modesta no final da década de 1880 e se acelerou no novo século, em particular nos últimos anos antes da guerra.<sup>21</sup>

Esse contexto desperta o filósofo para a situação em que as pessoas estão inseridas. Como pode acontecer tamanhas atrocidades após tantas discussões sobre o conhecimento e investigações sobre o ser humano? A reflexão ética elaborada por Kant não significou nada? O Personalismo é o esforço para superação da crise do Despersonalismo. Essa crise reflete "o claro testemunho da profunda exigência de reencontrar a dignidade humana que estava se perdendo."<sup>22</sup>

Mounier analisa essa problemática, dessa vez, com relação ao contexto. Nesse sentido, é bastante consciente e procura apontar, nos sistemas que surgem naquele contexto, as bases para a despersonalização. Ele critica o Capitalismo,

---

<sup>20</sup> COSTA E SILVA, 2015, p. 8.

<sup>21</sup> HOBBSAWM, 1988, p. 424.

<sup>22</sup> CUGINI, 2009.



retomando a crítica marxista de que o mundo serve ao dinheiro, que torna o homem individualista. Nas palavras do próprio autor:

A potência anónima do dinheiro tomou todos os postos da vida económica, depois introduziu-se sorratamente nos postos da vida pública; por último, apossou-se da vida privada, da cultura e da própria religião. Reduzindo o homem a uma individualidade abstracta, sem vocação, sem responsabilidade, sem resistência, o individualismo burguês é o precursor responsável pelo reino do dinheiro, quer dizer, como tão bem o dizem as palavras, pela sociedade anónima das forças impessoais.<sup>23</sup>

Esse Individualismo é a base para economias liberais que surgiram com a teorização de John Locke. Primeiro observa-se o homem, tentando compreender seu estado de natureza e, em seguida, formula-se um contrato social que serve para assegurar os direitos naturais de cada indivíduo.<sup>24</sup> Ele é uma tentativa de solucionar as crises econômicas e políticas que preocupam a sociedade europeia da época. Contudo, esquece-se do conceito de "pessoa", reduzindo-a num sujeito despersonalizado. O risco do espírito burguês, tantas vezes alertado por Mounier, torna-se eminente.

O espírito burguês é próprio do Individualismo, em que o indivíduo quer superar a terrível situação em que se encontra, passando por cima da própria comunidade que lhe cerca (ferindo, inclusive, a dignidade presente nas outras pessoas). O indivíduo burguês quer o conforto para si, angustia porque não prevê o dia seguinte, é desconfiado e se isola. Pior ainda, torna-se um espírito que influencia toda sociedade. "A era individualista principiou por uma fase heroica. O seu primeiro ideal humano, o herói, é o homem que combate sozinho, contra forças maciças, e no seu combate singular faz estalar os limites do homem."<sup>25</sup> A noção de comunidade se perde e cada indivíduo tem seu mundo próprio.

O Comunismo, por sua vez, tenta responder ao Individualismo, propondo o Coletivismo, aspecto que também abala a sociedade. Ele ignora a iniciativa criadora

---

<sup>23</sup> MOUNIER, 1967, p. 36.

<sup>24</sup> Cf. BOBBIO, 2000, p. 11 - 16.

<sup>25</sup> MOUNIER, 1967, p. 25.

da liberdade humana e sua fundamentação ética diz que “o bem-comum está acima da felicidade individual. Apenas na realização do todo, que merece que a gente se sacrifique por ele, encontra o homem sua perfeição.”<sup>26</sup>. Segundo o filósofo, os homens se alienam de si mesmos pelo regime.<sup>27</sup> Isso implica no Despersonalismo, em que cada indivíduo ignora sua vocação e sua encarnação, em prol de uma comunhão forçada.

Diante dessas constatações, ambas as tentativas de responder aos problemas existentes focam naquilo que é material, nos interesses do mercado, da política, do Estado. Mas a pessoa é esquecida. Nota-se isso, inclusive, na campanha que os Estados Unidos promovem para recrutar soldados para a guerra: “eu quero você!” Problematizando essa frase, conclui-se que o sujeito não é pessoa, mas uma máquina, o Estado. O objetivo do verbo “querer” é tornar a pessoa que é chamada um objeto do Estado (ferindo sua dignidade). Quem é chamado tem nome, tem endereço, tem história. Quem chama, porém, é um sujeito indeterminado. Surge, então, a necessidade de trazer a *pessoa* para o centro da discussão, de modo que seja valorizada.

Conforme Mounier, “‘pessoal’ quer dizer que a pessoa jamais deve ser tratada como um objeto, seja pelo Estado, pela economia ou pela técnica, enquanto princípio organizacional das suas instituições.”<sup>28</sup>. Sob esse aspecto pode-se notar semelhança com Kant e sua segunda formulação do imperativo categórico – tratar as pessoas como fim em si mesmas. Ao contrário, chamar uma pessoa para a guerra é uma forma de utilizá-la como meio. É uma forma cruel de despersonalismo.

Mounier dá um passo importante dentro da Filosofia e sugere que a compreensão de *pessoa* também se dá pelas dimensões da vocação, da comunicação e da encarnação.

Toda pessoa é chamada à vida, à sua vocação. Entretanto, diante da sociedade individualista e/ou coletivista, esse chamado se perde. Ambas as correntes desejam uma impessoalidade, ou seja, cada um é só mais uma engrenagem que move a máquina. É um princípio de despersonalização e todo ser

---

<sup>26</sup> RABUSKE, 1986, p. 150.

<sup>27</sup> Cf. MOUNIER, 1967, p. 62.

<sup>28</sup> COSTA E SILVA, 2015, p. 81.

humano nasce inserido nessa cultura. Esse aspecto está presente na educação positivista da época, em que cada indivíduo é formado para cumprir determinada função, para conhecer determinado conhecimento e para promover o próprio progresso científico.

A vocação é uma descoberta da própria pessoa, reflete seu ser, logo também não diz respeito à escolha de uma especialidade técnica que venha a trazer ao indivíduo uma posição rentável ou prestígio no mercado de trabalho, tornando-o apenas mais um número na contabilidade geral dos ideais de domínio e progresso técnico. Essa vocação é a singular aptidão da pessoa, que a distingue das demais, a faz realizada e colaboradora na comunidade livre de pessoas engajadas e responsáveis.<sup>29</sup>

Vocação, portanto, é o chamado à pessoa ser quem realmente é. Pessoa é aquilo que não se repete,<sup>30</sup> graças a sua vocação. Não significa, porém, que a pessoa exista sozinha, excluindo todos a sua volta. Há diversidade de vocações, de pessoas, mas cada pessoa, única, está em constante relação com outra. Essa relação é a comunicação, a comunidade.

Comunicação é todo ato feito por uma pessoa e que se dá com relação a outra pessoa. O ser humano é integrante do mundo e tem consigo outros tantos com quem compartilha a casa comum. Com essa concepção, Mounier quer sair das perspectivas anteriormente citadas, que incentivam a despersonalização. "A Comunicação é fundamental para a pessoa no processo de personalização, uma vez que é na relação, no contacto com o Outro também em processo, de personalização idêntico ao meu que é possível a integração, desenvolvimento e a afirmação pessoal."<sup>31</sup>

Comunicação é relação com o outro. Diante da circunstância da guerra, da individualização, dos discursos de massa (uma espécie de arrebanhamento), contexto em que as pessoas tendem a ser despersonalizadas, assegurar essa dimensão é ser resistência ao contexto de crise. Afinal, comunicação é perceber o

---

<sup>29</sup> COSTA E SILVA, 2015, p. 81.

<sup>30</sup> BOHRER, 2018, p. 27.

<sup>31</sup> GOMES, 2009, p. 52.

outro e ser aberto a ele. Se isso não acontece e o sujeito vive fechado em si, então o outro passa a ser uma ameaça constante. Por isso, é importante encarnar-se, saber viver no mundo em que está inserido, percebendo que, além de sua vocação, possui uma comunidade.

O ser humano pode transformar o ambiente que vive, deixando suas marcas. O filósofo afirma que: "o homem singulariza-se por uma dupla capacidade de romper com a natureza. Só ele conhece esse universo que o absorve e só ele o pode transformar, ele, o menos armado e o menos poderoso dos grandes animais. E, o que é infinitamente mais, é capaz de amar."<sup>32</sup> A encarnação acontece quando a pessoa se dá conta de seu meio, contexto histórico, e de sua própria história. Não significa que a pessoa seja determinada por aquilo que a cerca. Pelo contrário, ela tem capacidade racional para compreender tudo isso, mas o Personalismo não ignora essa carga de elementos históricos, sociais e tantos outros, que acompanha a todos.<sup>33</sup>

O ser humano, na visão personalista, é pessoa integrada, ou seja, não é, como na visão dualista cartesiana, que divide o homem entre mente e corpo, subjetividade e objetividade. Pelo contrário, há uma dialética entre esses aspectos na vida, na existência. O homem aprende com aquilo que vive, que sente, que experimenta. Não basta que o homem seja um ser racional. Ainda que a racionalidade lhe dê muitas capacidades, desconsiderar a integridade da pessoa humana é contribuir com o ferimento à dignidade humana.

Atualmente, ainda se mostram inúmeras situações em que vocação, comunicação e encarnação são desconsideradas em prol do sistema. O Despersonalismo é, justamente, isso. Vive-se um tempo em que o lucro, os interesses de determinados grupos e o desinteresse pelos iguais ainda estão presentes na sociedade. Democracias são ameaçadas, grupos totalitários reassumem o poder, potências rivalizam e ameaçam-se mutuamente com a

---

<sup>32</sup> "El hombre es un ser natural, pero un ser natural humano. Ahora bien, el hombre se singulariza por una doble capacidad de romper con la naturaleza. Solo él conoce este universo que lo devora, y sólo él lo transforma; él, el me nos armado y el menos potente de todos los grandes animales. El hombre es capaz de amor, lo que es infinitamente más todavía." MOUNIER, Emmanuel. *El Personalismo*. 9ª ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1972, p. 13, *tradução nossa*.

<sup>33</sup> Cf. MOUNIER, 1967, p. 190.

possibilidade de uma guerra nuclear, propagação de desinformação. Tudo isso ocorre em meio a era digital, da internet e de grande influência científica e tecnológica. Infelizmente, a pessoa ainda não é valorizada e dignificada da maneira nobre que merece.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Percebe-se, diante do que é abordado, que a moral e a dignidade humana são temas importantes. O ser humano, de acordo com Kant, pode agir conforme seus impulsos, entretanto, não é autônomo em suas ações. Como um ser racional, a sua autonomia se dá pela razão e, por consequência, a sua ação passa a ter valor moral. Esse mesmo Imperativo Categórico ordena que uma pessoa tem fim em si mesma e, por consequência, tem dignidade. Assim, cada ser racional deve agir conforme a razão – e não de acordo com estímulos externos que lhe tornam heterônomo –, de modo a preservar essa Dignidade Humana intrínseca em cada um.

Mounier, ao contrário, não descarta a influência da história, do meio, daqueles que compartilham do espaço. A história de cada pessoa é importante para formular sua moral. Como está escrito acima, pessoa é algo irrepetível. Explica que a moral europeia é impessoal e demasiada técnica, a pessoa é engessada em determinadas estruturas e é despersonalizada ao serem esquecidas as dimensões da encarnação, da comunicação e da vocação. Isso está presente no sistema socioeducacional, que induz cada um a enquadrar-se num perfil estipulado, impedindo o surgimento da pessoa e reduzindo-a num indivíduo.

Respondendo a questão que inicia o terceiro ponto deste artigo, não basta ser racional. A pessoa humana é formada, não apenas de razão, mas ela tem um universo ao seu redor. Embora Kant tente elaborar uma ética com fundamento na razão, ele ignora as dimensões da pessoa que, posteriormente, Mounier apresenta e valoriza. Se bastasse a razão, então o mundo não teria vivenciado guerras – inclusive causadas a partir da revolução científica –; não teria vivenciado a ascensão de regimes totalitários e genocídios por eles cometidos à sangue frio, com base numa ideia que, sem sombra de dúvidas, desconsidera – ou não compreende – as dimensões da pessoa. É preciso ir além da ciência, da técnica, da razão. Precisa-se

compreender a pessoa como um ser completo e complexo, não apenas como máquina – ou, como Schopenhauer acusa o formalismo kantiano, como anjinhos.

Atualmente, nota-se que a filosofia de Mounier também não foi compreendida. Há guerras em curso, causadas por interesses econômicos, por falta de diálogo e por ignorância das dimensões da pessoa. Ucrânia é um episódio que ganha manchetes, mas há tantos outros conflitos espalhados pelo mundo, destruindo vidas e despersonalizando tantas outras pessoas. Esse estudo se mostra essencial justamente por isso. É necessária uma Revolução Personalista, uma tomada de consciência acerca da pessoa humana, concretizando a dignidade da pessoa humana.

Esse estudo, portanto, pode se estender, trazendo mais detalhes ainda, em eventuais dissertações sobre Filosofia francesa na contemporaneidade, ou ainda, sobre a Dignidade Humana. Afinal, é de suma importância sua discussão, em busca de um mundo personalista, para além da guerra e de quaisquer formas de despersonalização.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, N. *Liberalismo e democracia*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BOHRER, R. H. A comunidade como afirmação da pessoa. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Escola de Humanidades, Curso de Filosofia, Porto Alegre, 2018.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Presidência da República, 2022. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm#14](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm#14)>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

COSTA E SILVA, P. Racionalidade técnica e formação: um estudo a partir do Personalismo de Mounier. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Educação, Goiânia, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/5817/5/Tese%20-%20Patricia%20Costa%20e%20Silva%20-%202015.pdf>>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

CUGINI, P. Emmanuel Mounier e a experiência da revista "Esprit". A origem da filosofia personalista. In.: *Dialegethai Revista telemática de filosofia* [on line], v. 11, 2009. Disponível em: <<https://mondodomani.org/dialegethai/>>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

GOMES, N. M. Noção de comunicação no conceito de pessoa em Emmanuel Mounier. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2009. Disponível em: <[https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/373/1/21218\\_ulfl071258\\_tm.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/373/1/21218_ulfl071258_tm.pdf)>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

HOBBSAWM, E. J. *A era dos impérios: 1875-1914*. Tradução de Sirlei Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018. Disponível em: <<https://gulbenkian.pt/publications/critica-da-razao-pura/>>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2018.

KANT, I. *Resposta à pergunta: que é "Esclarecimento?"* Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

MOUNIER, E. *El Personalismo*. 9ª ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1972.

MOUNIER, E. *Manifesto ao Serviço do Personalismo*. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1967.

NODARI, P. C. A Noção de Boa Vontade Na "Fundamentação Da Metafísica Dos Costumes" de Kant. In.: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Portugal, v. 61, n. 2, p. 533 - 558, abr./jun. 2005. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/40314297?seq=3>>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

RABUSKE, E. *Antropologia filosófica*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito: Autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013.





## 11. OS CONCEITOS DE MEDIDA CONDICIONADA E MEDIDA INCONDICIONADA NA LÓGICA DE HEGEL E A ANÁLISE HEGELIANA DOS MODELOS KEPLERIANO E NEWTONIANO DE MOVIMENTO DE PLANETA

*THE CONCEPTS OF CONDITIONED AND UNCONDITIONED MEASURE IN HEGEL'S LOGIC, AND THE HEGELIAN ANALYSIS OF KEPLER'S AND NEWTON'S MODELS OF PLANET MOVEMENT*



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-11>

Antônio Carlos da Rocha Costa<sup>177</sup>

### RESUMO

Este artigo explicita e define formalmente dois conceitos de *medida* introduzidos implicitamente por Hegel em sua *Doutrina do Ser: medida condicionada e medida incondicionada*. A distinção toma por base a diferenciação entre os conceitos de *reflexão externa* e *reflexão determinante*, respectivamente correlativos dos conceitos de *fundamento condicionado* e *fundamento incondicionado*, conforme Hegel apresenta estes últimos em sua *Doutrina da Essência*. Como exemplo de aplicação daquela distinção, o artigo analisa a diferença que Hegel estabelece, naquela doutrina, entre o caráter *incondicionado* e o caráter *condicionado* dos modelos de *movimento de planeta* em Kepler e Newton, respectivamente.

Palavras-chave: Noção hegeliana de medida; Noção hegeliana de movimento; Kepler; Newton.

### ABSTRACT

This article explains and formally defines two concepts of *measure* implicitly introduced by Hegel in his *Doctrine of Being: conditioned measure and unconditioned measure*. The distinction takes as its basis the differentiation between the concepts of *external reflection* and *determinate reflection*, respectively correlative of the concepts of *conditioned foundation* and *unconditioned foundation*, as Hegel presents the latter in his *Doctrine of Essence*. As an example of application of that distinction, the article analyzes the difference Hegel establishes, in the former doctrine, between the *unconditioned character* and the *conditioned character* of the models of planet motion in Kepler and Newton, respectively.

Keywords: Hegelian notion of measure; Hegelian notion of movement; Kepler; Newton.

---

<sup>177</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: antonio.rocha@edu.pucrs.br

## INTRODUÇÃO

O artigo está organizado como segue. A Seção 2 resume os princípios dos quais deriva a diferenciação proposta entre os conceitos de *medida condicionada* e *medida incondicionada*.

A Seção 3 apresenta brevemente a noção de *leitura paralela* da Lógica Objetiva de Hegel, que temos adotado em nossos trabalhos, assim como esquematiza a particular articulação paralela de conceitos adotada neste artigo.

A Seção 4 aplica essa diferenciação conceitual à análise da diferença, estabelecida por Hegel, entre os *modelos de movimento* adotados por Newton e Kepler, em suas respectivas análises dos movimentos dos planetas.

A Seção 5 correlaciona a análise hegeliana dos modelos kepleriano e newtoniano de *movimento de planeta* com os *conceitos de movimento* próprios da Física contemporânea em suas disciplinas *Cinemática* e *Dinâmica*, respectivamente.

A Seção 6 considera a questão da validade contemporânea da análise hegeliana e das conclusões a que ela chegou.

A Seção 7 é a Conclusão

## 1 CONCEITOS PRELIMINARES

Os conceitos apresentados nesta seção são os conceitos básicos dos quais deriva a diferenciação entre *medida condicionada* e *medida incondicionada*, diferenciação que está implícita na lógica de Hegel e que é explicitada formalmente na Seção 3.

### 1.1 Quantidade e quantum

A noção de *Quantidade* é introduzida por Hegel na sua *Doutrina do Ser* (HEGEL, 2016). Essencialmente, uma *quantidade* é, em termos da matemática contemporânea, um *espaço*, isto é, um conjunto relacionalmente estruturado de elementos.

*Quantum*, por outro lado, é qualquer porção finita, bem delimitada, de uma quantidade.

## 1.2 Reflexão externa e reflexão determinante

A noção de *Reflexão de Essência* é introduzida por Hegel em sua *Doutrina da Essência* (HEGEL, 2017, p. 42 - 52).

Por *reflexão externa*, Hegel entende o processo pelo qual um sujeito estabelece uma diferença entre *determinações essenciais* e *determinações inessenciais* de um *algo*. Por ser estabelecida pelo sujeito, um terceiro, e não pelo *conceito* desse *algo*, a reflexão externa tem um caráter arbitrário, possibilitando que diferentes sujeitos estabeleçam diferentes conjuntos de *determinações essenciais* e *inessenciais* para um mesmo *algo*.

Por *reflexão determinante*, Hegel entende o processo pelo qual o que é *essencial* a um *algo* é determinado a partir da *natureza* desse *algo*, conforme seu *conceito*. Por ser determinado a partir do *conceito*, esse *essencial* tem *caráter objetivo*.

## 1.3 Fundamento condicionado e fundamento incondicionado

A noção de *fundamento* é introduzida por Hegel em sua *Doutrina da Essência* (HEGEL, 2017, p. 93 - 131). Por *fundamento* de um *algo*, Hegel entende o conjunto de *determinações essenciais* desse *algo*.

O *fundamento* de um *algo* é dito ser um *fundamento condicionado* se a *reflexão determinante* que o estabelece se dá de modo relativo a *determinações imediatas* desse *algo* que não têm *caráter essencial*, ditas serem a *condição* desse *fundamento condicionado*. Em outros termos, um fundamento condicionado só pode ser compreendido relativamente às *determinações imediatas não essenciais* do *algo*, sejam elas *determinações imediatas sensíveis*, sejam apenas *representações postas*.

O *fundamento* de um *algo* é dito ser *fundamento incondicionado* se a reflexão determinante que o estabelece se dá em caso contrário, isto é, se ela se dá de modo *independente das determinações imediatas inessenciais* desse *algo*.

Seja no caso do *fundamento condicionado*, seja no caso do *fundamento incondicionado*, o conjunto de *determinações essenciais* que os constituem é visto por Hegel como uma *forma*, isto é, como uma *estrutura*.

#### 1.4 Medida condicionada e medida incondicionada

A noção de *Medida* é introduzida por Hegel na sua *Doutrina do Ser* (HEGEL, 2016, p. 357 - 400). Em primeira instância, uma *medida* é uma associação entre um *quantum* de uma determinada *quantidade* e um segundo elemento, que pode ser uma *determinação imediata* de um *algo* ou um outro *quantum* da mesma, ou de uma outra, *quantidade*. Em segunda instância, uma *medida* por ser uma *correlação* entre *duas medidas*.

Uma *medida* é dita *condicionada*, no mesmo sentido em que um *fundamento* é dito *condicionado*, quando ela é relativa a *determinações imediatas não essenciais* do *algo* que está sendo medido. Em caso contrário, ela é dita uma *medida incondicionada*.

## 2 A LEITURA PARALELA DA LÓGICA OBJETIVA DE HEGEL

A *Lógica Objetiva* de Hegel é a lógica que ele expôs nas duas primeiras doutrinas da *Ciência da Lógica*, a *Doutrina do Ser* (HEGEL, 2016) e a *Doutrina da Essência* (HEGEL, 2017).

O *princípio de leitura* que rege a leitura da *Lógica Objetiva* de Hegel que temos procurado realizar (COSTA, 2019) é o princípio que denominamos *leitura paralela* dessa lógica: uma leitura que busca explicitar uma *articulação* entre as etapas de desenvolvimento dos conceitos da *Doutrina do Ser* com as etapas de desenvolvimento dos conceitos da *Doutrina da Essência*.

No presente artigo, fazemos uso da particular articulação cujos aspectos principais estão resumidos na Tabela 1.

Doutrina do Ser	Doutrina da Essência	
<i>Medida</i>	<i>Reflexão</i>	<i>Fundamento</i>
Medida condicionada	Reflexão externa	Fundamento condicionado
Medida incondicionada	Reflexão determinante	Fundamento incondicionado

Tabela 1: O paralelismo conceitual utilizado no artigo.

### 3 APLICAÇÃO: ANÁLISE DA DIFERENCIAÇÃO PROPOSTA POR HEGEL ENTRE OS MODELOS KEPLERIANO E NEWTONIANO DE MOVIMENTO DE PLANETA

#### 3.1 Os modelos de movimento de planetas em newton e Kepler

Em Kepler<sup>178</sup>, os movimentos dos planetas foram caracterizados como segue:

- 1a. Lei: As órbitas são elípticas, com o Sol em um dos focos da elipse.
- 2a. Lei. O raio ligando o planeta ao Sol percorre áreas iguais em tempos iguais.
- 3a. Lei: O quadrado do tempo de revolução em torno do Sol (T) é proporcional ao cubo da distância média do planeta ao Sol (R), relação dada pela fórmula

$$T^2 = kR^3.$$

Como se verá a seguir, a terceira lei é a que toma a atenção de Hegel. Ela relaciona *espaços* e *tempos* sem fazer intervir outras determinações imediatas, que não são próprias das determinações puramente espaço-temporais constituintes do conceito geral de *movimento*.

Em Newton<sup>179</sup>, os movimentos dos planetas foram caracterizados como segue:

- Há ação de elementos *vetoriais*, não apenas elementos *escalares*.
- A *inércia* do movimento de um planeta, que o manteria em movimento retilíneo sem a força de atração do Sol, é dada pelo seu vetor de *momentum* ( $\vec{p}$ ).
- O vetor da *força de atração* do Sol sobre o planeta ( $\vec{F}$ ) opera sobre o vetor de *momentum*, alterando sua direção e forçando o movimento curvilíneo.

<sup>178</sup> Ver, e.g.: <<https://mundoeducacao.uol.com.br/fisica/leis-movimento-planetario.htm>>.

<sup>179</sup> Ver, e.g.: <<http://astro.if.ufrgs.br/newton/index.htm>>.

A relação entre os dois vetores é dada por uma operação de *derivada*:

$$\vec{F} = \frac{d\vec{p}}{dt}$$

O valor absoluto instantâneo da *força de atração* do Sol é função dos valores das *massas* do planeta e do Sol ( $m$  e  $M$ , respectivamente), da *constante de gravitação* ( $G$ ), e da *distância* entre o planeta e o Sol ( $r$ ), na forma:

$$F = \frac{-GMm}{r^2}$$

Como se verá a seguir, toda a crítica de Hegel ao modelo newtoniano está focada na fórmula do *valor absoluto instantâneo* da força de atração, a qual faz intervir *determinações imediatas* (a força  $F$  e as massas  $M$  e  $m$ ), as quais não são próprias das determinações espaço-temporais constituintes do conceito geral de *movimento*.

### 3.2 A análise dos conceitos de movimento de planetas em newton e Kepler segundo Hegel

Na seção sobre *A Medida*, na *Doutrina do Ser* (HEGEL, 2016), Hegel analisa as diferenças entre os modos como Kepler e Newton interpretaram os movimentos dos planetas.

Para caracterizar a análise kepleriana, Hegel introduz o conceito de *movimento livre* e para caracterizar a análise newtoniana, o conceito de *movimento condicionado*.

Por *movimento livre*, Hegel entende o movimento que, na terminologia contemporânea, é concebido apenas em termos *cinemáticos*. Isto é, o movimento é concebido apenas em termos de *posições espaciais* do *objeto móvel*, *distâncias percorridas* por ele, *instantes de tempo* em que o movimento ocorreu e *tempos de percurso* para aquelas distâncias.

Por *movimento condicionado*, Hegel entende o movimento que, na terminologia contemporânea, é concebido em termos *dinâmicos*. Isto é, o movimento é concebido, adicionalmente às determinações espaciais e temporais, em termos de

*determinações imediatas*, sensíveis ou apenas postas, que são estranhas àquelas determinações espaciais e temporais, *determinações imediatas* que supostamente constituem um *recurso explicativo* do movimento, recurso de que a *cinemática* não dispõe.

Em termos contemporâneos, e conforme foi sendo estabelecido pela evolução histórica da Física, a perspectiva *dinâmica* é considerada cientificamente superior à perspectiva *cinemática*, está atuando como conhecimento auxiliar daquela (Cf. NUSSENZVEIG, 2017, p. 41).

Para Hegel, porém, a hierarquia de importância é a inversa: a perspectiva *kepleriana-cinemática* deve ser considerada superior à perspectiva *newtoniana-dinâmica*.

Parece haver duas razões para essa postura de Hegel. Por um lado, uma compreensão específica do papel que a *Matemática* desempenhava na *Física*, conforme o entendimento daquela época. Por outro lado, uma crítica lógica ao emprego de *determinações imediatas* nas *determinações conceituais*.

Sobre o papel da *Matemática* na *Física*, a concepção de Hegel é típica do século XVIII, período em que ele recebeu toda sua educação formal e informal, até a maturidade dos seus 30 anos de idade em 1800: a *Matemática* era apenas um *sistema de símbolos abstratos*, com função apenas auxiliar na *Física*, cujos significados eram dados pelos objetos, processos e sistemas físicos a que eram referidos. Isto é, os símbolos matemáticos eram concebidos como sendo *símbolos sem conceitos próprios*, cuja semântica tinha de ser dada por referência a *elementos físicos concretos*.

Claramente, a explicação kepleriana do movimento levava em conta apenas as *medidas quantitativas* realizadas por meio da observação sobre os planetas e suas trajetórias. Portanto, referentes a elementos físicos concretos. Isto é, a caracterização dos movimentos, obtida por Kepler, se enquadrava perfeitamente na concepção hegeliana sobre o modo como a *Matemática* deveria operar em relação à *Física*.

Newton, ao introduzir o conceito de *gravitação* e seus correlativos (*força*, *massa* e *inércia*) pôs essas *representações conceituais* como *determinações imediatas* essenciais de seu modelo de *movimento físico*. Nisso, passou a fazer uso

de símbolos matemáticos que perderam sua referência física concreta, tornando sua concepção dependente de uma *pressuposição* que, desde o ponto de vista lógico, é *arbitrária*.

A perspectiva newtoniana, portanto, afasta-se da concepção hegeliana de caracterização física de um fenômeno em dois pontos principais, aos quais a perspectiva kepleriana adere: não respeita o princípio adotado para a utilização da *Matemática na Física* e faz uso conceitual de determinações imediatas que são postas de modo tal que, desde o ponto de vista lógico, deve ser considerado arbitrário.

#### **4 OS MODELOS KEPLERIANO E NEWTONIANO DO MOVIMENTO DE PLANETA E AS NOÇÕES CINEMÁTICA E DINÂMICA DE MOVIMENTO**

Duas conclusões se impõem, relativamente à compreensão hegeliana dos conceitos kepleriano e newtoniano de movimento e como eles se relacionam com a noção de medida.

Para Hegel, a medida incondicionada é a mais perfeita, pois não envolve determinações imediatas não diretamente relacionadas com as quantidades envolvidas na medida. Por isso, o modelo kepleriano de movimento de planeta é mais perfeito que o newtoniano.

Por outro lado, desde o ponto de vista contemporâneo, o modelo newtoniano de movimento de planeta é o mais perfeito justamente pelo *uso explicativo* que pode ser feito daquelas determinações imediatas não relacionadas essencialmente ao conceito geral de *movimento*.

Deste ponto de vista, portanto, pode-se dizer que Hegel privilegia o que se costuma chamar a compreensão *cinemática* do movimento, considerada meramente *descritiva*, em detrimento da compreensão *dinâmica* do movimento, considerada *explicativa*.



## 5 A QUESTÃO DA VALIDADE CONTEMPORÂNEA DA ANÁLISE HEGELIANA

Coloca-se, então, a questão da validade contemporânea das conclusões obtidas por Hegel em sua análise dos modelos kepleriano e newtoniano de movimento de planeta. Para tanto, introduzimos aqui o conceito de *perfeição lógica* de um modelo científico: um modelo científico é *logicamente perfeito* se utiliza apenas determinações próprias do *conceito geral* com o qual se define o objeto sendo modelado.

Assim, por um lado, é claro que a conclusão a que Hegel chegou, tomando o modelo kepleriano como superior ao newtoniano, foi superada historicamente, dada a maior fecundidade científica do modelo newtoniano, em comparação com o kepleriano. Portanto, se o *critério histórico* de comparação de modelos científicos é adotado, a análise de Hegel e o resultado a que chegou devem ser considerados *ultrapassados*, ou mesmo *equivocados*.

Por outro lado, se o critério de comparação de modelos científicos que é adotado é o da *perfeição lógica* do modelo, então a análise de Hegel e seus resultados devem ser considerados corretos. Coloca-se aí, porém, uma questão crucial para esse ponto de vista: *Que características adicionais um modelo científico logicamente perfeito deve ter para que seja propriamente explicativo, como se mostrou ser o modelo newtoniano, e não meramente descritivo, como o era o modelo kepleriano, mas sem que essas características adicionais corrompam o caráter de perfeição lógica do modelo?*

Da resposta a esta questão depende a possibilidade de uma *aceitação contemporânea* do critério hegeliano de *perfeição lógica* como critério fundamental de comparação de modelos científicos.

### CONCLUSÃO

Este artigo examinou o modo como Hegel analisou a diferença entre os modelos de movimento de planeta em Kepler e em Newton. Mostrou que Hegel privilegia modelos baseados em medidas incondicionadas, como o modelo de Kepler, em detrimento de modelos baseados em medidas condicionadas, como o de Newton,

mesmo estes sendo capazes não apenas de formulações *descritivas*, mas também de formulações *explicativas*.

Por outro lado, o artigo deu uma formulação precisa à questão da possibilidade da *aceitação contemporânea* do uso do critério de *perfeição lógica* na comparação de modelos científicos, critério implicitamente adotado por Hegel em sua análise daqueles dois modelos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, A. C. R. Caracterização da Dependência Mútua entre a "Doutrina do Ser" e a "Doutrina da Essência". In.: COSTA, A. C. R. *Para uma Leitura Operatória da Lógica de Hegel: Experimentos Iniciais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 33 - 44.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica - Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica - Doutrina da Essência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

NUSSENZVEIG, H. M. *Curso de Física Básica 1: Mecânica*. São Paulo: Blucher, 2017.

## 12. BREVES NOTAS SOBRE O CONCEITO DE ESTADO EXTERNO OU "DO ENTENDIMENTO" NA SOCIEDADE CIVIL EM HEGEL

*BRIEF NOTES ABOUT THE CONCEPT OF EXTERNAL STATE OR THE STATE "OF UNDERSTANDING" ON HEGEL'S CIVIL SOCIETY*



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-12>

*Lucas Taufer<sup>1</sup>*

### RESUMO

A finalidade deste estudo é discutir o conceito de Estado externo ou "do entendimento" como exposto por Hegel em seu texto sobre a Sociedade Civil. A problemática é desenvolvida na segunda subseção da terceira seção das suas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito e faz parte do amplo conjunto de conceitos que compõem a Filosofia do Espírito, em especial, a do Espírito Objetivo, na qual está exposta sua teoria da liberdade. Para nossos fins, iniciamos com a posição do problema, por Hegel, na Enciclopédia das Ciências Filosóficas – Parte III e seguimos com a exposição mais detalhada do tema, a qual se dá na abordagem hegeliana à Sociedade Civil em sua exposição sobre a Eticidade.

Palavras-chave: Estado externo; Estado do entendimento; Sociedade Civil; Filosofia do Direito; Espírito Objetivo.

### Abstract

Our aim in this essay is to discuss the concept of the external State or the State "of understanding" how exposed by Hegel on his Civil Society. The problem is scrutinized in the second subsection of the third section of its Elements of the Philosophy of Right and is a part of the broad set of concepts that make up the Philosophy of the Spirit, in particular, of the Objective Spirit in which is exposed his theory of freedom. For our ends, we started with a position of the problem, by Hegel, in the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences – Part III and followed with a more detailed exposition of this theme, which happens on the Hegelian approach to the moment of Civil Society in his study of the Ethical Life.

Keywords: External State; State of Understanding; Civil Society; Philosophy of Right; Objective Spirit.

---

<sup>1</sup> Mestre e Doutorando em Filosofia pelo PPGFil/UCS. Agradece ao PROSUC/CAPES, do qual é bolsista.

## INTRODUÇÃO

Podemos dizer que, para Hegel, a forma de organização das sociedades humanas na modernidade tem enquanto seu núcleo, em linhas gerais, a racionalidade da vida gregária, aquilo que ele denomina de efetivação da Substância Ética, composta essa por estágios que acabam por consistir em momentos lógico-metafísicos pelos quais realiza-se o conceito do Direito, por sua vez, uma das etapas da consolidação do Espírito na sua peregrinação em busca pela identidade consigo mesmo<sup>2</sup>.

Um de tais momentos, e que encontramos na figura da Família, é aquele no qual tal arranjo social, com base, por um lado nos vínculos sentimentais mais elementares e, por outro, na manutenção empírica do ambiente doméstico, é responsável pela formação contínua e persistente dos indivíduos particulares. Entrementes, o Estado é tido como o momento no qual instituições de regulação da vida política superam as unilateralidades objetivas e subjetivas dos particulares e de suas interrelações, propiciando uma via para a construção da autoconsciência de um povo, ou a unidade do Espírito Objetivo consigo mesmo em sua manifestação mais concreta e universal, a comunidade política fundada em autorreconhecimento.

Já a Sociedade Civil, como o momento de mediação e passagem entre a Família e o Estado, caracteriza-se por ser a arena na qual os particulares já formados desempenham a busca pelo atendimento de seus interesses individuais, e constitui a instância na qual, primeiramente, o suprimento das carências é levado a cabo pelos agentes, estabelecidos os processos de divisão do trabalho, e na qual abrem-se espaços para a consecução dos projetos pessoais de sua parte. Contudo, é neste instante, no qual se opera a cisão do Espírito em uma multiplicidade dispersa, caracterizada na busca da satisfação de necessidades e preferências naturais e/ou artificiais – o que pode, por sua vez, se representado pela figura de uma instituição como a do mercado –, que também se faz com que se estabeleçam as condições para o aparecimento de instituições que reconduzam os particulares, perdidos em seus extremos, à universalidade da vida em comunidade.

---

<sup>2</sup> HEGEL, 1995, § 513 - 517; 549; HEGEL, 2000, § 180 - 182; 348; 358 - 359.

A Sociedade Civil pode, portanto, ser descrita como uma figura caracterizada por um sistema de dependência recíproca, o que Hegel vem a chamar de Estado externo ou do entendimento, no qual os interesses egoístas dos indivíduos, preponderantes, são levados à universalidade por sua inexorável dependência de sociabilidade, processo que se dá por meio da convergência de consequências não-intencionadas de atos com fins intencionados, e mais bem representados pelo funcionamento da instituição mercado. Mas, mais detalhadamente, o que é e como compreender o conceito de estado externo ou do entendimento na Sociedade Civil em Hegel? Partimos daqui para tecer estas breves notas.

## 1 NA ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS

Em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*<sup>3</sup>, Hegel desenvolveu uma estrutura conceitual que pretende dar conta da totalidade de seu pensamento. O impressionante desenvolvimento argumentativo em seus termos imponentes coloca em evidência os elementos considerados pelo filósofo para representar a progressão científica de sua lógica peculiar em seus múltiplos desdobramentos, como a expressar o caminho pelo qual resta possível a compreensão daquilo que, em seu jargão, consiste na vigência do elemento racional no processo de efetivação da Ideia.

A seção do texto que compreende o desenrolar da análise do que, hegelianamente, chamar-se-á Filosofia do Espírito, ou seja, da ciência daquilo que constitui os desígnios do humano em sua totalidade, contemplando a constituição de indivíduos, grupos, associações, instituições e povos, é a terceira de tal empresa, na qual se expõe o terceiro momento daquele processo de efetivação mencionado ao final do parágrafo anterior. Entretanto, é apenas na segunda subseção desta terceira seção que tem lugar o escrutínio científico hegeliano da vida gregária do animal humano, definido como o Espírito Objetivo e consistindo na análise de suas três figuras constituintes.

---

<sup>3</sup> Cf. HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio* (1830): a Filosofia do Espírito. v. 3. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

A condição para o estudo dos desdobramentos do percurso do espírito é a compreensão do processo de efetivação da vontade livre, na qual estão contempladas, por sua vez, suas [do espírito] manifestações objetivas respectivas, nas figuras do Direito Abstrato, da Moralidade da Eticidade. São explicadas, por Hegel, as graduais superações das unilateralidades, tanto as da vontade objetiva, quanto as da subjetiva, culminando no momento da realização do Espírito Livre. Partindo, portanto, da vontade livre, são estudados os conceitos de propriedade, contrato, direito, não-direito, propósito, intenção, bem próprio, lícito e ilícito, contravenção, crime, bem e mal, de modo a explicar os momentos lógicos do percurso da objetivação do Espírito, nas duas primeiras subseções desse livro. Nossos esforços neste texto partem da terceira subseção da segunda seção do terceiro livro da *Enciclopédia*, na qual são expostos os momentos da Eticidade. É nela que, conforme o autor, está esmiuçada a "realização plena do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos"<sup>4</sup>.

É preciso desde logo ressaltar que a manifestação no mundo material do processo de racionalização abordado por Hegel em sua idealidade, não se dá cronologicamente, como se seu itinerário filosófico fosse o de descrever o curso da história tal qual empiricamente desenvolvido. Faz-se mister atentar para que, quando mencionamos as categorias de processo, de movimento e de efetivação, não estamos atentando diretamente, na esteira do que nos ensina o filósofo, na imediatidade do que a certeza sensível é capaz de apreender da experiência. Embora sua famosa e enigmática asserção, a saber, de que "o racional é o efetivo e o efetivo é o racional", como constante no prefácio de suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, todavia cabe dizer, uma vez mais, que ela não deve ser confundida com uma simples justificação daquilo que empiricamente se constata no mundo, ou como uma prospecção de algo ideal transplantada no mundo material imediatamente.

Nem tudo o que existe é uma expressão da racionalidade da Ideia, ou seja, não é em todo e qualquer existente que pode ser apreendido o racional em algum sentido: há uma diferença substancial entre aquilo que é efetivo, no qual vige a manifestação da racionalidade, daquilo que é o meramente atual, o que simplesmente ocorre. A

---

<sup>4</sup> HEGEL, 1995, p. 295.

racionalidade adquire um estado de normatividade, fazendo com que, mesmo que não esteja concretizada empiricamente no mundo real, está de alguma forma presente e pode ser captada, porque é imanente ao concurso da agência dos indivíduos no tempo. Apesar disso, o saber filosófico tem de dar conta da apreensão do movimento real e isso passa por compreender a racionalidade que está contida nos processos de desenvolvimento de instituições como a autoconsciência do espírito de um povo, o conhecimento e a história, o que se pode fazer, na orientação hegeliana, atentando para aquilo que, a partir do imediato e do empírico, pode ser captado pelo entendimento como o que naqueles está racionalmente efetivado.

No § 513 da *Enciclopédia*, nos diz Hegel que é nesse momento do desdobramento racional da Ideia que as unilateralidades do Espírito Objetivo e Subjetivo estão integradas e superadas. A primeira de tais unilateralidades consiste na liberdade tomada de modo imediato no real e no conceito de bem, tido como um universal abstrato, ou seja, formalmente concebido. Já a segunda, das unilateralidades, por sua vez, representa o momento da determinação de si próprio enquanto singular e abstratamente oposta à universalidade. A integralização e superação das duas unilateralidades é caracterizada quando a singularidade própria da liberdade subjetiva está alçada ao universal enquanto autodeterminação do próprio sujeito. Segundo as próprias disposições, o sujeito não só reconhece as instâncias formais de universalização de suas particularidades, mas contempla em si próprio, como um querer livre orientado, aquilo que tem por caráter o universal e, desse modo, "tem ao mesmo tempo sua ativação e efetividade imediata universal como costume [*ethos*]: é a liberdade consciente-de-si, que se tornou natureza"<sup>5</sup>, isto é, a integralização e a superação acima mencionadas ocorrem como um movimento da consciência do singular que, no jargão hegeliano, ultrapassa as meras condições do colocar para si subjetivo.

Essa efetivação do Espírito Objetivo se realiza na formação do "espírito de um povo", expressa nas instituições sociais de reconhecimento e de legitimidade do modo de agir, pensar e querer de um determinado grupo e está instanciada nesta entidade metafísica chamada por Hegel de substância ética, cuja estrutura racional

---

<sup>5</sup> HEGEL, 1995, p. 295.

se apresenta de modo efetivo nas figuras da Família, da Sociedade Civil e do Estado. Para o filósofo alemão, a primeira destas figuras é caracterizada como "enquanto espírito imediato ou natural", a terceira como a constituição da "substância consciente-de-si, enquanto espírito desenvolvido em uma efetividade orgânica". Contudo, é na segunda das figuras mencionadas que a Eticidade se apresenta como "a totalidade relativa das relações relativas dos indivíduos uns com os outros, enquanto pessoas autônomas em uma universalidade formal"<sup>6</sup>.

Em uma palavra, no decurso da manifestação da substância ética, isto é, na efetividade da liberdade autoconsciente enquanto costume, elevada ao universal e expressa no espírito de um povo, a figura da Família é aquela na qual a eticidade se integraliza quando da formação natural do singular, ou seja, quando estão superadas tanto a procriação e a reprodução natural dos indivíduos na formação destes enquanto sujeitos autônomos. Quando tal processo ocorre, a unidade familiar se dissolve, porque a pessoa já formada tem de dar conta de sua própria vida e irá fazer isso com seu trabalho e na constituição de uma nova família.

Já a figura do Estado é aquela na qual está realizada a autoconsciência da liberdade de um povo, com sua efetivação remetida ao desenvolvimento de uma Constituição, do Direito das Gentes e, subsequentemente, na História Universal. O Estado, terceira figura da Eticidade, integra e supera, por sua vez, a Família, como exposta nos termos mencionados acima, e a própria dispersão de tal unidade, característica fundante da Sociedade Civil. Nesta, cada um dos indivíduos naturais sai à busca da realização de seu próprio interesse, por meio do seu trabalho. De modo contraintuitivo, é neste mesmo movimento de cisão que se dá a própria recomposição da substância ética. A efetivação do político, apesar de concretizada apenas na figura do Estado, já está em processo aqui na agência dos particulares, ainda que múltipla, como aquilo que pode dar conta de entrelaçar tais unilateralidades e alçá-las a uma condição de universalidade. Segundo Hegel, é na Sociedade Civil que "a substância [ética] torna-se deste modo apenas uma conexão universal e mediadora de extremos independentes e dos seus interesses particulares; a totalidade desenvolvida em si desta conexão é o Estado, como Sociedade Civil, ou

---

<sup>6</sup> HEGEL, 1995, p. 297, § 517.



como Estado exterior”<sup>7</sup>. Mas o que vem a ser tal “Estado como Sociedade Civil”, também chamado de Estado externo ou do entendimento?

## 2 NAS LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO DIREITO

Em suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel amplia a discussão sobre o Espírito Objetivo e seus momentos, nos interessando aqui, particularmente, a Eticidade, ou a Vida Ética. Nossa problemática passa a ser discutida, mais especificamente, ao longo dos setenta e cinco parágrafos de sua exposição sobre a Sociedade Civil. Esta, enquanto racionalidade, dá-se como uma condição para o que, hegelianamente, poderíamos chamar a efetivação da Ideia Ética, ou seja, o Estado; por outro lado, enquanto manifestação empírica na história, tem possível seu desenvolvimento apenas na modernidade ocidental. O indivíduo, nas sociedades modernas, busca a realização de seus próprios interesses por meio do trabalho. Formado no seio da Família, tem de dela se desprender para perseguir os fins os quais almeja.

Nesse processo, no qual as pessoas desprendem-se da anterior unidade familiar para que encontrem os meios de sua sobrevivência em uma multiplicidade de atividades distintas, ao contrário do que poderia se intuir em uma observação apressada, a qual levaria a se concluir por uma múltipla e irreconciliável dispersão, justamente se nota uma malha social caracterizada na interdependência dos mesmos indivíduos aparentemente atomizados.

É, precisamente, o fator que faz com que cada um vá atrás de seus objetivos e, assim, construa sua própria biografia, em parte, por conta própria, que também aparece como o ponto de reunião desses mesmos particulares dispersos: na vida moderna, para que se dê conta de sua própria vida por meio do trabalho, se necessita do fruto dos trabalhos dos demais, isto é, daquilo que os outros indivíduos também levam a cabo ao buscar seus próprios interesses. Por não se bastar a si mesmo no atendimento das necessidades, cada um depende da busca do outro pela sua própria realização, para que se possa dar contas das demandas de sua própria vida ordinária.

---

<sup>7</sup> HEGEL, 1995, p. 298, § 523.

Os atritos que estão envolvidos nessa dinâmica sofisticada da modernização das sociedades passam, por sua vez, a requerer dispositivos também mais avançados para que se torne possível viver e prosperar de modo coletivo. Assim configura-se, de maneira imediata, a Sociedade Civil, uma instância da concretização da Vida Ética na qual embora o Espírito cinda-se a si próprio até os extremos, em sua própria cisão, eleva-se à universalidade pelo recolhimento das ações particulares que compõem uma teia social complexa e, que, permite, ainda que de modo abstrato, a configuração de uma totalidade digna de nota. A exposição de como tais momentos podem ser compreendidos inicia, na segunda seção destinada à Eticidade, a saber, intitulada propriamente "A Sociedade Civil"<sup>8</sup>.

Depois de discutir as tensões envolvidas na dinâmica entre os indivíduos e o tecido social e seus princípios, são consideradas a rede de dependência recíproca adquirida pelos mesmos quando da busca pela consecução de seus próprios fins, a mediação necessária dos instrumentos de garantia das liberdades constituídos em tal processo e, por fim, o modo como o próprio sistema de multiplicidades flexíveis se articula, logicamente, para dar conta de suas próprias contingências.

Para Hegel, a Sociedade Civil é constituída por dois princípios: o da particularidade concreta e o da forma da universalidade.<sup>9</sup> O primeiro deles está no indivíduo, na pessoa concreta enquanto particular que é fim para si, o qual compreende-se como alguém que precisa buscar, por meio da realização de seus próprios interesses, o atendimento de suas necessidades, sejam elas naturais ou não, e o faz por meio do trabalho. Contudo, não podendo atender suas carências de modo autossuficiente, este mesmo indivíduo está na dependência de que outros particulares estejam na busca pela consecução de seus próprios fins em suas respectivas atividades.

Tal mediação que é exercida no modo de suprimento das necessidades de cada um pelo esforço do coletivo distribuído na multiplicidade de atividades que o compõem, faz com que relações de interdependência sejam necessariamente constituídas, ainda que não intencionadas por nenhum dos envolvidos: este é o

---

<sup>8</sup> Cf. HEGEL, Georg W. F. A Sociedade Civil: com uma seleção dos apontamentos das "Lições" de 1822/23 e de 1824/25. In.: HEGEL, Georg W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. 2. ed. Campinas: IFCH/Unicamp, 2000. (Textos didáticos, n. 21).

<sup>9</sup> HEGEL, 2000, p. 15, § 182.

segundo princípio<sup>10</sup> da Sociedade Civil, a saber, o da forma da universalidade enquanto mediação das dispersas particularidades.<sup>11</sup> É justamente a partir deste ponto que pode ser encarado, ainda que em uma primeira aproximação, o que Hegel define como “o Estado externo – o Estado de necessidade constringente e do entendimento”<sup>12</sup>. Mas por que este momento da Eticidade se configura de tal modo? Por que esse sistema de atendimento das carências, se apresenta como Estado e, mais especificamente, com a qualificação de “externo”?

A caracterização específica deste estágio do desenvolvimento do Espírito Objetivo está na própria cisão que a Ideia confere a si mesma, como que representado anteriormente na exposição de seus dois princípios, mas definido como o momento abstrato de sua realidade (da Ideia), na qual esta é tida como ainda uma “totalidade relativa e necessidade interna neste aparecimento externo”. É neste momento que ela também confere à particularidade e à universalidade um “ser-aí que lhes é próprio”<sup>13</sup>. Mais detalhadamente: é somente na sociedade moderna que se estabelece, conscientemente, o direito de os indivíduos buscarem sua autorrealização por si mesmos, a oportunidade de construir suas biografias desvincilhados dos antigos laços sociais que caracterizaram e fundamentaram as relações sociais em épocas passadas. É reconhecido, com a emergência da divisão do trabalho e a legitimação da persecução dos interesses próprios, ao particular, “o direito de desenvolver-se e difundir-se para todos os lados”. Rompe-se com as reminiscências dos elos feudais e com aqueles próprios do Antigo Regime e mesmo das sociedades antigas<sup>14</sup>.

Entretanto, no mesmo momento em que a realidade da Ideia assim aparece, cindida, não só ao direito à particularidade é conferido um ser-aí próprio e contingente. Simultaneamente também o é à universalidade, a saber, “o direito de demonstrar-se como fundamento e a forma necessária da particularidade e, também, como a potência sobre ela e como o seu fim último”.<sup>15</sup> A exposição lógica do sistema

---

<sup>10</sup> HEGEL, 2000.

<sup>11</sup> HEGEL, 2000, p. 16, § 183.

<sup>12</sup> HEGEL, 2000.

<sup>13</sup> HEGEL, 2000, p. 16, § 184.

<sup>14</sup> HEGEL, 2000.

<sup>15</sup> HEGEL, 2000.

de dependência omnilateral dá contornos mais precisos ao que Hegel chama de Estado externo ou do entendimento: a expressão do universal já está dada na Sociedade Civil, ainda não devidamente internalizada pelos sujeitos e organizada institucionalmente, como o seria no Estado enquanto Conceito. Ela se dá de modo exterior às consciências, justamente na impossibilidade de um indivíduo, em uma sociedade moderna, caracterizada ela própria pela divisão do trabalho, atender a todas as suas necessidades.

Por precisar da cooperação com os demais para garantir a sua própria sobrevivência e garantir nela a possibilidade da busca pela realização de seus próprios interesses, mesmo que o indivíduo não reconheça no outro um portador dos mesmos direitos e não intencione contribuir com a coletividade, necessariamente ele se envolve na construção de algo maior do que ele, uma espécie de malha social densa que, mesmo permitindo toda a flexibilidade e multiplicidade característicos de tal dispersão, o mantém preso ao todo e eleva a sua própria ação à universalidade, ainda que não exista, subjetivamente, o conjunto de disposições intencionais necessárias à manifestação concreta de tal universalidade<sup>16</sup>. Se é necessária a dispersão dos indivíduos, também o é a sua contribuição para o todo, no mesmo momento: eis a externalidade caracterizada como forma da universalidade, ou do Estado, ainda na Sociedade Civil.<sup>17</sup>

É preciso ressaltar, entretanto, que Hegel nos adverte do "caráter antagônico da Sociedade Civil": o indivíduo, mesmo que constringido pela universalidade expressa no sistema de dependência recíproca, ainda não está comprometido reflexivamente com a totalidade. O momento do universal, aqui ainda abstrato, faz com que, a particularidade, independentemente de qualquer coisa, esteja objetivamente conectada com a coletividade. Contudo, por poder (e ter de) buscar seu próprio interesse no atendimento de suas carências e isso permitir que se constitua a possibilidade da construção de sua própria biografia, o indivíduo ainda aparece como preso às contingências de sua atuação dispersa na sociedade. Ainda que em potente universalidade, o arbítrio, o desejo e a intencionalidade da pessoa, ou seja, sua subjetividade, estão emaranhadas em um conflito permanente que se

---

<sup>16</sup> HEGEL, 2000.

<sup>17</sup> HEGEL, 2000, p. 17, adendo ao § 184.

expressa no antagonismo entre a vida cívica e a vida individual, e é, por sua vez, o marco subjetivo da Sociedade Civil. Os deveres que um particular tem enquanto cidadãos não se dão ainda que por suficientemente reconhecidos: a universalidade aqui lhe é externa, não sendo ainda autorrefletida.<sup>18</sup>

Essas linhas explanam o problema da manifestação externa da universalidade no momento ético da Sociedade Civil e o conflito que resulta da interação necessária entre ela (universalidade) e a particularidade do singular no contexto social estabelecido pela divisão do trabalho. Contudo, a recondução da Ideia cívica dispersa em tal momento da Vida Ética à condição universal, não pode prescindir, legitimamente, do constrangimento externo: tem de ser cultivado na personalidade como internalização do compromisso com a totalidade, e a Sociedade Civil, com suas peculiaridades, aparece como uma fase deste processo. E se a racionalidade da Eiticidade se apresenta na constituição de tal unidade substancial entre o particular e o universal, realizada internamente em seu momento último, a efetividade da Vida Ética na Sociedade Civil não está senão inscrita na elevação da pessoa concreta enquanto fim-para-si àquilo que Hegel denomina "a forma da universalidade", ou seja, o Estado externo que subsiste na multiplicidade, e não ainda como uma universalidade concreta.<sup>19</sup> Dessa forma, na Sociedade Civil, o fim egoísta, apenas mediado pelo universal, faz com que os indivíduos possam ser caracterizados como pessoas privadas, elos na cadeia que forma a teia social. Não está ainda, aqui, expressa a autoconsciência da pertença de cada um a tal unidade, apenas um princípio do reconhecimento da dependência mútua. Entretanto, é justamente tal elemento que caracteriza a necessidade da expressão, ainda abstrata, da própria universalidade, como modo de garantia das, por sua vez, necessárias, instâncias de expressão da liberdade formal e da subjetividade cultivada<sup>20</sup>. Tendo em vista o argumento até aqui desenvolvido, podemos considerar a exposição da Sociedade Civil, enquanto desdobramento do Espírito Objetivo na Vida Ética, em três momentos, como que detalhados por Hegel, ascendendo, proporcional e gradativamente, da abstração à concretude das mediações entre os princípios da particularidade e da

---

<sup>18</sup> HEGEL, 2000, p. 19, § 185, Ad. § 185 – Griesheim, IV, 479.

<sup>19</sup> HEGEL, 2000, p. 20, § 186.

<sup>20</sup> HEGEL, 2000, p. 20 - 21, § 187.

universalidade. Por fim, não seria de outro modo mais bem descrito [cláusula sem sujeito] como Griesheim o faz: "o primeiro [momento], portanto, é a particularidade, o segundo, o universal, o terceiro, que ambos venham em comum à existência".<sup>21</sup>

O primeiro destes momentos, como já exposto, reside pelo antagonismo fundamental entre os princípios é imediatamente observado: configura-se na constituição do sistema de dependência recíproca no que tange ao atendimento omnilateral das carências das pessoas pela instituição da divisão do trabalho, ou ainda, "a satisfação do singular pelo seu trabalho e pelo trabalho e pela satisfação das carências de todos os demais".<sup>22</sup> Já o segundo, pode ser expresso como "a realidade efetiva do universal da liberdade aí contido, a proteção da propriedade pela administração do direito"<sup>23</sup>. Neste momento é que há o reconhecimento inicial da necessária interdependência dos indivíduos em sua vida social. Consolidando o entendimento das suas próprias carências e limitações no atendimento destas e, ao mesmo tempo, desenvolvendo seus próprios meios e fins enquanto realização de seus próprios interesses, os indivíduos se colocam, como que a reconhecer a si próprios como dotados de uma personalidade, ainda que subjetivamente enquanto mediação da efetivação da vontade livre.

Nesse sentido, o passo mais avançado no reconhecimento da dependência recíproca em sua manifestação mais concreta, nas possibilidades que se abrem para tal na Sociedade Civil, está na constituição de dispositivos que possibilitem "a prevenção contra a contingência que resta nesses sistemas e o cuidado do interesse particular como algo em comum"<sup>24</sup>. As instituições sociais que representam tal momento da reflexão são a polícia e a corporação. Nelas é que podem ser evidenciadas a determinação consciente do entendimento, por parte da sociedade, daquilo que os indivíduos têm em comum. É na efetiva elevação da particularidade à forma da universalidade, por meio de tais instituições, que a Sociedade Civil expressa sua racionalidade. Ambas se caracterizam por uma reunião de particulares na representação de fins, ainda que próprios, comuns, e permitem que aquilo que subsiste de Estado na Sociedade Civil, enquanto Estado externo ou do entendimento,

---

<sup>21</sup> HEGEL, 2000, p. 23, § 188, Ad. § 188 – Griesheim, IV, 484 - 485.

<sup>22</sup> HEGEL, 2000, p. 23, § 188 A.

<sup>23</sup> HEGEL, 2000, p. 23, § 188 B.

<sup>24</sup> HEGEL, 2000, p. 23, § 188 C.

possa se elevar ao Estado enquanto unidade da substância ética, ou o “verdadeiro fundamento” da Eticidade<sup>25</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Hegel, vimos que as sociedades modernas são estruturadas racionalmente na efetivação do que chama Eticidade, cuja exposição de seus momentos propõe uma teoria da forma moderna da organização das sociedades humanas. Nela, a Família é o momento no qual o arranjo social, com base, por um lado nos vínculos sentimentais mais elementares e, por outro, na manutenção do ambiente doméstico, é responsável pela formação dos indivíduos, ou os particulares. Por sua vez, o Estado é tido como o momento no qual instituições de regulação da vida política superam as unilateralidades objetivas e subjetivas, propiciando uma via para a autoconsciência de um povo, ou a unidade do Espírito objetivo em sua manifestação mais concreta.

Já a Sociedade Civil, como o momento lógico-metafísico intermediário entre a Família e o Estado. Nela, a busca pelo atendimento de seus interesses individuais constitui a instância na qual, primeiramente, o suprimento das carências é levado a cabo pelos indivíduos. São estabelecidos os processos de divisão do trabalho e abrem-se espaços para a consecução de projetos particulares dos sujeitos, ou seja, para a construção de biografias. Contudo, é neste instante no qual se opera a cisão do Espírito em uma multiplicidade aparentemente dispersa, caracterizada na busca da satisfação de necessidades naturais e/ou artificiais (além da criação de novas necessidades), o que pode, por sua vez, se representado pela figura de uma instituição como a do mercado, também faz com que se estabeleçam as condições para o aparecimento de instituições que elevem e reconduzam os particulares, perdidos em seus extremos, à universalidade. Como nenhum indivíduo consegue, nas sociedades modernas, bastar-se por si mesmo, a busca por cada um por seu próprio interesse faz com que uma espécie de teia de interdependência se constitua e, assim, passa a ser possível que o interesse do todo também seja buscado. As instituições

---

<sup>25</sup> HEGEL, 2000, p. 92, § 256.

que emergem para dar conta de tal recondução, ainda que gradual, dos particulares ao universal, estão representadas pelas figuras do sistema de dependência recíproca, da administração do direito, da polícia e da corporação. O agir efetivo, aquele que se determina segundo leis e princípios universais e que não ignora completamente os particulares, o que o filósofo alemão denomina de singularidade, constituído na vontade livre enquanto sua totalidade, mesmo que disperso na consecução dos fins individuais assegura a reprodução e o desenvolvimento do conjunto, do todo social.

Do ponto de vista subjetivo, a Sociedade Civil pode ser entendida como um momento de atomização da coletividade na busca da realização de fins próprios. Já, do ponto de vista objetivo, pode ser conferida, na mesma dispersão, a inserção de cada um em uma malha social densa. Contudo, aquilo que se dá no reino do conjunto não faz parte na ordem dos interesses particulares. Tal situação, na qual as vidas privadas acabam, de maneira não-intencional, a levar a cabo a configuração de algo que está para além delas, isto é, na qual a agência individual acaba por realizar objetivamente a universalidade, é chamada por Hegel de estado externo ou do entendimento, uma forma de manifestação inferior do Estado, ainda na esfera da Sociedade Civil: a Sociedade Civil também é Estado porque no todo dos particulares se produz o universal.

Como uma breve observação sobre o que seria o Estado de facto para Hegel, embora não constitua o objetivo deste trabalho, podemos auferir que sua função estaria em garantir a operação de tal dispersão dos indivíduos em suas atividades particulares para a formação da rede de interdependência que lhe segue, mas também, ao mesmo tempo, reconduzir subjetivamente os indivíduos para a unidade substancial que é caracterizada pelo princípio racional da vida gregária organizada. Propiciar que na consciência de cada um dos particulares se desenvolva a ideia de sua participação no todo do coletivo e de sua articulação em moldes orgânicos: ainda que não se saiba plenamente, é possível de se compreender que mesmo na construção de sua biografia se compartilha, de algum modo, uma vida em comum. O Estado, do ponto de vista de sua racionalidade, tem de assegurar que, para além da universalidade enquanto saldo objetivo das ações particulares, se efetive uma espécie de autorreflexão sobre a pertença do eu ao conjunto social e das implicações normativas que nisso incorrem.



Nas sociedades modernas, a lógica de operação do sistema social reconhece o espaço para o desenvolvimento das individualidades egoísticas, contudo, a maturidade no desenvolvimento das comunidades é que se apreende o estabelecimento de uma liberdade legítima, ou seja, que se delimita o espaço de arbítrio dos indivíduos. O Estado aparece aqui como um conjunto de disposições normativas, ou seja, ele tem de ser de tal maneira que, por um lado, seja indiferente a essa liberdade individual, mas por outro, a carregue consigo, como que em um elo: não se pode permitir o exercício do arbítrio sem que seja pelo princípio de Estado. As pessoas têm de compreender, aceitar e querer a racionalidade da lógica da Eticidade, daquilo que é elementar para que uma sociedade vá bem. O reconhecimento pelos indivíduos de tal arranjo, ou seja, a autorreflexão de sua condição humana como sendo, ao mesmo tempo, um agente biográfico e um membro da comunidade, com todas as consequências políticas, econômicas e culturais disso, é o fim para o qual o Estado existe e opera.

A racionalidade imanente da vida ética tem uma natureza normativa e faz com que as instituições estatais recriem a harmonia da unidade da substância ética em sua totalidade, só assim sendo possível levar a cabo a autoconsciência do singular. Uma comunidade desenvolvida, assim, não necessita da determinação de sua identidade por um ente externo e o conjunto da vida social livre passa a ser composto pela sequência dos resultados das ações resultantes das vontades livres na busca pela consecução dos interesses particulares de cada um. Portanto, a Sociedade Civil pode ser descrita como um sistema de dependência recíproca, no qual o fim egoísta do indivíduo é levado ao universal pela dependência da sociabilidade: enquanto cuida de si, perseguindo seus próprios interesses, ao mesmo tempo, cuida do todo, porque está preso a uma teia de dependência social, que se concretiza nos meios de suprimento de suas carências e se eleva à condição universalizante pela normatividade requerida por aquela para a realização de seus fins.

A Sociedade Civil é também Estado porque é o momento da Eticidade no qual se integram as ações humanas particulares em um elemento propriamente social. E é precisamente nisso que parece consistir o estado externo ou "do entendimento" como inscrito na Sociedade Civil tal qual exposta por Hegel. No entanto, neste estágio, a necessária elevação dos desígnios das biografias individuais à

universalidade da vida em comum ainda ocorre de modo não suficientemente determinado por instituições que, presentes apenas no Estado, tornarão a Vida Ética efetiva e realizar a verdade da vontade livre e do conceito de direito no sistema hegeliano.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, Georg W. F. A Sociedade Civil: com uma seleção dos apontamentos das "Lições" de 1822/23 e de 1824/25. In.: HEGEL, Georg W. F.. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. 2. ed. Campinas: IFCH/Unicamp, set. 2000. (Textos didáticos, n. 21).

HEGEL, Georg W. F.. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio* (1830): a Filosofia do Espírito. v. 3. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

## 13. HEGEL E O LUTERANISMO: "A FILOSOFIA DA RELIGIÃO E O DEBATE DE HEIDELBERG"

HEGEL AND LUTHERANISM: "THE 'PHILOSOPHY OF RELIGION' AND THE HEIDELBERG DISPUTE



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-13>

Laura Figueiredo<sup>1</sup>

### RESUMO

O artigo objetiva explorar elementos do luteranismo na obra de Hegel, notadamente na Filosofia da Religião, a partir da construção da Teologia da Cruz, exposta pela primeira vez por Lutero por ocasião do Debate de Heidelberg. Para tanto, discute-se o papel da revelação e da dupla condição humana, ambos paradoxais, na forma como construídos argumentativamente por Lutero e o modo como encontram ressonância na terceira parte da Filosofia da Religião de Hegel. Para tanto, destaca-se o grande impacto na Filosofia da Religião, tido pela revelação divina, consubstanciada na encarnação de Cristo, enquanto uma das chaves interpretativas principais da história universal.

Palavras-chave: Hegel; Lutero; Teologia da Cruz; Revelação; *Anfechtung*.

### ABSTRACT

The paper aims to explore elements of Lutheranism in the works of Hegel, notably in the Philosophy of Religion, taking as starting point the argumentative structure of Luther's 'theologia crucis', as firstly presented in the Heidelberg Dispute. To do so we discuss the role of revelation and the ambiguity of human condition, both important paradoxes, as exposed argumentatively by Luther and the way they find resemblance in the third part of Hegel's Philosophy of Religion. To do so, we explore the great impact of the divine revelation, presented in Christ's incarnation, as an interpretative key for the understanding of universal history, as developed in the Philosophy of Religion.

Keywords: Hegel; Luther; Theologia Crucis; Revelation; *Anfechtung*.

### INTRODUÇÃO

Permanece aberta a pergunta sobre como pôr Deus no pensamento. Como transformar o puramente espiritual em algo cognoscível e quais as implicações

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Direito pela PUCRS. Advogada. E-mail: [laura.figueiredo@acad.pucrs.br](mailto:laura.figueiredo@acad.pucrs.br)

necessárias para a religião? A cognoscibilidade do divino, para além da tradição patrística e medieval, obteve eco no pensamento de Martinho Lutero. Para o reformador, há uma especial importância em considerar o caráter de *visibilia et posteriora*, ou seja, as coisas que foram manifestadas.

Fruto do seu tempo e do seu ambiente, Hegel professa o Luteranismo. Durante período importante de sua vida escolar, esteve vinculado ao seminário em Tübingen, onde realizou formação para uma carreira eclesiástica que não se concretizaria. Seus estudos de Filosofia, longe de afastá-lo da fé luterana, a confirmam. Sua correspondência pessoal menciona certo escrito do filósofo em que refere: "sou um Luterano e a Filosofia me fortaleceu no meu luteranismo". Na Filosofia do Direito, ainda, Hegel eleva o luteranismo como um momento de efetivação da ideia de liberdade, que é o princípio dado a realizar.

Hegel desenvolve um sistema filosófico demonstrativo do desenrolar do espírito, que redundando no Absoluto. As referências ao caráter divino do Absoluto estão presentes em diversos de seus textos, notadamente na Filosofia da História e na Filosofia da Religião. Dada a extensão do tema, partimos do que Hegel dispõe na sua Filosofia da Religião, texto que evidencia não estar o filósofo alheio ao debate que se desenvolveu na Patrística e na Idade Média em relação à cognoscibilidade do divino e o que se propõe a ser feito uma vez tendo o divino sido revelado.

Hegel, em sua Filosofia da Religião, dispõe o movimento do conceito da religião, que é a relação entre o indivíduo e Deus. Deus que é puro espírito, é também movimento, que se evidencia no componente trinitário do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A característica do movimento trinitário de união hipostática é de especial relevância nesse contexto.

A dialeticidade que é conteúdo posto permeia o conhecimento de Deus. Primeiro, é Deus em si, em pura abstração. O campo em que Deus é cognoscível é o do pensamento. A religião se realiza na consciência. Segundo, Deus se manifesta através da diferenciação na história, em suas muitas variáveis, que implicam diferentes representações. Por fim, a religião determinada, mediada, é a religião cristã, onde Deus se faz conhecer através da figura do Filho.

A influência do luteranismo na obra de Hegel é inegável e a construção argumentativa de Lutero possui relação especial com a possibilidade do

conhecimento de Deus e a forma como a razão atua no processo. A proposta do presente trabalho é, portanto, fazer uma imersão, ainda que sucinta, e situar os frutos do pensamento hegeliano sobre a religião em cotejo com a construção de Lutero no Debate de Heidelberg, estabelecendo vínculo com a tradição que os antecede.

## 1 A TEOLOGIA DA CRUZ COMO TEOLOGIA DA REVELAÇÃO

Lutero não foi um filósofo, mas sim um teólogo. Suas inquietações derivam dos estudos que realizou para ensinar as Sagradas Escrituras na Universidade, na cátedra de Bíblia da Universidade de Wittenberg. É por ocasião de 1518, quando reunidos os Agostinianos em Heidelberg, que Lutero evidencia 28 teses teológicas nas quais discute com especial destaque a cognoscibilidade de fé, em outras palavras, como a fé se apresenta à razão. Este é o conteúdo específico das teses 19 a 22. As fontes de construção das teses são notadamente as cartas de Paulo e os escritos de Santo Agostinho.

Constitui uma característica especialmente interessante das 28 teses da disputa ou debate de Heidelberg que Deus se dá a conhecer pela via negativa, a dizer, por paradoxos, às avessas. O conhecimento autêntico de Deus está nos padecimentos da cruz, na realidade do acontecimento – morte e sofrimentos de Cristo. Ali, como expõe McGrath, “Deus é revelado e, ainda assim, paradoxalmente oculto nesta revelação” (2001, p. 203). As duas conhecidas e principais teses apresentadas por Lutero na disputa de Heidelberg são a 19 e a 20:

19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas,
20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz. (MARTINHO LUTERO, 1987, p. 39)

Lutero evidencia que o conhecimento das coisas invisíveis de Deus não fornece o conhecimento adequado do divino, mas sim as coisas visíveis e posteriores – *visibilia et posterior* – o que necessariamente passa pelo momento da cruz, do sofrimento e da dor. Alguns pontos específicos saltam aos olhos: i) a teologia da cruz

de Lutero trabalha com aquilo que foi dado a conhecer, revelado; ii) a teologia da cruz de Lutero trabalha com mecanismos de teologia negativa, no sentido de que reconhece aquilo que Deus não é, através de uma negação determinada que revela o que Deus é em efetivo:

*Those who expect a direct revelation of the face of God are thus unable to discern the divine presence in this revelation, precisely because it is the posteriora Dei which are made visible in this revelation. In that it is God who is made known in the passion and cross of Christ, it is revelation; in that this revelation can Only be discerned by the eye of faith, it is concealed. The "friends of the cross" know that beneath the humility and shame of the cross lie concealed the power and the glory of God – but to others, this insight is denied. (MCGRATH, 2001, p. 203)<sup>2</sup>.*

Quanto ao primeiro ponto, não parece ser a pretensão de Lutero separar a natureza divina – entendida como dupla, divina e humana simultaneamente – mas sim, em evidenciar dois modos de se aproximar de Deus (SWAIN, 2017, p. 194). Passar pela Cruz, segundo Lutero e entender o que Deus evidencia é um elemento de fundamental importância na compreensão do mundo. Aqui há uma rejeição ao que ele concebe como a Teologia da Glória, através da qual a Cruz e sua mensagem pretensamente são encaixados numa teia de significação pré-determinada.

Para além, implica reconhecer a Cruz como evento histórico e que as impressões deste acontecimento produzem efeitos nos níveis comunitário e individual, especialmente, a circunstância de que o indivíduo - entendido como simultaneamente justo e pecador – experimenta sempre a angústia de sua dupla circunstância, que em alemão é traduzida pela palavra *Anfechtung*, e que representa, no dizer de McGrath, uma permanente dialeticidade, bem como de deixar que a Cruz elabore seu próprio paradigma conceitual (2001, p. 203 - 209). A Cruz representa igualmente forte exercício empático quando retrata um Deus humano, sofredor e

---

<sup>2</sup> Do original: Aqueles que esperam uma revelação direta da face de Deus estão, então, inaptos a discernir a presença divina nesta revelação, precisamente porque é a *posterior Dei* que é visível nesta Revelação. Nisto é que Deus se dá a conhecer na paixão e na Cruz de Cristo, na sua revelação; e nisso, essa revelação pode apenas ser discernida pelo olhar da fé, ela está oculta. Somente "os amigos da Cruz" sabem que embaixo da humildade e vergonha da Cruz está oculto o poder e a glória de Deus – mas para outros, este *insigh* é negado. (McGRATH, 2001, p. 203, *tradução nossa*).

angustiado (SWAIN, 2017, p. 195). Para todos os efeitos, a Teologia da Cruz é uma teologia da revelação através da qual Deus elege se apresentar de forma específica no espaço-tempo. Cabe ao crente e ao estudioso observar e inteligir a mensagem, que, como coloca Westhelle:

*He was God as a gift in a sacrificial act of revelation that at the same time discloses the human condition and God's hidden identification with it. Both entail an ironic severance with the predominant mode of rationality based on analogical reasoning, in ordered discourses, and systems of speculative accomplishments. [...] God is only revealed there where the Word became flesh and took the decisive consequences of embodiment: death, and death on a cross as an executed criminal. In this revelation sub contrariis, 'under its opposite', God is ultimately revealed as the Word incarnate, taking the ultimate consequences of creation, sin, decay, and death. For that very reason it defies the logos of this world and its regimes of the acceptable truth. [...] What needs to be kept in mind is that when Luther speaks of the hiddenness of God two senses are implied. One says that God is hidden sub contraria specie as in the cross, in suffering, and death. Yet another sense implied is of a God hidden even behind the Word (2014, p. 209<sup>3</sup>).*

Em relação ao caráter de teologia negativa, Lutero dialoga com uma longa tradição formada no seio da Igreja, da Patrística à Idade Média. Gregório de Nissa, ao comentar a vida de Moisés, evidencia a passagem do Êxodo em que Moisés, ansiando pela presença do divino, pede que Deus lhe mostre a sua glória, ao que Deus permite a Moisés não a contemplação da sua face, mas de suas costas. Essa mesma passagem é utilizada por Lutero para o conceito de *visibilia et posteriora* que é expresso na Tese 20 do Debate de Heidelberg. Rorem classifica Gregório como um

---

<sup>3</sup> Do original: Ele era Deus como uma oferta em um ato sacrificial de revelação que ao mesmo tempo expõe a condição humana e a identificação oculta de Deus com ela. Ambas as interpretações oferecem uma ruptura irônica com o modo predominante de racionalidade baseada na argumentação analógica, em discursos ordenados e sistemas de satisfações especulativas. [...] Deus é apenas revelado ali onde a Palavra se tornou carne e tomou sobre si as consequências decisivas da encarnação: morte, morte na cruz como um criminoso condenado. Nesta revelação ao contrário, Deus é em última análise revelado como a Palavra encarnada, assumindo as últimas consequências da criação, pecado, queda e morte. Por essa razão desafia o *logos* do mundo e seus regimes da verdade aceitável. [...] O que precisa ser mantido em mente é que quando Lutero fala da "ocultação" de Deus, dois sentidos estão implicados. Um diz que Deus está escondido às avessas, como na cruz, no sofrimento e na morte. Outro sentido é que Deus está oculto na Palavra. (WESTHELLE, 2014, p. 209).

*progressive apophatic*<sup>4</sup>: quando Deus permite que Moisés lhe veja as costas, ele ensina um modo de contemplação. Deus está sempre indo adiante e “aquele que o segue lhe vê as costas”. Seguir a Deus é, de certo modo, uma perpétua insatisfação, na eterna busca de compreendê-lo, porque quem o segue permanece vendo suas costas que se distanciam (ROREM, 2008, p. 453).

Em Pseudo Dionísio o Areopagita, com os “*Os nomes divinos*” é evidenciada a questão de que os predicamentos que se dizem do ente divino não parecem corresponder àqueles que se dizem das demais entidades. Os conceitos humanos não serviriam para a compreensão de Deus. O predicamento que é dito de Deus possuiria equivocidade em relação àquele que se diz de outra entidade. Há uma negação determinada, ao dizer que Deus não é algo, quero dizer o que Deus é, e me uno de forma permanente ao divino. Por tais razões, Rorem classifica Dionísio como um *complete apophatic* (ROREM, 2008, p. 455).

Os escritos de Santo Anselmo, no *Proslogion*, enunciam que o ato de pôr Deus no pensamento, em se tratando de substância não dada a conhecer em essência ao homem através da experiência, compreende o ato de reconhecer que Deus é “algo acerca do qual nada maior pode ser pensado” (ANSELMO, *Proslogion*, capítulo 3). Anselmo destaca que o fato de pensar “algo acerca do qual nada maior pode ser pensado” necessariamente transpõe o pensar para a realidade, pois de outro modo, se poderia pensar que algo acerca do qual algo maior pode ser pensado existe na realidade, e não apenas no entendimento<sup>5</sup>.

Anselmo também dispõe acerca da forma como Deus é colocado no pensamento através da atribuição de palavras que o designam e a sua problemática. Algo é pensado de duas formas: i) quando se pensa na palavra, no signo, que entendo corresponder à coisa; ii) quando penso a coisa em si. Somente na primeira hipótese Anselmo sustenta ser possível compreender a inexistência de Deus (ANSELMO, *Proslogion*, capítulo 4). Antes ainda, no *Monologion*, Anselmo já expressara a sua preocupação com o ente divino, porque se em Aristóteles nas *Categorias* tantos são os sentidos do ser para as categorias ou predicamentos existentes, a substância

---

<sup>4</sup> Apofático progressivo, em tradução simples.

<sup>5</sup> A analogia utilizada por Anselmo é aquela do pintor, que ao visualizar mentalmente a obra, colocá-la em pensamento, tem em seu entendimento o que vai pintar, mas ainda não entende que ela existe. Depois de pintada, ele a visualiza, entende o que fez e entende que ela existe.



divina não parece enquadrar-se em nenhum dos predicamentos. A linguagem, que categoriza, é insuficiente para classificar o que o divino é (FULMER, 2008, p. 179 - 180). O problema também já fora posto por Duns Scotus, ao iniciar a metafísica dos transcendentais, trabalhando o conceito da entidade, do ser, como indiferente ao finito e ao infinito, mas próprio do infinito.

Mas são os comentários à obra de Dionísio que são atribuídos a São Máximo, o Confessor a forma de teologia negativa mais se aproxima daquela de que Lutero, em parte, se vale. Trata-se de uma teologia apofática da encarnação, amplamente amparada na escritura, especialmente no trecho do Evangelho de João 1:18: ninguém viu a Deus, mas o que se viu de Deus é o Cristo encarnado. Daí porque "o reconhecimento da transcendência de Deus não conduz a progressão infinita como em Gregório de Nissa ou à união direta com Deus como em Dionísio, mas sim ao Cristo encarnado [...] enfatizando a história da salvação" (ROREM, 2008, p. 460).

## 2 A REVELAÇÃO E O LUTERANISMO EM HEGEL

Hegel expõe na terceira parte da *Filosofia da Religião*, ao falar sobre a ideia de Deus e o que Deus é em si, que o intelecto humano é tendente à atribuição de predicamentos. Em outras palavras, como na Filosofia Clássica, a compreensão do mundo passa pelas categorias ou predicamentos. Há uma tendência tentar descrever o que Deus é através de seus supostos predicados:

*When we speak of God in order to say what he is, it is customary to make use of attributes: God is thus and so; he is defined by predicates. This is the method of representation and understanding. Predicates are determinate, particular qualities: justice, goodness, omnipotence, etc. [...] The real deficiency in this way of defining by predicates consists in the very fact that gives rise to this endless number of predicates, namely, that they designate only particular characteristics, of which there are many, and all of them borne by the subject. [...] This is also evident when these predicates are taken as expressing God's relation to the world. The world is something other than God. Predicates as particular*

*characteristics are not appropriate to the nature of God. (HEGEL, Lectures on the Philosophy of Religion, Part One, The Concept of Religion, p. 419)<sup>6</sup>.*

Dois elementos importam da leitura do trecho seguinte: i) o primeiro, que a natureza de Deus não parece comportar predicamentos como aqueles usados para as demais substâncias; ii) o segundo, que Deus é distinto do mundo, e a cognoscibilidade das coisas do mundo é diversa da natureza do divino, desempenhando a revelação a possibilidade de conhecimento da Ideia. Em ambas as construções que Hegel realiza, o caráter paradoxal da teologia da cruz encontra ressonância.

Em relação ao primeiro ponto, Hegel parece rediscutir uma temática que já fora abordada pela teologia negativa ou apofática, nos moldes da tradição que também ampara Lutero. Hegel, por sua vez, explica a problemática da predicação do divino sublinhando que a atribuição de predicados, os mais diversos, tendem a terminar em contradição. A ideia de Deus, contudo, somente supera e se eleva em si própria. Tal como na analogia do pintor, tão cara a Anselmo, Hegel explica: Deus cria o mundo e o que cria é real, mas ainda assim o existente é distinto de Deus. Não há, portanto, contradição entre Deus e o mundo, porque distintos. Eu compreendo a existência, mas não necessariamente o que ela é em essência, a estabelecer que o que quer que Deus seja, ele possui lugar de compreensão diverso das demais substâncias. (HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, Part One: The Concept of Religion, p. 418*).

O lugar do divino é o pensamento. A ideia de Deus é puro espírito. Em sendo puro espírito, ela não comporta uma externalidade própria às demais substâncias, que em muito possuem uma capacidade de representação sensível ou sensorial.

---

<sup>6</sup> Do original: Quando falamos de Deus em ordem de dizer o que ele é, é costumeiro fazer uso de atributos. Deus é isso e aquilo; ele é definido por predicados. Este é o método de representação e entendimento. Predicados são determinados, qualidades particulares: justiça, bondade, onipotência, etc. [...] A real deficiência nessa forma de definição através de predicamentos consiste em que ela dá azo a um sem número de predicados, que designam características particulares, das quais existem muitas e todas elas são carregadas pelo sujeito. [...] Isso também é evidente quando os predicados são empregados para expressar a relação de Deus com o mundo. O mundo é algo distinto de Deus. Predicados como características particulares não são apropriadas para a natureza de Deus. (HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, Part One, The Concept of Religion, p. 419, tradução nossa*).

Deus como puro espírito requer tratamento diverso<sup>7</sup>. Hegel compreende o divino nestes moldes:

*The sensible in general has as its fundamental characteristic externality, the being of things outside each other. Space-time is the externality in which objects are side by side, mutually external, and successive. [...] For in [the region of] the idea, the way [things are looked at], the relations [ascribed to things], and the categories [employed] are entirely different from those found in sense experience. (HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, Part One: The Concept of Religion*, p. 422)<sup>8</sup>.*

Em relação ao segundo ponto, no qual Hegel separa o modo de conhecimento do divino do conhecimento do mundo, a distinção posta pelo filósofo resulta da dialética da finitude com a infinitude. "A natureza entra em relação com a humanidade, não com Deus, pois a natureza não é conhecimento" (HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, Part One: The Concept of Religion*, p. 436). Na vida ética hegeliana, em seu momento mais imediato, o indivíduo relaciona-se com a natureza, usufrui dos seus frutos e pelo seu intelecto os organiza<sup>9</sup>. O mesmo movimento é feito em relação ao conhecimento do divino na natureza. O indivíduo a partir da realidade a entende como criação de Deus. O divino é cognoscível a partir dessa composição do pensar<sup>10</sup>.

O homem que se aproxima do natural, vê princípios de algo maior, como vê vestígios da criação, mas não vê o divino face a face. Entretanto, aquilo que se revela é uma possibilidade de conhecimento, como o "real é racional" e pode ser posto no

<sup>7</sup> A diferenciação da substância divina daquela das demais substâncias

<sup>8</sup> Do original: O sensível em geral tem como sua característica fundamental a externalidade, o ser coisa fora da outra. O espaço-tempo é a externalidade na qual os objetos estão lado a lado, mutualmente externos e sucessivos. [...] Mas na região da ideia, a maneira como as coisas são vistas, as relações estabelecidas entre as coisas e as categorias empregadas são totalmente diferentes daquelas encontradas na experiência sensível. (HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, Part One: The Concept of Religion*, p. 422, tradução nossa).

<sup>9</sup> Acerca desta temática, ver "O Sistema da Vida Ética".

<sup>10</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, Part One: The Concept of Religion*, p. 436: "It stands in relation only to humanity, and in this relationship it provides what is called the dependent side of humanity. But to the extent that thinking recognizes that nature is created by God, that understanding and reason are within it, nature is known by thinking human beings. To that extent it is posited in relation to the divine because its truth is recognized".

pensamento. Hegel dirá ainda que a forma da universalidade da Ideia reside na circunstância de que Deus está em tudo, porque é a presença da verdade que se encontra em todas as coisas, ainda que a Ideia em si seja distinta do mundo.

Mas a Ideia em si ao se desenvolver e desenrolar apenas põe a si mesma em contínua superação no seu interior. Ou seja, Deus, a Ideia se relaciona consigo apenas em um jogo de amor interno e o outro em relação à Ideia é o mundo, que não possui atualidade porque não é espírito e se relaciona com a humanidade em seu aspecto de dependência. O conhecimento do que Deus não será integralmente evidenciado apenas a partir da inferência, tal como o teólogo da glória criticado por Lutero. A mediação constitui um caráter fundamental no processo, somente a revelação pode trazer completude.

Outros povos tiveram conhecimento da existência de uma progressão ordenada<sup>11</sup> da história humana. Assim sucedeu no mundo clássico, que da observação dos eventos naturais conclui pela existência de padrões, categorias, especialmente, de organização das coisas existentes e da sua causa primeira. Hegel trabalha este conceito como sendo o da providência divina. Mas os cristãos desenvolvem o senso de vida ordenada a partir de um evento aparentemente supranatural, que é a encarnação do próprio Deus.

O Cristo, que é Deus encarnado, representa esse momento de expressiva significação que separa a religião cristã das demais crenças (HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Introducción*). E não apenas a revelação impõe uma verdade que se apresenta, mas um dever de conhecê-la:

*En la religión cristiana, Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que Él es, de suerte que ya no es un arcano ni un secreto. Con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo, y la evolución del espíritu pensante, que ha partido de esta base, de la revelación de la esencia divina, debe, por fin, llegar a un buen término, aprehendiendo con el pensamiento lo que se presentó primero al sentimiento y a la representación. [...]  
Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo*

---

<sup>11</sup> Adota-se ordenada no sentido de possuir ordem em sua formação e não em sentido de enumeração ou escalonamento.

*nos ha sido dada también la clave de la historia universal (HEGEL, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Introducción, p. 54 - 55)<sup>12</sup>.*

A aparição do Cristo que encarna e morre na cruz constitui um momento de relevância dialética para o pensamento hegeliano e corresponde à passagem da infinitude, que é própria do divino, para a finitude. Mas não apenas uma finitude caracterizada pela morte natural, porque há ressurreição e redenção, que são momentos necessários do trajeto histórico relevantes para o divino e para o humano (VALLEJOS, 2019, p. 5 - 9).

A separação Deus-mundo igualmente denota um aspecto da análise hegeliana sobre a condição natural do homem que é paradoxal. A humanidade é por natureza boa, porque Deus é bom, e seres humanos são espelhos da divindade. Mas é boa apenas internamente, e não de acordo com a "atualização" que precisa. Ser em si boa implica estar imersa nas leis da natureza, que são imediatas. Mas seres humanos são espirituais, e o espírito não é imediato, mas mediado. Sair da imediatez é que coloca os seres humanos como naturalmente maus, porque estão na natureza, mas como espirituais que são, estão separados dela e ao expressarem-se de acordo com o natural são maus. São maus porque estão sujeitos às paixões, às suas vontades. Em sua naturalidade, a vontade é privada, imediata, e oposta à universalidade da vontade, do indivíduo que se submete às leis.

Em semelhança com a *Anfechtung*, explicitada por Lutero, para Hegel, a queda do homem, o pecado original, representa esse momento paradigmático da duplicidade da condição humana. O conhecimento do bem e do mal, a consciência que o homem adquire ao comer do fruto proibido. Os seres humanos se percebem maus e bons em sua interioridade e estão submetidos às angústias decorrentes da sua dupla condição:

---

<sup>12</sup> Do original: Na religião cristã Deus se revelou. Ou seja, se deu a conhecer aos homens acerca do que Ele é, de modo que já não é um arcano ou um segredo. Com essa possibilidade de conhecer a Deus se nos impôs o dever de conhecê-lo e a evolução do espírito pensante, que parte desta base, da revelação da essência divina, deve, por fim, chegar a bom termo, apreendendo com o pensamento o que se apresentou primeiro ao sentimento e à representação. [...] Os cristãos estão, pois, iniciados nos mistérios de Deus, e deste modo nos foi dada também a chave da história universal. (HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Introducción*, p. 54 - 55).

*The second point is that the view we have grasped as essential in [the realm of] thought should become actual in humanity as such – i.e., that human beings should realize the infinity of this antithesis between good and evil within themselves, and that as natural beings they should 'know' themselves to be evil in their naturalness. They should become conscious of this antithesis within themselves and know that they are the ones who are evil. But it also pertains to this that evil at the same time refers to the good, that there is present [along with evil] the demand of the good, of being good, and that one becomes aware of this contradiction, undergoing anguish because of it, because of this cleavage (HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, The Concept of Religion*, p. 446)<sup>13</sup>.*

Questiona-se se o compreender o mistério da cruz colocando-o na razão, como aprecia Hegel, recairia na teologia da glória, dando azo à inferências sobre o que a revelação tem a dizer (VALLEJOS, 2019, p. 23). Entretanto, a lógica do pensamento hegeliano já pressupõe que a Cruz esteja contida no início, encoberta. São as determinações – o perecer, o morrer e ressuscitar do Deus encarnado – que impõem que o que antes fosse um mistério seja, então, objeto de ação do intelecto.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No curto espaço de que se dispõe para uma análise tão complexa, alguns tópicos parecem de especial evidência. O caráter da revelação como necessário para o "triunfo" histórico da religião cristã na progressão dos povos e das religiões é indiscutível em Hegel. A apreciação desta circunstância fica para o intérprete do pensamento.

---

<sup>13</sup> Do original: O Segundo ponto é que a visão que atingimos como essencial [no reino do] pensamento deve se tornar atual na humanidade como – isto é, que seres humanos devam perceber a infinitude desta antítese entre o bem e o mal dentro deles, e que como seres naturais eles devam reconhecer a si mesmos como maus em sua natureza. Que eles se tornem conscientes dessa antítese dentro de si próprios e que eles são aqueles que são maus. Mais também se relaciona com esse fato que o mal ao mesmo tempo se refere ao bem, que está presente [junto com o mal] a necessidade do bem, de ser bom, e aqueles que se tornam conscientes desta contradição, suportam angústia em razão disso, por causa desta separação. (HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, The Concept of Religion*, p. 446, tradução nossa).

A construção de Lutero, amparada em paradoxos, é inegavelmente presente na obra de Hegel. A dialética, por si, é de veras paradoxal e as sínteses hegelianas não seguem movimentos lineares. Hegel se esforça para compreender o papel do Cristo e tudo nele implicado tanto temporalmente, ou seja, como a religião cristã se posiciona no contexto das demais religiões e povos, mas também internamente, na teia de significados que quer evidenciar. Para além disso, o texto da *Filosofia da Religião* de Hegel demonstra conhecimento da tradição teológica que antecede Lutero e o conhecimento da Escritura.

A partir desta perspectiva, o conhecimento das coisas que foram reveladas é inafastável para a compreensão da relevância do cristianismo em Hegel e o luteranismo desempenha papel evidente nesta construção.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALSELM OF CANTERBURY. *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury. Proslogion*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000.

FULMER, J. Burton. *Anselm and The Apophatic: "Something greater than can be thought"*. [S.l.]: New Blackfries, v. 89, n. 1020, p. 177 - 193, mar. 2008.

HEGEL. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Berkeley: University of California Press. 1988.

MARTINHO LUTERO. *Obras selecionadas: os primórdios. Escritos de 1517 a 1519*. Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987.

MCGRATH, Alister. *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's theological breakthrough*. 2 ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2001.

ROREM, Paul. *Negative Theologies and the Cross*. [Cambridge, US]: The Harvard Theological Review, v. 101, n. 3/4, p. 451-464. jul./out. 2008

SWAIN, Scott R. O ser e os atributos de Deus. In.: BARRET, Mattew (org.). *Teologia da Reforma*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017.

VALLEJOS, Miguel Gonzáles. *Filosofia de la Cruz em Hegel*. Valparaíso: Veritas, n. 42, p. 9-28. Abr./2019. p. 5 - 9.

WESTHELLE, Victor. *Luther's Theologia Crucis* in: KOLB, Robert(edit). *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2014.



## 14. A GENUÍNA UNIFICAÇÃO AFETIVA EM SCHELER E A REINTEGRAÇÃO EM HEGEL

GENUINE AFFECTIVE UNIFICATION IN SCHELER AND REINTEGRATION IN HEGEL



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-14>

Luís Antonio Zamboni<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente artigo traz um breve apanhado das primeiras cinquenta e oito páginas da obra *Essência e Formas da Simpatia*, de Max Scheler, tangente a "unificação afetiva", e de fragmentos da obra *Filosofia da Religião*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tangente a "reintegração". Tem como questão identificar se existem algumas similaridades entre a "Genuína Unificação Afetiva" e a "Reintegração" e os limites destas similaridades. Para tanto o artigo está dividido em três tópicos: Da essência e das formas de simpatia, em Max Scheler; Da reintegração, em Hegel; e, Da perspectiva entre Scheler e Hegel sobre o Espírito. Por fim conclui que há uma linha tênue entre Scheler e Hegel.

Palavras-chave: Scheler; Hegel; Simpatia; Unificação; Reintegração.

### ABSTRACT

This article presents a brief overview of the first fifty-eight pages of the work *Essence and Forms of Sympathy*, by Max Scheler, tangent to "affective unification", and of fragments of the work *Philosophy of Religion*, by Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tangent to "reintegration". Its question is to identify whether there are any similarities between "Genuine Affective Unification" and "Reintegration" and the limits of these similarities. Therefore, the article is divided into three topics: On the essence and forms of sympathy, in Max Scheler; On reintegration, in Hegel; and, From the perspective between Scheler and Hegel on Spirit. Finally, he concludes that there is a fine line between Scheler and Hegel.

Keywords: Scheler; Hegel; Sympathy; Unification; Reinstatement.

### INTRODUÇÃO

O tema simpatia e empatia, em fenomenologia, levara grandes pensadores a enfrenta-lo, além de Max Scheler, Edmund Husserl, Tommy Akira Goto, Martin Heidegger, Edith Stein também desenvolveram o tema da percepção do eu e do outro,

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: luisantonio@zmi.com.br.

Stein como empatia. O tema é relevante e se justifica, eis que o tema, a simpatia e empatia, na fenomenologia, é universal, compõe os ramos da filosofia e perpassa a metafísica enquanto existência do homem terreno, mas metafísico, que busca a conexão do seu “eu” ao “outro” e à Deus, ao Divino, eis que Deus é Espírito e o homem também.

Assim, do vasto tema, simpatia e empatia, colhem-se as temáticas “unificação” e “reintegração”, como vinculadas à simpatia e à empatia, fazendo um recorte nas obras dos autores. A temática se justifica pois, tange o modo como se percebe o eu, como se percebe o outro e como se percebe Deus.

Tem como questão identificar se existem algumas similaridades entre a “Genuína Unificação Afetiva” e a “Reintegração” e os limites destas similaridades

Utilizara-se o método de revisão bibliográfica das obras: *Essência e Formas da Simpatia*, de Max Scheler, tangente a “unificação afetiva”; e de fragmentos da obra *Filosofia da Religião*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tangentes a “reintegração”.

Para tanto, o artigo está dividido em três partes: Da essência e das formas de simpatia, em Max Scheler; Da reintegração, em Hegel; e, Da perspectiva entre Scheler e Hegel sobre o Espírito.

## 1 DA ESSÊNCIA E DAS FORMAS DA SIMPATIA EM MAX SCHELER

No ano de 1923 Max Scheler publicara sua obra *Essência e Formas da Simpatia*<sup>2</sup>, obra que fora traduzida para o espanhol por José Gaos e publicada em Buenos Aires, tendo-se acesso a terceira edição datado do ano de 1957, donde se resenham as cinquenta e oito primeiras páginas da obra para demonstrar alguns aspectos da simpatia, colhidos de Max Scheler, e a percepção sobre unificação afetiva instintiva.

Do prefácio da obra se apreende a simpatia como resultante de leis superiores<sup>3</sup> e distintas das sensações afetivas, compostas por leis causais e relações psicofísicas. Ou seja, leis de sentido da vida, “As Leis do sentido da vida

---

<sup>2</sup> Do original: “Wesen und Formen der Sympathie”

<sup>3</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 9.

emocional"<sup>4</sup>, que tangem ramos da vida emocional e da significação ética, social e religiosa. De modo que comportem os aspectos psicológicos e axiológicos, numa unificação afetiva (identificação afetiva). Assim a simpatia não pode ser restrita ao campo ético, eis que ultrapassa os limites da ética e alcança a ontologia<sup>5</sup>. Discorrendo-se sobre psicologia descritiva e psicologia genética – indivíduo e espécie<sup>6</sup>; sobre a teoria dos graus evolutivos da simpatia, que além dos fenômenos animais, chega à análise da perda das funções simpáticas<sup>7</sup>. Demonstrando os graus evolutivos da simpatia e a relação com a evolução psíquica<sup>8</sup>, unidas por contágio de sentimento através da estrutura de conduta simpática. Resultando assim na unificação afetiva.

Entendendo-se "unificação afetiva" como: o vínculo do sujeito como ser no tempo, com a historicidade, com as grandes formas do espírito na história, como está realizado e como está expressado. Em outras palavras, como as possibilidades, ideais e essenciais, da alma humana.

Ensejando-se assim o enfrentamento do problema da simpatia, para compreender o sistema da unificação afetiva<sup>9</sup>. Eis que a simpatia legitima a fonte para o conhecimento, pois tange: os indícios de existência da unidade individual; e, as funções cognitivas (psicologia compreensiva, ciência histórica dos espíritos e consciência pré-lógica).

Scheler refere à Troeltsch e aponta que o ponto central é o conhecimento da alma do outro; que é a teoria do conhecimento histórico do espírito social, do pensar comum e da filosofia geral<sup>10</sup>. O que impinge a fenomenologia e os fenômenos da

<sup>4</sup> Do original: "Las Leyes del sentido de la vida emocional" (SCHELER, 1957, p. 10).

<sup>5</sup> Do original: "el problema total de la simpatía partes y aspectos que no alcanzan um mero análisis y consideración dentre de cuestiones éticas" (SCHELER, 1957, p. 12).

<sup>6</sup> Do original: "Em primer lugar son la psicología descriptiva y la psicología genética del individuo y de la especie las que tienen que ocurrir con los fenómenos de la simpatía y las formas de amor." (SCHELER, 1957, p. 12).

<sup>7</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 12.

<sup>8</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 13.

<sup>9</sup> Do original: "Y sin embargo, ni una teoría del conocimiento de la vida orgánica, ni una teoría del conocimiento em las ciencias históricas del espíritu, puede pasar de largo junto al problema de la simpatía." (SCHELER, 1957, p. 14).

<sup>10</sup> Do original: "En el punto medio está aquí la cuestión del conocimiento de la psique ajena, que es la verdadera teoría del conocimiento histórico, como por lo demás un punto central de toda filosofía, porque en ella descansan las posibilidades y las dificultades de un común pensar y filosofar en general." (E. Troeltsch, Die logik des historischen Entwicklungsbegriffes Kantstudien, Bd. XXVII, Heft 33-4, p. 286), (SCHELER, 1957, p. 15).

simpatia do amor à serem tratados como pontos centrais da filosofia, como foram tratados por grandes metafísicos – mestres hindus, Platão, Tomás de Aquino, Santo Agostinho, Giordano Bruno, Baruch Spinoza, Hegel, entre outros. De modo que a simpatia e o amor são bases da existência e da essência dos fenômenos. Assim, Scheler faz a afirmação do mundo espiritual e pessoal, de maneira que à reta ordem do amor é à reta ordem das funções simpáticas.

Então, apresenta a "*A Simpatia*"<sup>11</sup> em uma análise do processo, do procedimento e do movimento sobre a congratulação, a compaixão e a compreensão imediata sobre as vivências dos outros seres. E, apresenta o amor como consequência particular da conduta simpatizante. Sobre a "ética da simpatia" aponta Max Scheler, conceituando-a como: ética que vê na simpatia o sumo valor moral e que aspira dela derivar toda conduta moralmente valiosa.

Porém, a ética da simpatia não é inerente ao ser em si (modos de conduzir-se partindo o "eu"), mas, deriva-se originariamente do outro. Assim, difere da ética kantiana, pois esta, com o imperativo categórico do eu, dirige-se à si e deriva-se de si para com o outro. Enquanto que a ética da simpatia se dirige à si, mas se deriva do outro, deriva-se relação de si com o outro, onde a ação do outro determina a ética no eu<sup>12</sup>.

Desta maneira, não dá para se congratular com a alegria que o outro sente com o mal. Só se pode congratular, em si, com condutas moralmente valiosas. Diferenciando-se simpatia e amor, eis que a simpatia, essencialmente não tem a presença de um valor, não faz juízo de valor<sup>13</sup>; já o amor essencialmente, enquanto conceito, comporta em si um juízo valorativo de bem. Então, juízos éticos não necessitam de sentimento de simpatia, mas de pensamento de axiologia.

Adam Smith aponta que o homem em si, não apreende ética, ele vai apreender no contato com o outro e aos olhos, juízos, do outro espectador pelo contágio. Logo a idéia que o outro faz de nosso valor contagia a axiologia do valor em si, em nós. Pois é uma valoração ou desvaloração imediata no sentimento do próprio valor<sup>14</sup> determinado o valor pelo que foi sentido. De modo que nossa

---

<sup>11</sup> Do original: "La Simpatía" (SCHELER, 1957, p. 21).

<sup>12</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 22.

<sup>13</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 22.

<sup>14</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 23.

consciência moral ignora a onipotência social<sup>15</sup>, mas, sob a influência do "contágio" a consciência moral do eu cede a onipotência social. À exemplo o caso da bruxa inocente, mas consciente, que se sente culpada; e, do criminoso culpado, mas inconsciente, que se sente inocente. E que contagiam a sociedade e são contagiados pela sociedade. De modo que a "consciência moral" é relevante para compreender o porquê a "bruxa" se deixou contaminar; o porquê o criminoso não se deixou contaminar; e, pior, o porquê o criminoso contaminou. Entendendo-se com resposta que a contaminação e o contágio se dá conforme o nível da "força da energia psíquica".

Destarte a "Ética da Simpatia" não se fixa, porque se choca com a "Lei de Preferência", conceituada como: "os atos de valor positivo "espontâneos" devem ser todos preferidos aos meramente "reativos"<sup>16</sup>. E, colhe-se deste autor: a simpatia é reativa; o amor é ativo.

Ademais, há distinção entre fenômenos de simpatia: pois, um fenômeno de simpatia é, em si, "vivenciar" a experiência do outro [apreender, compreender e viver (sentir o mesmo)], através da teoria da projeção afetiva. Porém, é impossível vivenciar as experiências alheias, é impossível vivenciar as experiências do outro, entre elas os estados afetivos.

Neste viés se tem o caso do menino azul e o problema da presunção de alguma forma de "saber" sobre o outro. Porque a compaixão e a simpatia aderem às próprias vivências, aderem às vivências do eu já apreendidas e compreendidas, e aderem à alheia.

Então, simpatia é diferente de conhecer, naquela tem que ter "amor/sentimento". E difere-se também, conforme a profundidade da análise, do sentir como um saber; de vivenciar como um amor. Assim, tem-se que apreender a "qualidade" de sentimento para o outro e do outro, sem que isso transmigre para o eu, para que não se perca a identidade. O que implica em um limite tênue entre o eu e o outro. Um limite tão tênue que não deixe distante, o eu do outro, a ponto de não sentir, nem tão perto, o eu do outro, a ponto perder o local do eu, a identidade. Bem

---

<sup>15</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 23.

<sup>16</sup> Do original: "los actos de valor positivo 'espontâneos' son todos de preferir a los meramente 'reactivos'." (SCHELER, 1957, p. 23).

como, implica num diferir "sentir" de "recorda", este ligado ao passado, feito presente, não é simpatia<sup>17</sup>. Assim se vai descendo na escala, partindo de um grau mais alto, simpatia, até chegar no recordar: 1. Simpatia (amor), 2. Sentir, 3. Saber e 4. Recordar.

Deste modo, simpatizar é diferente de conhecer. Naquele, no simpatizar, tem-se que ter o amor e a compaixão. Ademais, a simpatia não se produz pela razão<sup>18</sup>, nem a projeção afetiva, nem o impulso se dá pela razão. Mas, dão-se por "conexão essencial e intuitiva".

Entretanto o eu é diferenciado do outro e o outro jamais simpatiza plenamente com o eu, pois, são esferas de intimidade em si, próprias do eu e do outro. Ainda, as vivências nos são dadas pelos fenômenos de expressão não-mediatos<sup>19</sup> e não-determinados (não-racionalizados), mas imediatos (sentimento e percepção originária). Assim, tem-se as vivências que se formam nas complexidades essenciais<sup>20</sup>. Tem-se a imitação e o impulso de imitação "imitação da intenção interna da ação"<sup>21</sup>. Tem-se as conexões (vivências e expressões) que são bases elementares e independentes de movimentos de expressão. Vivências engendradas<sup>22</sup> e o imitar como diferente do compreender<sup>23</sup>.

Destarte tem-se a distinção: 1. Imediato sentir; 2. Simpatizar em algo "congratulação"; 3. Mero contágio; e, 4. Genuína unificação afetiva. Donde: 1. Imediato sentir tem conotação especial pois, sentir em "companhia", em direção à algo, é diferente de sentir o "outro", "sem-outro"<sup>24</sup>; 2. Simpatizar em algo tem conotação de intenção de sentir, não só juízo ou representação; 3. Mero contágio tem conotação de contágio como sentimento vital, contudo não diferenciado das vivências distintas; e, 4. Genuína unificação afetiva tem conotação de identificação e de simpatização, amor, para suprir as contingências e as necessidades.

<sup>17</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 25.

<sup>18</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 26.

<sup>19</sup> Do original: Mediato e determinados, referência hegeliana, para expressar o que passou pela mediação e pela determinação.

<sup>20</sup> Do original: "Ahora bien, las cualidades (es decir, la manera de ser) de los fenómenos de expresión y las cualidade de las vivencias forman complejiones esenciales de uma índole peculiar." (SCHELER, 1957, p. 27).

<sup>21</sup> Do original: "imitacion de la intención interna de acción" (SCHELER, 1957, p. 27).

<sup>22</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 29.

<sup>23</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 29.

<sup>24</sup> Do original: "con-outro" (SCHELER, 1957, p. 30).

Sobre o contágio nota, Scheler, às errôneas teorias evolucionistas positivistas<sup>25</sup> e a valorização falsa da compaixão. Expondo os casos de não-simpatia, como: o contágio afetivo no *cabaret* ou numa uma festa<sup>26</sup>, porque não há uma inclinação do eu ao outro, a intenção é a alegria, não o outro; o contágio afetivo da anciã doente<sup>27</sup>; a tristeza provocada por uma reunião anterior, pois, não há contágio, porque a reunião está no passado, não no presente; a miséria de uma habitação; o ser arrastado pela contaminação da massa, pois não querem buscar a congratulação, somente o bom humor.

Ademais o autor discorre sobre: a angústia do contágio, ou seja, o risco de perda de identidade; e, a confusão que Darwin faz entre "simpatia" e "contato afetivo". Neste, ao originar a simpatia da consciência agregaria, dos animais superiores, e dos costumes, dos rebanhos<sup>28</sup>.

Sobre o genuíno simpatizar, unificação afetiva (identificação), leciona Scheler, que este se dá de forma não só inconsciente, como própria. Então: é própria, involuntária e consciente. Exemplificando com o caso do acrobata do circo, onde o eu real segue distinto, mas a vivência do eu não, eis que acompanha o acrobata. Neste viés aponta Edith Stein, parafraseando: ter consciência de um outro distinto de mim<sup>29</sup>. Mas tem outros casos de perda do eu, em êxtase genuíno, mas momentâneo, que se apresentam de duas maneiras idiopático e heteropático, naquele, o eu se direciona ao outro, de modo que o eu perde a identidade de si, "resultando completamente destronado e deposto de seus direitos"<sup>30</sup>, projeção de si ao "animal totêmico"; neste, o outro se direciona ao eu e ocupa o lugar central de existência, como os "mistérios da antiguidade". Assim, são caso de contágio da existência e da essência, um sobrepõe o outro e o anula, "até o último limite do centro individual"<sup>31</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 32.

<sup>26</sup> Do original: "Esta confusión ha dado luego motivo a las erróneas teorías evolucionistas de los positivistas acerca de la simpatía (Herbert Spencer) y a valorizaciones totalmente falsa, em particular de la compasión. Aludo al caso de mero contagio afectivo. Así vemos que la jocosidad de un cabaret o de una fiesta contagia a las personas que llegan y que acaso estaban todavía tristes, pero que son "arrastadas" por la jocosidad." (SCHELER, 1957, p. 32).

<sup>27</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 32.

<sup>28</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 34.

<sup>29</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 35.

<sup>30</sup> Do original: "resultando completamente destronado y depuesto de sus derechos." (SCHELER, 1957, p. 36).

<sup>31</sup> Do original: "hasta el último limite del centro individual." (SCHELER, 1957, p. 36).

Neste viés, Max Scheler, aponta dez formas, ou maneiras, de ocorrência de unificação afetiva:

Letra a), idiopático, como projeção de si no animal totêmico, nos antepassados (nesta já se pressupõe uma evolução, pela consciência de distinção entre o eu e o antepassado, tendo-se aqui uma primeira emancipação do eu a); fenômenos das massas; dimensão histórica; e, doutrina da reencarnação.

Letra b), heteropático, como projeção do outro sobre o eu, como os mistérios religiosos da antiguidade, onde o eu se sente parte do outro, senão o próprio outro, perdendo a identidade do eu.

Letra c), caso da hipnose, como a absorção do eu, do hipnotizado, pelo eu, do hipnotizador, sendo que aquele "está 'absorvido' permanentemente na totalidade das atitudes do ego individual do hipnotizador, pensando apenas o que pensa e querendo o que quer, valorizando com ele valorizando, amando e odiando com ele"<sup>32</sup>.

No caso da hipnose há situações simpáticas e parassimpáticas que atingem o 3º ventrículo cerebral, bem como casos de paralização, como a do oficial inglês, exemplificado por Max Scheler, que paralisara diante de uma serpente, até ser atacado por ela<sup>33</sup>.

Nesta se tem uma idiopatia, como genuína "identificação de existências"<sup>34</sup>. Ademias, há aquisição simpática de poder, por passividade (masoquismo/sadismo); unificação afetiva por hipnose e sexualidade; e, unificação nas crianças, não em grau, mas em essência.

Letra d), a genuína unificação da psicologia-da-massas, onde ocorre uma identificação psíquica.

Letra e), a vida psíquica infantil.

Letra f), a divisão da consciência e os casos de possessão.

---

<sup>32</sup>Do original: "es 'absorvido' duraderamente em la totalidade de las actitudes indivuales des yo del hipnotizador, pensando sólo lo que éste piensa y querendo lo que éste quiere, valorando com él valora, amando y odiando con él" (SCHELER, 1957, p. 37).

<sup>33</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 36.

<sup>34</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 37.



Letra g), o fenômeno de fusão mútua no relacionamento sexual por amor<sup>35</sup>, nesta não é idiopático, nem é heteropático, porque cada um guarda o seu local do eu, mas se direciona ao outro.

Letra h), o caso do *Führer* como uma emoção e corrente impulsiva, cujo o ritmo próprio condiciona por si a conduta. Neste todos os membros da massa abrem mão da sua identidade, de seu eu, mas o *Führer* não outorga a sua liberdade, nem se funde com a alma da massa. Somente há a fusão dos membros: "produzido por contágio cumulativo e reflexivo"<sup>36</sup>.

Letra i), a projeção afetiva do próprio ser, "teoria da identificação amorosa"<sup>37</sup>, há exemplo da mãe e do filho, onde o filho é uma parte do ser da mãe que o ama. Neste existem várias vivências: atos positivos e atos passivos, fecundação (instinto e impulso de reprodução, impulso sexual), gestação (instinto de continuidade, reprodução, conservação, cuidado com a prole, que começa antes do nascimento e que segue depois do despreendimento do corpo, "conversão, sem solução de continuidade, do instinto de cuidar da prole no amor materno do tomo psíquica"<sup>38</sup>. Assim o amor materno, antes do nascimento, comprova que não é mero nascimento do indivíduo, pois o amor materno é "A unidade vital psíquica"<sup>39</sup>.

Letra k) o "*encadenamiento*" com sentido unívoco que demonstra um ser se apropriar do outro, bem como o doar-se do eu. À exemplo o caso da ruga e da vespa, onde há uma "unificação afetiva instintiva"<sup>40</sup>, neste caso a vespa paralisa o centro nervoso da ruga e coloca seus ovos. Restado as interrogações: - Como a vespa sabe como alcançar os centros nervosos da ruga? Nisto está o apreender o estranho, apreender o distante. A apreensão de todo o ser vivente, como um ser vivente<sup>41</sup>. Nisto está uma corrente vital estranha, como um se doar<sup>42</sup>. Neste ponto tem-se o homem pré-histórico, histórico e

<sup>35</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 43.

<sup>36</sup> Do original: "producida por contagio acumulativo y reflexivo" (SCHELER, 1957, p. 44).

<sup>37</sup> Do original: "teoria de la identificación al amor" (SCHELER, 1957, p. 44).

<sup>38</sup> Do original: "conversión, sin solución de continuidad, del instinto de cuidado de la prole em amor materno de tomo psíquico" (SCHELER, 1957, p. 45).

<sup>39</sup> Do original: "*La unidad vital psíquica*" (SCHELER, 1957, p. 45).

<sup>40</sup> Do original: "*unificación afectiva instintiva*" (SCHELER, 1957, p. 50).

<sup>41</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 59.

<sup>42</sup> Do original: "cuando nos haya mostrado que el más simple 'sentir lo mismo que outro', y mucho más la sencilla simpatía, y por encima de ambos toda 'comprensión' espiritual, se edifica sobre este fundamento, el más primitivo de todos de esta manera de darse el ser extraño, parecerá mucho menos assombrosa esta capacidade de unificación afectiva especificada com la forma dinámica especificada de uma corriente vital extraña." (SCHELER, 1957, p. 51).

atual, com a civilização atual, com alterações em um ponto muito essencial, qual seja, a perda da capacidade de unificação afetiva do primitivo, "a vida e o homem, nesta 'evolução', não só 'ganharam' capacidades essenciais, mas também as perderam"<sup>43</sup>. E, segue-se: "O que Joãzinho não aprende, João não aprende mais."<sup>44</sup>. Entretanto, não basta sentir o mesmo que o outro, pois se sentir o mesmo que o outro, excluir-se-á a genuína unificação, pela perda de identidade de si, porque a genuína unificação é sentir de si o outro.

Mas, nem o centro espiritual, nem o centro corporal permitem a unificação nos modelos que temos mencionados, porque para cada ser humano há uma forma diferente de ser, diante da individualidade.

Ademais, há a unificação mística<sup>45</sup>, nesta se tem Deus como vida total de mundo, o que atribui à Deus como fenômeno da vida, "Antes, trata-se sempre – como se vê com toda a clareza, por exemplo, em todos os mistérios da Antiguidade – de uma ideia de Deus que 'pensa' 'Deus' como a vida total do mundo ou que afeta Deus como fenômeno da vida"<sup>46</sup>.

Logo, tem-se nosso centro vital como a única ideia de Deus e unificação efetiva – fusão. Nisso há um direcionamento do dualismo ao uno. Mas, "A genuína mística do espírito sempre preserva pelo menos a distância intencional da existência de Deus"<sup>47</sup>. Distância intencional que é característica de Deus, enquanto Espírito-Livre-Infinito, conforme Hegel. Entretanto as "formas" são preservadas, eis que as "formas" são diferenciações dentro do todo<sup>48</sup>, tendo no "*centro vital*" a unificação, a identificação genuína.

---

<sup>43</sup> Do original: "la vida y el hombre, en esta 'evolución', non sole han 'ganado' em capacidades esenciales, sino que también la han perdido." (SCHELER, 1957, p. 51).

<sup>44</sup> Do original: "Lo que Juanito no aprende, ya no lo aprende Juan." (SCHELER, 1957, p. 51).

<sup>45</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 54.

<sup>46</sup> Do original: "Antes bien, se trata siempre – como com plena claridade se ve, por ejemplo, em todos los misterios de la Antigüedad – de una idea de Dios que "menta" a "Dios" como como vida total del mundo o que afecta a Dios com el fenómeno de la vida." (SCHELER, 1957, p. 54).

<sup>47</sup> Do original: "La genuína mística de espíritu conserva siempre por lo menos la distancia intencional de la existencia de Dios" (SCHELER, 1957, p. 55).

<sup>48</sup> Do original: "Las unificaciones efectivas radican todos [...] em aquel reino intermédio de la constitución de nuestra humana esencia que yo he llamado em otro parte, distinguiéndolo com todo rigor de espíritu personal y del cuerpo, la consciência vital" (SCHELER, 1957, p. 55).

Assim os fenomenólogos não de respeitar as teorias metafísicas. Porque conforme a tese de Max Scheler a unificação afetiva genuína<sup>49</sup> produz algo comum e se produz sempre “automaticamente” e nunca “voluntariamente”, nem por “associação mecânica”.

Destarte, Max Scheler, faz, pois, apontamentos: a um, ao automatismo, como um mover-se espontâneo em direção à um objetivo da causalidade concreta do passado inteiro; a dois, ao surgimento, que só surge quando duas esferas se tornam íntegras e abnegadas de conteúdos particulares<sup>50</sup>.

Altruísmo, esvaziamento de conteúdo e de si, tanto no aspecto espiritual, quanto no aspecto racional (do espírito e da razão), quanto no aspecto corporal (sensações e sentimentos). Libertando-se do egoísmo, do eu, torna-se comum e comunitário. Ensejando em si um ato heroico, como leciona Max Scheler, pois, por uma via se faz pequeno, esvaziando-se de si, por outra via se faz grande, quando de si, consciente de si, se torna unificado genuinamente com o comum. E talvez, unificado, de alguma forma, com o Todo e com o Uno.

Então o homem se eleva heroicamente sobre o próprio corpo e sobre o que é importante<sup>51</sup>. O homem se animaliza, se embrutece quanto mais se aproxima da massa, e mais se humaniza quando se individualiza espiritualmente<sup>52</sup>.

Max Scheler demonstra o aqui dito exemplificando a primeira guerra mundial, onde o corporal e o espiritual sucumbiram à embriaguez coletiva em um movimento vital e passional do conjunto.

Desta maneira, o lugar possível da determinação da genuína unificação afetiva, dentro da constituição do homem, não servirá para avaliar as interpretações metafísicas

<sup>49</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 56.

<sup>50</sup> Do original: “Y entonces nos parece certamente una considerable verificación de nuestras últimas tesis el hecho de que todas las unificaciones afectivas genuínas tengan en su manera de producirse algo de común. 1. Se producen siempre ‘automaticamente’, o sea, nunca ni ‘voluntariamente’, ni por ‘asociación mecánica’. Nosotros expressamos esto en nuestra terminología diciendo: se siguen de la específica ‘causalidad vital’, que es especialmente distinta de la motivación no ética con um sentido y de la causalidade mecânica (formalmente) por contacto. El automatismo, la dirección y la marcha hacia um objetivo (no la ‘actividad con un fin’), la vis a tergo y la causalidade concreta del pasado entero en cada caso (a diferencia de las causas inmediatamente precedentes, uniformemente retornantes e idénticas em esencia) son algunas de las nota esenciales de esta fundamental forma de la relación causal. 2. Sólo surgen cuando dos esferas de la consciência que le están dadas siempre y por necesidad esencial al hombre se tornan íntegra, o aproximadamente, ‘vacías’ de contenidos particulares: la esfera ‘no ética’ del espíritu y de la razón (personal) por la forma) y la esfera corporal de sus sensaciones y sentimientos (sensibles).” (SCHELER, 1957, p. 56)

<sup>51</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 56.

<sup>52</sup> Cf. SCHELER, 1957, p. 57.

sobre a simpatia, mas, servirá para demonstrar que há existência de uma metafísica da vida supraindividual, em todos os seres vivos: "Mas que nunca podemos dar ocasião para admitir um princípio espiritual, uno e idêntico, do mundo, como identicamente ativo em todos os espíritos finitos."<sup>53</sup>.

### 1.1 DA REINTEGRAÇÃO EM HEGEL.

Por sua vez, da obra *Filosofia da Religião*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nota-se que Hegel parte da análise da sensibilidade imediata e indeterminada e chega à religião consumada, neste percurso Hegel aponta para a relação entre Filosofia da Religião e a Filosofia Geral, eis que àquela tange a reconciliação/reintegração do homem com o Criador, tendo-se a reintegração como o processo e o resultado do homem-espírito voltar ao Deus-Espírito.

No percurso discorre Hegel sobre formas de religião: a) a religião imediata (religião da natureza, intrínseca ao finito (a religião da magia)); b) a religião do império (onde o imperador é tido como divino); c) a religião do ensimesmar-se (religião da negação do mundo exterior e da aspiração do nirvana); d) a religião hindu (*Trimurti*)<sup>54</sup>; e) religião da transição (religião da autoconsciência da identidade subjetiva); f) religião da luz (religião persa, da luminosidade frente às trevas, "Hormuz sempre tem Ahriman na frente dele."<sup>55</sup> ; g) a religião egípcia (religião da alma, do processo de pensamento); h) a religião grega (como a religião da beleza, no aspecto humano, sendo a religião da humanidade; i) a religião judaica (como a religião da sublimidade); j) a religião romana (religião de estado que busca conjugar a religião da beleza (grega) com a religião da sublimidade (judaica); e; k) religião consumada (religião enquanto processo dialético e histórico, numa dinâmica de ser em Si e por Si, enquanto processo infinito e livre de *aufhebung*)<sup>56</sup>. Infinito, indeterminado/subdeterminado e determinante, ser de Si por Si, diferenciado de Si como Filho, e regressante à Si, constituindo o Espírito-Santo, para além do ser.

<sup>53</sup> Do original: "Pero que jamás pueden dar ocasiones para admitir un principio espiritual, uno e idêntico, del mundo, como identicamente activo em todos los espíritus finitos." (SCHELER, 1957, p. 57).

<sup>54</sup> Cf. Hegel, 2008, p. 151.

<sup>55</sup> Do original: "Ormuz tiene siempre a Ahrimán frente a sí." (HEGEL, 2008, p. 169).

<sup>56</sup> Movimento dialético de negação da negação e subdeterminação livre e infinito.

Deste modo Hegel parte da sensibilidade imediata e indeterminada e chega à religião consumada, pensando Deus como Espírito, Uno e Trino, que é em Si, por Si e para Si, na pessoa do Pai, que de Si se diferencia de Si na pessoa do Filho e que volta à Si na pessoa do Espírito Santo, em um movimento infinito e indeterminado. Subdetermina-se em Si e determina o ser. Então, num infinito movimento de negação da negação e subdeterminação, *aufhebung*, Deus em Si se faz Espírito-Racional-Divino. Assim, tem-se uma idéia de Deus como Espírito-Santo-Racional-Livre-Indeterminado-Infinito que está para além do ser no mundo, e que, conforme se aprende, é aquele que é em Si mesmo. Êxodo 3, 14: “[...] Deus respondeu a Moisés: “Eu sou aquele que sou”. E ajuntou: “Eis como responderás aos israelitas: (Aquele que se chama) ‘Eu sou’ envia-me junto de vós”. Destarte, Deus é Espírito.

Mas, colhe-se de Hegel que também o homem é espírito, como ser espiritual. Logo, é possível ao homem, com a Graça Divina, reintegrar-se a Deus. Porém, Hegel entende que somente o homem tem espírito e todos os outros seres vivos não tem espírito. “A determinação fundamental se reduz ao fato de que o homem como tal não é um ser natural, não é um animal, mas um espírito”<sup>57</sup>.

Ou seja, de Hegel, pode-se colher que há um elo transnatural entre o homem e Deus, que possibilita a reintegração.

## 2 DA PERSPECTIVA ENTRE SCHELER E HEGEL SOBRE O ESPÍRITO

Diante das duas perspectivas apresentadas, de Scheler e de Hegel, quanto ao espírito, nota-se que para Max Scheler: há uma “unificação afetiva”, que consiste em uma forma de “simpatia”, possível a todos os seres vivos; e, há uma “genuína unificação afetiva” possível aos seres imbrincados numa relação de “amor”, num voltar-se de si ao outro, por ato volitivo. E, ainda quanto ao espírito, nota-se que para Georg Wilhelm Friedrich Hegel: há uma reintegração, que não é possível a todos os seres vivos, mas que é possível apenas para o humano (restando ponderar que o Hegel entende por “humano”).

---

<sup>57</sup> Do original: “La determinación fundamental se reduce al hecho de que el hombre como tal no es un ser natural, no es animal sino espíritu” (HEGEL, 2008, p. 114).

Por outra via, em Scheler se trata de um conceito “unificação” e em Hegel se trata de outro conceito “reintegração”, entretanto estes conceitos guardam um núcleo semelhante, senão igual, qual seja, o “espírito” tido como uma racionalidade basilar para a unificação e para a reintegração.

Ademais, na unificação há de haver uma vontade livre do eu direcionado ao outro, de maneira livre e volitiva, que guarde o local de fala do eu, a individualidade e o ponto central da existência do eu. Que se dá através do ato heroico de se esvaziar de si corporalmente e noézicamente, entrando em comunidade com o ser.

E, na reintegração também há de haver uma vontade livre do eu direcionado ao Outro, direcionada à Deus, de maneira livre e volitiva, que guarde o local de fala do eu, a identidade do eu e a percepção do Absoluto como o Outro, diferente do eu que aspiro a reintegração. Nesta linha se tem a passagem da crucificação de Jesus de Nazaré, quando Este entregou o Espírito nas mãos do Pai.

Ainda, vê-se possível a semelhança entre a “genuína unificação afetiva” e a “reintegração” no que tange a liberdade. Pois, a liberdade é atributo necessário de Deus, enquanto infinito subdeterminar-se no movimento de negação da negação e subdeterminação, *aufhebung*, de Si, por Si e para Si de Deus.

Destarte, sendo a liberdade algo Divino, esta liberdade de alguma forma há de permanecer como identidade de si, tanto daquele que genuinamente se unifica afetivamente à Deus, quanto aquele que se reintegra a Deus.

## CONCLUSÃO

Tem-se como conclusão, após apanhado de fragmento da obra *Essência e Formas da Simpatia*, de Max Scheler, e de fragmentos da obra *Filosofia da Religião*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que a simpatia tem como traço principal: o ato volitivo do eu em direção ao outro, mantendo a identidade do eu e do outro, com um amar, com um sentimento imediato e automático, onde as duas esferas se reciprocam em desprendimento de si e dos interesses particulares, para se compor na comunidade.

Conclui-se também que há uma linha tênue de similaridade no pensamento de Scheler e de Hegel tangente ao Espírito, para aquele, unificável, para este,

reintegrável. Assim, entende-se que a todos os seres seja possível a “unificação afetiva” e a “reintegração”.

Bem como, pode-se dizer que a “Genuína Unificação Afetiva”, sob a forma de simpatia: é resultado de leis superiores; é *a priori*; é finita; é volitiva e livre na intenção; é sem perda de identidade; é com percepção do eu e do outro; é conexão metafísica do eu e do outro; é ética do “eu”, scheleriana, um reflexo do outro em mim, diferente da ética kantiana, que parte do eu para o outro; é vínculo do sujeito ao ser no tempo; é legitimadora do conhecimento das idéias e das essências da alma humana. Onde o homem é espírito.

Pode-se dizer que a “Reintegração”: é movimento ao Divino e do Divino; é em Si; é infinito; é volitivo; é livre; é passível de dissolução da identidade. Onde Deus é Espírito.

Logo, tem-se como limites à similaridade, respectivamente à “Genuína Unificação Afetiva” e à “Reintegração”: a finitude frente a infinitude; e, a manutenção da identidade frente a disponibilidade e a dissolução da identidade.

E, tem-se como similaridades entre Scheler e Hegel, como pontos de intersecção entre a “Genuína Unificação Afetiva” e “Reintegração”: ser e espírito transracional; ser *a priori*; ser em parte volitivo e em parte não-volitivo; ser livre; ser amor, como uma intenção de Bem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges de Maredsous, religiosos beneditinos da Bélgica. 188.ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura/Immanuel Kant*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Filosofía de la religión*. Tradutor Ricardo Antono Ferrara Forino. Madrid: Editora Trotta S.A, 2008.

SCHELER, Max. *Esencia y Formas de La Simpatía*. Tradução de original alemán, tradutor José Gaos, ed. 3. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 1957.





## 15. OS ENSAIOS DE MONTAIGNE E A TRADIÇÃO CÉTICA

### MONTAIGNE'S ESSAYS AND THE SKEPTICAL TRADITION



<https://doi.org/10.36592/9786554600118-15>

Anna Temporão<sup>1</sup>

#### RESUMO

A tradicional acusação imputada aos cétricos de serem monstros morais, sem princípios, imprevisíveis e não confiáveis é ilustrada em várias fontes em diversos períodos históricos. Denomino como argumento anticético do imoralismo essa tese comum que acusa as filosofias cétricas de serem imorais ou desprovidas de qualquer código de ética. No contexto do Renascimento, a filosofia ética de Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) destaca-se por não se enquadrar nessa concepção tradicional. Minha hipótese consiste em investigar os motivos pelos quais, a despeito da notoriedade e da influência de Montaigne entre seus contemporâneos e filósofos posteriores, a mencionada tese continuou presente na tradição do pensamento moderno, mesmo após a publicação dos *Ensaíos*.

Palavras-chave: História da Filosofia Moderna, Michel de Montaigne, Ética, Ceticismos.

#### ABSTRACT

The traditional accusation against skeptics of being immoral, unprincipled, unpredictable and unreliable monsters is present in several sources in different historical periods. I call this common thesis that accuses skeptical philosophers of lacking any code of ethics or morality as the *anti-skeptical argument of immoralism*. In the context of the Renaissance, the ethical philosophy of Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) stands out for not fitting into this traditional conception. My hypothesis consists in investigating the reasons why, despite Montaigne's notoriety and influence among his contemporaries and later philosophers, the aforementioned thesis remained present in the tradition of modern thought, even after the publication of the *Essays*.

Keywords: History of Modern Philosophy, Michel de Montaigne, Ethics, Skepticism.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em filosofia pela PUC-Rio. Mestrado em filosofia pela PUC-Rio com bolsa de fomento FAPERJ nota 10. E-mail: carolinelozo@gmail.com

## INTRODUÇÃO: OS CETICISMOS NO CONTEXTO DOS ENSAIOS DE MONTAIGNE

A filosofia de Montaigne, sem dúvida, apresenta diversos elementos em sintonia com os ceticismos antigos, na medida em que sua escrita é caracterizada (1) pela investigação de si mesmo (*sképsis*); (2) pela constante busca por soluções (*zétesis*); (3) pela apresentação de múltiplas de vozes sobre um determinado assunto (*diaphonia*); (4) pela equivalência de pesos muitas vezes atribuída às doutrinas (*isosthenia*); (5) pela ausência de um juízo definitivo (*epokhē*); (6) pela centralidade dada à tranquilidade e felicidade (*ataraxia* e *eudaimonia*) nos seus relatos; (7) e, sobretudo, pela sua despreensão em ser lido ou em fazer uma filosofia normativa (apresentando uma *sképtike agogé*). Irei a seguir pontuar cada um desses itens do percurso do cético, apontando sua presença nos escritos de Montaigne.

Com o advento do Renascimento, o humano se redescobre enquanto um fenômeno antropológico de extrema complexidade e autenticidade, ganhando maior autonomia em relação à religião, passando a ser o centro dos estudos filosóficos. As reflexões sobre o homem enquanto o elo central da hierarquia cósmica ou a coroa da criação divina cedem lugar para os novos pesquisadores do Renascimento se concentrarem no mundo interior do homem, enquanto um ser dotado de autodeterminação. Neste contexto se destaca a filosofia de Michel de Montaigne enquanto um grande ponto de inflexão no começo do período moderno. Se as *Confissões* de Agostinho são sobre o caminho do homem para Deus, os *Ensaaios* de Montaigne falam do caminho do homem para si mesmo.

Os séculos XV e XVI foram tidos como um dos períodos mais conturbados de toda a história, marcados por transformações políticas, crises epidêmicas, guerras religiosas, além da descoberta por parte dos europeus de um novo continente completamente desconhecido. Nesse cenário de grandes incertezas e inseguranças, uma crise se apresenta em face das novas questões emergentes e das antigas respostas insatisfatórias. Além da crise do conhecimento, a crise religiosa desempenhou um papel fundamental para todo o desenvolvimento da filosofia moderna (POPKIN, 2003, p. 4 - 16). A ideia da salvação pela fé da doutrina católica não mais suplantava as angústias modernas face ao contexto de guerras religiosas.

A Igreja Católica vivencia um período de grandes instabilidades com os

movimentos da Reforma Protestante, sobretudo com as reivindicações de Martinho Lutero ao direito de ler as sagradas escrituras sem interferências dos concílios e dos papas católicos (POPKIN, 2003, p. 9).

A queda da concepção do imobilismo terrestre constante do Almagesto de Claudio Ptolomeu, causada pelas descobertas de Copérnico em 1543, retirou a humanidade da centralidade do cosmos, concebendo a Terra como apenas mais um corpo celeste a se mover em torno do sol. A descoberta de um novo continente, 51 anos antes disso, já revelava uma cartografia construída sob a ignorância de uma enorme parcela da geografia do globo terrestre. Além disso, uma série de fatos antes tidos por irrefutáveis se revelaram falsos, como "a *Imago mundi* do cardeal Pierre d'Ailly, publicada em 1410 e uma das leituras favoritas de Colombo" (MARCONDES, 2007, p. 148, *grifo nosso*). Há, portanto, uma perda das certezas antes tidas por inabaláveis: não apenas as geográficas e astronômicas, mas de tudo que era possível conhecer ou acreditar.

A virada do período medieval para o período moderno é marcada pela busca de autoafirmação do humano face a um mundo de incertezas que se apresentava nos séculos XIV e XV (BLUMENBERG, 1999, p. 205). Mundo no qual o sujeito encontra em si mesmo e em sua subjetividade o porto seguro de sua existência. Nesse ínterim, Hans Blumenberg introduz a noção de *afirmação-do-eu* (*self-assertion*) como um ponto central que legitima a originalidade do programa moderno em face ao medieval. Blumenberg também menciona a chamada *tese da reocupação* segundo a qual o período moderno teria reocupado com novas respostas as velhas perguntas do período anterior, em um movimento de continuidade de funções e não de substância (DE SOUZA, ANO, p. 303). A busca por novas respostas parte de tudo que foi deixado de legado pelo período medieval, sendo isso uma característica da história do pensamento de modo geral. Nesse sentido, a história não se faz pela via dos "soluções", mas por elos de continuidade contextual em estreita comunicação com a tradição anterior.

Nesse sentido, o renascimento apresentou um modelo que consegue preservar Deus como o maquinista da natureza e ao mesmo tempo eliminar os efeitos de um absolutismo religioso (BLUMENBERG, 1999, p. 217). Para Blumenberg, a premissa de Thomas Hobbes em sua filosofia política onde a natureza teria dado

tudo a todo mundo (*natura dedit omnia omnibus*) seria um exemplo de uma reocupação das perguntas do período medieval com novas respostas, mas sem romper com um aspecto divino presente nas entrelinhas deste pensamento (cf. BLUMENBERG, 1999, p. 218). Outro exemplo dessa secularização encontra-se na filosofia de Pico Della Mirandola, segundo o qual a dignidade humana se justifica na presença da centelha divina no interior do humano, criado à imagem e semelhança do criador, e manifestada na capacidade de criação.

Em se reocupar essas perguntas com novas respostas, os modernos teriam legitimado sua originalidade em reformularem suas respostas com base no desenvolvimento da autodignificação do humano.

A leitura dos ceticismos foi retomada durante a chamada crise cética do período renascentista, através do trabalho de inúmeros comentaristas e tradutores que contribuíram fortemente para o resgate dessa literatura esquecida, com destaque para a tradução das obras de Sexto Empírico (POPKIN, 2003, p. 6; MARCONDES, 2012, p. 3; MATYTSIN, 2012, p. 66; VASQUEZ, 2014, p. 141; EVA, 2021, p. 399).

Alguns autores do Renascimento viram nos cétricos mais do que suas habilidades em retórica e na capacidade em elaborar discursos persuasivos, percebendo que sua filosofia proporcionava abordagens filosóficas alternativas ao platonismo e ao aristotelismo, influenciando diferentes “[...] esferas da vida intelectual do Renascimento, incluindo a ética, a política e a poética, oferecendo uma perspectiva antimetafísica da vida.” (KANTINIS, 2019, p. 4).

Uma grande demonstração da importância da retomada do ceticismo no período moderno reside na influência que Sexto exerceu sobre diversos autores, em especial René Descartes, um dos filósofos mais influentes do período moderno. De acordo com Annas & Barnes (1985), a primeira grande manifestação filosófica da influência de Sexto Empírico encontra-se na resposta à sétima objeção, publicada na segunda edição das *Meditações Metafísicas* de René Descartes em 1642, onde ele diz: “Não devemos pensar que a seita dos cétricos está extinta há muito tempo. Ela floresce hoje tanto como sempre.” (Descartes *apud* ANNAS & BARNES, 1985, p. 6).

Assim, o fantasma do niilismo, associado a uma leitura reducionista do ceticismo, chega no período moderno ainda mais forte, carregando consigo a

imagem de algo que deva ser evitado, afastado, repudiado. Observamos isso, por exemplo, nas *Meditações Metafísicas* de René Descartes, sobretudo pelo movimento de buscar em seu interior a certeza ameaçada pelo problema do ceticismo, rejeitando tudo o que não é garantido ou fundado por uma racionalidade embriagada da demanda que o espírito de seu tempo lhe impôs. Buscando refutar um problema, cria-se outro. Assim, Descartes aprisionou o sujeito do conhecimento na masmorra de sua interioridade, um edifício construído com os tijolos de uma racionalidade extrema e erguida sobre o fantasma de um ceticismo tido por imoral.

Deste modo, observa-se que a compreensão dos ceticismos ao longo da história sofreu com diversas deturpações de seus reais significados, a começar pela carência de fontes; pelo influente relato de Sexto Empírico; pela incompatibilidade com os dogmas cristãos, sobretudo durante o período medieval e pela aparente dificuldade em se compatibilizar uma moral com uma doutrina cética de suspensão de juízos. Os Ensaios de Montaigne nos mostram, no entanto, o contrário disso.

## 1 A FILOSOFIA ÉTICA DE MONTAIGNE

Montaigne não se propõe a ser um autor que apresenta respostas para tudo, mas aquele que busca com seu relato, espontâneo e de *bonne foi* dar um testemunho de sua própria experiência e como ele lida com os principais dilemas, vistos pela ótica de um homem renascentista "simples, natural e ordinário" (I, AL, 49)<sup>2</sup>, despido de autoridade, apresentando-se "como Michel de Montaigne, não como gramático, ou poeta, ou jurisconsulto" (III, 2, p. 45)<sup>3</sup>. Ele não menciona a pretensão de fazer um código ética ou moral nem de proclamar os princípios que orientam as ações e o comportamento humano de modo geral. Pelo contrário, ele expressa em diversas passagens não ter por objetivo uma escrita normativa ou um sistema teórico dotado de pretensão universal (cf. II, 8, 77)<sup>4</sup>. É nesse sentido que ele fala em *Au Lecteur*: "Eis

<sup>2</sup> Do original: "Je veux qu'on m'y voie en ma façon· simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice: car c'est moi que je peins".

<sup>3</sup> Do original: "[...] comme Michel de Montaigne, non comme grammairien, ou poète, ou jurisconsulte"

<sup>4</sup> Essa ideia de uma escrita domestique et privée reaparecem em outras passagens ao longo dos ensaios, como na confissão que fez à Madame d'Estissac, onde menciona que a ideia de sua escrita foi inspirada pelo seu estado de solidão e melancolia, "[...] encontrando-me inteiramente destituído e vazio de todos os outros assuntos, eu me apresentei eu mesmo a mim mesmo, como argumento e

aqui um livro de boa fé, leitor. Ele te adverte logo no começo, que não me proponho a fim algum além do doméstico e privado. [...] Dediquei-o à conveniência particular de meus parentes e amigos [...]" (I, AL, 49) <sup>5</sup>. Essa ideia de uma escrita descompromissada com seus leitores reflete uma releitura mitigada da ideia do *sképtike agogé* dos antigos pirrônicos, afinal, ele diz: "Não há nada que devemos recomendar aos jovens além da atividade e da vigilância. Nossa vida não é mais que movimento."<sup>6</sup> (III, 13, 390).

Outra importante característica de sua ética refere-se a presença de uma retórica *diaphonica*, que utiliza diversas fontes distintas (cf. VILLEY, 1908) alinhada a uma postura de suspensão do juízo (*époche*), "[...] de uma busca sem descoberta [zétesis], de uma caça sem presa, que não é o vício de um amador, mas o único método adequado para descrever o homem." (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 12).<sup>7</sup>

O *dissoi logoi* montaigniano, traduzido na sua arte de dialogar com os opostos, reflete uma atitude ética de tolerância ao diverso, ao diferente, às multiplicidades de possíveis formas de vida (LESSA, 2021). Montaigne aceita o pluralismo de vozes e a diferença em vez do universalismo da natureza humana, aceitando o convívio pacífico com múltiplas verdades. O diverso para Montaigne possui um status de igualdade consigo mesmo (*isosthenia*), sobretudo em virtude de sua suspensão do juízo (*époche*), afinal, ele diria, "[s]omos cristãos assim como somos perigordianos ou alemães" <sup>8</sup> (II, 12, 146). Montaigne, neste ponto, consegue dialogar com pensamentos distintos em um contraditório que não busca alcançar um juízo, que se contenta com a própria busca.

A despeito da centralidade que ocupam os temas sobre ética e moral nos Ensaíos, ao tentarmos obter uma resposta sobre qual seriam os valores universais para Montaigne não encontraremos uma resposta inequívoca. Ele não delinea o

---

como assunto." No original: "Et puis, me trouvant entièrement dépourvu-et vide de toute autre matière, je me suis présenté moi-même à moi, pour argument et pour sujet." (II, 8, 77).

<sup>5</sup> Do original: "C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée, que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. [...] Je l'ai voué à la commodité particulière de mes parents et amis [...]"

<sup>6</sup> Do original: "Il n'est rien qu'on doive tant recommander à la jeunesse que l'activité et la vigilance. Notre vie n'est que mouvement".

<sup>7</sup> Do original: "De là cette idée d'une recherche sans découverte, d'une chasse sans prise, qui n'est pas le vice d'un dilettante, mais la seule méthode convenable quand il s'agit de décrire l'homme".

<sup>8</sup> Do original: "Nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdins ou Allemands".

sujeito moral ideal, tampouco o modo de vida exemplar. Além disso, o pensador menciona em diversos momentos que segue em uma eterna busca por respostas que estão constantemente mudando. Um ponto central do alegre ceticismo ético de Montaigne é o enfoque individualista no reconhecimento da personalidade soberana e da autossuficiência da vida humana. Para Montaigne é o sentido moral da vida humana que lhe dá sua base e fundação, mas na busca por esse sentido cada um deve confiar apenas em si mesmo. Assim, Montaigne se apresenta como um profundo pensador humanista, que concebe a vida humana não através do prisma da síntese metafísica ou teológica, mas como um conflito dramático em constante movimento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns pensadores, oponentes dos ceticismos, contemporâneos e posteriores a Montaigne, argumentam que o relativismo cultural conduz inevitavelmente ao abismo moral (cf. CROUSAZ, HALLER et. al.), naquilo que chamamos de argumento anticético do imoralismo. No entanto, a rica ética *diaphonica* de Montaigne provou o contrário, apresentando uma combinação ímpar de elementos do estoicismo, epicurismo, ceticismo, naturalismo, racionalismo, empirismo, fideísmo etc., refletindo uma visão humanística única e extremamente original. Observa-se, com isso, não só a ausência de imoralismo nos *Ensaio*s, como a presença de um pluri-moralismo, fruto da retomada por Montaigne das doutrinas filosóficas da antiguidade e da Idade Média no Renascimento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos*. Edição digital em epub. Tradução de Enio Paulo Gianchini. São Paulo: Editora Vozes, 2018.

ANNAS, J. Doing without objective values: Ancient and modern strategies. In.: EVERSON, S. (Ed.). *Ethics: Companions to Ancient Thought*. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, 1998. p. 193 - 220. Disponível em: <<http://doi:10.1017/CBO9781139166348.008>>. Acesso em: 21 outubro de 2021.

ANNAS, J. E.; BARNES, J. *The modes of scepticism: ancient texts and modern interpretations*. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, 1985.

ANTUNES, D. Da invenção de si mesmo na relação com o Outro: Reflexão acerca das diferenças entre as gentes. In.: *Modernos & Contemporâneos*, v. 4, n. 10, 2021. Disponível

em:

<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4337>. Acesso em: 21 outubro de 2021.

BERRY, J. *Nietzsche and the skeptical tradition*. Nova Iorque (EUA): Oxford University Press, 2011.

CARDOSO, S. Montaigne: uma ética para além do humanismo. In.: *O que nos faz pensar*, v. 19, n. 27, p. 257 - 278, 2010. Disponível em:

<http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/308>. Acesso em: 21 outubro de 2021.

CRISTINA THEOBALDO, M. Montaigne, os canibais e todos os outros do mundo.

In.: *Modernos & Contemporâneos*, v. 4, n. 10, fev. 2021. Disponível em:

<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4364>. Acesso em: 21 outubro de 2021.

EMPIRICUS, S. Against the Ethicists. In.: EMPIRICUS, S. *Sextus Empiricus vol. III*.

Tradução de R. G. Bury. Cambridge (Reino Unido): Harvard University Press, 1936, p. 382-535

EVA, L. *A figura do filósofo: Ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

EVA, L. Montaigne, leitor de sexto empírico: a crítica da filosofia moral. In.: *Kriterion: Revista de Filosofia [online]*, v. 53, n. 126, p. 397-419. 2012. Disponível em:

<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2012000200005>. Acesso em: 21 outubro de 2021.

GIOCANTI, S. *Penser l'irrésolution*. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer: Trois itinéraires sceptiques-Bibliographie. Paris (França): Honoré Champion, 2001.

GIOCANTI, S. *Scepticisme et inquiétude*. Paris: Éditions Hermann, 2019.

GIOCANTI, S. Le scepticisme de Montaigne: une manière apaisée d'être au monde dans l'incertitude. In.: *Colóquios de Filosofia da PUC-RIO*. Evento realizado em ambiente eletrônico pela plataforma Zoom em 24 de out. de 2020.

KANTINIS, T. *Sophists*. In.: SGARBI, M. (Ed.). *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Cham (Suíça): Springer, 2019. Disponível em:

[https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4\\_1127-1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4_1127-1). Acesso em: 21 outubro de 2021.



LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília (UNB), 2008.

LANGER, U. Montaigne on Virtue and Ethics. In.: DESAN, P. (Ed.). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Edição digital em epub. Nova Iorque (EUA): Oxford University Press, 2016.

LESSA, R. L'ataraxie et le bonheur des sceptiques: parcours anciens et modernes. In.: CASTELNÉRAC, B.; MALINOWSKI-CHARLES; S. (Org.). *Sagesse et Bonheur: Études de philosophie morale*. Paris (França): Hermann, 2013, v. 1, p. 134-156.

MARCHAND, S. Augustine and Skepticism. In.: MACHUCA, D; REED, B. (Ed.). *Skepticism: From Antiquity to the Present*. Edição digital em epub. Nova Iorque (Estados Unidos): Bloomsbury Publishing, 2018.

MARTINS AZAR FILHO, C. Mobilismo e relacionismo no Des Cannibales de Montaigne. In.: *Modernos & Contemporâneos*, v. 4, n. 10. 2021. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4369>>. Acesso em: 21 outubro de 2021.

MARCONDES, D. Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o ceticismo moderno. In.: *Kriterion: Revista de Filosofia [online]*, v. 53, n. 126, p. 421 - 433. 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2012000200006>>. Acesso em: 21 outubro de 2021.

MARCONDES, D. Caminhos da retomada do Ceticismo Antigo no Pensamento Moderno. In.: CORNELLI, G.; FIALHO, M. do C.; LEÃO, D. (Org.). *Cosmópolis: Mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Coimbra (Portugal): Imprensa da Universidade de Coimbra Annablume, 2016. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316.2/40871>>. Acesso em: 21 outubro de 2021.

MARCONDES, D. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MATYTSIN, A. Curing Pirrhonian Doubt: Anti-skeptical rhetoric in the early 18th century. In.: *Societate și politică*, v. 6, n. 1. p. 66-79, 2012. Disponível em: <<https://socpol.uvvg.ro/docs/2012-1/6.%20anton%20matytsin.pdf>>. Acesso em: 21 outubro de 2021.

MERLEAU-PONTY, M. Lectures de Montaigne. In: MONTAIGNE, M. *Essais III*. Paris (França): Éditions Gallimard, 1965, p. 07 - 23.

MONTAIGNE, M. *Essais I*. Paris: Éditions Gallimard, 1965a.

MONTAIGNE, M. *Essais II*. Paris: Éditions Gallimard, 1965b.

MONTAIGNE, M. *Essais III*. Paris: Éditions Gallimard, 1965c.

MORIARTY, Michael. Montaigne and Descartes. In.: DESAN, P. (Ed.). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Edição digital em epub. Nova Iorque (EUA): Oxford University Press, 2016.

MIERNOWSKI, J. Montaigne on truth and skepticism. In.: DESAN, P. (Ed.). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Edição digital em epub. Nova Iorque (EUA): Oxford University Press, 2016.

POPKIN, R. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*: Nova Iorque (EUA): Oxford University Press, 2003.

SMITH, P. J. Montaigne in the World. In: DESAN, P. (Ed.). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Edição digital em epub. Nova Iorque (EUA): Oxford University Press, 2016.

STAROBINSKI, J. *Montaigne em Movimento*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VILLEY, P. *Les sources & l'évolution des essais de Montaigne*. Tome II. Paris (França): Librairie Hachette, 1908.

VÁSQUEZ, M. I. B. *The Skepticism of Michel de Montaigne*. Cham (Suíça): Springer, 2015.



