

REVISTA FILOSÓFICA

São Pauloaventura

---

***FAE***  
CENTRO UNIVERSITÁRIO

  
SÃO  
**BOAVENTURA**  
INSTITUTO DE FILOSOFIA

Revista Filosófica  
**São Boaventura**

---

ISSN 1984-1728

Revista Filosófica São Boaventura, v. 6, n. 1, p. 1-164  
janeiro/junho 2013

FAE - Centro Universitário  
Instituto de Filosofia São Boaventura  
Curitiba 2013

Copyright © 2008 by autores

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

FAE - Centro Universitário  
Instituto de Filosofia São Boaventura

Instituto mantido pela Associação Franciscana de Ensino Senhor Bom Jesus (AFESBJ)  
R. 24 de maio, 135 – 80230-080 – Curitiba PR  
<http://www.saoboaventura.edu.br/>  
E-mail: [revistafilosofica@fae.edu](mailto:revistafilosofica@fae.edu) [revistafilosofica@bomjesus.br](mailto:revistafilosofica@bomjesus.br)

Reitor: Fr. Nelson José Hillesheim  
Diretor geral do Grupo Bom Jesus: Jorge Apostolos Siarcos  
Pró-reitor acadêmico: André Luis Gontijo Resende  
Pró-reitor administrativo: Regis Ferreira Negrão  
Diretor do IFSB: Dr. Jairo Ferrandin  
Editores: Dr. Vagner Sassi e Dr. Enio Paulo Giachini

*Comissão editorial:*

Dr. Roberto H. Pich  
Ms. Vicente Keller  
Dr. Jaime Spengler  
Dr. João Mannes  
Dr. Marcelo Perine

*Conselho editorial:*

Dr. Osmar Ponchirolli  
Dr. Mauro Simões  
Dr. Antônio Joaquim Pinto  
Dr. Écio Elvis Pizzeta  
Dr. Leonardo Mees  
Ms. Solange Aparecida de Campos Costa  
Dr. Renato Kirchner

Revisão: Editoria

Diagramação: Sheila Roque

Capa: Roland Cirilo

Catálogo na fonte

Revista filosófica São Boaventura/ FAE - Centro Universitário Franciscano do Paraná. Instituto de Filosofia São Boaventura.  
v. 1, n. 1, jul/dez 2008- . Curitiba: FAE - Centro Universitário Franciscano do Paraná, 2008-  
v. 23

Semestral

ISSN 1984-1728

1. Filosofia – Periódicos. I. FAE - Centro Universitário. Instituto de Filosofia São Boaventura.

CDD - 105

## SUMÁRIO

EDITORIAL	
<i>Enio Paulo Giachini</i> .....	7
ARTIGOS	
Kierkegaard, apóstolo da existência	
<i>Emmanuel Carneiro Leão</i> .....	11
A superação da metafísica em Heidegger, preparada por Kierkegaard (e Nietzsche): O pré-teorético ( <i>vorthoretisch</i> ), a clareira ( <i>die Lichtung</i> ), o elemento ( <i>das Element</i> ) do pensar	
<i>Marcos Érico de Araújo Silva</i> .....	23
A propósito de uma compreensão ontológica da temporalidade e historicidade do ser-aí	
<i>Renato Kirchner</i> .....	47
A filosofia moral em Roger Bacon: sua excelência, constituição e fundamentos metafísicos	
<i>Marcos Aurélio Fernandes</i> .....	63
A ética do amor em Santo Agostinho: Uma apreciação	
<i>Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek</i> .....	85
ARTIGOS-RESUMO DE MONOGRAFIA	
Perspectivas de Nietzsche acerca da moral	
<i>Oséias Marques Padilha</i> .....	103
O princípio de responsabilidade de Hans Jonas como fundamento filosófico de uma ética ambiental	
<i>Clovis Pasinato</i> .....	117
TRADUÇÃO	
Origem e meta da história	
<i>Karl Jaspers</i> .....	137
RESENHAS .....	155



## EDITORIAL

*Enio Paulo Giachini*

Apresentamos o vol. 6, n. 1 da Revista filosófica S. Boaventura. Este número não traz uma temática "única". Dois artigos dedicados ao pensamento de Kirkegaard; outros voltados ao pensar de Heidegger, Nietzsche, Bacon, Agostinho, e outros da Idade Média. O novo e o velho.

Pensar significa sempre abrir caminho para que o velho se reinaugure, para que abra perspectivas para presente e porvir. O tempo do pensar nunca é linear. Nunca se sabe donde provém a surpresa que abre a admiração, se do passado ou do porvir. As formações do espírito do passado testemunham sempre uma autoinvenção do homem. Cristalizaram-se como experiências onde o homem pode viver humanamente. E é só isso que se recolhe no baú de tesouros do passado. Todavia esse guardado nos coloca na iminência de um perigo. Vivemos, atualmente, na necessidade da transformação fundamental. No limiar do domínio absoluto do moderno sobre toda virtude limitada, estamos num dilema: entregar-nos ao poderio técnico e perder a alma, ou arriscar perder-nos e reencontrar a renovação do espírito. Para atinar com as novas possibilidades do espírito humano, precisamos retornar e mergulhar novamente nos princípios do passado. A principal lição que dali podemos tomar é a da edificação da vida no limite e na ausculta do entorno, o mais próximo. Hoje, este entorno, o mais próximo, se nos tornou o mais distante. Com Nietzsche: Não vos aconselho a amar o próximo, mas o mais distante. Esse ouvir poderá nos mostrar o perigo do moderno.

A facilidade com que tudo moldamos e resolvemos hoje com aço e concreto, com chips e informações, leva de troco nosso contato corpo a corpo com a vida. Aquilo com que lidamos hoje parece dever moldar-se e adequar-se perfeitamente ao nosso desejo. Toda dificuldade e esforço são "do mal" e precisam ser banidos, mas isso modifica, para baixo, nosso



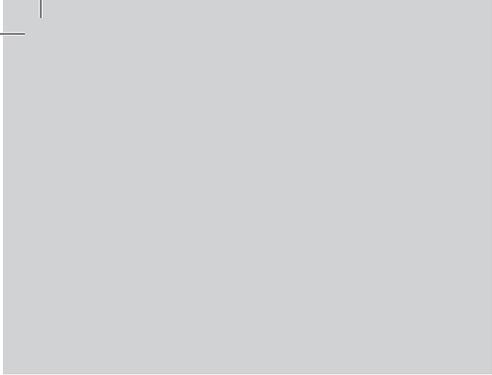
poder. Somos mais abrangentes e polisapietes, mas não temos identidade; tudo realizamos com mais facilidade, mas no fundo perdemos o verdadeiro resultado. Já não dispomos do espírito inventivo, criativo, não precisamos de superação; ir além do que está à mão tornou-se algo obsoleto. O lema do moderno é gozar o sentimento, em vez de buscar uma grande direção no seio da necessidade e da premência.

Para que se reconquiste nova a humanidade, as velhas formas de sentido hão de morrer e ressurgir. Há que se redescobrir o poder fascinante de autoperfazer-se que se recolheu para dentro da humanidade. Humanidade não é factível nem pela pesquisa genética, nem por processos de aprendizagem de comportamentos ou de manipulação de informações nem por revolução.

Essa é talvez a nossa *angústia* moderna, a garganta estreita por onde estamos de passagem. O problema moderno é um problema de passagem, que não pode ser feito e edificado com o poder mediador. Estágios no caminho da humanidade. Lembrando dessa angústia e desse portal de passagem, lembramos neste número também o segundo centenário do nascimento de Kirkegaard em 05 de maio deste ano.

Uma boa leitura a todos.





# ARTIGOS





# Kierkegaard, apóstolo da existência

*Emmanuel Carneiro Leão\**

Em 42 anos de vida, entre 5 de maio de 1813 e 11 de novembro de 1855, Soeren Aabye Kierkegaard nasceu, escreveu e morreu. Desde 1832, com dezenove anos, começou um Diário que só terminou de escrever dois anos antes de sua morte. Em todos seus escritos, Kierkegaard confirma mais uma vez o testemunho de toda história da filosofia: um grande filósofo diz sempre a mesma coisa, mas de maneira tão criativa, que cada vez parece e aparece a primeira vez. É o segredo dos criadores. Assim como todo grande pintor pinta sempre a mesma pintura em todos os seus quadros, assim como todo grande músico toca sempre a mesma música em todas as suas músicas, assim como todo grande poeta cria sempre a poesia em todos os poemas. Henry Bergson (1859-1941) já dissera no início do século XX: “um filósofo digno deste nome não diz senão uma só coisa, ou melhor, tenta dizê-la mais do que consegue. E não diz senão uma só coisa, porque não viu senão um só ponto, mesmo que se trate menos de uma visão do que de um contacto”.

Por força deste contacto, Kierkegaard escreveu os 20 volumes de seus escritos, tal como constam das *Samlede Vaerker* na 3ª Edição de 1962-64 e os 22 volumes de seus *Papierer*, na 2ª edição de 1968-1978, em Copenhagen.

---

\* Prof. emérito da UFRJ.

Em 05 de maio próximo vindouro, comemora-se, portanto, o segundo centenário de seu nascimento. Para celebrá-lo, vamos apresentar aqui e agora alguns feitos significativos de sua vida e o núcleo de seu pensamento, fonte donde brotou toda a sua escritura.

Era o caçula temporão de sete irmãos de um casal rigidamente religioso. O pai, rico empresário de malhas e profundamente melancólico, acumulara grande fortuna e estava com 56 anos, e a mãe, mulher simples do povo, com 44, quando o último filho nasceu. No Diário, Kierkegaard se classifica, como Isaac, “filho da velhice”.

Cedo se abateu sobre a família a tragédia. Aos seis anos Kierkegaard se depara com a morte. Em 1819 morre-lhe um dos irmãos. Três anos depois, vem a falecer a irmã mais velha, Maren Christine com 25 anos. Dez anos mais tarde, segue-lhe Nicoline com 33 anos, para, no ano seguinte, falecerem Niels Andreas de 24 anos, a mãe, Ana aos 64 anos e a irmã predileta, Petrea. Restaram apenas Soeren e o irmão mais velho, Peter Christian.

A melancolia do pai sentiu nesta sucessão de mortes a mão de Deus, castigando seus pecados. Preocupado com a compleição frágil e a natureza doentia do caçula coxo, o pai encaminha os dois filhos restantes para a carreira eclesiástica de pastores luteranos.

Para Kierkegaard, o pai encarnava a perfeição moral e religiosa. Reunia em si o ideal de Ego, o Ego ideal e o Superego. Mas toda esta idealização veio de água abaixo quando tomou conhecimento de que era filho de uma mulher estuprada. É que a primeira mulher de Michael Kierkegaard morreria cedo, sem deixar filhos. O pai violenta, então, a empregada da casa, uma jovem simples do povo. E três meses depois de esposá-la, nasceu o primeiro filho. Tudo isso constituiu o primeiro terremoto na vida do jovem Kierkegaard.

Brigou, então, com o pai, abandonou os cursos e se entregou a uma vida desregrada de Dandy e Playboy. As despesas mandava o pai pagar. No Diário, confessou que neste período era um Januário, o deus romano de duas caras: uma cara alegre e gozadora para fora e outra, triste e melancólica para dentro. Não adiantou o pai ter-lhe suspenso a mesada, pois se endividava com os amigos.

Só que em 1838 falece seu amigo, o professor de ética e teologia moral na universidade, Poul Martin Moeller, grande humanista clássico, a quem dedicará em 1844 “O Conceito de Angústia” (*Begrebet Angest*). Esta morte o leva a refazer seu modo de vida. Reconcilia-se com o pai, que falece pouco depois, retoma o curso universitário e se prepara para ser pastor, seguindo o irmão mais velho. Como outrora no primeiro



grau, também agora, sua inteligência privilegiada lhe garante pleno sucesso em todos os cursos e nas provas de retórica. Conclui os cursos em 1840 e prepara a famosa tese de láurea sobre a ironia em Sócrates (*Om Begrebet Ironi med stadig hinsyn till Socrates*). Uma tese concluída em menos de um ano, escrita em dinamarquês e defendida perante uma banca de professores da universidade. Estes teriam preferido uma tese em latim. A primeira arguição lamentou o fato de nem todos terem condições de escrever em latim. Kierkegaard, em troca, respondeu, então, a todas as perguntas e arguições num latim castiço.

Com o título de doutor resolveu anunciar o noivado com Regina Olsen, jovem filha de alto funcionário da Corte. Poucos meses depois, angustiado com a decisão, desfez o compromisso, visando poupar a noiva de uma vida de melancolia e angústia, como escreveu no Diário, anos depois. Foi o segundo terremoto de sua vida.

Viajou após alguns meses para Berlim a fim de frequentar os cursos de Schelling, na esperança de encontrar uma crítica definitiva do idealismo de Hegel. Decepcionado com Schelling, retornou para Copenhague e iniciou uma atividade frenética de escritor durante 14 anos.

Com a publicação do último livro em 1845, pensou ter encerrado a carreira de escritor religioso. Eis, porém, que o semanário sarcástico, "O Corsário", publicou uma apreciação negativa de seu livro "As Etapas no Caminho da Vida", apreciação escrita por seu antigo mentor de estudos na universidade, Martensen. Kierkegaard respondeu com um artigo mordaz em que confessava ser preferível a crítica ao elogio de uma tal publicação. O editor aceitou, então, o desafio e publicou uma série de artigos e caricaturas, ridicularizando Kierkegaard. Em resposta, Kierkegaard escreveu nove números de "O instante" (*Oyebliket*). Foi o terceiro e último terremoto de sua vida.

Em outubro de 1855, desfaleceu em plena rua e, levado para o hospital, faleceu alguns meses depois, aos 11 de novembro, tendo recusado os sacramentos.

Para Heidegger, Kierkegaard foi o único escritor religioso em sintonia com o destino de seu tempo. Que destino é esse? Era o destino de um século revolucionário, cuja necessidade radical de mudança e transformação de toda vida, sobretudo da vida cristã, tanto o angustia.

E angústia, o que é isso para Kierkegaard?

É a força criadora da existência, vigor livre de criação. Não constitui uma entre muitas outras possibilidades humanas. Angústia perfaz toda condição humana em todos os indivíduos. Ninguém aprende a angustiar-se. A angústia vive e vivifica todo

encanto e desencanto entre os homens. Acontece sempre em cada empenho de ser e em todo desempenho de não ser. Pelo simples fato de vivermos, nós estamos e não estamos no que somos e não somos, no que temos e não temos. E de modo tão radical que quase sempre nem percebemos a presença provocante da angústia em tudo que fazemos ou deixamos de fazer. O homem em cada um de nós, antes de ser e para ser qualquer coisa, antes de entrar e para entrar em qualquer relacionamento, antes de lançar-se e para lançar-se em qualquer empreendimento, já é e tem de ser o que busca e se esforça para obter. Por isso, em qualquer hora, tanto outrora quanto agora, já soou o instante e a vez da angústia.

E como é que sabemos de tudo isto?

Nós sabemos e não sabemos com um "sabor" feito de experiência, como o Velho do Restelo. Nós o sabemos e não sabemos com o sabor do gosto de ser que sentimos. Nós o sabemos e não sabemos em todo desgosto de não ser o que pretendemos. Na doçura e no prazer, na amargura e na dor, um elã incontentável nos atropela o senso e domina tanto o que temos e não somos como o que não temos, mas somos, como o que nem temos nem somos.

Em nossa caminhada pela vida experimentamos muita coisa, procuramos em todo esforço, buscamos sempre o melhor, antes de nos apercebermos de que a angústia não é algo, um conteúdo, nem uma coisa que não se deixa pegar. Desde sempre somos sua propriedade e estamos em seu domínio. Só muito raramente e ainda assim de modo implícito, lhe presentimos a força desconhecida. A angústia só se dá, mas sempre se dá na medida em que se esconde, só acontece enquanto se retrai, só se oferece quando foge. Nem sabemos, ao certo, o que nos ocorre e se passa conosco. Assim, num grande desespero da existência, quando todo peso parece desaparecer da vida e se obscurece todo sentido, surge a angústia. Talvez apenas insinuada numa retração tênue que vibra em profusão de sentimentos e bruxuleia numa confusão de tudo com todos, para logo se esboroar. Numa grande esperança do coração, quando tudo, de repente, se transfigura e parece nos atingir pela primeira vez, como se fosse mais fácil perceber a ausência e o não ser do que sentir a presença e o ser, emerge e se apresenta, então, num toque silencioso a angústia da existência. Numa depressão da vida, quando distamos igualmente da esperança e do desespero e a banalidade de todo dia estende um vazio onde se nos afigura indiferente viver ou não viver, a angústia explode no barulho de um silêncio ensurdecido. Em todo e qualquer caso, a angústia nunca se dá, como experiência direta, mas num sentir estranho e misterioso.



Em suas peregrinações de ser, não ser e vir a ser, o indivíduo sente a cada passo de sua vida uma diferença insuperável entre possibilidade e realização. É a estranheza constitutiva e o desafio próprio da existência histórica dos homens. Com ser inesgotável, a possibilidade tem sempre de ser sub-reptícia. Sua vigência nunca é direta. Seu impacto é sempre oblíquo, por ser infindo. As possibilidades acontecem nas realizações, à medida que se retiram para as limitações da vida de cada um. Ora, dar-se enquanto se retrai, tornar-se presente na ausência, manter-se vigente na falta, eis o vigor angustiante da realidade na existência. A força e o modo de ser de todo indivíduo se caracterizam pela integração de identidade e diferença no movimento desta angústia de ser e não ser. Sendo histórico e biográfico, a um só tempo, o indivíduo torna-se uma viagem entre possibilidades inesgotáveis e realizações deficientes. Para existir tem de irromper nas possibilidades de seus empenhos e nesta irrupção instalam-se limites e restrições em tudo que é e está sendo, em tudo que não é nem está sendo, em tudo que está apenas vindo a ser. Em sua biografia, o existente sente escoar pelos dedos as realizações, sem poder nem detê-las, nem dirigi-las, nem incorporá-las.

Impulsionado pelo impacto dessa angústia, constrói a existência em contato direto da sua liberdade com os dados e as condições de seu tempo, de seu ambiente, de sua família. As fases biográficas são percalços do choque oblíquo e do contato direto com as variações provocadas pelo impacto da angústia na liberdade. Para fazer a sua biografia, o indivíduo sente-se feito pelos limites e restrições de sua própria individualidade.

É nestes termos que sem angústia não se dá liberdade. Diz um provérbio germânico: *Wer hat die Wahl, hat die Qual* (*Quem tem de escolher tem de sofrer*). Em Kierkegaard, a formulação é existencial: quem passou pela vida sem angústia, passou pela vida, não existiu. É pela angústia que se produzem realizações privilegiadas, realizações que parecem abolir as diferenças não somente de espaço e tempo, como sobretudo entre ser e poder ser. Por isso, é que dão acesso, embora indireto, ao desafio de possibilidades em fuga. São as criações. Em seu envio, concentram-se instantes intensos de uma temporalidade não apenas povoada de desempenhos, mas provida da angústia de possibilidades em retração. As criações não são, portanto, exceções à regra da história biográfica e social dos homens. Criação é vigor inaugural da própria vida, existindo nos indivíduos. Sentir a criação, como exceção, equivale a avaliar o grandioso pelo pequeno, é reduzir o impulso de reforma e transformação à mediocridade da repetição. Se “as retas não sonham, como as curvas”, é preciso vencer a repetição para não acordar o sonho das curvas. A angústia de Jó traz consigo

mais força criadora do que o entusiasmo e o espanto de Platão e Aristóteles, ou a dialética de Hegel e as descobertas da ciência. Toda criação é a ventura singular de um salto no escuro. Nenhum criador sabe, no sentido de conhecer e controlar, tanto o porquê, quanto o como de sua criação. Toda criação consiste numa aventura singular da angústia de nossa liberdade. O instante de invenção, *oyeblik*, não apenas nunca se repete como também nunca se aprende.

Em sua existência, Kierkegaard vive sempre a angústia de uma passagem histórica que se improvisa num risco e se arrisca na tensão de muitas improvisações. Junto com Marx e Nietzsche, no século XIX, e com Freud, depois no século XX, Kierkegaard é um revolucionário da metafísica. Chama-se, aqui, de metafísica toda realização histórica que se dá e acontece com a pretensão de um fundamento inconcusso, por ser absoluto, seja material ou imaterial, ou ambos ao mesmo tempo. Marx liga, no sentido de fazer depender, a revolução social à infraestrutura de um sistema de produção, de igualdade e distribuição. Nietzsche liga a revolução histórica do niilismo ao Poder de Vontade do Eterno Retorno. Freud liga a revolução de todo comportamento à dinâmica inconsciente do Outro, minúsculo ou maiúsculo. Kierkegaard liga a revolução do indivíduo à existência angustiada e paradoxal em cada homem de um cristianismo originário. É, por isso, que merece o título de Apóstolo da Existência. Só que apóstolo, aqui, tem o sentido originário do verbo grego *apo-stellw*, *ho apostollos* diz o enviado pela e para a existência dos indivíduos.

A influência de Kierkegaard na filosofia contemporânea se deve principalmente à crítica existencial a que submeteu o sistema de Hegel dominante, em seu tempo e ambiente. Trata-se de uma crítica impiedosa que se estendeu a toda e qualquer sistematização com ou sem dialética, quer se trate de análise racional ou irracional, seja empírica ou transcendental. É que para a existência o desafio não está no ponto de partida, na tese, nem na mediação, “a força extraordinária da negação”, na antítese, nem no ponto de chegada da realização, na síntese, mas na pretensão totalitária de todo sistema de poder esgotar a riqueza inesgotável da realidade no fechamento de uma síntese conclusiva. Kierkegaard está convencido de ter “combatido o bom combate”. Para ele, a demolição do sistema e da sistematização pela existência do indivíduo singular abalou e desmontou toda a confiança vigente em qualquer dialética. Nos dois volumes de *Enten\ Eller*, “Ou\ou”, de 1843, mostra como a existência finita é a superação de toda composição da alternativa de “og\og”, e\e, com a liberdade de uma escolha paradoxal.

No Diário, escreve ele que na Copenhague de seu tempo o indivíduo não era nem compreendido, nem valorizado, o que só virá a ocorrer muito mais tarde. “Com



o indivíduo”, comemora ele no Diário, “derrotei a sistematização quando aqui tudo era sistema sobre sistema e só havia interesse por conceitos e cálculos lógicos. Agora, porém, já não se fala em sistema”. Nenhum homem pode viver trancado dentro de um sistema. A demolição do sistema resulta do reconhecimento da individualidade nas peripécias da existência humana. Se, nos animais, o indivíduo é inferior e menos do que a espécie, na humanidade se dá o contrário, o indivíduo é sempre superior e mais do que a espécie, por isso não se dá fechamento na história.

Kierkegaard morreu em 1855 e não conheceu a obra de Charles Darwin de 1859. Teve conhecimento apenas dos antecedentes da teoria da evolução em Lamarck e Saint-Hilaire. Mas estava convencido de que, no homem, o agente de toda transformação está no indivíduo. É o testemunho que dá a existência na singularidade original no seu desdobrar-se pela história. Fosse a espécie portadora da evolução não haveria na vida dos indivíduos nem angústia, nem liberdade, somente fatalidade. Quando no século XX, J. Monot escreveu no “Acaso e a Necessidade”, que “nosso número saiu na loteria de Monte Carlo”, Kierkegaard *avant la lettre* perguntaria: quem é que inventou o jogo de loteria? Quem é que jogou para dar o nosso número? Ora, somente quem estiver fora de um fluxo fatal de evolução, é que poderá interessar-se por jogo, suas regras e seus jogadores. No homem, a evolução só se dá no indivíduo por causa da liberdade. Evolução das espécies é sempre um processo sem história. É o que se mostra até nas funções de completude, coerência, consistência e consequência dos sistemas logicamente ordenados. Assim, por exemplo, no silogismo da forma: “Todo homem é mortal. Pedro é homem. Pedro é mortal.”, a conclusão repete, apenas, a afirmação universal da premissa maior. Esta conclusão logicamente necessária é, somente, uma repetição enfadonha do que já se sabe contido na verdade da primeira premissa. Na terminologia de I. Kant, nenhum silogismo estende o conhecimento, apenas explica o que já se sabe. Outra, bem outra, é a situação existencial. Aqui, o indivíduo tira outra conclusão, ora em nível estético, a saber, logo Pedro deve gozar a vida, ora em nível ético, logo Pedro deve respeitar a vida, ora em nível religioso, logo Pedro deve viver na vida toda a fé paradoxal da vida.

Para Kierkegaard, foi a revelação no cristianismo que tirou para o destino da existência de todo ser humano a conclusão paradoxal da fé. Foi o paradoxo da fé que levou o Autor da Epístola aos Hebreus, atribuída a São Paulo, a viver e sentir na fé “o sustentáculo do que se espera” e “na esperança, o penhor do que não se vê”. Eis por que a fé não é cega, diz Kierkegaard. É visionária, no sentido de não lhe faltar, mas de lhe sobrar visão. A fé vê no visível o invisível, vê no mundo, e em tudo que o mundo contém, a luz de um paradoxo vivo. Esta fé é o destino de toda existência humana.

Em “Temor e Tremor” (*Frygt og Baeven*), de 1843, Kierkegaard mostra o paradoxo da fé encarnado na vida. Criando, e criado pela experiência, o homem encontra no conhecimento da vida o desconhecido da existência, celebrando no mistério da história a história do mistério. Por isso é que a dinâmica existencial da fé vai além de todo ideal ético. Tal é a conclusão religiosa do silogismo da mortalidade: se todo homem é mortal, todo mortal se angustia e, por isso, todo homem pode ter fé. Entretanto, não somente a fé vive no paradoxo da existência, também são paradoxais o nascimento e a morte. Por termos nascido um dia, nascemos todos os dias, o dia todo, de nossa vida. Por e para morrermos um dia, morremos todo dia a cada instante. Nascimento e morte não são, pois, nem fatos, nem condições eventuais. São constituintes essenciais da existência. Assim como sem vida não há morte, assim também sem morte não há vida humana. É por isso que distinguimos o inanimado, o que não pode viver, do morto, aquele que ficou sem vida.

O modelo do paradoxo da fé, Kierkegaard encontrou na história de Abraão. Nos versículos 1-12, do capítulo 22 do Livro do Gênesis, Deus ordena Abraão a sacrificar Isaac, o filho único que lhe chegou na velhice. Uma angústia de morte se apodera do coração de Abraão, com uma alternativa “ou\ou”, de um paradoxo insolúvel: ou matar Isaac e cometer um filicídio, ou não matar Isaac e cometer um deicídio. O conflito lhe traz um paradoxo indomável com toda a carga de angústia da existência humana. É o conflito ambivalente da fé que sempre lança o crente na tragédia de um beco sem saída. Toda fé é o paradoxo de uma vida sem alternativa.

O crítico moderno, porém, pergunta, como é que Abraão tem certeza de ter sido realmente Deus quem ordenou o sacrifício? – Esta dúvida é do descrente moderno, perseguido sempre pela certeza, não é de Abraão. Abraão não duvida. Leva Isaac com dois amigos para oferecer o sacrifício no monte indicado por Deus. Na caminhada, Isaac pergunta ao pai se não está faltando nada para o sacrifício. Estão, aqui, a lenha, o fogo, a ara, a faca, só falta a vítima. Abraão responde que Deus providenciará. Deixa os dois amigos no sopé do monte e sobe com Isaac. No lugar indicado arma o altar, põe lenha debaixo e amarra Isaac em cima. Quando vai sacrificar o filho, ouve uma voz que diz “Abraão, Abraão, não é para matar a criança, é, apenas, para testar a fidelidade de tua fé”. Aliviado, Abraão solta Isaac. – Até aqui reza o relato do Pentateuco. A descrença moderna, no entanto, não para aí. Procura uma explicação racional para fato tão estranho, e continua: desamarrado, Isaac desce o morro correndo, e embaixo encontra os amigos que espantados perguntam o que houve. Ainda apavorado, Isaac responde, o velho endoidou. Com o papo de sacrifício, ele queria mesmo era me matar. Se eu não sou ventríloquo, agora estaria morto.



Esta tentativa jocosa de explicar racionalmente o paradoxo da fé não passa de um ventríloquo. Supõe que a fé é um fato entre fatos e não o paradoxo, que na angústia do coração cria o perfil singular da existência humana.

Como Platão, na Grécia do século IV, e Freud, mas sobretudo Lacan, no século XX, também Kierkegaard, no século XIX, bom discípulo de Sócrates de Atenas, emprega o chiste, a verve e o humor para revelar as sutilezas mais finas e angustiadas da ironia. Um exemplo gritante está nos muitos pseudônimos de seu livros. Existir não é coisa nem deste, nem de outro mundo. Também não é fato ou feito de uma outra coisa, seja de natureza espiritual ou histórico-social. A existência é sempre conquista contínua e ininterrupta de uma libertação que nunca se repete. Cada vez é a primeira vez. A pluralidade de seus atos nasce de uma dinâmica de reunião que recolhe nos indivíduos o perfil do indivíduo todo. Na existência, o corpo não é distinto da alma, nem do espírito. Formam os três uma unidade só, onde tudo é, ao mesmo tempo, corpo, alma e espírito. Toda carne é, pois, espiritual e todo espírito é sempre carnal. A cada perfil dominante desta integração, Kierkegaard dedicou um pseudônimo. E por que pseudônimo? Porque cada perfil, ao recolher em si o todo do indivíduo, parece ser tudo, mas nunca é nem o todo, nem a totalidade do todo. O *pseudo* está no aparecer desta aparência. Daí, o humor cheio de chiste e verve da ironia existencial.

Em 1905, Freud dedicou ao chiste toda uma análise de suas relações com o inconsciente. De Jacques Lacan é conhecida a definição de amor: “L’amour c’est donner ce qu’on n’a pas à quelqu’un qui n’en veut pas.” Amar é dar o que não se tem a alguém que não quer. Uma definição que a verve carioca chamou logo de uma grande lacanagem. Se em francês entre homem santo, *saint homme* e sintoma, *symptome*, há uma homofonia quase completa, esta homofonia a verve de Lacan desvenda a santidade de sintoma. Todo sintoma é santo! É, de certo, o vigor do “Grande Outro”, na vigência do “Pequeno Outro”.

Todo mundo conhece a ironia de George Bernard Shaw. Estando pela primeira vez em Nova York, recusou-se a visitar a estátua da liberdade, dizendo que, no centro do capitalismo selvagem, ainda ir visitar a estátua da liberdade, é demais para mim. Minha ironia não chega a tanto.

Em Kierkegaard, porém, a ironia é sempre criativa. Sem criação não se dá ironia. Este, o exemplo que nos deixou, com Platão, Sócrates. Se na dança da capoeira os capoeiristas procuram dar rasteira uns nos outros, na capoeira da existência, Sócrates dá rasteira em si mesmo: *oida hoti oyk oida*, “sei que não sei”. Este “que” não é nem integrante objetivo, “sei o fato de não saber”, nem causal, “sei por que não sei”,

nem copulativo, “sei e não sei”, mas existencial, a angústia do nada constituindo a existência em sua finitude. É por isso que Platão, grande estilista, se vale de um idiotismo da língua grega e diz “oida oyden eidws”, “sei o nada, não sabendo nada”.

No final do século de Kierkegaard, Nietzsche vai dizer para todo sempre que “o único cristão da história morreu pregado numa cruz”. Já no início do mesmo século, Kierkegaard proclamara que a singularidade desta morte é única, porque transformara um homem da história, Jesus de Nazareth, no Cristo da fé, por meio de um amor universal, isto é, por um amor que acolhe em si não apenas as diferenças individuais e culturais de todos os homens da história, mas também a diversidade de todos os seres do universo.

E em que consiste este amor universal? – São Paulo responde no capítulo 13, da Primeira Epístola aos Coríntios. Vale a pena escutar toda a passagem: “Se eu falar as línguas dos homens e dos anjos e não tiver amor, sou um metal que tine ou um sino que toca. E se possuir o dom da profecia e conhecer todos os mistérios e saber o segredo de todas as ciências ou se tiver tanta fé que chegue a transportar montanhas, mas não tiver amor, nada sou. E se distribuir toda a minha fortuna entre os pobres, e entregar meu corpo à tortura, mas não tiver amor, nada disso adiantará. O amor é paciente, o amor é benigno, nada inveja, não tem orgulho, nem se enaltece. Não é descortês, nem interesseiro. Não se irrita, nem guarda rancor. Não se satisfaz com a injustiça, mas se compraz com a verdade. O amor tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor nunca acabará... Por isso, em cada hoje da história permanecem três poderes: a fé, a esperança e o amor. Dos três, o maior é o poder do amor”.

Para a mística oriental, o desafio está na iluminação do Nirvana onde ser e nada não só se fundem como se confundem. Para Kierkegaard, a mística ocidental cristã traz o desafio da união no amor, que nos une um com o outro, e é tanto o outro de nós mesmos como o outro de todos os outros. Como é que devemos entender esta diferença entre Oriente e Ocidente? Talvez, nos possa valer uma comparação entre dois poemas, um koan de Tetsuo Bashô, poeta japonês do século XVI, e uma poesia de Alfred Tennyson do início do século XX.

Diz o koan de Bashô:

“Quando olho com atenção,  
vejo florir a nazuna  
ao pé da sebe”.



Nazuna é uma flor do campo, comum no Japão. Para se entender o sentido deste koan, temos de compreender “atenção”, como ausência da tensão de uma angústia. Neste entendimento, o sentido é que a falta de tensão nos apaga a diferença com a nazuna. Quando olho sem tensão sou e não sou nazuna.

O pequeno poema de Tennyson diz:

Flor no muro gretado.  
Eu te arranco das gretas  
e seguro-te na mão com raiz e tudo. Pequena flor.  
Mas, se eu soubesse o que és, com raiz e tudo, com tudo em tudo,  
saberia o que é Deus e o que é homem.

Saber diz sentir o sabor da identidade na igualdade e diferença. O ser de Deus e do homem é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo. Esta experiência se dá no mandamento de amar ao próximo como a si mesmo. Pois neste mandamento, se revela que o apelo se estende a todos, que amam e que são amados. É preciso que o homem se ame a si mesmo para poder amar o próximo. É que o homem não apenas ama, como também odeia a si mesmo. Por isso, para amar o próximo, o cristão tem de amar o outro em si mesmo. O sentido de “como” no Evangelho de São Marcos não é comparativo apenas, mas, sobretudo, copulativo. Assim, Kierkegaard respondeu, *avant la lettre*, em meados do século XIX, à pergunta retórica de Freud no início do século XX: “como seria possível amar o próximo sem que seja como a si mesmo?”

O homem não é simplesmente finito. É o mais finito dos seres porque na sua finitude sente o nada que o remete para o infinito, mesmo nas pretensões escamoteadas de sua onipotência. É na finitude sem fim do nada que o homem afirma e sente o infinito. No início do século XX, esta experiência de finitude existencial, que Kierkegaard proclamou, deparou-se com o vigor de sua vigência no terceiro soneto para Orfeu de Rainer Maria Rilke:

Um Deus o pode. Mas, diga-me, e um homem como poderá acompanhá-lo numa estreita lira?

O senso é bifurcação. Na cruz de dois caminhos do coração não se ergue nenhum templo para Apolo.

Cantar como ensinas não é cupidez, nem conquista de algo que por fim se alcança. Cantar é ser.

Para Deus muito fácil. Mas, nós quando é que somos? Quando é que Deus vira para nós a terra e as estrelas?

Amar ainda não é nada, jovem, embora a voz te force a boca.

Aprende a esquecer que cantavas. Canto se desfaz. Na verdade, cantar é outro alento. Um alento do nada. Um vibrar em Deus. Um sopro.

O grande desafio para o ser humano está em construir uma existência. Existir é viver a vida de maneira criativa. Ora, criar é apanágio da liberdade de ser e relacionar-se da angústia com o indivíduo. Dentro dos limites do que somos e não somos, temos de converter as possibilidades recebidas numa opção de vida pela existência. Deus não joga em nosso lugar. Ele criou apenas o jogo da vida e suas regras. E nos deu as condições de jogar. Mas somos nós mesmos que temos de fazer nosso próprio jogo, com e na liberdade da existência.

Numa discussão com o teólogo Martesen, Kierkegaard não aceitou a interpretação da teologia cristã de que a Graça da Salvação já está predestinada desde sempre. Kierkegaard recusou sempre todo e qualquer determinismo que viesse restringir a liberdade da existência. Por isso, é justa a observação de Jacques Lacan de que Kierkegaard foi o mais perspicaz pesquisador da alma humana, antes de Freud haver transformado o estudo da alma numa ciência determinista.

Em toda língua, a linguagem é o maior enigma da história humana. Nietzsche disse certa vez: a linguagem é um portento tão misterioso que nenhum homem poderia inventar. Foi Deus que criou a linguagem. Para Kierkegaard, a linguagem é Deus na Criação, segundo o prólogo do Evangelho de São João: “No princípio, era a Linguagem. A Linguagem estava em Deus. A Linguagem era Deus”.



# A superação da metafísica em Heidegger, preparada por Kierkegaard (e Nietzsche): O pré-teorético (*vortheoretisch*), a clareira (*die Lichtung*), o elemento (*Das Element*) do pensar

Marcos Érico de Araújo Silva\*

**Resumo:** Heidegger propõe uma superação técnica do pensar, quer dizer, a filosofia, para corresponder à sua verdade originária deve ser pensada desde a superação da metafísica. Isso significa permanecer no “elemento do pensar” (*Das Element*), isto é, no elemento filosófico. Em vista disso e por causa disso Heidegger busca preservar o pensar em seu elemento. Desde 1919, por exemplo, denominou de *pré-reflexivo* ou *pré-teorético* (*vortheoretisch*) e, em 1964, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, desenvolveu como *clareira* (*die Lichtung*). Não obstante, o “progresso” de Heidegger ao longo de sua produção e com as mudanças de perspectivas na abordagem da questão da filosofia, parece-nos que tudo gravita em torno do mesmo, quer dizer, da questão do fundamento, melhor, do *Retorno ao fundamento da metafísica*. No *pro-cura-r* manter-se no “elemento do pensar” Heidegger encontra em Kierkegaard (e Nietzsche) a “saída” da Tradição, quer dizer, o caminho da superação da metafísica.

**Palavras-chave:** metafísica, superação da metafísica, pré-teorético, clareira, elemento do pensar.

**The overcoming of metaphysics in Heidegger, prepared by Kierkegaard (and Nietzsche): The pretheorists (*vortheoretisch*), the lighting (*die Lichtung*), the element of thinking (*Das Element*)**

**Abstract:** Heidegger proposes an overcoming technique of thinking, i.e., the philosophy to match up your original truth must be thought from the overcoming of metaphysics. This means stay at “element of thinking” (*Das Element*), i.e., in the philosophical element. In view of this and because of that Heidegger search preserve the thinking in his element. Since 1919, for example, called *prereflective* or *pretheorists* (*vortheoretisch*) and, in 1964, in *The end of philosophy and the task of thought*, developed as lighting (*die Lichtung*). Nevertheless, the “progress” of Heidegger over its production and with the changes of perspectives on the issue of philosophy approach, it seems to us that everything gravitates around the same, i.e., the question of *grounding*, best, *Returning to the grounding of metaphysics*. In the search keep in “element of thinking” Heidegger in Kierkegaard (and Nietzsche) the “solution” of the tradition, i.e., the way of overcoming of metaphysics.

**Work-keys:** metaphysics, overcoming of metaphysics, pretheorists, lighting, element of thinking.

---

\* Doutorando em filosofia pela UFPB-UFRN-UFPE

A *Carta sobre o humanismo*, de 1946, dirigida a Jean Beaufret, por Heidegger, assume uma questão diretriz como motivação de fundo: *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?* Heidegger responde:

Essa questão surge da intenção de continuar mantendo a palavra "humanismo". Eu me pergunto se isto é necessário. Ou não será suficientemente claro o dano que causam todos estes títulos? Já faz tempo que desconfiamos dos "-ismos". Mas o mercado da opinião pública exige outros, sempre novos. E sempre se está disposto a satisfazer esta demanda. Mesmo nomes como "lógica", "ética", "física", aparecem logo que declina o pensar originário. Em sua época grandiosa, os gregos pensaram sem esses títulos e nem sequer chamaram de "filosofia" ao pensar. O pensar declina logo que se desvia de seu elemento. O elemento é aquilo a partir do que o pensar é capaz de ser um pensar. O elemento é o que é capaz em sentido próprio: a capacidade. Ele toma diligência sobre o pensar e o leva assim à sua essência. Dito de modo simples, o pensar é o pensar do ser (HEIDEGGER, 2008, p. 328-329)<sup>1</sup>.

Temos três tarefas a cumprir, a saber:

1. O elemento do pensar, aquilo que é próprio da filosofia;
2. O elemento do pensar em correspondência com o pré-teorético e a clareira;
3. Crítica a uma interpretação técnica do pensar, ou sobre a superação da metafísica.

1. Vamos refletir sobre esta passagem porque nela encontra-se o fio de Ariadne, o direcionamento para não nos desviarmos da questão. A questão aqui é a crítica heideggeriana a uma interpretação técnica do pensar. Isto é, é pela necessidade de superar esta interpretação tradicional, técnica do pensar, a saber, metafísica, que Heidegger se destaca no cenário contemporâneo da filosofia. Tentaremos mostrar que essa questão é a questão *in eminentiori* na qual sempre se posta Heidegger na filosofia. É desde dentro dessa questão, voltando-se sempre a ela, demorando-se nela que Heidegger responde ou corresponde em seu tratamento filosófico a qualquer temática da filosofia. A filosofia de Heidegger é um pensar que, pensando o pensamento, procura sempre uma consonância, uma correspondência com a verdade do

---

1. **No original:** "Diese Frage kommt aus der Absicht, das Wort "Humanismus" festzuhalten. Ich frage mich, ob das nötig sei. Oder ist das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten, noch nicht offenkundig genug? Man mißtraut zwar schon lange den "-ismen". Aber der Markt des öffentlichen Meinens verlangt stets neue. Man ist immer wieder bereit, diesen Bedarf zu decken. Auch die Namen wie "Logik", "Ethik", "Physik" kommen erst auf, sobald das ursprüngliche Denken zu Ende geht. Die Griechen haben in ihrer großen Zeit ohne solche Titel gedacht. Nicht ein-mal "Philosophie" nannten sie das Denken. Dieses geht zu Ende, wenn es aus seinem Element weicht. Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag, ein Denken zu sein. Das Element ist das eigentlich Vermögende: das Vermögen. Es nimmt sich des Denkens an und bringt es so in dessen Wesen. Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins" (GA 9, p. 315-316).

ser. A verdade do ser ou o sentido do ser é a clareira (*die Lichtung*), da qual a tradição da filosofia nada sabe. A clareira, enquanto abertura, possibilita o manifestar-se da luz. Ela mesma não é a luz, mas a condição de possibilidade da luz ser. A tradição filosófica volta-se para a luz, para os princípios, para a busca de métodos cada vez mais sofisticados, mas da clareira que possibilita um pensar sobre esses princípios e métodos nada se sabe. A clareira é, pois, para a filosofia o impensado que merece ser pensado. Sobre esta questão voltaremos mais adiante.

Mas adentremos reflexivamente na passagem com o intuito de extrair a temática da crítica a uma interpretação técnica do pensar. *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?* Heidegger problematiza a questão evidenciando que sua entonação, seu sotaque, sua dicção é pronunciada apontando já para a necessidade de conservar a palavra "humanismo". Heidegger faz notar que isso não é necessário. É mesmo algo prejudicial. Os "-ismos" cheiram a doutrina, a catequese, a uma doutrinação, um aferrar-se na crença da verdade de algo que não é originário, mas dependente e derivado. O pensar que, fugindo de seu elemento, investe o pensamento neste desca-minho aprisiona e agrilhoa o homem, ao invés de libertá-lo. Um pensar que permanece em seu elemento, insistindo e persistindo no mesmo, é um pensar autêntico, que corresponde ao autêntico filosofar. Tal pensar não pode ser chamado de irracionalista, precisamente porque liberto dessa relação sujeito-objeto, racional-irracional. A medida apropriada para medir a autenticidade do verdadeiro filosofar não é a racionalidade, mas é algo anterior a própria racionalidade. Este "algo anterior" é o elemento (*Das Element*) do pensar, a clareira (*die Lichtung*), o pré-reflexivo ou pré-teorético (*vor-theoretisch*), como designava nos seminários de juventude<sup>2</sup>. O elemento do pensar, que assegura e garante que o pensar seja, é a verdade do ser. Pensar o pensamento em con-sonância e correspondência com a verdade do ser significa manter, conservar o pensamento em seu elemento, quer dizer, em sua atmosfera (*Stimmung; Stemning*), em seu ambiente. Sair disso, dar as costas ao elemento do pensar faz adoecer o pensamento pela ingratidão dessa dis-sonância, por não reconhecer ou acolher a verdade do ser. Ora, se o pensar não for um pensar do ser, o pensamento entra na de-cadência, perdendo a primazia de sua originariedade. A perda desta cadência que vigora no interior do pensar, assegurando o elemento próprio da filosofia, conduz ao declínio do pensar. Este declínio do pensamento possibilita o surgimento das pseudofilosofias,

2. Os termos *teorético* (*theoretisch*) e *pré-teorético* (*vortheoretisch*) são utilizados com bastante frequência tornando-se mesmo um termo técnico nos escritos do jovem Heidegger desde o semestre do pós-guerra, em 1919, em sua busca ou entendimento da filosofia como ciência originária da vida (cf. ADRIAN, 2010, p. 162). Para maiores esclarecimentos destes termos técnicos no pensamento do jovem Heidegger, recomenda-se a leitura de Jesús Adrián Escudero (2010).

criando o espaço para o aparecimento das diversas áreas e campos do saber filosófico. É aqui que os diversos “-ismos” disputam um lugar privilegiado na filosofia. O humanismo, por exemplo, é determinado por uma verdade secundária, *animalitas*, jamais propriamente pela *humanitas*. Só um pensar do ser poderia facultar aquilo que propriamente faz do homem humano, tornando-o aquilo que é ou que deve ser.

Em nossa compreensão do pensamento heideggeriano, isso que aqui, na *Carta sobre o humanismo*, aparece como sendo o “elemento filosófico”, quer dizer, como aquilo que preserva o pensar em seu elemento, é o que em 1919 designou como pré-reflexivo ou pré-teorético e, em 1964, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*<sup>3</sup>, desenvolveu como Clareira. Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger afirma com clareza:

[...] a verdade do ser, **enquanto a própria clareira**, permanece velada para a metafísica. [...] **Mas o ser é a própria clareira**. [...] O esquecimento da verdade do ser em prol do acometimento do ente, impensado em sua essência, é o sentido do que em *Ser e tempo* se chama de ‘decadência’ (HEIDEGGER, 2008, p. 344-345, grifo nosso)<sup>4</sup>.

Há, portanto, uma correspondência entre verdade do ser, clareira e ser. O pensar originário vive nessa proximidade da clareira. Isso significa que pensar é pensar a verdade do ser. A Verdade do Ser, a Clareira, o Ser tem uma primazia, uma anterioridade a qualquer método ou qualquer objetivação da realidade.

2. Os cursos ou seminários ministrados por Heidegger em Friburgo (1919-1923) e em Marburgo (1923-1928), publicados recentemente, testemunham que *Ser e tempo* foi longamente gestado e brota como fruto maduro de um longo processo de apropriação e destruição da tradição<sup>5</sup>.

---

3. A UNESCO organizou um colóquio em Paris nos dias 21 a 23 de abril de 1964 em comemoração aos 150 anos do nascimento de Kierkegaard e convidou vários filósofos: Sartre, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Jean Beaufret, Martin Heidegger etc. A UNESCO publicou, pela Gallimard, em 1966 (HEIDEGGER et al., 1966), todas as conferências num livro intitulado *Kierkegaard vivante*. Heidegger não foi, mas enviou a conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Jean Beaufret traduziu e leu a conferência no colóquio. Muito embora Kierkegaard não seja sequer mencionado na referida conferência, apesar de ser um colóquio em sua homenagem, é evidente que o conteúdo e a direção da conferência de Heidegger mantêm uma relação com o pensamento de Kierkegaard. Investigar isso aqui extrapola os limites dos propósitos deste artigo, mas será o fio condutor da minha tese de doutoramento: “A superação da metafísica na filosofia de Kierkegaard (1813-55): por um novo começo da filosofia, ou sobre o salto como *arché*, *gênese* do filosofar”.

4. **No original:** “[...] die Wahrheit de Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen. [...] Die Lichtung selber aber ist das Sein. [...] Das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des Andrangs des im Wesen unbedachten Seienden ist der Sinn des in ‘S. u. Z.’ genannten ‘Verfallens’” (GA 9, p. 331-332).

5. Desde seu primeiro curso, em 1919, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, como em seu *Informe Natorp*, de 1922 etc., Heidegger fala da necessidade de uma destruição fenomenológica. Entendemos que essa destruição fenomenológica deve-se ao esquecimento da tradição do âmbito pré-teorético, que sustenta o teorético. Em outras palavras: superação da metafísica!

Destarte, o tratamento original efetivado por Heidegger em seu *Natorp Bericht*<sup>6</sup> é extremamente elucidativo tendo em vista o que produziu em *Ser e tempo* e em obras posteriores. Além disso, é muito instigante para o pesquisador constatar a leitura heideggeriana de Aristóteles como forma de ilustrar o modo como Heidegger, mesmo bem jovem, dialoga com os filósofos e, por conseguinte, como o filósofo enfrenta a história da filosofia, a saber, numa apropriação interpretativa dos filósofos, quer dizer, Heidegger se apropria, tornando próprio àquilo que é escrito nos escritos dos filósofos. Heidegger não tem interesse em repetir, no sentido de dizer o igual, mas em permanecer no mesmo<sup>7</sup>, isto é, em insistir e persistir naquilo que caracteriza o filosófico em determinado pensamento. Qual é o elemento filosófico que se destaca mesmo a despeito, ou até por causa das peculiaridades e especificidades do pensamento de Aristóteles? Este “elemento filosófico”, que na fala do falado, nas palavras do que é dito por Aristóteles ou por qualquer filósofo sempre aparece, é o que interessa a Heidegger. Este modo de procedimento está estreitamente vinculado ao que Heidegger entende por filosofia.

É precisamente uma convicção derivada de um entendimento muito próprio e original da ideia de filosofia a razão que fundamenta e determina o diálogo de Heidegger

---

6. O *Informe Natorp, Natorp Bericht*, foi escrito por Heidegger em três semanas para conseguir uma vaga na Universidade. Em Gotinga perdeu a vaga, e a justificativa foi que suas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicação da situação hermenêutica* é mais uma exposição de seu pensamento do que uma análise sistemática do Estagirita. Felizmente Paul Natorp soube apreciar a originalidade do jovem professor e juntamente com Husserl mediu a contratação de Heidegger em Marburgo. Em 1923 o jovem Heidegger assumia a cátedra, que pertencia a Nicolai Hartmann, como professor extraordinário com todos os direitos de um professor ordinário. O manuscrito se perdeu (Gadamer tinha recebido de Paul Natorp, mas no bombardeio de 1943 o perdeu) e só recentemente (1964) foi encontrado o outro que foi enviado a Universidade de Gotinga.

7. É precisamente por entender que cada filósofo, independente da época em que vive ou viveu ou mesmo a despeito de suas pretensões filosóficas, sempre se move e comove pelo “mesmo”. Seu pensamento gravita em torno ao “mesmo” na tentativa de apreendê-lo e captá-lo em sua originariedade, deixando-o, por assim dizer, falar para o hoje da história. Para um maior aprofundamento do significado de filosofia em Heidegger, remetemos o leitor às obras: *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica (1921-1922)*, *Introdução à filosofia (1928-1929)* e *Que é isto – a filosofia?* (1956). Para uma melhor percepção da conseqüente leitura apropriativa que Heidegger faz dos filósofos, é significativo ler um trecho que se encontra no final da *Carta sobre o humanismo* (1946): “Trazer a cada vez novamente à linguagem esse advento do ser que permanece, um advento que, em sua permanência, espera pelo homem, é a única coisa do pensamento. É por isso que os pensadores essenciais dizem sempre o mesmo. Mas isso não significa: o igual. Sem dúvida alguma, eles o dizem apenas àquele que se permite segui-los nesse pensar. Na medida em que o pensar, pensando historicamente de maneira rememorante, volta sua atenção para o destino do ser, ele já se ligou ao que é conveniente e adequado ao destino. Fugir, refugiando-se no mesmo, não é perigoso. O perigo está em ousar entrar na discórdia a fim de dizer o mesmo. Tanto a ambigüidade, quanto o mero dissenso é que ameaçam” (HEIDEGGER, 2008, p. 375-376). Dizer o “mesmo”, atento ao hoje da história, é corresponder ao apelo do ser, à verdade do ser. Para isto, é preciso estar em vigília, de alerta para o elemento pré-teorético, para a clareira (*Lichtung*). Isso só se faz em diálogo com a tradição, mesmo que seja para efetuar uma destruição, precisamente para deixar aberta a possibilidade de a clareira aparecer. Neste sentido Heidegger tem uma expressão muito bonita para falar de como deve ser o estudo, o diálogo com os filósofos. A apropriação de determinado filósofo é sempre “uma disputa amorosa”: “Toda refutação no campo do pensar essencial é tola. A disputa entre os pensadores é a disputa amorosa pela coisa mesma. Ajuda-os mutuamente em sua pertença simples ao mesmo, a partir do qual encontram o que é próprio ao destino no destino do ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 349).

com os filósofos da tradição. “Desde sua chegada a Friburgo como assistente de Husserl em janeiro de 1919, Heidegger se concentra em encontrar um acesso fenomenológico à vida” (ADRIÁN ESCUDERO, 2010, p. 225). Mesmo sendo assistente de Husserl e, portanto, vinculado à escola fenomenológica husserliana, Heidegger tem uma compreensão própria, divergente de Husserl. No curso de 1919, em Friburgo, intitulado *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, percebemos o movimento de ruptura quando introduz um novo ponto de partida para a filosofia, transformando a fenomenologia da reflexão de Husserl numa fenomenologia hermenêutica<sup>8</sup>.

[...] o privilégio outorgado ao teórico repousa na convicção de que o teórico representa o estrato básico e fundamental que de alguma maneira fundam todas as esferas restantes. [...] Se há de romper com esta primazia do teórico, porém não com o propósito de proclamar um primado do prático ou de introduzir outro elemento que mostre os problemas desde outra perspectiva, senão porque o teórico mesmo e enquanto tal remete a algo pré-teórico (HEIDEGGER, 2005, p. 70-71, tradução nossa, grifo do autor)<sup>9</sup>.

Este “algo pré-teórico” é, para Heidegger, o objeto da filosofia, a “coisa mesma” da qual a fenomenologia, a filosofia deveria visar e atingir reflexivamente. É esta realidade que antecede toda e qualquer objetivação e, portanto, sendo anterior a qualquer teorização. O “pré” expressa precisamente o “elemento filosófico”, sinalizando a marca do conhecimento da filosofia, do qual nenhuma ciência particular se interessa ou, sobre o qual, não tem competência para se pronunciar. O “pré” do pré-teórico, entretanto, não está necessariamente em querela com o teórico. Indica tão-somente a originalidade do “pré”, enquanto fundamentação ou condição de possibilidade do teórico. Por esta razão, Heidegger denomina a filosofia de *fenomenologia como ciência pré-teórica originária*. Fenomenologia, para Heidegger, não é uma escola ou movimento ao lado de outros, mas é a própria filosofia, movendo-se em seu elemento, isto é, o pensar que, pensando o pensamento, insiste e persiste sempre no mesmo, quer dizer, na dimensão pré-teórica originária porque originante de toda e qualquer teorização, mas jamais delas derivada. Em uma palavra: movendo-se na terminologia heideggeriana, a filosofia sempre parte e se move a partir de um

---

8. Para maior aprofundamento sobre esta temática, recomendamos a leitura do volumoso estudo crítico sobre o jovem Heidegger de Jesús Adrián Escudero (2010), intitulado *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de su obra temprana* (621 p.).

9. **No original:** “[...] Weiterhin hat die Bevorzugung des Theoretischen ihren Grund in der Überzeugung, daß es die fundamentale Schicht darstellt, alle Übrigen Sphären in bestimmter Weise fundiert [...] Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in *der* Weise, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert und nicht deshalb, um nun mal etwas anderes zu bringen, was die Probleme von einer neuen Seite zeigt, sondern weil das Theoretische selbst und als soches in ein Vortheoretisches zurückweist” (GA 56/57 p. 59).

*principium*, enquanto as ciências particulares são sempre um não-*principium*, isto é, um *principatum*, ou seja, um conhecimento derivado e dependente.

O principal problema metodológico da fenomenologia, a pergunta acerca do modo de abrir cientificamente a esfera da vivência, está sujeito ao “princípio dos princípios” da fenomenologia. Husserl o formula nos seguintes termos: “*tudo* o que se *dáoriginariamente na ‘intuição’* [...] há que se tomá-lo simplesmente como se dá”. Este é o “princípio dos princípios”, que “nos salvaguarda dos erros de qualquer teoria imaginável”. Se alguém entender “princípio” em termos de uma proposição teórica, então esta designação não seria congruente. Pois bem, o fato de que Husserl fale de um *princípio* dos princípios – quer dizer de algo que precede a todos os princípios e que nos salvaguarda dos erros da teoria – já mostra que este princípio não é de natureza teórica, se bem que Husserl não se pronuncie a respeito (HEIDEGGER, 2005, p. 132-133, tradução nossa, grifo do autor)<sup>10</sup>.

É extremamente interessante para fins de aprofundamento do pensamento heideggeriano, vinculando aos nossos objetivos nesse artigo, comparar ou cotejar esta citação de 1919 com a conferência de 1964 *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. No espaço de 45 anos Heidegger, nesta conferência em homenagem a Kierkegaard, permanece com o mesmo pensamento sobre a relação pré-teorético-teorético e inclusive traz a mesma passagem de Husserl.

“O princípio de todos os princípios” é assim enunciado: ‘Toda intuição que originariamente dá (é) *uma fonte de direito para o conhecimento; tudo que se nos oferece originariamente na ‘intuição’* (por assim dizer em sua realidade viva) (deve) ser simplesmente recebido *como aquilo que se dá, porém, também, somente no interior dos limites nos quais se dá...*’. “O princípio de todos os princípios” **contém a tese do primado do método**. Este princípio decide qual a única questão que pode satisfazer ao método. [...] O método se orienta não apenas na questão da filosofia. **Não faz apenas parte da questão como a chave da fechadura. Seu lugar é dentro da questão, porque é a “questão mesma”** (HEIDEGGER, 2009, p. 73-74, grifo nosso)<sup>11</sup>.

10. **No original:** “Das methodische Grundproblem der Phänomenologie, die Frage nach der Weise der wissenschaftlichen Erschließung der Erlebnissphäre steht selbst unter dem ‘Prinzip der Prinzipien’ der Phänomenologie. Husserl formuliert es so: ‘*Aller, was sich in der ‘Intuition’ originär... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen... als was es sich gibt*’. Das ist das ‘Prinzip der Prinzipien’ an dem ‘uns keine erdenkliche Theorie irre machen’ kann. Verstünde man unter Prinzip einen theoretischen Satz, dann wäre die Bezeichnung nicht kongruent. Aber schon, daß Husserl von einem *Prinzip* der Prinzipien spricht, also von etwas, das allen Prinzipien vorausliegt, woran keine Theorie irre machen kann, zeigt, daß es nicht theoretischer Natur ist, wenn auch Husserl darüber sich nicht ausspricht” (GA 56/57, p. 109-110).

11. **No original:** “‘Das Prinzip aller Prinzipien’ lautet: ‘jede originäre gebende Anschauung (ist) *eine Rechtsquelle der Erkenntnis, alles was sich uns in der ‘Intuition’ originär* (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, (ist) einfach hinzunehmen, *als was es sich da gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt...*’. ‘Das Prinzip aller Prinzipien’ enthält die These vom Vorrang der Methode. Dieses Prinzip entscheidet darüber, welche Sache allein der Methode genügen kann. [...] Die Methode richtet sich nicht nur nach der Sache der Philosophie. Sie gehört nicht nur zur Sache wie der Schlüssel zum Schloß. Sie gehört vielmehr in die Sache, weil sie ‘die Sache selbst’ ist (GA 14, p. 78).

Então, o “princípio dos princípios” enquanto fundamento da fenomenologia e base metodológica para ir “às coisas mesmas”, isto é, para atingir o princípio que determina todo e qualquer princípio não pode ser da mesma natureza de determinados princípios. A natureza do princípio (*principium*) por excelência (não-teorético ou pré-reflexivo) não é de natureza teórica como faz Husserl (Redução transcendental [*Reduktion*]) e toda tradição, mas aquilo que funda o fundamento de todos os princípios (*principatum*). Heidegger chama a atenção, na citação supramencionada, que Husserl viu o problema, mas não o problematizou devidamente<sup>12</sup>. O erro de Husserl e da tradição é dar uma primazia ao método. O método é uma criação intelectual do filósofo para captar, mediante um acesso privilegiado, o todo do real, a verdade da realidade. O erro, o problema está nesta *primazia* dada ao método, desconectando-o de sua fonte. O método, seja ele qual for, não é a origem, o fundamento, mas está a ela vinculado. É este “elemento filosófico” que impulsiona o fazer filosófico, levando determinado filósofo a criar determinado método, originando um pensamento original na tradição. Sobre esta questão (a questão do Ser, *Seinsfrage*), Heidegger faz alusão nas primeiras linhas de *Ser e tempo*:

A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer *como questão temática de uma real investigação*. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e “recauchutagens”, até a *Lógica* de Hegel (HEIDEGGER, 2006a, p. 37, grifo do autor)<sup>13</sup>.

Este “deu fôlego” é a marca do que é próprio da filosofia, o que chamamos de “elemento filosófico”. É ele que assegura e dá validade ao método. Mas o método por si mesmo não logra isso. Por isso, Heidegger afirmava criticamente, na passagem já citada, que o método não só faz parte da questão, não é algo acidental, ou constituindo um elemento entre outros da questão filosófica. O método não é, para usar a imagem utilizada por Heidegger, “como a chave da fechadura”, isto é, algo tecnicamente perfeito, que, se encaixando um no outro, nos dá acesso a outro ambiente, a outro mundo. Pois isso é algo artificial e falseia o verdadeiro *Lebenswelt*, mundo da vida, ou a verdadeira realidade efetiva, concreta (*Wirklichkeit*). O método não é algo de fora, que se orienta para dentro da questão da filosofia. O método não

---

12. Este ver o problema e tentar dar uma solução são o que caracteriza o elemento filosófico presente na reflexão de todo filósofo. Este “elemento filosófico” é o persistir no “mesmo”, de que fala Heidegger, que possibilita o diálogo com os filósofos. A história da filosofia em seu sentido mais filosófico é entrar neste debate para pensar o que já foi pensado.

13. **No original:** “Dabei ist die angerührte Frage doch keine beliebige. Sie hat das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen — als thematische Frage wirklicher Untersuchung. Was die beiden gewonnen, hat sich in mannigfachen Verschiebungen und “Übermalungen” bis in die “Logik” Hegels durchgehalten” (GA 2, p. 3).

nos deve levar para dentro da questão da filosofia, porque nós já estamos dentro, imersos nela<sup>14</sup>. O método não se orienta para... ele é a própria questão da filosofia. Para aplicar essa crítica da primazia do método, que aparece em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1964), à terminologia do jovem Heidegger (1919), basta vincular esta crítica àquilo que já desenvolvemos mais acima, a saber: a crítica à primazia do teórico.

O método enquanto elemento teórico aponta para algo pré-teórico, para algo que “dá fôlego”, algo que permite a possibilidade do surgimento deste ou daquele método. O que é esse pré-teórico que tendo primazia sobre o método, a tradição o obscurece lançando luz apenas para o teórico, para o método?

Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1964) Heidegger afirma que o conceito de *clareira* é o que permanece impensado com o chamado “à coisa mesma”. Mas é justamente este impensado que deve ser pensado se a filosofia quiser corresponder a seu destino. A clareira não é a luz, ou uma metafísica da luz. A clareira é anterior à luz. A luz pode incidir na clareira, em sua dimensão do aberto, mas a luz não pode provocar a clareira. “Todo pensamento da filosofia que, expressamente ou não, segue o chamado ‘às coisas mesmas’ já está em sua marcha, com seu método, entregue à livre dimensão da clareira. **Da clareira, todavia, a filosofia nada sabe**” (HEIDEGGER, 2009, p. 77, grifo nosso)<sup>15</sup>.

É interessante relacionar a ideia da filosofia ao que pro-cura-va em 1919 enquanto *fenomenologia como ciência pré-teórica originária*, quer dizer, no chamado às coisas

---

14. É interessante confrontar esta ideia com a crítica que Heidegger, em 1928-29, em *Introdução à filosofia*, desenvolve em relação a uma compreensão tradicional de introdução à filosofia. Na concepção tradicional o destaque recai numa ilusão fundamental, a saber, o homem encontra-se *fora* da filosofia e, precisamente por isto, necessita ser intro-duzido, quer dizer, jogado, lançado para *dentro* da filosofia. Mas para Heidegger o homem nunca está longe, afastado, fora, ou “por fora” da filosofia, mas sempre está imerso na filosofia mesmo desconhecendo a historiografia e a sistemática da filosofia. Entretanto o filosofar está adormecido em nós. A introdução à filosofia para ter êxito deve não se limitar a falar *sobre* filosofia, mas falar *da* e *na* filosofia. O início do filosofar, o pôr o filosofar em curso está intimamente vinculado às tonalidades afetivas (*Stimmung* para Heidegger; *Stemning* para Kierkegaard!), como angústia e o tédio. Elas despertam o filosofar e colocam o homem na atitude filosófica. A tradição falseia este ponto de partida. Por isso, iremos enquadrar esta discussão deste elemento filosófico, como sendo o pré-teórico, algo afinado com a clareira, com a questão da superação da metafísica, quer dizer, com a crítica a tradição por dar uma primazia ao método em detrimento das tonalidades afetivas. Aqui se encontram Kierkegaard e Nietzsche como aqueles vigilantes da tradição que apontam a direção correta do destino da própria filosofia. Isto é, é o fato de a tradição falsear a destinação da própria filosofia o que motiva Kierkegaard a escrever o que escreveu e pensar o que pensou. Mais adiante desenvolveremos essa ideia da superação da metafísica anunciada ou preparada por Kierkegaard e Nietzsche e *apropriada* por Heidegger.

15. **No original:** “Alles Denken der Philosophie, das ausdrücklich oder nicht ausdrücklicht dem Ruf ‘zur Sache selbst’ folgt, ist auf seinem Gang, mit seiner Methode, schon in das Freie der Lichtung eingelassen. **Von der Lichtung jedoch weis die Philosophie nichts**” (GA, 14 p. 82, grifo nosso).

mesmas apreender faticamente<sup>16</sup> o pré-teorético que determina o método. O método por si só falsifica a sua origem assim como a luz falsifica a clareira.

É perseguindo isto que o jovem Heidegger vai edificando e construindo sua própria filosofia. É precisamente neste fôlego investigativo, que opera uma destruição fenomenológica da tradição, isto é, da primazia do teorético. Em 1919, por exemplo, como vimos, o filósofo de Friburgo aponta para a questão do pré-teorético como sendo o objeto da própria filosofia (o *principium*). Em 1922, em seu *Natorp Bericht*, em virtude de o teorético falsear a questão da filosofia, ele busca um acesso originário à vida humana, apontando para o *Dasein* humano como o ponto de acesso ao pré-teorético, salvaguardando a natureza e especificidade da filosofia, entendida enquanto *fenomenologia como ciência pré-teorética originária*. “O objeto da investigação filosófica é o *Dasein* humano, enquanto se o interroga acerca de seu caráter ontológico. Esta direção fundamental da investigação filosófica **não se impõe desde fora [...]**” (HEIDEGGER, 2002, p. 31-32, tradução nossa, grifo nosso)<sup>17</sup>.

É precisamente este ponto e a partir dele que se opera a distinção entre a fenomenologia husserliana da fenomenologia hermenêutica heideggeriana e opera-se a destruição fenomenológica. “Por esta razão, [afirma Heidegger em 1919] *uma vez que se obteve um ponto de partida genuíno para o autêntico método filosófico, este último manifesta sua capacidade de desvelar criativamente, por assim dizer, novas esferas de problemas*” (HEIDEGGER, 2005, p. 20, tradução nossa, grifo do autor)<sup>18</sup>. E no *Informe Natorp*, interpretando fenomenologicamente Aristóteles, ele anuncia nas primeiras linhas a destruição fenomenológica: “As investigações que apresentamos a seguir querem contribuir para uma história da ontologia e da lógica” (HEIDEGGER, 2002, p. 29, tradução nossa).

Este novo “ponto de partida genuíno”, enquanto um novo *principium* para a filosofia, não tem a mesma natureza deste ou daquele princípio<sup>19</sup> (*principatum*), pois se o

---

16. Isto aponta para a vida fática, isto é, o *Dasein* humano como acesso originário ao pré-teorético, à clareira. A clareira, assim como o pré-teorético é o fundamento sem fundo, a fundação do fundamento. Em alemão *Abrund* (abismo, sem chão) é um termo que expressa bem essa ideia que conserva o elemento enigmático, misterioso do pré-teorético, da clareira que pro-cura Heidegger.

17. **No original:** “Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das menschliche Dasein als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter. Diese Grundrichtung des philosophischen Fragens ist dem befragten Gegenstand, dein faktischen Leben, nicht von außen angesetzt” (GA 62, p. 348-349).

18. **No original:** “Ist daher einmal für die echte philosophische Methode ein echter Ansatz gewonnen, dann offenbart die Methode ihre gleichsam schöpferische Enthüllung von neuen Problemsphären” (GA 56/57, p. 16).

19. Como Heidegger entende que a tradição faz, quer dizer, todo ponto de partida dado por qualquer filósofo da tradição, embora tenha a pretensão de um *principium*, ainda não é o “princípio dos princípios”, porque não chegou a dimensão da clareira ou do pré-teorético.

tivesse, Heidegger cairia na crítica que faz a Husserl e a toda tradição<sup>20</sup>. Entendemos que, por visualizar esta questão, Heidegger desde 1919, como jovem professor assistente em Friburgo, desenvolverá esta ideia consolidando e construindo a partir desta ideia-diretriz a diferença ontológica, a analítica do *Dasein*, a ontologia fundamental.

O que se mostra em si mesmo na abertura compreensiva do homem permanece como algo irreduzível à representação objetiva de um sujeito cognoscente; porém, por sua vez, a abertura intencional do homem permite que uma coisa se mostre em seu ser enquanto que a mesma existência humana constitui uma forma de abertura irreduzível a qualquer determinação gnoseológica, psicológica e antropológica. Cada vez que Heidegger lê a Aristóteles nestes anos, a interpretação conduz sempre à tarefa genuinamente fenomenológica de uma ontologia da vida, ou melhor, de uma ontologia do *Dasein* (ADRÍAN ESCUDERO, 2010, p. 270-271, tradução nossa).

Portanto, a questão da superação da metafísica tem aqui, em 1919, suas raízes, nutrindo-se da questão do Ser (*Seinsfrage*). É verdade que esta questão se cristaliza e chega à maturidade apenas em *Ser e tempo* (1927)<sup>21</sup>, mas o que apontamos é que tem uma larga história que a antecede e a determina. Em 1919 Heidegger escreve:

Encontramo-nos ante a encruzilhada metodológica que decide sobre a vida ou a morte da filosofia em geral. Encontramo-nos ante um abismo no que, ou nos precipitamos

---

20. É neste sentido que Heidegger fala de ser um antimetafísico, sem ser contra a metafísica. Ver *Introdução a "O que é metafísica" (O retorno ao fundamento da metafísica)* de 1949.

21. Chegar à maturidade, enquanto questão que o filósofo vem perseguindo desde muito tempo, não implica em afirmar que *Ser e tempo* tenha chegado a um acabamento. Heidegger tem consciência deste problema. Em *Ser e tempo*, embora esteja perseguindo a questão do ser para além do teórico, quer dizer, acercando-se do pré-teórico a partir da analítica do *Dasein*, tendo em vista a ontologia fundamental, ele depara-se com o limite da linguagem. Está criticando a linguagem da metafísica tradicional, mas move-se (e não poderia ser diferente!) dentro dela apesar de não mais pertencer a ela! Essa é a razão pela criação de novas palavras, pela cunhagem de novos termos. Sobre esta questão, são significativas as palavras do Heidegger tardio em *Carta sobre o humanismo*: "Mas se o que em *Ser e tempo* se chamou de 'projeto' for compreendido como um instituir representador, então iremos concebê-lo como produto da subjetividade e deixaremos de pensá-lo do único modo como a 'compreensão do ser' pode ser pensada no âmbito da 'analítica existencial' do 'ser-no-mundo', a saber, como referência ek-stática à clareira do ser. Seguir e acompanhar de maneira suficiente a realização desse modo diferente de pensar, que abandona a subjetividade, fica entrementes dificultado pelo fato de, na publicação de *Ser e tempo*, ter faltado a terceira seção da primeira parte (cf. *Ser e tempo*, p. 39). É aqui que o todo faz uma viragem. A seção problemática ficou de fora porque o pensamento fracassou em dizer de modo suficiente essa viragem e não conseguiu expressá-la com o auxílio da linguagem metafísica. [...] Essa viragem [de 'Ser e tempo' para 'Tempo e ser'] não é uma mudança do ponto de vista [da questão do ser] de *Ser e tempo*, mas nela o pensamento buscado alcançou pela primeira vez adentrar no sítio da dimensão a partir da qual *Ser e tempo* foi experimentado, e, em verdade, experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser" (HEIDEGGER, 2008, p. 340-341, grifo nosso). O destaque que fizemos nesta passagem corrobora nossa tese de que *Ser e tempo* e obras posteriores são dependentes e frutos das investigações do jovem Heidegger. Ainda que o pensamento de Heidegger sofra várias modificações, acreditamos que existe um fio condutor que o conduz. Apesar do "fracasso" de *Ser e tempo* entendido neste contexto, o fracasso consiste na limitação da linguagem, mas não daquilo que possibilitou o engendramento de *Ser e tempo*. O pensamento, pois, expresso em *Ser e tempo* tem seu nascedouro nos cursos e seminários proferidos por Heidegger desde 1919. Aquilo que possibilitou o surgimento de *Ser e tempo*, isto é, aquilo que foi experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser segue e persegue a dimensão do pré-teórico.

no nada – quer dizer, no nada da objetivação absoluta [no teórico como a tradição o faz!] – ou conseguimos saltar a *outro mundo*, ou sendo mais exatos, estamos pela primeira vez em condições de dar o salto ao mundo enquanto tal (HEIDEGGER, 2005, p. 77, tradução nossa, grifo do autor)<sup>22</sup>.

Ora, uma vez abrindo o caminho ao pré-teórico, à clareira, protegendo-nos de uma objetivação absoluta que nos imuniza da própria realidade e deixa escapar o ser enquanto questão, agora, se está em condições de direcionar a investigação filosófica para dar, pela primeira vez, “o salto ao mundo enquanto tal”. Isso se efetiva de forma mais elaborada para a filosofia ocidental oito anos mais tarde com a obra *Ser e tempo* (1927).

3. A crítica a uma interpretação técnica do pensar se realiza dentro da questão da superação da metafísica. A metafísica encobre o âmbito do pré-teórico, da clareira, movendo-se no campo da teorização, eliminando o aspecto enigmático e misterioso da realidade. Por esta razão, toda metafísica é humanista e todo humanismo é metafísico, porque pensa a essência do homem a partir de uma percepção do ente, sem levar em consideração a verdade do ser.

A metafísica pensa o homem a partir de sua *animalitas* e não o pensa na direção de sua *humanitas*. A metafísica se fecha para o simples fato essencial de que o homem só se essencializa em sua essência na medida em que é interpelado pelo ser. É só por essa interpelação que ele “tem” encontrado aquilo em que habita sua essência. É só por este habitar que ele “tem” “linguagem” como a morada que garante o ekstático à sua essência. Estar postado na clareira do ser, a isso eu chamo de ek-sistência do homem. É só ao homem que é próprio esse modo de ser. O que se compreende assim como ek-sistência [pré-teórico] não é só o fundamento da possibilidade da razão, *ratio* [teórico], mas é igualmente aquilo onde a essência do homem guarda a proveniência de sua determinação (HEIDEGGER, 2008, p. 336)<sup>23</sup>.

Quando o pensar sai de seu elemento, quer dizer, do âmbito do pré-teórico, da dimensão da clareira, o pensamento declina, entra em decadência, engendrando os diversos nomes e áreas da filosofia: lógica, estética, ética, física, metafísica etc.

---

22. **No original:** “Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt” (GA 56/57, p. 63).

23. **No original:** “Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch ‘hat’ er das gefunden, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen ‘hat’ er ‘Sprache’ als die Behausung, die seinem Wesen das Ekstatische wahr. Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, *ratio*, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr” (GA 9, p. 323-324).

O pensar originário, afinado com a clareira, é anterior a essa classificação escolar em diversas disciplinas da “filosofia”. Mas quando o pensar decai de seu elemento, torna-se *téchne*, isto é, o proceder reflexivo a serviço do atuar, do agir, do fazer. A *téchne* torna-se, na história do pensamento ocidental, o critério, o padrão de medida para julgar a eficácia ou pertinência de um pensamento, de uma filosofia. A divisão hierárquica entre teoria e prática, supervalorizando um ou outro polo já se dá no fôlego de uma interpretação técnica do pensar.

Nós ainda estamos muito longe de pensar a essência do agir de maneira suficientemente decisiva. Só conhecemos o agir como a produção de um efeito, cuja realidade vem estimada segundo sua utilidade. Mas a essência do agir é o levar a cabo. Levar a cabo significa: desenvolver alguma coisa na plenitude de sua essência, conduzir até sua essência, *producere*. Em sentido próprio, só pode ser levado a cabo, portanto, aquilo que já é. Mas o que “é”, antes de tudo, é o ser. O pensamento leva a cabo a relação entre o ser e a essência do homem. Ele não faz, nem produz essa relação. O pensamento se limita a oferecê-la ao ser como aquilo que a ele próprio foi doado pelo ser. Esse oferecer consiste no fato de o ser vir à linguagem no pensar. A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa morada. Sua vigília consiste em levar a cabo a manifestação do ser, na medida em que, por seu dizer, a levam à linguagem e nela a custodiam. O pensar não se converte em ação pelo fato de provir dele algum efeito ou por ele ser utilizado. O pensar age na medida em que pensa (HEIDEGGER, 2008, p. 326)<sup>24</sup>.

Heidegger, para responder à questão sobre o humanismo, parte da superação da metafísica. O pensamento de Heidegger, como expressa esse primeiro parágrafo de sua *Carta*, pensa a questão do humanismo a partir da verdade do ser. Isto é: pensa o problema do humanismo desde a dimensão da clareira, do âmbito do pré-teorético. O pensar de Heidegger é um pensamento que se faz e per-faz no elemento próprio da filosofia. Portanto, é um pensar originário, que se nutre da proveniência do ser. É por esta razão, por exemplo, que Heidegger ao investigar a lógica, desde o pensar originário, a exclui de todo caráter de sinal, signo e, portanto, não a entende a partir

---

24. **No original:** “Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht ent-schieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Voll-bringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem “ist”, ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbringen besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren. Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt” (GA 9, p. 313).

da filosofia da linguagem. É o que o filósofo faz no semestre de verão de 1934, em *Lógica: a pergunta pela essência da linguagem*, investigando a lógica na perspectiva da linguagem, mas vinculando-o ao problema da essência do homem. Uma interpretação técnica do pensar caminha no des-caminho em que não se coloca na abertura da escuta do apelo do ser e, portanto, não fala na linguagem do ser. A tentativa de conservar a palavra “humanismo”, resgatando seu sentido conceitual, move-se na atmosfera da metafísica.

Todo e qualquer humanismo funda-se em uma metafísica ou então ele próprio se coloca como fundamento para uma tal metafísica. Toda e qualquer determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser, quer o saiba ou não, é metafísica. É por isto que, na perspectiva do modo como se determina a essência do homem, aparece o que é característico de toda metafísica, qual seja, que é “humanista”. De acordo com isto, todo e qualquer humanismo continua sendo metafísico. Na determinação da humanidade do homem, o humanismo não só não questiona a relação do ser com a essência do homem, como impede inclusive essa pergunta, uma vez que, com base em sua proveniência a partir da metafísica, ele não a conhece e muito menos a compreende. **Ao contrário, a necessidade e o modo próprio à questão acerca da verdade do ser, esquecida na e pela metafísica, só pode vir à luz se, em meio ao predomínio da metafísica, for colocada a questão: “O que é metafísica?”. De imediato, porém, toda questão que pergunta pelo “ser”, inclusive a que pergunta pela verdade do ser, deve ser introduzida como uma pergunta “metafísica”** (HEIDEGGER, 2008, p. 334, grifo nosso)<sup>25</sup>.

Para descobrir a verdade do ser, obscurecida pela metafísica, é necessário que “em meio ao predomínio da metafísica, seja colocada a questão: ‘O que é metafísica?’”. Heidegger mesmo faz esta interpelação em 1929 e descobre a *angústia* e o *nada* como disposição fundamental do filosofar que desvela o ser. Mas de onde Heidegger capta este apelo do ser? Em quais “vigias” ou “vigilantes” da tradição filosófica Heidegger vislumbra a doação do ser na manifestação de seu pensamento? Esses “vigias” custodiam esta linguagem numa relação muito próxima ao poeta. Essa configuração de

---

25. **No original:** “Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, daß sie “humanistisch” ist. Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch. Der Humanismus fragt bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen nicht nur nicht nach dem Bezug des Seins a zum Menschenwesen. Der Humanismus verhindert sogar diese Frage, da er sie auf Grund seiner Herkunft aus der Metaphysik weder kennt noch versteht. Umgekehrt kann die Notwendigkeit und die eigene Art der in der Metaphysik und durch sie vergessenen a Frage nach der Wahrheit des Seins nur so ans Licht kommen, daß inmitten der Herrschaft der Metaphysik die Frage gestellt wird: “Was ist Metaphysik?” Zunächst sogar muß sich jedes Fragen nach dem “Sein”, auch dasjenige nach der Wahrheit des Seins, als ein “metaphysisches” einführen” (GA 9, p. 321-322).

um modo de filosofar não-sistemático difere qualitativamente da *modus operandi* do filosofar tradicional. Heidegger se posta desde o mirante da superação da metafísica e a partir daqui desenvolve seu pensamento na visualização de um novo horizonte filosófico. Mas, na “disputa amorosa pela coisa mesma” (HEIDEGGER, 2008, p. 349), Heidegger reconhece que Kierkegaard e Nietzsche são os pensadores que desde dentro da metafísica operam uma crítica radical da mesma. Eles apontam para a aurora da instauração de um novo tempo filosófico que está por vir. No semestre de verão de 1933, em *A questão fundamental da filosofia*, Heidegger mostra que a plenitude do pensamento metafísico ocidental é teo-lógica. Kierkegaard e Nietzsche são os precursores da destruição, da crítica da metafísica tradicional.

Qual será esta posição capital em que todas as forças essenciais da história do espírito ocidental se recolhem num grande bloco? – É a filosofia de Hegel. Para trás, é a completude da história da filosofia ocidental; e, ao mesmo tempo, é, para frente, tanto direta quanto indiretamente, o ponto de arranque para a oposição dos grandes pregadores e desbravadores do século XIX: *Kierkegaard e Nietzsche*. (...) Hegel, para trás, significa completude e, para frente, saída para Kierkegaard e Nietzsche (HEIDEGGER, 2007a, p. 30.32, grifo do autor)<sup>26</sup>.

“Nesta disputa amorosa pela coisa mesma”, Heidegger não repete Kierkegaard e Nietzsche. Mas vai além dos dois. Ir além significa permanecer no mesmo, dando sua contribuição original. É reconhecer o elemento que, no pensamento de Kierkegaard e Nietzsche, possibilita que o pensar dos dois seja, quer dizer, captar na linguagem desses dois vigilantes<sup>27</sup> da tradição o apelo do ser, a verdade do ser que ambos custodiam ou apontam. Portanto, Kierkegaard e Nietzsche, mesmo falando a linguagem da metafísica, mas com o intuito de criticá-la, preparam o caminho da superação da metafísica.

A história do ser sustenta e determina toda e qualquer *condition et situation humaine*. Se quisermos uma vez aprender a experimentar de maneira límpida a citada essência do

---

26. **No original:** “Welches ist diese Hauptstellung, in der sich alle wesentlichen Kräfte der abendländischen Geistesgeschichte wie in einem gro-ßen Block sammelten? Das ist die Philosophie *Hegels*. Sie ist einmal nach rückwärts die Vollendung der Geschichte der abend-ländischen Philosophie; sie ist aber zugleich nach vorwärts un-mittelbar und mittelbar der Ausgang für die Gegnerschaft der großen Mahner und Wegbereiter im 19. Jahrhundert *Kierkegaard und Nietzsche*” (GA 36-37, p. 13).

27. O pseudônimo que assina a obra *O conceito de angústia* de Kierkegaard é *Vigilius Haufniensis* (o vigia ou vigilante de Copenhague). Nessa obra os conceitos de *angústia* e *nada* são trabalhados numa compreensão inovadora e divergente do pensamento tradicional. Não é por acaso que Heidegger apropriou-se dessas questões do Vigilante de Copenhague, quer dizer, da tradição filosófica. Em *Temor e tremor*, através de outro pseudônimo, ele afirma que não é filósofo, mas poeta. Mas isso faz parte da maiêutica, de sua ironia. Se por filósofo deve ser entendido a partir dos moldes da filosofia moderna, configurando-se de modo sistemático e abstraindo a própria existência, então ele prefere ser chamado de poeta. Mas o irônico é que o “poeta”, pelo que desenvolve, mostra-se como o verdadeiro filósofo. Kierkegaard desenvolve de forma existencial temas que os filósofos da tradição prometem desenvolver, mas se limitam a explicar abstratamente.

pensar, o que significa igualmente levá-la a cabo, devemos nos livrar da interpretação técnica do pensar. Os começos dessa interpretação remontam até Platão e Aristóteles (HEIDEGGER, 2008, p. 327)<sup>28</sup>.

Só nos livramos de uma interpretação técnica do pensar se o pensar insistir e persistir em seu elemento; se o pensar permanecer postado na clareira numa íntima vinculação com a verdade do ser, então não é necessário que uma ontologia seja complementada por uma ética. Pensar a *humanitas* do homem, quer dizer, aquilo que torna o homem humano a partir e desde dentro da questão da verdade do ser, é oferecer a medida adequada e a atmosfera propícia para pensar a essência do homem e agir em sua correspondência.

O fato de o pensamento de Kierkegaard e de Nietzsche manterem uma relação, de afirmação ou de crítica, com o cristianismo não se deve a eles mesmos. É a própria tradição quem possibilita isso. Daí que Heidegger, no curso de 1933, em *A questão fundamental da filosofia*, afirma categoricamente que a tradição, a metafísica de Hegel é teo-lógica. “A lógica é o sistema da consciência absoluta de si mesmo de Deus; ela, em sua essência, depende e se funda em Deus. *A metafísica de Hegel é lógica no sentido de Teo-lógica*” (HEIDEGGER, 2007a, p. 90, grifo do autor)<sup>29</sup>. Portanto, os filósofos que o sucederam na história depois de sua morte, quer dizer, depois de 1831, não poderiam pensar de forma diversa. De fato, todos os filósofos do século XIX mantêm uma relação com o cristianismo. Mas, entre todos eles, Kierkegaard e Nietzsche ganham um destaque especial. Eles captam o espírito do tempo (*Zeitsgeist*) e tentam, através de suas obras, dar uma forma, uma nova configuração à filosofia. Eles vivem imersos num momento histórico propício para o surgimento de um novo modo de filosofar. Eles inauguram um novo tempo, contribuem para a instauração de uma nova configuração histórica.

Como podemos perceber, isto em Kierkegaard, quer dizer, como no pensamento de Kierkegaard se dá esta instauração de uma nova época, ao criticar e nadificar o paradigma filosófico de seu momento histórico? Em nossa interpretação do pensamento kierkegaardiano, quer dizer, apropriando-se de seu pensamento e confrontando-o

---

28. **No original:** “Die Geschichte des Seins trägt und bestimmt jede condition et situation humaine. Damit wir erst lernen, das genannte Wesen des Denkens rein zu erfahren und das heißt zugleich zu vollziehen, müssen wir uns frei machen von der technischen Interpretation des Denkens. Deren Anfänge reichen bis zu Plato und Aristoteles zurück” (GA 9, p. 314).

29. É interessante confrontar essa questão com a ideia do “passo atrás”, trabalhado por Heidegger na *Constituição Onto-teológica da metafísica*, na obra *Identidade e diferença*. Essa passagem no original: “Die Logik ist das System des absoluten Selbstbewußtseins Gottes; sie ist wesenhaft Gottbezogen und Gottgegründet. *Die Meta-physik Hegels ist Logik im Sinne der Theo-Logik*” (GA 36/37, p. 76).

com a atualidade filosófica, verificamos que a temática da superação da metafísica de Heidegger lança suas raízes nesta crítica de Kierkegaard à tradição. Em outras palavras: o que Heidegger desenvolve como a necessidade de o pensamento superar uma interpretação técnica do pensar, ou seja, de uma superação do pensamento metafísico está afinada, mantém uma correspondência com a crítica de Kierkegaard à tradição. Isto é, aquilo que Heidegger desenvolve de forma *efetiva* já foi apontado, preparado e proclamado por Kierkegaard e Nietzsche.

Kierkegaard afirma que nos momentos de crise, nos momentos de transições históricas para uma nova época, surgem algumas figuras, a saber: o profeta, o herói trágico, e o sujeito irônico<sup>30</sup>. Todos eles percebem, sentem um mal-estar, uma contradição na realidade histórica dada e, por esta razão, realizam críticas a seu tempo. Mas Kierkegaard valoriza, destaca a atuação do sujeito irônico, porque só ele consegue captar as imperfeições e paradoxos de uma determinada configuração histórica. O sujeito irônico é a encarnação ou concretização do negativo hegeliano que, na compreensão de Kierkegaard, existe apenas na realidade histórica, mas nunca no sistema, como pensa Hegel. Este poder do negativo que o sujeito irônico possui não tem ainda a nova realidade que está por surgir. Mas ele nadifica a realidade histórica dada pela própria realidade, evidenciando todas as contradições dela. Esse desvelar e destruir a lógica interna de uma dada realidade não é justamente o *impensado do pensado que merece ser pensado*, como gosta de se exprimir Heidegger?

Toda geração histórica e os indivíduos pertencentes a ela vivem numa determinada época, inseridos numa realidade histórica dada. A palavra 'realidade' na sua relação com o conceito de ironia, presente no texto do filósofo, pode ser compreendida tanto metafisicamente –quando ela é pensada na relação entre a ideia e a realidade – quanto, principalmente, querendo significar o sentido da realidade realizada historicamente. Neste último sentido, a realidade histórica é sempre diversa para uma geração e os indivíduos, ainda que esta diferença não anule umnexo eterno que enlaça o desenvolvimento do mundo. Aqui a ironia realiza seu papel enquanto conceito filosófico, determinando a subjetividade do indivíduo. O filósofo exemplifica esta situação ao falar do Judaísmo, enquanto realidade histórica dada, em relação com o Cristianismo, isto é, a realidade histórica nova que deveria surgir; ou, ainda, a Reforma em relação ao Catolicismo. Essa *passagem* da realidade dada para a nova realidade é o que Hegel chamaria de negativo. No exemplo aduzido pelo filósofo,

---

30. Kierkegaard desenvolve esse pensamento em *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* de 1841.

João Batista seria o negativo, isto é, o sujeito irônico, que destrói a realidade dada com a *própria* realidade, mostrando-lhe toda a sua imperfeição. Porém, a nova realidade, o que está por vir lhe é oculto. Por isso que a ironia no sujeito irônico é uma *negatividade infinita absoluta*. Ela apenas nega, não este ou aquele fenômeno, mas toda a realidade. E isto que é negado é o mais alto, contudo nada é, pois, ainda não é o novo, a nova realidade. Para a instauração dessa nova realidade é necessário o conceito de humor, que a ironia, o sujeito irônico apenas possibilita<sup>31</sup>. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, 1929-30, falando sobre o tédio e o tempo, Heidegger escreve:

O que designamos aqui com a palavra 'instante' aponta para o que *Kierkegaard* compreendeu realmente pela primeira vez na filosofia – uma compreensão, com a qual começa a *possibilidade* de uma época completamente nova na filosofia desde a Antiguidade. A possibilidade, digo. Hoje, quando, por razões diversas, *Kierkegaard* tornou-se moda, chegamos a um ponto tal que a literatura sobre *Kierkegaard* e tudo que o que tem a ver com ela cuida, de todas as formas, para que não compreendamos o que há de decisivo na filosofia kierkegaardiana (HEIDEGGER, 2006b, p. 177, grifo do autor)<sup>32</sup>.

Kierkegaard e Nietzsche, na concepção de Heidegger, ainda permanecem dependentes de um pensar metafísico. Mas no caso desses dois a relação com o pensar metafísico se dá de forma especial por apontarem para uma crítica à metafísica mais radical do que a tradição o faz. Não criticam a metafísica com a motivação e finalidade de estabelecer uma nova metafísica fundamentada num princípio mais fundamental. Mas criticam, destruindo a possibilidade de a filosofia ser entendida no formato abstrato da metafísica. Nesse sentido, eles não encarnam o “sujeito irônico” kierkegaardiano por destruírem a metafísica tradicional pela própria metafísica, deixando ver o impensado, o velado da metafísica que merece ser pensado (o pré-teorético, a clareira) em seus escritos? Nesse sentido eles contribuem de forma efetiva para a superação da metafísica, sem ainda superarem a metafísica, mas a colocando em questão, preparando sua superação.

Quando Heidegger em *A questão fundamental da filosofia*, 1933, como já vimos, afirma que a metafísica clássica, isto é, a tradição, se concentra em Hegel e aponta

---

31. A importância de Kierkegaard na história da filosofia não pode ser vislumbrada através de sua produção pseudonímica, quer dizer, neste apropriar-se dessa ideia defendida por ele, assumindo a condição e função do sujeito irônico através e mediante as suas obras?

32. **No original:** “Was wir hier mit “Augenblick” bezeichnen, ist dasjenige, was *Kierkegaard* zum erstenmal in der Philosophie wirklich begriffen hat - ein Begreifen, mit dem seit der Antike die *Möglichkeit* einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie beginnt. Die *Möglichkeit*, sage ich; heute, wo *Kierkegaard* aus irgendwelchen Gründen Mode geworden ist, sind wir so weit, daß diese Kierkegaard-Literatur und alles, was sich damit umgibt, in aller Weise dafür sorgt, dieses Entscheidende der Kierkegaardschen Philosophie nicht zu begreifen” (GA 29/30, p. 225).

o caminho de saída para Kierkegaard e Nietzsche, ele o faz instigado e guiado pela exigência do que é a filosofia. Heidegger aponta, pois, para uma posição capital na filosofia, para não desprendermos energia futilmente limitando-nos a identificar questões pontuais como erros ao longo da tradição. A questão fundamental, capital é esta na qual se concentra toda a tradição: Hegel. O ataque deve ser desferido aqui. Quais os instrumentos, por assim dizer, para efetivar este ataque? Resposta: Kierkegaard e Nietzsche. Heidegger conclui a introdução dessa obra com um parágrafo de duas frases que, parece indicar, como expressa o título da preleção, *A questão fundamental da filosofia*, a discussão filosófica contemporânea e mais especificamente o sentido próprio da filosofia para Heidegger (que conduzirá à necessidade de superação da metafísica) e deve passar necessariamente por Kierkegaard e Nietzsche e, através deles, com eles e, talvez, contra eles, deve ser instaurado o diálogo com a filosofia ocidental. “Hegel, para trás, significa completude e, para frente, saída para Kierkegaard e Nietzsche” (HEIDEGGER, 2007a, p. 32)<sup>33</sup>. Saída para onde? Para a superação da metafísica *desde* ou *a partir de*, ou *em diálogo com* Kierkegaard e Nietzsche. Talvez seja pensando nisso que, na década de 40, no seminário sobre Nietzsche, Heidegger afirma que Kierkegaard “não é nem teólogo nem metafísico, e, contudo, é o essencial dos dois, um estreitamento peculiar” (HEIDEGGER, 2007b, p. 364, grifo nosso)<sup>34</sup>. Em algumas obras Heidegger considera Kierkegaard teólogo, em outras não, mas o que importa é o filosofar mesmo, aquilo que no pensamento de Kierkegaard se mostra, quer dizer, o impensado que merece ser pensado<sup>35</sup>. Essa apropriação que Heidegger faz de Kierkegaard, isto é, o modo como ele lê Kierkegaard ou qualquer filósofo é um modo que lhe é peculiar, decorrente de sua compreensão do que seja a filosofia. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, 1929-30, Heidegger escreve essas palavras iluminadoras para visualizar sua leitura apropriativa dos filósofos:

Nunca somos econômicos o suficiente com tais discursos sobre a filosofia, nunca agimos suficientemente *no* filosofar. Somente se o experimentamos a partir do filosofar, mesmo nos familiarizaremos com sua essência. Mas não o experimentamos através da leitura e da recensão da bibliografia filosófica, mas através do esforço da tentativa. Esta precisa levar-nos ao fato de que compreendemos melhor um filósofo do que ele mesmo se compreendeu. Mas isto não significa que o reprecendemos e contabilizamos para ele de que precursores ele é dependente, mas sim que estamos em condições

33. **No original:** “Hegel bedeutet nach rückwärts gesehen Vollendung, nach vorwärts gesehen Ausgang für Kierkegaard und Nietzsche” (GA 36/37, p. 15). Mas, hoje, no cenário brasileiro quem pensa nessa perspectiva?

34. **No original:** “(...)der weder Theologe noch Metaphysiker und doch von beidem das Wesentliche ist, in eine eigentümliche Verengung” (GA 6, p. 472).

35. Heidegger apropriou-se espantosamente de Kierkegaard!

de entregar-lhe mais do que ele mesmo estava de posse. Apesar de toda erudição filosófica, a filosofia sempre passa ao largo de quem não traz consigo a liberdade interna para ser enquanto filósofo um homem a cuja essência pertence precisar ser melhor compreendido do que ele mesmo se compreende. A filosofia só está aí para ser superada. Mas ela só pode ser superada se primeiramente se soerguer. E ela está tanto mais essencialmente em condições de se soerguer, quanto mais profunda é a resistência que ela traz consigo através de seu ser-aí. A superação não acontece, entretanto, através da refutação, no sentido da demonstração das incorreções e dos equívocos. Se reconquistamos ou não esta liberdade interna da dissensão e da discussão filosóficas, em cuja medida uma tal liberdade pode vir a ser realizada a cada vez em um tempo, ninguém está condições de dizer objetivamente. Isto não desobriga, contudo, do esforço por compreender e por chamar a atenção para um tal fato da maneira correta, isto é, sempre indiretamente (HEIDEGGER, 2006b, p. 181)<sup>36</sup>.

O *principium* da filosofia foi determinado desde seu início “em seus grandes poetas e pensadores” (HEIDEGGER, 2007a, p. 24)<sup>37</sup>. Depois, em Platão e Aristóteles, desejando *ir além*, sofisticando o princípio, por considerar o que foi pensado insuficiente, a filosofia em sua história vai perdendo a cadência por não corresponder mais a sua essência e, assim, estabelece uma lógica de decadência. Com efeito, a filosofia ocidental, em seu percurso histórico, configurou-se como não correspondendo com propriedade a sua essência. Isso não significa nem implica afirmar que não tenham surgido grandes filósofos, mas só demonstra que a grandeza do princípio não reside em determinada filosofia ou em determinado filósofo, mas no princípio mesmo. Este princípio que *dá fôlego* e possibilita ao filósofo escrever o que escreveu e pensar o que pensou é o pré-teorético, a clareira. No percurso histórico da filosofia, a filosofia experimentou a si mesma de forma inessencial. Em *A questão fundamental da filosofia* Heidegger desenvolve cinco momentos históricos de determinação da filosofia de

---

36. **No original:** “So haben wir bereits hier wieder - wie überall - leicht zuviel *über* die Philosophie geredet. Wir sind nie sparsam genug in solchem Reden über die Philosophie, nie handelnd genug *im* Philosophieren. Nur wenn wir es aus dem Philosophieren selbst erfahren, werden wir mit ihrem Wesen vertraut. Aber wir erfahren das nicht durch Lesen und Rezensieren von philosophischer Literatur, sondern durch die Anstrengung des Versuchens. Dieses muß uns dahin bringen, daß wir einen Philosophen besser verstehen, als er sich selbst verstand. Das heißt aber nicht, daß wir ihn maßregeln und ihm vorrechnen, von welchen Vorfahren er abhängig ist, sondern daß wir imstande sind, ihm mehr zuzugeben, als er selbst im Besitz hatte. Wer die innere Freiheit dazu nicht aufbringt, als Philosoph ein solcher Mensch zu sein, zu dessen Wesen es gehört, besser verstanden werden zu müssen als er sich selbst versteht, an dem ist die Philosophie trotz aller philosophischen Gelehrsamkeit vorbeigegangen. Philosophie ist nur da, um überwunden zu werden. Aber das kann sie nur, wenn sie erst steht, und kann es um so wesentlicher, je tiefer der Widerstand ist, den sie durch ihr Dasein aufbringt.

Die Überwindung aber geschieht nicht durch Widerlegung im Sinne des Nachweisens von Unrichtigkeiten und Irrtümern. Ob wir diese innere Freiheit der philosophischen Auseinandersetzung und Aussprache wiedergewinnen, in welchem Ausmaße sie überhaupt je in einer Zeit verwirklicht werden kann, das vermag objektiv niemand zu sagen. Das entbindet aber nicht von der Anstrengung, das zu begreifen und in der rechten Weise, d. h. immer indirekt, darauf aufmerksam zu machen” (GA 29/30, p. 232).

37. **No original:** “[...] in seinen großen Dichtern und Denkern” (GA 36/37, p. 6).

forma inessencial, quer dizer, não correspondendo com propriedade a sua essência: 1. A filosofia não é ciência; 2. A filosofia não é visão de mundo; 3. A filosofia não é fundamentação do saber; 4. A filosofia não é saber absoluto (“A filosofia brota da indigência mais característica e do poder mais próprio do homem e não de Deus” (HEIDEGGER, 2007a, p. 28, grifo do autor)<sup>38</sup>; 5. A filosofia não é a preocupação com a existência particular do homem individual como tal (Kierkegaard e Nietzsche). Kierkegaard e Nietzsche estão, por assim dizer, nesse último estágio do pensamento metafísico do qual Heidegger reconhece a importância decisiva. Entretanto, devemos apropriar-nos deles, não repeti-los, mas acolher criticamente “o mesmo”, que aparece ou que eles preparam enquanto questão. O caminhar por este caminho indicado por eles parece ser a via da superação da metafísica seguida por Heidegger.

E, no entanto, ambos [Kierkegaard e Nietzsche], os dois maiores admoestadores, não retornaram para a tarefa propriamente dita. Devemos escutá-los, mas não servilmente. Eles sucumbiram debaixo do peso. Para conduzir-nos à liberdade do espaço livre, exige-se empenho pessoal e real no próprio destino (HEIDEGGER, 2007a, p. 28)<sup>39</sup>.

O que Heidegger “escutou” de Kierkegaard, por exemplo, que o colocou no “espaço livre”, na abertura de se pensar a verdade do ser, quer dizer, na clareira, no pré-teorético enquanto a “tarefa propriamente dita” a ser cumprida? A “tarefa propriamente dita a ser cumprida” é a efetivação da superação a metafísica, isto é, é realizar a experiência do autêntico filosofar correspondendo à essência da filosofia, quer dizer, instaurar uma nova época da filosofia ou um novo modo de configuração histórica do filosofar que até então o ocidente não experimentou. Com efeito, Kierkegaard (assim como Nietzsche) por aquilo que pensaram em suas obras apontam o caminho a ser trilhado por destruir ou nadificar a realidade da metafísica ocidental. A obra *Ser e tempo* é um marco no pensamento de Heidegger e da filosofia contemporânea pela radicalidade com que Heidegger coloca a questão do Ser. Günter Figal registra que Kierkegaard tem um papel preponderante na construção de *Ser e tempo*:

De início, é mais do que suficiente apontar para uma simples circunstâncias: Heidegger não desenvolveu a concepção de *Ser e tempo* ao menos exclusivamente, e, com certeza, tampouco em primeira linha, a partir da ocupação com autores que podem ser tomados como representantes clássicos da filosofia da subjetividade. **Desses au-**

38. **No original:** “Philosophie entspringt der *eigensten Not und Kraft des Menschen und nicht des Gottes*” (GA 36/37, p. 10).

39. **No original:** “Und doch haben die beiden größten Mahner nicht in die eigentliche Aufgabe zurückgefunden. Wir müssen sie hören, aber nicht hörig werden. Sie sind unter einer Last zerbrochen. Um uns ins Freie zu bringen, ist wirklicher persönlicher Einsatz des eigenen Schicksals gefordert” (GA 36/37, p. 11).

tores, nem Hegel, nem Fichte, nem Schelling desempenham um papel decisivo para Heidegger na fase de desenvolvimento de *Ser e tempo*. Em contraposição a esses autores, está presente em verdade Kierkegaard, de quem Heidegger assume uma série de temas e conceitos. No entanto, em meio a tudo o que Heidegger aprendeu de Kierkegaard, continua sendo questionável se ele também compartilhava em sua filosofia dos pensamentos fundamentais de Kierkegaard” (FIGAL, 2005 p. 18, grifo nosso).

Em Kierkegaard e Nietzsche vemos surgir à possibilidade de uma nova época para a filosofia. A indicação da superação da metafísica já foi anunciada e antecipada por eles enquanto questão. Em Kierkegaard, por exemplo, a irreducibilidade da existência ao Sistema indica um caminho para se pensar o ponto de partida da filosofia, o princípio, numa dimensão pré-teorética. Aqui tropeçamos nas “determinações intermediárias” (*Mellembestemmelser*) (KIERKEGAARD, 2010, p. 53) da existência kierkegaardiana, as *Stemning, Stimmung*, enquanto *arquê*, salto, gênese da filosofia. É o começo sem começo: é o âmbito da clareira, do pré-teorético! Aqui está o retorno ao fundamento da metafísica (Cf. HEIDEGGER, 2008, p. 377), da filosofia. E é nesse caminho que se chega na “saída da tradição”, quer dizer, na superação da metafísica como a compreendemos. É sobre e desde essa dimensão, da abertura da clareira, que Heidegger pensa a verdade do Ser. A *superação da metafísica* não é, pois, a retomada de uma base conceitual, mais sofisticada e mais burilada que conseguiria pensar e dizer melhor a metafísica como tantos outros modos experimentados na tradição. Mas é um *retorno* ao fundamento da metafísica. Fundamento que não é do âmbito do teórico, apodítico, demonstrativo, mas é o fundamento sem fundo (*Abrund*) que funda toda e qualquer possibilidade de fundamentação teórica.

## Referências

ADRÍAN ESCUDERO, Jesús. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.

ADRÍAN ESCUDERO, Jesús. *Heidegger y la genealogia de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HEIDEGGER, Martin. et al. La fin de la philosophie et la tâche de la pensée. Traduction de Jean Beaufret et François Fédier. In: *Kierkegaard vivant*. Paris: Gallimard, 1966, pp. 167-204.



HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp). Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006a, Volume Único.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica*: mundo, finitude e solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

HEIDEGGER, Martin. A questão fundamental da filosofia. In: *Ser e verdade*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007a.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf, 2010.

### Referências no original

HEIDEGGER, Martin. Brief über den "Humanismus". In: *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

HEIDEGGER, Martin. Die Grundfrage der Philosophie. In: *Sein und Wahrheit*, GA 36-37, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.

HEIDEGGER, Martin. Die Grundfrage der Philosophie. In: *Sein und Zeit*, GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

HEIDEGGER, Martin. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. In: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

HEIDEGGER, Martin. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. GA 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, GA 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, GA 6,2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.



# A propósito de uma compreensão ontológica da temporalidade e historicidade do ser-aí

Renato Kirchner\*

**Resumo:** Conforme enunciado pelo título, a presente reflexão não pretende abordar a temática proposta “de propósito”, mas “a propósito”. Neste sentido, nos passos a seguir, propomo-nos a: procurar compreender em que sentido, segundo Heidegger, há que se fazer uma distinção entre “historiografia, história e historicidade”; de que maneira é possível fundamentar uma compreensão ontológica da “historicidade do ser-aí”; e, por fim, pretendemos entrever o modo como “Heidegger se confronta com as ideias de Dilthey e o Conde Yorck” na elaboração de seus conceitos de temporalidade e historicidade.

**Palavras-chave:** Ser-aí, temporalidade, historicidade, Heidegger, Dilthey, Conde Yorck.

**Abstract:** As stated by the title, this reflection is not intended to address the proposed theme “on purpose”, but “the way”. In this sense, in the following steps, we propose to: try to understand in what sense, according to Heidegger, we must make a distinction between “historiography, history and historicity”; how is possible to base an understanding of the ontological “historicity of being-there”; and, finally, we intend to glimpse how “Heidegger confronts ideas of Dilthey and Count Yorck” in developing their concepts of temporality and historicity.

**Keywords:** Being-there, temporality, historicity, Heidegger, Dilthey, Count Yorck.

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor de e pesquisador em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br.

No capítulo “Temporalidade e cotidianidade” (§§ 67 a 71) de *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*) Heidegger faz uma retomada da analítica existencial, procurando desvelar o *sentido temporal* dos existenciais do ser-aí. Seu objetivo é desfazer a “aparente evidência” das

análises preparatórias, isto é, da analítica existencial<sup>1</sup>. Neste sentido, pensa Heidegger, a temporalidade deve evidenciar-se em todas as estruturas essenciais da constituição fundamental do ser-aí. No entanto, não se trata de fazer uma retomada apenas esquemática e exterior das análises realizadas anteriormente. Na reflexão a seguir, porém, nossa atenção voltar-se-á para o capítulo “Temporalidade e historicidade” (§§ 72 a 77).

Além de *Ser e tempo*, para as análises heideggerianas relacionadas a esta temática, são relevantes três textos: “A colocação da questão de Dilthey e a tendência fundamental de Yorck” e “Temporalidade e historicidade”, textos publicados no volume 64 das obras completas (*Gesamtausgabe*), juntamente com a conferência *O conceito de tempo* (de 1924), bem como *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*, que compõe o volume 20 das obras completas<sup>2</sup>.

## Historiografia, história e historicidade

Diante da temática “temporalidade e historicidade”, é imprescindível entender que significados têm, para Heidegger, as palavras “história” e “historicidade”. Inicialmente, devemos considerar que o filósofo faz uma distinção rigorosa entre história (*Geschichte*) e historiografia (*Historie*). A primeira provém do verbo *geschehen*, significando basicamente “acontecer”, “dar-se”, “processar-se”. Seu sentido pleno, porém, reúne a ideia de “conjunto dos acontecimentos humanos no decorrer ou transcorrer do tempo”. A segunda, de origem grega, chegou até nós através do latim como “ciência da história”, daí, “historiografia”. Podemos traduzir, então, de um lado, *Geschichte* e seus derivados *geschichtlich* e *Geschichtlichkeit*, respectivamente por *história*, *histórico* e *historicidade* e, de outro lado, *Historie* e seus derivados *historisch* e *Historizität*, respectivamente por *história fatural* e *historiografia*, por referirem-se aos fatos históricos e à faturalidade historiográfica. Cabe ressaltar, além disso, que, quando Heidegger utiliza a palavra *Weltgeschichte*, refere-se à *história universal* ou *história mundial*. Entretanto, mais fundamentalmente, pelo fato de o problema da história e do tempo estar relacionado à ontologia do ser-aí,

---

1. Embora a opção de traduzir *Da-sein* por *pre-sença* tenha sido amplamente justificada por Marcia S.C. Schuback e mesmo fazendo uso basicamente desta tradução, optamos por traduzir *Da-sein* por *ser-aí*. Entendemos que a opção de tradução envolve uma questão de somenos importância se o sentido que Heidegger lhe atribui é cada vez resguardado e, sobretudo, re-pensado por quem o lê e interpreta.

2. Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004; *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989; e *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*, Indiana University Press, Bloomington, 1985.

*Weltgeschichte* pode ser traduzido por *história mundial*, enfatizando-se a estrutura ontológica “mundo”<sup>3</sup>.

Alguém menos avisado poderia objetar que estas *distinções quanto ao significado das palavras* não têm lá grande importância!!! Contudo, está implícita nelas uma diferença fundamental e, por isso mesmo, decisiva no pensamento de Heidegger. É por isso que no § 3, de *Ser e tempo*, podemos ler:

Assim, por exemplo, o primário filosoficamente (*philosophisch Primäre*) não é uma teoria da conceituação da história (*Theorie der Begriffsbildung der Historie*), nem a teoria do conhecimento histórico (*Theorie historischer Erkenntnis*) e nem a epistemologia do acontecer histórico enquanto objeto da ciência histórica (*Geschichte als Objekt der Historie*), mas sim a interpretação daquele ente propriamente histórico em sua historicidade<sup>4</sup>.

E, além disso, no § 72:

Se a questão da historicidade remonta a essas “origens”, então, com ela, já se decidiu o lugar do problema da história. Não é na historiografia, enquanto ciência da história, que se deve buscar a história. [...] Se a própria historicidade deve esclarecer-se a partir da temporalidade e, originariamente, a partir da temporalidade própria, então na essência desta tarefa está só poder ser desenvolvida através de uma construção fenomenológica. [...] A análise da historicidade do ser-aí busca mostrar que esse ente não é “temporal” porque “se encontra na história” mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal. [...] De início, isto será esclarecido, indicando-se que, como ciência da história do ser-aí, a historiografia deve “pressupor” o ente originariamente histórico como seu possível “objeto”<sup>5</sup>.

Apesar do conteúdo da última citação, porém, o do § 3 é mais significativo para compreender a dimensão na qual Heidegger concebe e pensa a historicidade do ser-aí. Com efeito, devemos atentar para a oposição de ideias presente nessa citação. A oposição evidencia-se tendo as expressões “não é” (*ist nicht*), “nem” (*auch nicht*), “também não” (*aber auch nicht*), de um lado, e, “mas sim” (*sondern*), de outro. Importa compreender aqui a ideia relacionada ao que segue ao “mas sim”, a saber: “a interpretação daquele ente propriamente histórico em sua historicidade”.

3. A este respeito, cf. as explicações de Emmanuel Carneiro Leão e Marcia S.C. Schuback em Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, nota 7, p. 77-78 e *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf, Petrópolis: Vozes, 2006, notas 7 e 88, p. 563 e 582.

4. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 3, p. 46 (grifo nosso).

5. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 72 e 76, respectivamente p. 466-468 e 485.

De que ente fala Heidegger aqui? *Do ser-aí (Da-sein)*! Três aspectos importantes podem ser entrevistados e apreendidos: a) o ser-aí é o ente “*propriamente histórico*”, isto é, o caráter histórico pertence-lhe essencialmente, é-lhe constitutivo e, somente por isso, é propriamente histórico; b) o “histórico em sua historicidade” é o acontecer e o dar-se (*geschehen*) como conjunto dos acontecimentos humanos “no decorrer” do tempo; c) o ser-aí tanto tem a capacidade de dar uma interpretação aos fatos históricos e a si mesmo, na medida em que se realiza “no tempo” (*Historie*) como, sobretudo (= “*sondern*”, quer dizer, “mas sim”), *por existir historicamente*, sendo que, nesse sentido *primordial*, o ser-aí sempre já se experimenta em sua historicidade (*Geschichtlichkeit*) em tudo que faz, realiza e empreende. Fundamentalmente, portanto, a partir da expressão empregada por Heidegger, a saber, “o primário filosoficamente” (*philosophisch Primäre*), está em jogo, no ser-aí, a *constituição de sua historicidade*, a qual pode ou não ser tematizada cientificamente, mas, nem por isso, deixa de pertencer ao ser humano em sua fenomenalidade ontologicamente constitutiva. A partir desse sentido primordial, portanto, todo e qualquer ser humano é histórico.

## A historicidade do ser-aí

É sabido que na aula de habilitação *O conceito de tempo na ciência histórica (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft)*, de 1915, Heidegger acena que no conceito de tempo da ciência histórica “*reside um problema*” (“*es steckt ein Problem*”)<sup>6</sup>. Não se trata de um problema relacionado exclusivamente à ciência histórica, mas à própria filosofia e, na medida em que é elaborado e tematizado como fenômeno, relaciona-se fundamentalmente à *fenomenologia enquanto ontologia do ser-aí*. Contudo, entre 1915 a 1927, ano de publicação do tratado *Ser e tempo*, há um caminho bastante longo e hoje, em virtude da publicação das preleções do filósofo durante estes anos, tanto em Marburgo como em Friburgo, é possível acompanhar como Heidegger gradativamente vai concebendo e elaborando seu modo bastante genuíno de pensar. Nessa perspectiva e pelo que nos interessa acompanhar e mostrar nesta reflexão, devemos ler esta indicação no § 8 de *Ser e tempo*:

Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia. Ao esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que *possui como tema o ser-aí*, isto é, o ente dotado de um privilégio

---

6. Cf. Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 367 (grifo nosso).



ôntico-ontológico. Pois somente a *ontologia fundamental pode colocar-se diante do problema cardeal*, a saber, da questão sobre o sentido de ser em geral<sup>7</sup>.

Contudo, na única menção explícita em *Ser e tempo* ao texto da aula de habilitação de 1915, Heidegger diz: “As relações entre os números históricos, o tempo calculado astronomicamente e a *temporalidade e historicidade do ser-aí necessitam de uma ampla investigação*”<sup>8</sup>. Tanto *Ser e tempo* como várias outras obras do período que antecedem a sua escrita, tematizando já a “temporalidade e historicidade” do ser-aí, são a realização heideggeriana de uma “ampla investigação”. No § 6, que trata da tarefa de uma destruição da história da ontologia, deparamo-nos com esta passagem bastante instigante:

O ser do ser-aí tem o seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal do próprio ser-aí, mesmo abstraindo da questão do se e como o ser-aí é um ente “no tempo”. A determinação de historicidade se oferece antes daquilo a que se chama de história (acontecimento pertencente à história universal). Historicidade indica a constituição de ser do “acontecer”, próprio do ser-aí como tal. É com base na historicidade que a “história universal”, e tudo que pertence historicamente à história do mundo, torna-se possível. Em seu ser fático, o ser-aí é sempre como e “o que” ele já foi. Explicitamente ou não, o ser-aí é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta “atrás” de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre o ser-aí. Não. O ser-aí “é” o seu passado no modo de *seu ser*, o que significa, grosso modo, que ele sempre “acontece” a partir de seu futuro. Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão de ser, o ser-aí sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, o ser-aí se compreende a si mesmo de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua “geração”, não *segue* mas precede o ser-aí, antecipando-lhe os passos<sup>9</sup>.

Esta passagem é importante e esclarecedora, uma vez que não somente traz à tona aspectos da temporalidade originária do ser-aí, mas, *concomitantemente*, evidencia aspectos de como se deve conceber a *historicidade originária do ser-aí*. A historicidade, assim concebida, implica numa outra forma de dizer como “se dá e

7. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 8, p. 77 (grifo nosso).

8. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 80, nota 233, p. 514 (grifo nosso).

9. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 57-58.

acontece”, isto é, como o ser-á *experimenta concretamente* a passagem do tempo em sua vida. No dizer de Heidegger: “O ser-á é sempre como e ‘o que’ ele já foi” e, assim, de modo elaborado ou não, “o ser-á é sempre o seu passado”. A partir disso, o filósofo estabelece um contraponto fundamental, válido para ver e entender a estruturação da temporalidade como também da historicidade. O contraponto fica evidente no emprego da palavra “não”! Por isso, diz na sequência: “O ser-á ‘é’ o seu passado no modo de *seu ser*, o que significa, grosso modo, que ele sempre ‘acontece’ a partir de seu futuro”.

Contudo, o traço elementar da historicidade do ser-á reside nesta frase: “Em cada um de seus modos de ser (*in seiner jeweiligen Weise zu sein*), o ser-á sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo (*eine überkommene Daseinsauslegung*)”. Como poderíamos caracterizar este traço elementar da historicidade? Chama atenção o fato de Heidegger empregar nesta frase dois conceitos importantes em relação à analítica existencial de *Ser e tempo*, a saber: “*ter de ser*” (*Zu-sein*) e “*ser sempre minha*” (*Jemeinigkeit*)<sup>10</sup>. Entendemos que estes conceitos possuem sentidos eminentemente temporal e existencial. Temporal e existencialmente, poderíamos definir o traço elementar da historicidade assim: não há absolutamente experiência humana alguma destituída de historicidade (“em cada um de seus modos de ser”), pois em tudo que faz, realiza e empreende, o ser humano estabelece um sentido para si mesmo (“o ser-á sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo”). No contexto do § 6 de *Ser e tempo*, o pensador apresenta um questionamento fundamental a respeito do que acabamos de dizer. Vejamos:

Essa historicidade elementar do ser-á pode permanecer escondida (*verborgen*) para ele mesmo, mas pode também ser descoberta e tornar-se objeto de um cultivo especial. O ser-á pode descobrir a tradição, conservá-la e investigá-la explicitamente. [...] Se a historicidade fica escondida para o ser-á e enquanto ela assim permanecer, também se lhe nega a possibilidade de questionar e descobrir fatualmente a história. A falta de história fatural (*Historie*) não é uma prova contra a historicidade do ser-á mas uma prova a seu favor, enquanto modo deficiente dessa constituição de ser<sup>11</sup>.

---

10. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 9, p. 85-86. Cf. também Jaime Montero Anzola, “Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”, in: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, jan./abr. 1996, p. 29. Para maiores esclarecimentos sobre o termo *Jemeinigkeit* ou *je meines*, cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 24-27; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 18/19 e 36/37-38/39. Também Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969, p. 57.

11. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 6, p. 58.

Aqui se esclarece que toda e qualquer possibilidade historiográfica (*Historie*) sempre já “nasce e cresce” (*hinein- und aufwachsen*), desde o modo de ser fundamental do próprio ser-aí, isto é, como e enquanto historicidade (*Geschichtlichkeit*). Diante disso, se nos for permitido formular um problema aqui, talvez devêssemos formulá-lo assim: como liberar a “historicidade elementar do ser-aí” de maneira a não permanecer “escondida” ou “trancada” para ele mesmo?

Numa conferência de 1924, intitulada *O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit)*, Heidegger apresenta publicamente, pela primeira vez, sua elaboração conceptual da temporalidade e historicidade ontologicamente essências e originárias. No final do texto da conferência, o problema da história é apresentado nestes termos:

O passado permanecerá trancado (*verschlossen*) para um presente, até o momento em que o ser-aí mesmo for histórico. Mas o ser-aí é em si mesmo histórico na medida em que é a sua possibilidade. No ser futuro, o ser-aí é o seu passado; ele volta a este no como (*Wie*). [...] *A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro. Este é o primeiro enunciado de toda hermenêutica.* Ele diz algo sobre o ser do ser-aí, que é a historicidade mesma. A filosofia nunca saberá o que é a historicidade enquanto continuar a classificá-la como um objeto de observação. O segredo da história reside na questão de saber o que significa ser histórico (*was es heißt, geschichtlich zu sein*)<sup>12</sup>.

Desta citação, podem ser realçados três aspectos: a) há uma mudança conceptual significativa no modo de dizer que a “historicidade” ou o “passado” possam permanecer (*bleiben*) inacessíveis. Nesta conferência, de 1924, é empregada a expressão “permanecer trancado” (*verschlossen*), ao passo que, em *Ser e tempo*, o filósofo emprega a expressão “permanecer escondido” (*verborgen*). Entretanto, sem fazer maiores considerações aqui, cabe destacar, de passagem, que Heidegger emprega *Verborgenheit* (encobrimento) e *Unverborgenheit* (desencobrimento) para traduzir a tradicional *veritas*<sup>13</sup>; b) ao lado da mudança no modo de perguntar “o quê” (*Was*) para “quem” (*Wer*), Heidegger chama atenção ao “como” (*Wie*). “Como” quer dizer: “modo de acesso”! É importante ver e entender então que o “modo” não é estranho à própria “coisa” investigada. Neste caso, o modo de acesso deve ter o “jeito” da própria “coisa”, melhor, da própria “causa”. Também devemos ressaltar, então, que a palavra “jeito” (*Geschick*), segundo a língua materna de Heidegger, tem parentesco

12. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989, p. 24-25; tradução brasileira: “O conceito de tempo”, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 34/35-36/37.

13. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 44, p. 282s.

com a raiz das palavras “história” (*Geschichte*) e “destino” (*Schicksal*). Ao lado desses dois aspectos importantes, porém, há um outro ainda mais fundamental: c) a possibilidade de descobrir e desvelar, ou melhor, de ter “acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro”, o que Heidegger considera como enunciado elementar “de toda hermenêutica”. No entanto, não devemos restringir a expressão “de toda” apenas à possibilidade de acesso à “historicidade” ou ao “passado”, mas essencial e fundamentalmente a toda e qualquer possibilidade compreensiva e interpretativa *do ser-aí humano enquanto ente eminentemente histórico*.

A partir disso, evidencia-se que a possibilidade de acesso, isto é, de compreender e interpretar a historicidade ou a história, relaciona-se com *um* “modo específico de voltar atrás” (*Zurückkommen*). Importante perceber que Heidegger vê na possibilidade de “voltar atrás” um modo próprio de “vir de volta”, sendo, por isso mesmo, um modo de vir a ser, de porvir (*Zu-kunft*). É que “vir de volta” (*zurück-kommen*) guarda o mesmo sentido de movimentação ontológica de “porvir” (*zu-kommen*). Assim, o “passado é tudo menos o passar ou o que passou (*Vorbei*)”, afirma Heidegger. “O passado é algo para o qual sempre posso retornar” (*Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann*). O propriamente histórico, ou seja, o passado (*Vergangenheit*) é a história em seu caráter mais próprio (*engentliche Geschichte*).

## Heidegger confronta-se com as ideias de Dilthey e o Conde Yorck

No âmbito das investigações heideggerianas que se encontram sob o título “temporalidade e historicidade”<sup>14</sup>, poderíamos nos perguntar e aprofundar outros pontos. Nesse sentido, talvez pudéssemos perguntar: de que fonte histórica bebe Heidegger para chegar a esta conceituação de historicidade e história? São muitas. Na aula de habilitação, de 1915, são citados, por exemplo: J. Bodinus, E. Meyer, E. Bernheim, J.G. Droysen, E. Troeltsch, H. Rickert, L. Ranke, sendo que os dois últimos, ao lado de Windelband, G. Simmel e G. Misch, são mencionados também no § 77 de *Ser e tempo*. Além desses autores, também Jacob Burckhardt é mencionado. De fato, no livro em que Heidegger interpreta Parmênides, há uma passagem que comprova praticamente o essencial do que dissemos até aqui a respeito da historicidade:

---

14. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 72 a 77.



Tudo que é historiográfico (*Historische*) orienta-se a partir do histórico (*Geschichtliche*). A história, ao contrário, não tem nenhuma necessidade da historiografia. O homem da historiografia é, sempre, apenas um técnico, um jornalista. Um pensador da história é totalmente distinto do historiógrafo. Jacob Burckhardt não é nenhum historiador, mas um verdadeiro pensador da história<sup>15</sup>.

Contudo, no capítulo “temporalidade e historicidade”, que é o foco de nossa reflexão aqui, dois autores são realmente fonte de inspiração: Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg, o Conde Yorck. Heidegger mesmo atesta isso no início do § 77: “A discussão empreendida acerca do problema da história nasceu da assimilação do trabalho de Dilthey. Foi confirmada e consolidada pelas teses do Conde Yorck, dispersas em sua correspondência com Dilthey”<sup>16</sup>.

Com efeito, é sabido hoje que Heidegger teve acesso a esta correspondência, que durou de 1877 a 1897, tendo sido publicada na Alemanha em 1923<sup>17</sup>. O filósofo evidencia, a partir das cartas, que havia um interesse comum, entre os dois pensadores da história, de “compreender a historicidade”. De fato, o texto “A colocação da questão de Dilthey e a tendência fundamental de Yorck”, do ano de 1924 e publicado no volume 64 das obras completas, corresponde, em forma e conteúdo, às ideias centrais desenvolvidas por Heidegger no capítulo dedicado ao tema da “temporalidade e historicidade” em *Ser e tempo*<sup>18</sup>. Gadamer, por exemplo, mostra exaustivamente como as ideias de Dilthey e Yorck são fundamentais na elaboração heideggeriana da fenomenologia hermenêutica, da estrutura prévia da compreensão e da historicidade da compreensão como princípio hermenêutico<sup>19</sup>.

Do conjunto das cartas, Heidegger transcreve várias passagens significativas como estas: “Mas conhecimento histórico é, em grande parte, conhecimento das *fontes veladas*” (p. 109). “Na história, o principal não é o espetáculo e o que dá na vista. Os *nervos são invisíveis tal como o essencial*. E da mesma forma que se diz: ‘Guardando silêncio, sereis fortes’, também é verdadeira a variante: *Guardando silêncio, haveis*

15. Martin Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 94-95.

16. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 77, p. 490-491.

17. Cf. Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1995, Marion Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg/Amsterdam, Königshausen & Neumann/Rodopi, 1982, p.138-163 e Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 108-116.

18. Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 5-15.

19. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdade e método*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 335s. Cf. também Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, p. 37-42 e Jaime Montero Anzola, “Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”, in: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, jan./abr. 1996, p. 36.

de perceber, isto é, de compreender" (p. 26). "E, então, desfruto do diálogo do silêncio comigo mesmo e do trato com o espírito da história" (p. 133)<sup>20</sup>.

Portanto, inspirado em Dilthey e Yorck, Heidegger formula seu questionamento baseado no fato de que a história consiste no acontecer específico do ser-aí enquanto existe "no tempo": "Em que medida e em quais condições ontológicas, a historicidade, enquanto constituição essencial, pertence à subjetividade do sujeito 'histórico'?"<sup>21</sup>. Para encaminhar qualquer resposta a esta questão, devemos considerar o que Heidegger resumidamente antecipa, no § 66, a respeito da historicidade:

A estrutura ontológica desse ente, que eu *mesmo* sou, centra-se na autoconsistência da existência. Porque o si-mesmo não pode ser concebido nem como substância e nem como sujeito, estando fundado na existência, a análise do impropriamente-si-mesmo, isto é, do impessoal, foi totalmente abandonada ao fluxo da interpretação preparatória do ser-aí. Tendo-se, agora, retomado *expressamente* o si-mesmo na estrutura da cura e, assim, da temporalidade, a interpretação temporal da autoconsistência e da *consistência do não si-mesmo* recebe uma gravidade própria. Ela necessita de um desenvolvimento temático especial. Contudo, ela não apenas propicia uma segurança correta contra os paralogismos e as questões ontologicamente inadequadas sobre o ser do eu, como também oferece, ao mesmo tempo, e de acordo com sua função central, uma visão mais originária da *estrutura de temporalização* da temporalidade. Esta se desvela como a *historicidade* do ser-aí<sup>22</sup>.

Vê-se claramente aqui que a "autoconsistência" relaciona-se à propriedade e a "consistência do não si-mesmo" à impropriedade do ser-aí. A "gravidade própria" da questão consiste em mostrar, pois, como, através da tematização da historicidade, é possível a constituição ontológica do ser do "eu" do ser-aí. Apesar de ter analisado o fenômeno da morte<sup>23</sup>, Heidegger vê a necessidade de demonstrar fenomenologicamente como o ser-aí se es-tende (*erstreckt*) "entre" seu nascimento e morte, isto é, está em jogo esclarecer o fato de ser "no tempo", condição de possibilidade de toda e qualquer compreensão histórica. O filósofo reconhece que, até mesmo nas tradicionais análises do ser-todo, acabou por se passar por cima do "nexo da vida"

---

20. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 12 (grifo nosso). Cf. também Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, p. 401. A numeração de páginas entre parêntesis corresponde à edição alemã utilizada por Heidegger: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1877-1897)*, M. Niemeyer Halle (Saale), 1923.

21. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 73, p. 471 e 474.

22. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 66, p. 417.

23. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, §§ 46 a 53.



(*Zusammenhang des Lebens*), ou seja, do “contexto no qual o ser-aí, já sempre e de algum modo, se mantém”.

Nessa direção, Heidegger parte de uma pergunta “bastante óbvia”: o que há de mais “simples” (*einfacher*) do que caracterizar o “nexo da vida” *entre nascimento e morte*? Ninguém duvidaria que o “nexo” ou “contexto” é preenchido por uma sequência de vivências “no tempo”. Contudo, se formos analisar esta caracterização com mais cuidado e profundidade, principalmente em suas bases ontológicas, o resultado é bastante significativo e, por isso mesmo, “nem um pouco óbvio”. Com efeito, *na sequência de vivências*, o que significa “cada agora”? O que significam as vivências passadas e futuras, se elas já “não são mais” ou “ainda não são”? De fato, o ser-aí, à medida que existe, percorre e transcorre o “espaço de tempo” que lhe é concedido entre dois limites, isto é, entre nascimento e morte, de modo que “cada agora” *deve ser “real”*. Trata-se, então, “apenas” de uma “sequência de agoras”? A única constatação segura, por enquanto, é: **o ser-aí é sempre já um ente “temporal”**.

Está em jogo, portanto, interpretar a historicidade ontologicamente, submetendo *o nexos ou contexto (Zusammenhang)* “no qual o ser-aí se ex-tende” a uma análise fenomenológica, já que a compreensão *do propriamente histórico* nasce dali. A intenção de Heidegger é mostrar que o ser-aí é histórico porque a historicidade se enraíza na temporalidade originária, de modo que, por causa mesmo desse enraizamento, a historicidade do ser-aí pode oscilar ontologicamente entre propriedade e impropriedade. Evidencia-se, assim, que a historicidade mesma é um modo possível de temporalização da temporalidade. Nessa direção, Heidegger levanta os seguintes questionamentos:

O decisivo não será sempre apenas *uma “vivência”* singular na sequência de todo o contexto da vida? Será que o “nexo” do acontecer em sentido próprio consiste de uma sequência ininterrupta de decisões? Por que a questão sobre a constituição do “nexo da vida” até hoje não encontrou uma resposta satisfatória? Será que, na pressa de chegar a uma resposta, a investigação não deixou de examinar, preliminarmente, a legitimidade da *questão*?<sup>24</sup>

O filósofo reconhece – como, aliás, já havia demonstrado exaustivamente ao longo da analítica existencial – que há uma estranha tendência de o ser-aí sempre de novo cair vítima das seduções da *compreensão vulgar de ser (vulgären Seinsverständnisses)*. Deve-se admitir, então, que pertence à historicidade do ser-aí o existir impróprio que,

24. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 74, p. 479.

embora possa pertencer ao modo ser histórico, é-lhe, todavia, ontologicamente impróprio. Neste caso, devemos perguntar: será que a *historicidade imprópria* do ser-aí pode determinar a direção do questionamento do “nexo da vida” e, com isso, obstruir o acesso à historicidade própria bem como ao seu “nexo” específico?

No § 77, de *Ser e tempo*, Heidegger fala o quanto os estudos do Conde Yorck e Dilthey lhe foram profundamente inspiradores: “Dessa forma se esclarece em que sentido a analítica existencial e temporal preparatória do ser-aí se *decidiu por cultivar o espírito* do Conde Yorck para servir à obra de Dilthey”<sup>25</sup>. Assim, o que é relevante, segundo Heidegger, é o método de apreender, pelo pensamento, a “realidade exterior”.

Nesse sentido, no § 43, de *Ser e tempo*, Heidegger já havia citado de Dilthey: “Pois se deve haver para o homem uma verdade de validade universal, então, segundo o método dado primeiramente por Descartes, o pensamento deve trilhar um caminho dos fatos da consciência em oposição à realidade exterior”<sup>26</sup>. E ainda, de Heidegger sobre Dilthey, no § 10:

As investigações de W. Dilthey são animadas pela insistente questão da “vida”. Ele procura compreender as “vivências” dessa “vida”, em seus nexos de estrutura e desenvolvimento, a partir da totalidade da própria vida. O que a sua “psicologia enquanto ciência do espírito” possui de filosoficamente relevante não se explica por se orientar pelos elementos e átomos psíquicos e de não mais pretender costurar os pedaços da vida psíquica, mas sim por visar à “totalidade da vida” e a suas “figuras” de conjunto”<sup>27</sup>.

Segundo o propósito de nossa reflexão, fizemos questão de transcrever estas passagens, uma vez que revelam fontes importantes nas quais Heidegger se inspira para pensar a historicidade ontológica do ser-aí. Devemos considerar, então, que os modos de pensar do Conde Yorck e Dilthey sobre a essência da história foram fundamentais para Heidegger elaborar *seu conceito de historicidade*. Segundo o filósofo, trata-se de “cultivar o espírito” de Yorck e que serviu à obra de Dilthey. Contudo, como Heidegger mesmo reconhece, não somente para a tematização *da historicidade do ser-aí*, também para *as analíticas existencial e temporal do ser-aí*, as quais são ampla e profundamente desenvolvidas em função dos propósitos heideggerianos no tratado *Ser e tempo*.

---

25. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 77, p. 497 (grifo nosso).

26. Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 43, nota 95, p. 274. A obra referenciada por Heidegger e de onde tira estas palavras é: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht* (de 1890).

27. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 10, p. 91.



## À guisa de conclusão

De fato, segundo o modo de pensar de Heidegger, há a pressuposição de que o fundamental e essencial, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes (*zunächst und zumeist*), tende a permanecer sempre encoberto e só com dificuldade ou raramente chega a ser conceptualizado. A tarefa que Heidegger então se impõe vai nessa direção: pensar o que nunca havia sido pensado anteriormente e, para poder dizer este não-pensado, elaborar novos conceitos, se necessário. Nesse sentido, há uma frase fundamental – já citada – da correspondência entre o Conde Yorck e Dilthey, que mostra em que direção Heidegger pensa ao tematizar a historicidade: “Os nervos são invisíveis tal como o essencial” (“*Die Nerven sind unsichtbar wie das Wesentliche überhaupt unsichtbar ist*”). De fato, Heidegger está sempre voltado para o essencial! Assim, se o essencial carece de uma fundamentação suficiente, trata-se então de elaborá-la e demonstrá-la fenomenologicamente. Com efeito, da mesma necessidade nasce a ontologia fundamental do ser-aí! O essencial é condição de possibilidade de qualquer objetividade e objetivação! De fato, *no e pelo historiar-se do ser-aí, o essencial ganha visibilidade e concretude*. Teria dito, certa vez, José Ortega y Gasset: “No sabemos lo que nos pasa, y eso es lo que nos pasa”<sup>28</sup>.

Ao interpretar a poesia de Hölderlin, Heidegger escreve: “Somente onde domina mundo, acontece história. [...] Desde que o tempo surgiu e foi detido, desde então somos históricos. O ser-que-fala e ser-histórico são ambos traços igualmente antigos, pertencem um ao outro e são o mesmo”<sup>29</sup>. Por isso, provocando-nos a pensar a problemática do tempo e da história essenciais, Heidegger escreveu em *Que é metafísica?*:

Chamamos de pensamento fundamental (*wesentliche Denken*) aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente. Em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser. Este pensamento responde ao apelo do ser enquanto o homem entrega sua essência historial à simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício<sup>30</sup>.

Assim, no intuito de responder positivamente aos novos questionamentos para os quais Heidegger como pensador nos desperta, propõe-se conduzir o fenômeno “vida” a uma compreensão filosófico-fenomenológica e, então, assegurar um fun-

28. Cf. Hugo Assmann, *Reencantar a educação*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 189.

29. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951, p. 35 e 37.

30. Martin Heidegger, *Que é metafísica?*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1969, p. 54-55 (cf. edição alemã: “Nachwort zu: ‘Was ist Metaphysik?’” (de 1943), in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, p. 104-105).

damento hermenêutico seguro para a “vida ela mesma”. Percebe que o Conde Yorck empreendeu esforços significativos no sentido de distinguir o histórico em oposição ao ôntico, de modo a conduzir o fenômeno “vida” a um modo de compreensão científica adequada.

Heidegger chega à evidência de que a constituição fundamental da historicidade é a *historicidade própria do ser-aí (eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins)*, a qual possui o caráter do acontecer próprio da decisão antecipadora (*vorlaufende Entschlossenheit*). Com efeito, pelos fenômenos “transmissão” (*Überlieferung*) e “retomada” (*Wiederholung*), ambos enraizados no porvir (*Zukunft*), descobre-se o *acontecer da história em sentido próprio como vigor de ter sido (Gewesenheit)*. Nessa mesma perspectiva, reconhece Heidegger, “o ser-para-a-morte em sentido próprio, ou seja, a finitude da temporalidade, é o fundamento velado da historicidade do ser-aí”<sup>31</sup>.

A relevância do problema do estudo da história e da historicidade, a partir de Wilhelm Dilthey, é evidenciada num artigo do filósofo Emmanuel Carneiro Leão. Segundo ele, a temporalidade e historicidade constituem a própria “morada de toda a existência” humana, são “a estrutura do ser do homem e de todo o mundo humano”. De fato, “em cada momento da vida está em jogo toda a vida” humana, como segue:

Uma das originalidades de nossa época é haver descoberto na *temporalidade e historicidade* a morada de toda a existência. Em consequência, o problema do tempo deixa de ser considerado apenas como o de uma “propriedade” das coisas. [...] Temporalidade e historicidade *são a estrutura* do ser do homem e de todo o mundo humano. Não apenas enquanto ato e dinamismo mas também como conteúdo, a existência é o vigor de uma configuração histórica. Em cada momento da vida está em jogo toda a vida no sentido de o sujeito empenhar a vida inteira durante toda a sua vida. [...] em cada um de seus momentos se complicam todos os demais; os momentos do futuro e passado se implicam no presente e o curso histórico não é senão a explicação objetiva desse movimento de complicação e implicação<sup>32</sup>.

## Referências

ANZOLA, Jaime Montero. “Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”, in: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, jan./abr. 1996.

---

31. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006, § 74, p. 479.

32. Emmanuel Carneiro Leão, “O problema da história em W. Dilthey”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 30-40.

BAMBACH, Charles R. *Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1995.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. "O problema da história em W. Dilthey", in: *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1991.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FLASCH, Kurt. *Was ist Zeit?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

HEINZ, Marion. *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg/Amsterdam: Königshausen & Neumann/Rodopi, 1982.

HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

HEIDEGGER, Martin. "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", in: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 16. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*. Indiana University Press: Bloomington, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin. "O conceito de tempo", in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2008.



# A filosofia moral em Roger Bacon: sua excelência, constituição e fundamentos metafísicos

Marcos Aurélio Fernandes\*

---

\* Doutor em filosofia. Professor de filosofia medieval da Universidade de Brasília (UNB). Email: framarcosarelio@hotmail.com

1. O texto da sétima parte do *Opus Maius* foi editado por Eugênio Massa em 1953 na Coleção *Thesaurus Mundi* (Zurique), sob o título "*Rogeri Baconis Moralis Philosophia*" (Filosofia Moral de Roger Bacon). Havia uma edição de 1900, de Bridges, à qual também Ferdinand Delorme tinha feito algumas complementações. Mas a esta tinha escapado a existência do manuscrito "Vaticano Latino 4295", descoberto por A. Pelzer. Este manuscrito traria a cópia destinada por Roger Bacon ao papa Clemente IV (cujo pontificado foi de 1265 a 1268). Ao conteúdo dos demais códices ele acrescenta o final da parte quarta e das partes quinta e sexta da "*Moralis Philosophia*", em que culmina o *Opus Maius* de Roger Bacon. Neste códice aparecem as correções, notas e destaques que Bacon teria feito ao texto enviado ao papa Clemente IV.

**Resumo:** o intento deste artigo é comentar a primeira parte da sétima e última parte do *Opus Maius* (1266-1268), de Roger Bacon (1214-1292)<sup>1</sup>. A filosofia moral é o mais excelente de todos os saberes. De início, busca-se entender o sentido desta excelência e do primado do prático sobre o especulativo em Roger Bacon. Depois, procura-se expor qual a natureza da filosofia moral, ou seja, como ela se constitui essencialmente. Neste contexto se expõe sobre a relação entre a filosofia moral, a metafísica e a teologia. Por fim, pretende-se expor a articulação entre as conclusões da metafísica e os princípios, raízes ou fundamentos, da filosofia moral.

**Palavras-chave:** Roger Bacon, filosofia moral, ciência, metafísica, práxis, teologia.

## I. "Scientia" a partir do horizonte da compreensão artesanal do saber

A relação de Roger Bacon com o seu tempo, bem como o seu significado na história ocidental, pode ser definida pelo espírito que anima toda a sua vida, bem como toda a sua obra: o espírito profético de um reformador que ansiava pela reforma do seu mundo, que era o mundo da cristandade medieval, por meio dos estudos das ciências. Entretanto, em Roger Bacon, como de costume entre os medievais latinos, o nome "*scientia*" diz algo bem distinto do que veio a ser a ciência moderna. "*Scientia*", em sentido lato, pode ser entendido como o que tem a ver com "*scire*": saber,

ter conhecimento. Contudo, esta colocação ainda soa muito vaga. O que quer dizer, neste contexto histórico, “saber”, “ter conhecimento”? Em sentido amplo e ordinário, a “*scientia*” dos medievais latinos, assim como a *epistémé* dos gregos, tinha um significado todo próprio com uma conotação artesanal, técnica, artística<sup>2</sup>.

O que estava em questão era um saber, que era poder, no sentido de ser capaz de, de dominar com habilidade e competência, a produção de uma obra. Tratava-se de um saber que era competente no tomar pulso da gênese de uma obra que vinha à luz por meio da inventividade humana. Por isso, era possível, no domínio da linguagem ordinária, uma identificação ou intercâmbio semântico, no mundo grego, entre *epistémé*, competência, e *tekhné*, habilidade manual ou artesanal, arte, profissão; e, no mundo latino medieval, entre “*scientia*”, o saber, e “*ars*”, a competência de produzir, de criar obra. Nesta compreensão, todo mestre (*magister*) era um homem que estava a cavaleiro de outros homens, à medida que os superava na excelência da produção deste ou daquele tipo de obra. Enfim, todo mestre, era mestre de obra. E era a partir deste horizonte de compreensão que se entendia a universidade como um grande canteiro de obras, com suas muitas oficinas, seus mestres e seus aprendizes. Entretanto, toda arte (ou ciência) era entendida como um modo de o homem se perfazer a si mesmo, em perfazendo obras. Toda arte ou profissão era compreendida em seu éthos como concreção da possibilidade de o homem se perfazer a si mesmo. Em toda a arte, o que estava em jogo, era a arte de viver. Assim, toda “*scientia*” ou “*ars*” valia para construir o mundo humano, para edificar o ser humano. Em toda ciência ou arte, o que estava em questão era a autocriação do homem, a obra perfeita de sua liberdade<sup>3</sup>. Por isso, nenhuma arte ou ciência era eticamente neutra. Toda arte ou ciência tinha uma valência ética, à medida que colaborava para o homem se perfazer, para ele levar à consumação o seu ser, ou seja, para consumir (levar ao sumo) o sentido de seu viver, para tornar real o bem-viver. Entretanto, é preciso observar, aqui, que esta compreensão artesanal da ciência e da formação humana em geral, era subsumida no horizonte de uma compreensão mais vasta, própria do humanismo

---

2. “Técnica”, não no sentido da tecnologia moderna. “Artística”, não no sentido da estética moderna. É que, para nós hoje, o artístico é entendido no sentido das “belas artes” e estas são interpretadas esteticamente, no horizonte de compreensão da relação sujeito e objeto, com suas vivências, tanto as vivências de quem cria (o autor, o artista), como as vivências de quem aprecia a obra de arte (o expectador, o apreciador, o desfrutador). E, para nós, hoje, o técnico é entendido no sentido da tecnologia, que é interpretada segundo o modo de ser impositivo da técnica moderna, segundo o qual o homem se vê desafiado e provocado a, sempre de novo, descobrir o real como o que é disponível para uma produção exploradora e exploratória.

3. Tudo isso é dito, aqui, em tese, ou seja, vale como enunciação de um princípio e não de fatos. Tenta-se, aqui, trazer à luz um princípio de compreensão atuante na existência do homem medieval. Em que medida, de fato, os medievais correspondiam a este princípio já é outra questão.

cristão, que era a da filiação divina, segundo a qual a essência do ser humano, sua perfeição e consumação, consistiria em ser “filho de Deus”. Era nesta ótica de humanização, aberta pela filiação divina, que o homem da cristandade medieval edificava sua compreensão ética, ou seja, compreendia o seu poder-ser e o seu perfazer-se: em todo empenho e desempenho, o que estava em questão era o homem se tornar efetivamente, consumadamente, o que ele já era por princípio e por graça: filho de Deus.

## II. Um pragmatismo *sui generis*

É nesta perspectiva que atua o pensamento de Roger Bacon. Este “ponto de vista” de seu pensamento, assumido de modo consequente, produz uma espécie de pragmatismo. Na verdade, um pragmatismo *sui generis*. É um pragmatismo, porque se preocupa, antes de tudo, com a “*práxis*”, com a ação humana, com o fazer, com o “*usus*” (uso), com a “*utilitas*” (utilidade), do que se há de estudar, de aprender e de ensinar. É um pragmatismo, no sentido de pôr como foco da sua atenção e consideração as “*pragmata*”, as coisas do uso, os interesses do mundo-da-vida cotidiano, seus afazeres, suas ocupações e preocupações, enfim, seus cuidados. É “*sui generis*”, porque é animado por um espírito de fé e de amor sobrenaturais. Neste sentido, o ímpeto reformador e pragmático de Bacon se uniu ao modo prático de viver e de compreender a vida no movimento franciscano de seu tempo. “É, pois, uma espécie de pragmatismo o ideal de São Francisco, mas um pragmatismo *sui generis*, porque orientado por uma íntima e perene inspiração sobrenatural da vida” (RIBEIRO, 1943, p. 20-21). Trata-se, portanto, de um pragmatismo bem diverso do da ciência e da técnica modernas, tão voltadas à operosidade, entendida como transformação do mundo por obra da razão calculadora e da experimentação. O “pragmatismo” franciscano é de outro naipe. Nele se dá a valorização não do mero fazer e de sua funcionalidade técnica, mas da ação, da “*vita ativa*”, da *práxis*, no sentido de engajamento pelo sumo bem do homem, pela sua felicidade e salvação.

Neste horizonte de compreensão, o “*usus*”, a “*utilitas*”, tem outro sentido do que a utilidade de um utilitarismo meramente técnico, funcional. Útil é aquilo que é salutar, ou seja, aquilo que opera e coopera para a felicidade suma, para a “*salus homini*”, a salvação do homem. É no horizonte deste “pragmatismo” tão diverso do nosso, que Francisco de Assis admoestava aos estudiosos da “letra divina” (Sagrada Escritura, teologia) que não deveriam apenas querer conhecer o que a letra diz e comunicar isso aos outros, visando, com isso, ganhos em honra e em bens materiais, mas que deviam ser vivificados pelo “espírito”; e que, à ciência deveria seguir a boa

operação, a atuação da virtude em suas obras (FASSINI, 2004, p. 92). É também no horizonte deste “pragmatismo” que frei Egídio de Assis, um dos primeiros companheiros do *Poverello* e um dos mestres da mística dos primeiros tempos franciscanos, recomendava: “que ninguém ouse aproximar-se da vida contemplativa, se antes não se tenha exercitado fiel e devotamente através da vida ativa” (FASSINI, 2004, p. 1136). O mesmo frei Egídio entendia que a “ciência” deveria ser apreciada segundo o seu uso ou a sua utilidade, no sentido do que é salutar para a salvação do homem. Num capítulo de seus ditos, em que Egídio fala “da ciência útil e inútil e dos pregadores da palavra de Deus”, ele recomenda: “a suma sabedoria é fazer boas obras, custodiar-se bem e considerar os juízos de Deus” (FASSINI, 2004, p. 1138). E, a alguém que queria ir à escola “para aprender” ele provocou: “Por que queres ir à escola? O sumo de toda ciência é temer e amar a Deus” (FASSINI, 2004, p. 1139). Foi no horizonte de compreensão deste pragmatismo, que Roger Bacon concebeu o seu plano de reforma da cristandade por meio dos estudos e o propôs, de modo persuasivo, ao papa Clemente IV no *Opus Maius* (1266-1268). Foi também neste horizonte que ele e, mais tarde, Duns Scotus, declararam *ser a teologia uma ciência prática*. Neste horizonte de compreensão, portanto, todos os estudos das ciências ou artes têm um último “para quê”, em função de que estão: a própria *vida fática* do homem e, em última instância, a *consumação* desta vida: sua bem-aventurança, sua felicidade neste mundo e no mundo vindouro, sua salvação eterna.

### III. Condições morais para o estudo da sabedoria

No *Opus Maius*, todos os saberes, ciências ou artes culminam na “*Philosophia Moralis*”. Esta constitui a sétima parte da obra e está dividida, por sua vez, em seis partes. Logo no início da sétima parte, Bacon busca sondar as “raízes” (*radices*), ou seja, os fundamentos da filosofia moral ou ética (o estudo da eticidade como um todo, tanto em sentido individual como em sentido social, incluindo a política e o direito). No próêmio da primeira parte, Roger Bacon apresenta as indicações necessárias para a compreensão do discurso ético no seu todo. A ética é o cume do “*studium sapientiae*” – o estudo da sabedoria, isto é, o empenho da busca (*studium*) amorosa da *sapiência*, a “*philo-sophia*”. Bacon afirma que à sabedoria pertencem duas coisas: o conhecimento de si mesma e o conhecimento de sua utilidade. Por sua vez, esta utilidade aponta para quatro direções, segundo um discurso apresentado no início do *Opus Maius*. A sabedoria é útil, primeiro, para o “*regimen ecclesiae*” (o governo da Igreja); em segundo lugar, para a “*directio rei publicae fidelium*” (a direção da



república dos fieis); terceiro, para a *"conversio infidelium"* (a conversão dos infieis); quarto, para a *"reprobatio"* (reprovação) dos que não se convertem e que, por isso, são condenados ao inferno (Cf. SIEBERT, 1861, p. 24). Bacon, portanto, expõe a sabedoria e sua utilidade reformadora para a cristandade de seu tempo, em suas duas instâncias fundamentais, a *"ecclesia"* e a *"respublica fidelium"*, e, ao mesmo tempo, visa o relacionamento com os "infieis" e com aqueles que se obstinam na impenitência.

Para Roger Bacon, a ética (no sentido amplo de filosofia prática, filosofia moral) está no ápice de todo o caminho de iluminação, que é o estudo da sabedoria. Ela é o fim (*finis*, como sentido de consumação) de toda a filosofia. Por isso, ela tem que ser visada previamente, desde o começo, *"quia finis imponit necessitate miis, quae sunt ad finem"* – porque o fim impõe a necessidade daquelas coisas que estão ordenadas ao fim – ou seja, dos "meios"; *"et finis primus est in intentione et movet efficiens in tota operatione"* – o fim é o que é visado como primeiro na intenção e move o agente em toda a operação" (Cf. SIEBERT, 1861, p. 57-58).

Se a ética é o fim (a consumação, o máximo de realização) do estudo da sabedoria, ela deve ordenar os passos deste caminho deste o seu começo. Ora, o homem, desde o começo, é inclinado para o erro, por isso tende a resistir à verdade. Ele apresenta uma natural obtusidade para o conhecimento da verdade. Aristóteles e Avicena afirmavam, com efeito, que o intelecto do homem se atém ao inteligível, como um surdo se atém à música. Esta obtusidade "natural" do homem em relação à verdade é, para o cristão, uma consequência do pecado original. Desta raiz de pecado que atua no homem provêm os pecados próprios, pessoais, que corrompem o homem e o fazem indigno da sabedoria. Por isso, o homem precisa da graça divina e de sua própria *"cooperatio ad salutem"*, cooperação para a salvação. Por tudo isso, no estudo da sabedoria, há que se ater, antes de tudo à pureza de vida: *"qualis est homo in vita, talis est in studio"* – como é o homem na vida, é no estudo. *"Homo deditus peccatis non potest proficere in studio"* – o homem entregue aos pecados não pode progredir no estudo". Por isso, a primeira atitude deve ser a de buscar ascese, ou seja, a pureza de vida e a disciplina do corpo, pois, como diz o livro da Sabedoria (1, 4), *"in malevolam animam non introibit sapientia nec inhabitabit in corpore ubdito peccatis"*, na alma malévola não entrará a sabedoria nem habitará em um corpo submetido ao pecado. E sentencia Bacon: *"Impossibile est quod sapientia stet cum peccato"* – é impossível que a sabedoria conviva com o pecado. Certamente, é possível possuir ciência sem ter sabedoria. Mas não é possível possuir sabedoria sem ter uma conduta de vida adequada para recebê-la. Uma alma corrompida é como um espelho enferrujado, uma

alma virtuosa, porém, é como um espelho puro, no qual as coisas aparecem como são (Cf. SIEBERT, 1861, p. 25).

Desta condição fundamental e geral de uma vida honesta para o estudo da sabedoria deriva também a necessidade de combater as fontes do erro, que frustram o homem na busca da verdade e da sabedoria. A primeira fonte, segundo Roger Bacon, é a crença no exemplo de autoridades frágeis. Assim como, na vida, são muitos os que seguem por caminhos errantes e poucos os que seguem pela via da salvação e pouquíssimos os que alcançam o "*status perfectionis*" (estado de perfeição), do mesmo modo, no estudo, entre tantos exemplos das autoridades, ou seja, dos autores da tradição, poucos são os que alcançaram o estado consumado no saber. Bacon aceita a autoridade da Sagrada Escritura, dos santos e também dos grandes filósofos. Mas, mesmo os santos e filósofos, sob certas condições, podem ser criticados e superados, pois também eles pagaram tributo à comum fraqueza humana. Por isso, o homem deve se deixar guiar mais pela verdade do que pela autoridade. A segunda fonte do erro é a longa duração do costume (*consuetudinis diuturnitas*). Nós tendemos a tomar o ruim e o falso pelo bom e verdadeiro, a partir de nossos costumes e não a partir da evidência. A terceira fonte do erro é a opinião da grande multidão: esta, estando distante do "*status perfectionis*", seja da vida seja do estudo, impõe sua opinião com teimosia, até o extremo da obstinação. A quarta e última fonte do erro, que é a mais perigosa, é a ocultação da própria ignorância e a presunção da mente humana, que leva o homem a ostentar um saber apenas aparente (cf. SIEBERT, 1861, p. 25-27).

#### IV. Natureza constitutiva da filosofia moral e sua relação com a teologia

No caminho do estudo da sabedoria, a ética é a quinta e última *ciência*, a que devem servir as outras quatro, a saber, o *conhecimento das línguas* e da *matemática*, da *óptica* e da *ciência experimental* (BACON, 1953, p. 3)<sup>4</sup>. Como quinto e último passo no caminho do estudo da sabedoria, vem, pois, a filosofia moral ou ética. Em relação às demais, com efeito, ela é *melhor* e *mais nobre*. Ela é ciência *prática* ou *operativa*. Bacon entende que a palavra grega "*práxis*" significa, em latim, "*operatio*", ou seja, operação, ação de operar, quer dizer, de pôr em obra, de consumir obra. Outras ciências são ditas "*speculative*", pois têm como sentido a "*theoria*", a

---

4. Para uma introdução a Roger Bacon e sua concepção sobre o saber como iluminação, cf. Fernandes, (2007, p. 207-236).

"*speculatio*", vale dizer, a ação de especular (*speculum* = espelho), de contemplar, de considerar, de refletir. Outras ciências, ainda, são chamadas, em sentido largo, de "ative" (ativas) ou "operative" (operativas), por tratarem de obras da arte, quer dizer, da inventividade humana, ou da natureza (*de operibus artificialibus et naturalibus*). No entanto, elas são especulativas, pois especulam sobre as verdades das coisas e das obras que concernem às ciências, e pertencem ao "*intellectus speculativus*" (intelecto especulativo, teórico). Já a ética é "ativa", "prática", "operativa" em sentido próprio, pois trata daquilo que se refere ao "*intellectus practicus*" (intelecto prático). A ética é prática não porque trata da operacionalidade artesanal, artística ou técnica, mas porque se refere à "*praxis*" – *id est operacionem boni et mali*, isto é, à operação em que se põe em obra o bem e o mal. Ela é maximamente operativa porque trata "*de operibus nostris in hac vita et in alia constituta*", acerca das nossas obras constituídas nesta vida e na outra.

Donde, "prática" é aqui estritamente tomada no sentido do que se refere às obras do costume (*ad opera moris*), em que fazemos o bem ou o mal, embora, assumindo-se de modo amplo, "prática" se refira a toda ciência operativa e, neste sentido, muitas outras ciências são práticas. Mas, por antonomásia, esta se diz "prática", em razão das operações principais dos homens, que são acerca das virtudes e dos vícios, bem como da felicidade e miséria da outra vida (BACON, 1953, p. 3)<sup>5</sup>.

Esta ciência prática é chamada "*moralis et civilis scientia*", ciência moral e civil (BACON, 1953, p. 4). Bacon assume a tradução tradicional de "*éthos*" por "*mos*" (costume) e de "*polis*" por "*civitas*" (cidade). A ciência moral e civil, por conseguinte, corresponde ao que Aristóteles chamou de "ética" e "*política*". Entretanto, numa perspectiva marcada pela romanidade, engloba fundamentalmente o "*direito*":

Esta ciência é chamada, pois, moral, por Aristóteles e, por outros, de ciência civil, porque demonstra os direitos dos cidadãos e das cidades (*iura civium et civitatum*). E porque as cidades costumavam dominar as regiões, como Roma imperava sobre o mundo, por este motivo esta ciência civil é denominada assim a partir de "cidade" (*a civitate*), ainda que acumule os direitos dos reinos e dos impérios (BACON, 1953, p. 6).

Desta ciência prática Bacon diz: "*que ordinat hominem in Deum et ad proximum et ad seipsum, et probat has ordinationes et ad eas nos invitat et excitat efficaciter*" – que ordena o homem para Deus e para o próximo e para si mesmo, e prova estas ordenações e a elas nos convida e excita eficazmente (BACON, 1953, p. 4). Trata-se, por conseguinte, daquilo que Agostinho chamava de "*ordo vivendi*", a ordem do

5. Todas as citações diretas do *Opus Maius* são de tradução do autor do presente artigo.

viver. O que está em jogo, com efeito, é como o homem, em vivendo, pode se comportar e se relacionar bem com Deus, com o próximo e consigo próprio. Trata-se de uma ciência que é *"de salute hominis"*, que trata da "salvação do homem". O que está em questão, para ela, pois, é a *"salus hominis"*, a salvação do homem. Salvar não é somente resgatar e proteger, mas é também e acima de tudo reconduzir ao vigor originário e íntegro da própria essência. Por isso, falar da salvação do homem é falar da *"virtus"* (vigor, virtude) e da *"felicitas"* (o bom suceder, o bem deslanchar, a felicidade). Roger Bacon anota, porém: *"et aspirat hec scientia ad illam salutem, quantum potest philosophia"* – e esta ciência aspira àquela salvação/saúde, na medida do possível para a filosofia (BACON, 1953, p. 4). Deste modo, a ética é a mais nobre de todas as partes da filosofia. Com efeito, ela trata do *"telos"*, isto é, do *"finis"*, do fim, da consumação, da perfeição do homem. O fim, aqui, não é tomado no sentido daquele limite em que algo deixa de ser, mas sim no sentido daquele limite em que algo vem a ser plenamente o que ele é: a máxima e suma realização de uma essência. Ora, o fim é o que há de mais nobre em qualquer coisa, é o seu sentido de consumação, de máxima realização. Por conseguinte, *a ciência que trata do fim, isto é, da felicidade ou da salvação do homem será a mais nobre de todas.*

A ética possui, por conseguinte, certa afinidade com a *teologia*. A teologia considera o mesmo que a ética, só que de outro modo, a saber, *"in fide Christi"* (na fé de Cristo) (BACON, 1953, p. 4). Pode-se estranhar a expressão *"in fide Christi"*: na fé de Cristo. O *"de Cristo"* é um genitivo. O mais comum é entendermos este genitivo como objetivo, ou seja, considerando Cristo como o *"objeto"* da fé. Certamente, este sentido é plausível. Entretanto, podemos ir um pouco mais longe nesta leitura e ler o genitivo como subjetivo, ou seja, considerando Cristo como o *"sujeito"* da fé. A fé, a partir da qual a teologia se faz teologia, é de Cristo, à medida que tem nele a sua origem e o seu suporte fundamental. Cristo pode, com efeito, ser considerado o princípio da fé, entendendo-se princípio como originador e sustentador. Cristo é o originador da fé, no sentido de que a fé do homem se apoia, tem o seu sustento, na fidelidade de Cristo. Além disso, a fé, como virtude teologal, sobrenatural, gratuita, é dom de Cristo ao fiel. A fé do fiel se edifica enquanto assentada e sustentada em Cristo, em sua palavra fiel, estável, verdadeira. Fé cristã, neste caso, seria fundar a existência na verdade de Cristo, na firmeza e estabilidade de seu amor *a priori*, fundamental. A fé está fundada no amor fiel de Cristo, e a teologia está fundada na fé que opera pelo amor.

A ética, enquanto ápice da filosofia (o estudo da sabedoria, da sapiência), convém e converge com a teologia, porque também ela visa o bem maior do homem, a sua



salvação. Só que, enquanto a teologia se funda na fé (de Cristo), a ética se funda na razão natural do homem. A ética, no entanto, "*multa preclara testimonia de eadem fide continet*", contém muitos preclaros testemunhos da mesma fé (de Cristo); "*et a longe articulos principales olfacit*", e fareja de longe os principais artigos (desta mesma fé), "*in adiutorium fidei christiane*", em ajuda da fé cristã. Aqui, a filosofia, em sua summa parte, a ética, está a serviço da fé cristã e da teologia. O serviço da filosofia está em "farejar" "de longe", a partir da razão, os artigos principais, ou seja, os princípios da fé. Podemos entender este "farejar" como um "pressentir". Na investigação filosófica, a razão "fareja", isto é, pressente os fundamentos da fé. Ou melhor, o homem que pensa pressente os fundamentos da fé. Este pressentir, porém, é "de longe", à distância. Os princípios da fé se encontram numa lonjura para a razão, para o homem filosofante. Mas nada impede que ela, a razão, se oriente, como por "instinto", pela verdade da fé, que se lhe encontra nesta lonjura. Seguindo com a metáfora, podemos afirmar que, na visão de Bacon, a "fragrância" da fé se deixa sentir ao homem que, no uso de sua razão, filosofa.

Na visão de Roger Bacon, a teologia é ciência nobilíssima e a ética, entre todas as partes da filosofia, é a mais nobre de todas. O "*intellectus practicus*" está acima do "*intellectus speculativus*". Para a vida fática do homem, amar o bem é mais importante do que conhecer o verdadeiro. O conhecimento do verdadeiro está a serviço do amor do bem. Além disso, estuda-se a ética muito mais para se amar o bem e se ser bom do que para conhecer o bem. O homem que conhecesse o bem, mas não o praticasse não seria sábio, mas estulto. A ética tem uma parte especulativa, que consiste em conhecer os princípios do bem-viver e tem uma parte prática, de certo modo terapêutica, que consiste em instigar e provocar o homem, por meio da persuasão (em que se utiliza a retórica e a poética), para buscar a sua *salus* (saúde, salvação), sendo bom, vivendo e agindo bem. Nisso, ela é semelhante à medicina: há uma parte teórica, que visa conhecer o corpo humano, suas patologias e os remédios, e uma parte prática que consiste da própria arte de sanar e de cuidar da saúde (ANTOLIC, 2012, p. 38).

Para que a utilidade (*utilitas*) da filosofia moral se torne maximamente patente, importa investigar as suas partes. Se ela é o fim de todas as partes da filosofia, torna-se necessário que as *conclusões* das outras partes que a precedem sejam *princípios* nela. Por conseguinte, é importante que as conclusões das outras partes sejam bem provadas e certificadas. As outras ciências ou partes da filosofia são *servas* que preparam para ela, sua senhora (*dominatrix*), os princípios. A ética ou filosofia moral é, pois, "*humane sapientie dominatrix*" (a senhora da sapiência humana) (BACON, 1953,

p. 5). Assim, nas diversas ciências ou partes da filosofia há muitas coisas que podem ser inscritas na filosofia moral, por terem, em sua essência, um teor moral. Destarte, para que possam ser aproveitadas segundo o seu direito, devem ser coligidas na ciência moral. Os filósofos esparramaram por toda a filosofia especulativa ensinamentos morais, ou seja, ensinamentos que têm a ver com a felicidade e a salvação do homem. Em todas as ciências eles imiscuíram "*sententias pulchras*" (belas, bonitas sentenças), para sempre excitar os homens ao bem da salvação. Notemos que, ao falar de "belas, bonitas sentenças", Bacon deixa entender que o ético é também estético, que a boniteza ou beleza é inerente também à decência ou honestidade. Ou melhor: belo e bom se identificam, e o verdadeiro está a serviço do bom e do belo. Daí a importância da retórica e da poética, como instrumentos na persuasão moral junto aos homens. Neste sentido, para Bacon, a retórica e a poética, ou seja, a dimensão prático-social e a dimensão de beleza da linguagem, são mais importantes para a sabedoria do que mesmo a gramática e a lógica (ANTOLIC, 2012, p. 42-46).

A ética tem o direito de reivindicar aquilo que lhe é útil das outras partes da filosofia, assim como a teologia tem o direito de reivindicar aquilo que é útil da filosofia. Se, pois, a teologia compreende (*intelligit*) serem suas as verdades salutíferas (*veritates salutíferas*), onde quer que as encontre, assim também a ciência moral reivindica para seu direito o que quer que se depare acerca das coisas de seu gênero em outras ciências. O que há que se buscar, portanto, na filosofia são as "verdades salutíferas". O "útil" perseguido pela filosofia moral, portanto, na compreensão de Bacon, é o bom, o nobre, o belo, enfim, o "salutífero": o que porta ou traz ao homem "felicitas" (felicidade, bem-aventurança, bom-sucesso no viver) e "*salus*" (saúde, vigor essencial e originário, "salvação"). O útil da *práxis*, o nobre, o belo, é o salutar, o salutífero, aquilo que promove a saúde e a integridade do homem, na sua essência, no seu ser originário. Bom é aquilo que repõe o homem na ordem do todo e que promove no homem todo e em todo o homem a "salvação", isto é, a integridade da essência: em grego, só quer dizer "salvo" no sentido de incólume, íntegro.

A filosofia moral ou filosofia prática incluiria, como vimos acima, o domínio da ética, da política e do direito.

Esta ciência, pois, primeiramente ensina a compor as leis e os direitos do viver (*componere leges et iura vivendi*); segundo, ensina a acreditar e a provar estas coisas, e a excitar os homens a operar e a viver segundo aquelas leis. A primeira parte se divide em três: pois naturalmente primeiro ocorre a ordenação do homem a Deus e em referência às substâncias angélicas, segundo, ao próximo, terceiro, a si mesmo,



como a Escritura faz. Pois primeiramente, nos livros de Moisés, há mandamentos e leis relativos a Deus e ao culto divino; segundo, relativos ao confronto (*comparatio*) do homem com o próximo, nos mesmos livros e nos seguintes; terceiro, ensina-se acerca dos costumes, como nos livros de Salomão. De modo semelhante, no Novo Testamento são contidas somente estas três coisas; pois o homem não pode receber (*recipere*) outras confrontações (*comparationes*) além dessas (BACON, 1953, p. 6).

O empenho escolástico era de "*componere verba et sermones*" (compor palavras e discursos). Aqui Bacon fala de "*componere leges et iura vivendi*" (compor as leis e os direitos do viver) como sendo de competência da filosofia moral ou prática (ética, em sentido estrito, política e direito). Podemos entender o verbo "*componere*" como "*compor*" (pôr-junto), no sentido de "*sistematizar*" (*systema* significa, em grego, composição, conjunto; e remete ao verbo *synistemi*, ou seja, pôr junto, combinar, condensar, conjugar, unir, constituir, estabelecer, organizar). Trata-se de um esforço de reunir, pondo junto, de maneira a conciliar, harmonizar, criar unidade, e dar consistência a elementos inicialmente dispersos. Portanto, é um empenho por unidade e totalidade.

Para designar os relacionamentos do homem com Deus, com o próximo e consigo mesmo, Bacon usa a expressão "*comparatio*" (de *comparo*, que, por sua vez, remete a *compar*, companheiro, semelhante, e significa comparar, confrontar). Assim, o homem se encontra inserido, de antemão, numa rede de relacionamentos que o levam a se confrontar com o que ele é e com o que ele não é, consigo próprio e com o outro, quer com o outro como criatura que lhe é semelhante, quer com o outro que lhe é superior, como os anjos, e Deus. Estas confrontações são dadas de antemão, pois o homem *não as cria*, antes, ele *as recebe*. São constitutivas de sua essência finita. Pois, para ser o que ele é, o homem não pode deixar de estar relacionado com o que ele não é e mesmo com o que ele é.

As leis e os direitos do viver, portanto, pressupõem a descoberta de uma ordenação na qual o homem se encontra inserido, pressupõem a justiça, entendendo-se justiça como justeza, como estar ajustado àquela ordem prévia de relacionamentos (algo como o "*ordo vivendi*", a ordem do viver, de Agostinho). A justiça revelada e prescrita no antigo e no novo testamento se resume nos mandamentos, que são ordenações do homem em suas relações para com o que está acima dele, Deus e os seres angélicos, para com o que está ao seu lado e em pé de igualdade, o próximo, e para com ele mesmo. Os livros mosaicos e as profecias revelariam as ordenações do homem para com Deus e para com o próximo; os livros sapienciais instruiriam

o homem a bem se conduzir, ou seja, a se relacionar bem consigo próprio em seus costumes. Também no novo testamento o que estaria em questão seria esta tríplice ordenação do homem em relação a Deus, ao próximo e a si mesmo.

## V. A convergência de metafísica e filosofia moral

Torna-se necessário, então, pôr previamente no princípio os princípios desta ciência, que é a ética (em sentido amplo) ou filosofia moral, e averiguá-los, como faz Aristóteles no princípio de sua filosofia natural (Física), ao demonstrar que há o movimento, contra aqueles que consideravam haver apenas o ser imutável (os eleatas). Os princípios da ética coincidem com as conclusões da metafísica, a mais nobre parte da filosofia especulativa. Para Bacon, *de todas as partes da filosofia, a mais afim com a ética é a metafísica*, cujos mestres maiores são *Aristóteles, Avicena e Averróis*. Entretanto, entre os árabes, a preferência de Bacon recai sobre *Avicena*. Bacon entrevê, pois, uma continuidade temática entre metafísica e ética:

Há que se saber, pois, que a metafísica e a filosofia moral convergem maximamente (*maxime conveniunt*); pois uma e outra tratam de Deus e dos anjos e da vida eterna e de muitas coisas desse tipo, embora de modos diversos. Pois a metafísica investiga de modo metafísico as próprias coisas por meio daquelas coisas comuns a todas as ciências, e por meio das corporais investiga as espirituais, e pelas criadas reencontra o Criador, e por meio da vida presente trata acerca da futura; e põe previamente muitos preâmbulos à filosofia moral (BACON, 1953, p. 7).

Neste parágrafo acha-se presente a concepção que Bacon tem da metafísica. Ela é o máximo da filosofia especulativa ou teórica e converge maximamente com a filosofia moral ou prática (ética, política, direito). As conclusões da metafísica são princípios da filosofia moral. Como, entretanto, entender a metafísica?<sup>6</sup> Bacon informa, primeiramente, que a metafísica estuda os entes imateriais, separados da matéria: Deus e os anjos; mais amplamente, aquilo que prescinde da matéria, a vida eterna, a imortalidade da alma. Entretanto, Deus, os anjos e a vida eterna são temas da metafísica de modo diverso como são temas da ética ou da teologia. A metafísica os estuda de modo especulativo ou teórico (sob a ótica da busca da verdade pela verdade); a ética os estuda de modo prático ou operativo (sob a ótica da busca do

---

6. No *Opus Maius*, Bacon indica a metafísica como sendo a "*scientia de illis quae omnibus rebus et scientiis conveniunt e ostendit numerum scientiarum*" (ciência que trata daquelas coisas que convêm a todas as coisas e ciências e que mostra o número das ciências) (Apud SIEBERT, 1861, p. 33). Nos anos 40 e 50 do século XIII, Bacon escreveu várias vezes questões sobre os livros da física e da metafísica de Aristóteles, bem como sobre o Livro das Causas (Cf. ANTOLIC, 2012, 47-48).

sumo bem para o homem, da sua salvação, a partir da razão); a teologia os estuda de modo prático ou operativo, também com vistas à salvação do homem, mas “*in fide Christi*” (na fé de Cristo, conforme comentamos antes). Bacon diz que a metafísica trata das próprias coisas, daqueles temas que nela estão em questão, de modo metafísico. Isso parece óbvio, mas não o é. É que as suas coisas (temas, questões) podem ser tratados de modo diverso, como na ética ou na teologia. Mas, como é o modo metafísico de tratar dos temas da metafísica? O tratamento metafísico implica, primeiramente, tratar das coisas próprias da metafísica (os entes imateriais, o ente primeiro, Deus) por meio das coisas que são comuns a todas as ciências e a toda a realidade. A metafísica é ciência universal, a ciência que trata dos princípios da realidade como um todo e do saber como um todo, e, a partir daí, ciência transcendente (do ente imaterial em geral, e, especialmente, do ente primeiro, Deus), ou seja, ela é “ontoteológica”. É ainda uma investigação transcendental, no sentido de realizar uma transcendência, uma ultrapassagem, a saber, do corporal ao espiritual, da criatura a Deus, da vida presente à vida futura.

No restante da primeira parte do tratado sobre a filosofia moral, pois, Bacon procura expor e provar as conclusões da metafísica que são postos como preâmbulos da filosofia moral, ou seja, os princípios que a ética vai buscar na metafísica. Estes princípios, que são como que “fundamentos radicais” ou “raízes fundamentais”, são (BACON, 1953, p. 7):

1. A existência de Deus;
2. A trindade de Deus;
3. A encarnação;
4. A criação do mundo;
5. A imortalidade da alma e a ressurreição do corpo;
6. A felicidade da outra vida;
7. A miséria da outra vida.

Ao leitor hodierno pode causar estranheza o fato de os sete fundamentos metafísicos da ética coincidir com artigos da fé cristã, que são temas da teologia. Mas, aqui, Bacon os apresenta não “*in fide Christi*” (que caracteriza o saber teológico cristão), mas como culminância da metafísica, de sua teologia natural, baseada na razão e na sua capacidade de “farejar” de longe os artigos da fé, conforme já foi dito (Cf. BACON, 1953, p. 4).

A primeira fundamentação metafísica da ética se dá em torno da *existência de Deus*. Daí segue toda uma gama de desdobramentos, que serão úteis à filosofia moral. Neste domínio, Bacon estabelece 17 proposições:

1. Que convém Deus existir (*Quod Deum esse oportet*).
2. Que o existir de Deus é conhecido naturalmente por todo homem.
3. Que Deus é de potência infinita e bondade infinita; simultaneamente, que é de essência e substância infinita; e, o que segue disso, que é ótimo, sapientíssimo e potentíssimo.
4. Que é em essência um Deus, e não muitos.
5. Que não só é um em essência, mas, de outro modo, é trino.
6. Que criou tudo e governa no ser de natureza.
7. Que, além das coisas corporais, formou as substâncias espirituais, que chamamos de inteligências e anjos; inteligência, sendo o nome de natureza, que diz o que é esta substância espiritual, e anjo sendo o nome de ofício, que diz o que ele faz ou opera. Trata, pois, do que são e do que operam, na medida em que isso é possível saber pela razão humana.
8. Que, além dos anjos, fez outras substâncias espirituais, que são as almas racionais nos homens.
9. Que as fez imortais.
10. Que há a felicidade da outra vida, ou seja, o sumo bem.
11. Que o homem é capaz daquela felicidade.
12. Que Deus governa o gênero humano na via dos costumes, como governa as outras coisas no ser de natureza.
13. Que àqueles que vivem retamente segundo o governo de Deus, Deus promete a felicidade futura e que àqueles que vivem mal é devida a horrível infelicidade futura.
14. Que a Deus é devido o culto com toda a reverência e devoção.
15. Assim como o homem é naturalmente ordenado a Deus pela devida reverência, do mesmo modo é ordenado ao próximo pela justiça e paz, e a si mesmo pela vida honesta.
16. Que o homem não pode por própria atividade saber de que modo a Deus agrada o culto devido, nem de que modo se deve comportar com o próximo nem consigo mesmo, mas carece para isso de verdade revelada.

17. Que a revelação deve ser feita somente por um; que este deve ser mediador entre Deus e os homens, e vigário de Deus na terra, legislador e sumo sacerdote, que tem a plenitude de poder nas coisas espirituais e temporais, como “Deus humano”.

A metafísica confina, assim, com a filosofia moral, e desemboca nela como em seu fim (BACON, 1953, p. 9). A metafísica, porém, considera o ente (sendo) e o ser “em comum”, na sua universalidade (*ens et esse in communitate*) e sua pergunta fundamental é pela existência daquilo que ela investiga (*an sit* – “se é”). Já as demais ciências tratam de entes ou regiões do ser em particular e descem a perguntas mais determinadas, como “*quid est*” (o que é?), “*quale est*” (como é?), “*quantum est*” (quanto é?), seguindo o esquema das dez categorias. O filósofo moral, porém, diz Bacon, remetendo a Avicena (*Metafísica X, 2*), não deve querer explicar todos os segredos de Deus, dos anjos e de coisas semelhantes, para não cair em controvérsias e heresias, mas deve investigar aquelas coisas que são necessárias para a vida comunitária e social da multidão dos homens (BACON, 1953, p. 9). Parece que Bacon vê um perigo nas especulações metafísicas, à medida que elas não guardam os limites da finitude da razão humana, aquilo que é possível saber pela razão humana, como ele adverte ali onde fala dos anjos – “*prout est scire per rationem humanam*” (BACON, 1953, p. 8). As controvérsias e heresias, no campo da doutrina religiosa, seriam como que transgressões desta falta de medida ou moderação no exercício da especulação.

A segunda fundamentação metafísica da ética se dá, por sua vez, em torno da trindade de Deus. Bacon observa que a verdade da trindade se dá mais por revelação do que por razão. Entretanto, ele diz que muitos filósofos falaram de coisas concernentes particularmente ao divino, que transcendem a humana razão e que caem sob a envergadura da revelação. Eles puderam assim ter muitas nobres verdades a respeito de Deus, pois, segundo o Apóstolo diz (Romanos I, 19), “Deus manifestou a eles”<sup>7</sup>.

---

7. O texto da Carta aos Romanos (1,19) diz: “pois o que se pode conhecer de Deus é para eles manifesto. Deus lho manifestou”. “Eles”, neste caso, são “os homens que mantêm a verdade cativa da injustiça” (Romanos 1,18), a saber, os pagãos. A passagem final, que diz, em grego, “*o theos gar autois ephanerósen*, aparece traduzida, na versão de Bacon como “*Deus enim illis revelavit*”. O verbo grego *phaneroó*que significa, tornar manifesto, mostrar, fazer conhecer, é traduzido, neste caso, pelo verbo “*revelare*”, que tem o sentido de tirar o véu, descobrir, pôr a nu, revelar. Aqui, também o conhecimento natural de Deus, que se dá a partir da criação e da razão, é considerado uma revelação do próprio Deus aos homens. “Se Deus cria o outro espírito e este, como finito, o qual, *enquanto* finito, o conhece (a Deus); [se Deus lhe] indica o seu fundamento e ao mesmo tempo se contrasta, em termos qualitativos, como totalmente outro do finito, então se dá, com isso, uma certa manifestação de Deus enquanto o mistério infinito, à qual se costuma denominar de revelação ‘natural’” (RAHNER; VORGRIMLER, 1962, p. 265). Trata-se, pois, de uma *revelação natural* (*phanerósis*), que é contraposta à *revelação sobrenatural* (*apokalypsis*), feita por Deus através dos profetas e de Jesus Cristo, conforme a Carta aos Hebreus (1,1-2): “Depois de ter, por muitas vezes e de muitos modos, falado outrora aos pais, nos profetas, Deus, no período final em que estamos, falou-nos a nós num Filho a quem estabeleceu herdeiro de tudo, por quem criou os mundos”.

Bacon retoma um parecer, bem enraizado na patrística, desde Justino, segundo o qual, “a filosofia não é uma invenção pagã, mas foi revelada aos patriarcas. Em seguida, tal revelação se tornou obscura por causa da depravação humana. Contudo, os pagãos contribuíram a redescobri-la se não na sua totalidade, pelo menos em parte” (TONNA, 1992, p. 162). Para Bacon, toda a sabedoria vem de Deus e os pagãos receberam a sabedoria, imediata ou mediadamente, através dos patriarcas. Os Caldeus e os Egípcios teriam intermediado esta transmissão de uma sabedoria que viria desde os patriarcas do Antigo Testamento. Ele segue a opinião de Agostinho, segundo a qual Platão mesmo teria lido os livros bíblicos do Gênesis e do Êxodo. Em contrapartida, Bacon adverte também que os patriarcas e profetas trataram as coisas divinas não só teológica e profeticamente, mas também filosoficamente, porque eles chegaram a encontrar e a ensinar “toda a filosofia” (Cf. BACON, 1953, p. 10). Como é possível a Bacon dizer algo assim? Para Bacon, “*philosophia non aliena est a sapientia Dei, sed in ipsa conclusa*” – a filosofia não é estranha à sabedoria divina, mas está nela encerrada” (Apud SIEBERT, 1861, p. 20). A filosofia é revelada por Deus aos homens à medida que ele lhes ilumina a alma. À alma humana se pode atribuir somente o “*intellectus possibilis*”, que está em potência orientado para a ciência. Para conhecer a verdade, a alma humana precisa, portanto, da cooperação do “*intellectus agens*”, que ele entende corresponder a Deus e aos anjos. O conhecimento das verdades fundamentais só é possível ao homem graças à iluminação divina. Contudo, o desdobramento destas verdades é tarefa da razão humana, especialmente da filosofia.

O metafísico pode saber que Deus é, que ele é um, e que é trino; “*sed quomodo sit ibi trinitas no potuit ad plenum explicare*” – mas de que modo seja aí a trindade ele não pode explicar plenamente. O próprio Platão teria entrevistado a trindade divina: Deus é mente, arte (sabedoria criadora) e amor. Também os platônicos falam do Um como Pai e do intelecto como Filho. E falam ainda do “*Medium*” entre eles, o que remete ao Espírito Santo. Aristóteles diz no princípio de seu livro sobre o Céu e o Mundo, que no culto divino devemos magnificar ao um Deus por meio do número ternário, que é eminente propriedade daquelas coisas que são criadas. A trindade está em todas as coisas criadas, pois está no Criador. Entretanto, é mais fácil intuir a geração do Filho pelo Pai do que a processão do Espírito Santo. Bacon mesmo tenta argumentar acerca da trindade, dizendo:

Digo, pois, que Deus é de infinita potência; e a potência infinita pode atuar em uma operação infinita. Logo, algo pode ser feito por Deus que seja infinito; mas que não seja outra coisa (*aliud*) por essência, pois então poderia haver vários deuses, cujo contrário é mostrado na metafísica; logo, convém que isso, que é gerado a partir de Deus, seja

Deus, uma vez que tem a essência do que gera, sendo, no entanto, outro (*alter*) em pessoa. E este gerado tem potência infinita, uma vez que é bem infinito. Logo, pode produzir infinito; logo, pode produzir outra pessoa (BACON, 1953, p. 12-13).

Outra argumentação segue na direção da conveniência e congruência do amor divino, que é amor infinito. Iguamente infinito é, pois, o amor do Pai pelo Filho e pelo Espírito Santo e assim por diante.

A *terceira* raiz metafísica da ética se encontra na *encarnação*. Os filósofos não só falaram de Deus em sentido absoluto, como também do Deus encarnado. No entender de Bacon, a encarnação deveria ser não só uma verdade de revelação sobrenatural, como também uma verdade de revelação natural, que remonta ao princípio do mundo:

Pois verdades deste tipo são necessárias ao gênero humano, e a salvação dos homens não acontece senão por meio do conhecimento destas verdades. E por esta razão convinha que desde o princípio do mundo tais verdades fossem conhecidas por aqueles que se salvam, tanto quanto basta para a salvação. Isso eu digo, porque alguns conheceram mais, outros menos, dessas verdades (BACON, 1953, p. 14).

Assim sendo, segundo Bacon, alguns filósofos pressentiram muitas coisas acerca do Cristo e até mesmo acerca da concepção virginal dele. Do mesmo modo, tiveram pressentimentos acerca do Anticristo e do julgamento final.

A *quarta* raiz fundamental metafísica da filosofia moral diz respeito à *criação*. As autoridades citadas aqui são Aristóteles, Albumasar, Avicena e Hermes Trimegisto. Na metafísica, trata-se, antes de tudo, da criação dos anjos, que são incorruptíveis, pois permanecem estáveis no ser, enquanto as coisas sensíveis são instáveis e corruptíveis. Os filósofos, como Aristóteles e os árabes, consideraram os anjos responsáveis pelo movimento dos corpos celestes. Segundo Apuleio, Platão teria dito coisas maravilhosas sobre a natureza angélica, inclusive que a cada homem é dado um anjo, que o custodia de todos os males e que o promove e excita para as coisas boas. Os anjos teriam o múnus de intermediar entre os mortais e o divino, levando as petições dos homens aos seres celestes e reportando os dons dos celestes aos homens. São, pois, potestades médias interpostas entre os homens e os habitantes celestes. São mensageiros e intérpretes do divino junto aos homens. Assim sendo, Bacon encontra nos textos dos filósofos várias sentenças concernentes à angelologia que são "*favorabilis christiano*" (favoráveis ao cristão). Trata-se de "*sententias catholicas in libris phylosophorum repertas*" – sentenças católicas reencontradas nos livros dos filósofos; que devem ser recebidas "*in testimonium nostre fidei*" – em testemunho da nossa fé (BACON, 1953, p. 20). Os filósofos, contudo, não somente falam dos anjos bons,

como também dos maus: o diabo e seus anjos. Apuleio e Platão falam, pois, de dois gêneros de “demônios”, ou seja, de espíritos médios entre os mortais e o divino: os “*calodemones*” (demônios bons) e os “*cacodemones*” (demônios maus). Os bons são aqueles que têm a incumbência da custódia dos homens. Os maus incitam para as paixões irracionais.

A quinta raiz metafísica da ética se refere à *imortalidade da alma* e, mais ainda, à *ressurreição do corpo*. Aristóteles e Avicena, no âmbito da metafísica, nos deram as vias universais para a imortalidade da alma. Outros, na filosofia moral, trataram deste tema descendo às particularidades e ressaltando sua relevância para o bem-viver do homem. A respeito, porém, da ressurreição do corpo, no domínio da metafísica não há sentenças universais nem particulares. Entretanto, Avicena, no domínio da filosofia moral, diz que há que se pôr a ressurreição do corpo, e que o homem todo, em alma e corpo, é glorificado, se obedece aos mandatos divinos. O próprio Platão teria dito que a alma não pode ficar eternamente sem o corpo e que a ele teria de retornar. Varrão, por sua vez, considerava que o retorno da alma deveria se dar em relação ao mesmo corpo e não a outro. Falando a propósito da ressurreição, Bacon alude, então, ao tema da unidade de corpo e alma no homem:

E isso é necessário, depois que extraíram da fonte da filosofia, que a virtude segundo eles [os filósofos] é própria do todo composto (*coniuncti*) a partir de alma e corpo, ou seja, do homem, não só da alma, nem da alma no homem, mas do homem pela alma, como compreender (*intelligere*) e edificar (*edificare*), como Aristóteles diz no primeiro livro Da alma (*De anima*). E por este motivo colocaram a tese de que a felicidade pertence ao ser composto (*coniuncti*). Daí, não colocaram a tese de que o homem é alma no corpo, mas um verdadeiro composto de alma e corpo (*compositum ex anima et corpore*), do mesmo modo, que a essência do homem é constituída de alma e corpo (*ex anima et corpore*), e não que sua essência seja somente a alma em um corpo (*sola anima in corpore*). No entanto, aquilo que é mais nobre por parte do homem, eles disseram ser o sujeito preciso da virtude e da felicidade (*subiectum precisum virtutis et felicitatis*): isso é, porém, o composto (*coniunctum*) enquanto é deste modo, porque o homem mesmo (*ipse homo*) não é composto só de alma, pois o corpo humano é substância nobre. E ainda que a felicidade espiritual e a virtude sejam inerentes ao homem em razão da alma, no entanto não são da alma enquanto nela se inserem, mas são por causa do homem mesmo enquanto composto. E por este motivo puseram a tese de que a felicidade, que é o fim do homem, é plena em relação ao homem todo, tanto da parte do corpo, daquilo que lhe é devido, quanto da parte da alma. E por este motivo puseram que o corpo alguma vez se junta com a alma, para que um e outro sejam aperfeiçoados segundo o que é próprio de si.



Sabiam, pois, por razão, que a forma se apropria de sua matéria e vice-versa; e por este motivo a forma incorruptível se apropria de uma matéria incorruptível; sabiam, pois, que o apetite da forma não se completa senão na sua matéria; e puseram que o apetite da alma se completa totalmente pela felicidade; pelo que puseram que isso se dá no corpo (BACON, 1953, p. 23-24).

Assim sendo, a ressurreição do corpo, mais do que a imortalidade da alma, é base metafísica para a ética. A ressurreição condiz com a concepção metafísica segundo a qual o homem não é a simples alma, mas é a unidade do composto de corpo e alma. Se postularmos a imortalidade da alma, a incorruptibilidade da forma, devemos também postular a incorruptibilidade do corpo, da matéria, o que só será possível na condição do homem ressuscitado. A ressurreição está, pois, longe de ser algo irracional. Os filósofos souberam que a potência de Deus é infinita, e que, por isso, pode fazer com que o mesmo corpo seja restituído. Se o agente de potência finita pode fazer o mesmo segundo a espécie, como quando a natureza do grão corrompido faz surgir outros grãos da mesma espécie, por conseguinte, com maior razão, o agente de potência infinita poderia fazer o mesmo segundo o número (indivíduo). Pois a potência infinita excede infinitamente a potência finita; mas a produção do mesmo segundo o número não excede infinitamente a produção do mesmo segundo a espécie (BACON, 1953, p. 24).

A sexta raiz metafísica da ética diz respeito à felicidade na outra vida. O metafísico trata deste tema de modo universal, o ético, de modo particular. Os filósofos tratam de quatro causas pelas quais somos impedidos do conhecimento da vida eterna, a saber, o pecado, a ocupação em torno do corpo, o abraço do mundo sensível e a falta da revelação, ou seja, daquilo que não está em nosso poder, em nosso domínio e competência. Dentre os impedimentos, o primeiro é o do pecado. O pecado estraga o apetite da alma racional e agrava o peso do corpo. Depois, a ocupação com o corpo leva o homem a esquecer de si mesmo e daquilo que ele deve amar, assim como o enfermo se esquece daquilo que pode restaurar sua saúde. Depois vem a ocupação do homem com este mundo sensível, ainda que não pecasse nem se preocupasse com o seu corpo. Porque somos dedicados ao mundo sensível, negligenciamos o mundo não-sensível, ou seja, o mundo espiritual, conforme ensina Avicena. O quarto impedimento se refere à falta de revelação. Seguindo uma comparação de Avicena, Bacon afirma que o nosso intelecto se atém à vida eterna como o surdo de nascença à harmonia musical. “E não somente o intelecto se atém assim em conhecendo, como também o afeto e a vontade em desejando e amando e saboreando ou degustando a doçura da vida eterna” (BACON, 1953, p. 25). Neste sentido, o homem é como um paraplégico incapaz

de caminhar na direção de um alimento delicioso. A revelação, porém, da vida eterna é como poder sentir o cheiro do alimento e ainda não poder degustá-lo e saboreá-lo. Quatro são também as coisas que ajudam o homem a remover os impedimentos citados anteriormente. O primeiro é a limpeza (*mundificatio*) da alma em relação aos pecados. O segundo consiste em subtrair o ânimo de seu natural desejo de reger o corpo. O terceiro consiste na suspensão da mente em relação ao mundo sensível, para aderir ao mundo inteligível. O quarto consiste na certificação por meio da revelação e da profecia, daquilo que a mente humana não pode presumir. Neste sentido, trata-se de crer no testemunho dos profetas e do legislador que recebe a lei de Deus.

Quem, de verdade, tivesse estas quatro coisas, não poria a felicidade neste mundo, mas a miséria e a morte, como abaixo será exposto de modo suficiente, e, com Aristóteles e Teofrasto e Avicena e outros filosofantes, estaria livre para a contemplação da felicidade futura, quanto fosse possível ao homem a partir de seu poder, até que o pio e misericordioso Deus revelasse a plena verdade (BACON, 1953, p. 27).

Os filósofos perceberam, pois, que para o conhecimento da felicidade o homem precisa se separar do pecado, do amor supérfluo pelo corpo e do mundo, para, em quarto lugar, poder receber a Deus, ou seja, poder receber a iluminação interior, dedicando-se livremente à contemplação sapiencial.

Pois a sabedoria, como diz Aristóteles no terceiro livro da *Ética*, é mais ou menos o mesmo que a felicidade: com efeito, a sabedoria não é a ciência nua e crua, mas a virtude intelectual, (...) que leva à perfeição mais o afeto do que o intelecto, e é o início da felicidade futura, que é uma e outra coisa, conhecimento e amor de Deus. Mas a sapiência tem estas duas coisas, à medida que isso é possível nesta vida, enquanto a felicidade compreende aquelas duas coisas de modo perfeito. Acerca da felicidade, pois, isso é claro nesta passagem, e acerca da sabedoria, isto é patente no primeiro livro da *Metafísica* e no sexto e décimo da *Ética*. E por este motivo, o mesmo Aristóteles, excelentíssimo entre todos os filósofos, anunciou a todos a livre dedicação à contemplação sapiencial, pois esta vida é semelhante à vida divina (BACON, 1953, p. 28).

Bacon, portanto, como Aristóteles entende que a sabedoria está acima da ciência. Por outro lado, ele entende que a *theoria* não é mera especulação intelectual e sim experiência afetiva que se dá como contemplação sapiencial. Sabedoria é *sapientia*: mais do que uma questão de compreender e intuir, é também uma questão de experimentar e saborear. Tal contemplação sapiencial, ou seja, que saboreia o gosto do mistério, é idêntica com a felicidade. Pois felicidade é acima de tudo o deslanchar



do poder-ser do homem no gosto de viver, gosto que alcança o seu máximo na contemplação, que não é somente visão de Deus, mas também a sua fruição e posse amorosa. Esta felicidade, por fim, não é somente da alma, mas do homem todo. É a bem-aventurança no corpo e na alma. A felicidade futura é uma que “olho não viu nem ouvido ouviu”, segundo diz Avicena (e Paulo!). E a filosofia, no terceiro livro da Consolação (Boécio), diz que a felicidade é o estado perfeito de agregação de todos os bens. Seguindo ainda o discurso da Filosofia a Boécio, Bacon afirma que a felicidade não pode haver a não ser pela participação do sumo bem, que é Deus, pois a completa participação do bem não há senão na participação de Deus, que é o bem perfeito. Então Bacon faz um entrelaçamento da concepção de felicidade em Boécio e em Aristóteles, como segue:

E por este motivo não podem ser bem-aventurados e felizes a não ser fruindo da bondade de Deus. E por este motivo a filosofia nobremente conclui com o corolário, a saber, de que os bem-aventurados são deuses; mas um é o Deus por natureza, e muitos são Deus por participação da deidade, ou seja, os bem-aventurados. E Aristóteles, no primeiro livro da filosofia moral, ensina que o apetite humano não pode terminar em algum bem a não ser no sumo, em que se fecha, pois o desejo da alma racional transcende todo bem finito e vai ao infinito; e por isso convém que participe do bem sumo e infinito, que é Deus, se seu apetite deve ser completado; mas consta que o mesmo há de ser completado pela felicidade; por isso, convém que Deus seja fruído eternamente. E, depois disso, quanto ao intelecto especulativo, que a alma se faça, segundo Avicena, “mundo inteligível”, e seja transcrito nele a “forma de todo” do universo e a ordem de todas as coisas pelo primeiro, a saber, Deus, “por meio de todas as substâncias espirituais e céus e os outros, “pelos quais se perfaz nela a disposição da universalidade, para que assim o intelecto passe no mundo, discernindo aquilo que é beleza absoluta e verdadeiro decoro”. E quanto ao intelecto prático, diz que é aperfeiçoado pela bondade pura e que o seu deleite não é “do gênero do deleite sensível”, que somente se dá pela conjunção das superfícies dos corpos sensíveis que mudam os nossos sentidos, ao contrário, que entra na alma; e é infundido na sua substância e é “deleite que convém à disposição natural, que está nas substâncias vivas, puras e espirituais, e é mais excelente e mais nobre do que todo deleite. E este é o deleite da felicidade”, como afirma (BACON, 1953, p. 29-30).

O desejo do homem mira o infinito. E é somente no sumo e infinito bem que o homem encontra a plenitude da felicidade, da fruição, do gosto e prazer da realização consumada do próprio poder-ser. Deus é, para a ética, o infinito. Na visão intelectual do Infinito, a alma se torna um todo inteligível, uma universalidade. Na fruição da Bondade pura, suma e infinita, é que o intelecto prático encontra o seu deleite. É na fruição do Sumo Bem, que não é apenas o máximo bem, mas o bem infinito, que o desejo encontra o prazer máximo e fontal. Felicidade é alegrar-se e deleitar-se maxi-

mamente com o máximo, o sumo, o infinito Bem, aquele Bem que recolhe em sua unidade a plenitude de todos os bens buscados pelo desejo do homem.

A sétima e última raiz metafísica da ética diz respeito à *miséria da outra vida*. As autoridades em que se apoia Bacon são: Avicena, Cícero, Hermes Trimegisto e Sócrates. Avicena afirma que Deus “preparou aos obedientes uma promessa feliz, que olho não viu e que não subiu ao coração do homem” “e que aos não obedientes preparou uma promessa terrível” (BACON, 1953, p. 30). Cícero diz que duas são as vias e duplo é o percurso dos homens; que aqueles que se mantêm íntegros e castos, imitando o divino em sua vida, facilmente fazem o seu retorno para Deus; já aqueles que se contaminam com os vícios são separados e isolados da assembleia de Deus. Hermes Trimegisto afirma que, na separação da alma e do corpo, cada um é examinado segundo os seus méritos. Outros dizem que os maus sofrerão as penas de seus desejos inúteis e nocivos e os bons merecerão ver a Deus.

O que está em questão, então, na filosofia moral é, em última instância, o alcance do fim do homem, da sua plenitude. Este alcance, porém, se decide a cada instante, em cada passo, em cada decisão de seu caminho pela via da liberdade. O que está em questão é, enfim, o retorno do homem à sua origem. Pois, na sua origem, está o seu fim.

## Referências

- ANTOLIC, P. *A Peer-Reviewed Academic Resource*. Acesso em 05.02.2013, disponível em Internet Encyclopedia of Philosophy IEP: <http://www.iep.utm.edu/> (12.06.2012).
- BACON, R. *Rogeri Baconis Moralis Philosophia*. Zürich: Thesaurus Mundi, 1953.
- FASSINI, D. *Fontes Franciscanas*. Santo André-SP: Mensageiro de Santo Antônio, 2004.
- FERNANDES, M. A. *Pensadores franciscanos: Paisagens e sendas*. Bragança paulista: Edusf, 2007.
- RAHNER, K.; VORGRIMLER, H. *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1962.
- RIBEIRO, I. d. *Escola Franciscana (História e Filosofia)*. Braga: Minerva, 1943.
- SIEBERT, H. *Roger Bacon, sein Leben und seine Philosophie*. Marburg: C. L. Pfeil, 1861.
- TONNA, I. *Lineamenti di Filosofia Francescana: Sintesi del Pensiero Francese nei sec. XIII-XIV*. Roma: Tau, 1992.

# A ética do amor em Santo Agostinho: Uma apreciação

Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek\*

**Resumo:** O texto vislumbra uma apreciação da ética agostiniana, reconhecendo-a como heterônoma sem perda da sua relevância e atualidade. Isso porque a ética do Amor defendida por Agostinho concorre para a paz social e para a vivência numa ampla extensão da justiça. A sua experiência traz harmonia social e ambiental. O seu resultado é a felicidade. A sua condição, a devoção que se traduz na opção por amar ao Senhor. O que implica no exercício do livre-arbítrio direcionado para Deus, o qual padece com uma inclinação para o mal. É no amor a Deus, e não mais nas paixões que o homem redescobre a plena liberdade.

**Palavras-Chave:** amor, livre-arbítrio, ética, mal, felicidade.

## Introdução

É incrível a atualidade de alguns escritos. Mais sensibilizante ainda a contemporaneidade de algumas propostas. O tempo passa e algumas ideias continuam atuais. A sociedade muda, a cultura se transforma e a pertinência de tais propostas continua válida.

Assim é com Santo Agostinho. Da transformação da sociedade medieval para a modernidade, os pressupostos que sustentavam seu pensamento foram solapados. Contudo, de maneira instigante suas ideias continuam atuais. Num tempo em que os absolutos viraram pó e no qual o ser humano procura estabelecer uma ética, a proposta de Agostinho tem muito a contribuir. A própria discussão pelos parâmetros

---

\* Aluno do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

éticos aponta para uma falência da proposta iluminista de uma fonte autônoma. Ora, se houvesse uma fonte autônoma suficiente, não se cortejaria muitas boas ideias e soluções que foram apresentadas. Por mais importância que Kant, Nietzsche, Schopenhauer, Sartre, Habermas tenham, todos convimos que em nenhum está a solução.

Quem sabe então não tenhamos que voltar para uma heteronomia? Pascal já dizia que o ser humano possuía dois tipos de moralidade, a partir do instante em que assume sua crença em Deus ou não (PASCAL, 2007). Mas não um padrão de obediência cega ao prelado religioso, como observado na Idade Média e na Medievalização do movimento pentecostal e neopentecostal brasileiro. Estamos falando de uma heteronomia calcada num valor maior que a proposta da tolerância de Locke, ou mesmo da máxima moral de Kant. Estamos falando da proposta de Agostinho de uma ética do amor.

Se temos inclinações, a maior delas ou mesmo o maior peso delas é o amor. Nos movemos pelo que consideramos; e consideramos aquilo que amamos. Amor aqui é mais que um aflorar do desejo (como queria Nietzsche), pois ele evoca a razão, a reta escolha na hora da decisão. O pensador cartaginês desenvolve uma ética *eudamonista* pela via do amor. Para ele o segredo da felicidade não era o obedecer simplesmente a Deus. Para ele o segredo estava em amá-lo. E uma vez fazendo isso, cumprir sua vontade com alegria.

O que se objetiva aqui é apresentar o pensamento ético agostiniano como uma alternativa viável e desejável de modelo ético, ainda que heterônimo, para a sociedade contemporânea. Nesse processo de assimilação da ideia de Agostinho, apresentar-se-á sua visão sobre o livre-arbítrio, o mal e o papel do mal e seu entendimento sobre a ética do amor.

Ao longo do texto as ideias de Santo Agostinho serão colocadas em contraponto com alguns outros pensadores. Notadamente Kant e Sartre ajudarão a melhor apreciar e analisar o pensamento dele.

## 1 O livre arbítrio como pressuposto da ética do amor

A noção da liberdade que o ser humano desfruta para exercer sua volição é salutar para o pensamento de Agostinho. A liberdade redistribui as implicações e participação de cada um no processo de construção da ordem social. Além disso, ele a via inclusive como meio de refutação da imposição maniqueísta com a qual a liberdade do homem era negada (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 15). Agostinho queria assim

evitar a diminuição do valor do ser humano pelo maniqueísmo que o reduzia a uma marionete, a um brinquedo do bem contra o mal e do mal contra o bem. Reafirmar a liberdade do ser humano, pelo menos no seu estado primeiro, Edênico, e a existência do livre-arbítrio como expressão dessa liberdade era um meio do cartaginês atacar as postulações maniqueístas.

Para Agostinho, sem livre arbítrio não há amor. Isso porque o amor precisa ser precedido por uma vontade livre. De modo antagônico ao pensamento sartriano, ao invés da liberdade gerar o abandono (SARTRE, 1946, p. 253) o teólogo afirma que uma vez o livre-arbítrio seja direcionado ao amor, o homem experimentará conexão, presença. Para que haja uma ética do amor, há necessidade de uma livre vontade capaz de fazer opções e inclinar-se para a direção correta, para o perfeito amor, para Deus. Esse ato responsivo do homem a Deus é o esteio para a ética do amor. Deus deu ao homem o livre-arbítrio para que ele pudesse, por amor e em amor, corresponder com o seu Criador.

Ocorre que o “leito humano”, sua livre-vontade, tem fascinação por muitos amores. Esse desvirtuamento das escolhas quebrou o propósito primeiro do uso do livre-arbítrio, o que fez com que o filósofo<sup>1</sup> cartaginês se propusesse a resgatar o sentido e a finalidade original da vontade livre. Para a compreensão deste resgate, são fundamentais as noções de que o livre arbítrio foi dado por Deus ao homem e que este, por ser mal empregado, se tornou a causa do mal no mundo.

### 1.1 O livre arbítrio dado por Deus

O Bispo de Hipona entendia que o livre arbítrio, como manifestação da liberdade do ser humano, era dado por Deus. O fato de a divindade ter criado o mundo e tudo que nele existe do nada (*ex-nihili*) já pressupunha a criação da própria liberdade do ser humano. Para Agostinho, o livre arbítrio é uma realidade inquestionável na vida do homem (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 191).

Aqui reside uma aproximação com a noção existencialista e também liberal. Todos afirmaram a realidade inquestionável que é a liberdade humana. Só que enquanto Agostinho defendia essa noção como dádiva divina, John Locke a via como uma propriedade humana, um “bem civil da vida” (LOCKE, 1973, p. 11). Já Sartre entendia a

---

1. Optou-se neste trabalho por usar diferentes nomenclaturas para Santo Agostinho, as quais são pertinentes a sua vida (cartaginês, teólogo, filósofo, ainda que haja uma discussão sobre o que ele foi – cf. BOEHNER; GILSON, 1995 e ainda COPLESTON, 1982a, 1982b, citados nas referências bibliográficas) ou ainda a sua função (Bispo de Hipona).

liberdade numa perspectiva ontológica: ela faz parte da estrutura do ser consciente (COPLESTON, 1982, p. 337). Se no liberalismo a liberdade é uma propriedade que historicamente foi conquistada e no existencialismo um atributo inerente da consciência, na visão de Agostinho ela é manifestação criadora de Deus.

Interessante que as perspectivas citadas reconhecem a existência da consciência humana. A diferença está em que enquanto Agostinho a via como também criada por Deus e presente no homem, Sartre, para ficar num exemplo, a via como um espaço para adoção e construção de valores (COPLESTON, 1982, p. 336-40). Essa presença da consciência refletia um conjunto de valores morais capaz de orientar o ser humano em suas ações, uma vez que mostrava o certo e o errado. Nesse sentido, por mais que Agostinho tenha abordado a questão do aspecto interior, que ganhou conotação de subjetividade na Modernidade, ele não compreendia a consciência e o reconhecimento da moralidade como algo de particular interpretação<sup>2</sup>. A lei divina, consoante Agostinho (COPLESTON, 1982, p. 89), que permite ao homem encontrar e viver a felicidade, essa lei moral que Deus inculcou no ser humano, se faz presente na consciência de cada indivíduo.

A vida com correção que para Kant se traduzia na religião moral (KANT, 2008, p. 57), para Agostinho refletia os valores da Cidade de Deus. O agir irrepreensível era identificado com os valores do Reino de Deus tipificados na Igreja<sup>3</sup>. Boehner e Gilson destacaram que esses valores existiam e podiam ser reconhecidos pela vontade humana, levando o homem a escolher e praticar a reta ação (1985, p. 187). Para o pensador, não havia separação entre a moralidade e a vida social, justamente porque a primeira pressupõe uma vida em comunidade (1985, p. 195), sendo seu instrumento para a manutenção da reta ordem (1985, p. 187).

O exercício da liberdade criada por Deus pode ser visto não só no campo das escolhas individuais, mas também na própria construção da História. Marcondes (MARCONDES, 1997, p. 113) destacou que na obra *Da Civitate Dei*, Agostinho aponta para uma História construída a partir da sucessão de momentos de pacto com Deus e sua ruptura<sup>4</sup>. Ao primeiro grande momento de ruptura, ainda no Éden, Brunner

---

2. Essa noção de uma consciência moral “pré-existente” é uma marca do pensamento paulino. O apóstolo Paulo destacou essa faculdade humana de discernir o certo do errado em sua Epístola aos Romanos, capítulo 2, versos 13-16.

3. Os valores do Reino não estão circunscritos à Igreja, mas nela deveriam ser mais facilmente observáveis. E aqui cabe uma crítica social: no protestantismo brasileiro, no meio de tantas e numerosas igrejas, existe muito pouco dos valores do Reino e mais de outras matrizes.

4. Um ótimo exemplo bíblico que certamente permeou o pensamento de Agostinho ao constatar essas aproximações e distanciamentos de Deus é o livro de Juízes.

chamou de “virar as costas a Deus” na tentativa do homem de buscar sua autonomia (BRUNNER, 2004, p. 51). O mesmo teólogo, corroborando com essa visão agostiniana, ao comentar sobre essas rupturas afirmou que o homem “em vez de ser livre em Deus, ele queria ser livre de Deus” (BRUNNER, 2004, p. 48).

A oscilação entre esses polos no aspecto do cumprimento do pacto equivale a dizer que em momentos de conexão e uso da liberdade humana de acordo com os propósitos divinos encontra-se na História um clima ordeiro e de paz<sup>5</sup>. O outro polo são os momentos de completo distanciamento, já que a liberdade do homem assim permite. O homem pode entregar sua liberdade, perder sua liberdade, fazer mal uso ou bom uso dela. Mas não pode, como dizia Sartre, renegá-la (COPLESTON, 1982, p. 336). Asseverar que a partir de um dado momento um indivíduo não irá mais fazer escolhas não é possível. Mesmo porque até mesmo na entrega da liberdade, ela precisa ser revisitada e revalidada todo o dia. Não há como escolher não escolher.

No ouvir a consciência ordenada por Deus e no agir segundo a orientação dela, cria-se a ordem e a paz, que corresponde à justiça cósmica dos filósofos gregos (FRAILE, 1966, p. 227). Essa ordem derivava da harmonia preestabelecida por Deus, à qual o homem, com seu livre arbítrio, precisava se adequar. Isso porque somente em Deus o ser humano poderia saber qual o local que deveria ocupar, inclusive sob o espectro da sociedade<sup>6</sup>.

Para tanto, era necessário que a razão dominasse sobre o impulso, o desejo. Aquilo que para Nietzsche representaria um atestado de fraqueza moral (moral dos fracos), de acomodação e de subordinação social, para Agostinho era sinal de força. Somente pela ação como fruto da Razão é que se podia ordenar a vida humana (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 46). Percebe-se na moral agostiniana a influência do dualismo platônico quando contrasta a dimensão espiritual do homem (envolvida a razão) com a dimensão carnal da mesma existência. O resultado desse embate deveria ser traduzido em domínio sobre o corpo.

No coração do homem em pleno exercício de seu livre-arbítrio é que se trava essa intensa batalha. Não mais a visão platônica da alma contra o corpo, mas sim de valores espirituais, valores da cidade de Deus, do Reino, contra os valores da cidade

---

5. Agostinho aqui ficou restrito à análise do povo de Deus. Houve tempos de progresso e paz na história de outros povos, os quais sequer sabiam que era lavé, o Deus de Israel.

6. Para Agostinho, segundo FRAILE, “a ordem consiste em que cada coisa ocupe o lugar que lhe corresponde no conjunto dos seres.” (1996, p. 226). Leibniz, séculos mais tarde, iria receber sopros dessa inspiração para a construção de sua Monadologia (1996, p. 225).

dos homens, os valores terreaux. Emil Brunner clareia essa noção quando diz que “não é a sensualidade que envenena o espírito, mas o espírito que envenena sua natureza animal” (2004, p. 49).

A dramaticidade desse conflito, de uma alma que “quando delibera, [...] é uma só, hesitante entre diversas vontades” (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 163), é retratado nas *Confissões* da seguinte forma: “Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma” (1973, p. 157).

O exercício do livre arbítrio pode ser traduzido, mas não necessariamente reduzido, ao controle da paixão (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 50). Emerge de modo claro a influência estoica que sua obra sofreu. Uma pessoa de respeito era aquela que conseguia subjugar suas paixões, seus desejos. Desde Caim<sup>7</sup>, é notória e pública a dificuldade do ser humano de se controlar. Subjugar o próprio corpo, palco do desfrute dos desejos, era considerado um fato digno de honra. Representava a força do caráter do indivíduo e sua tentativa de lutar pela ordem moral e social através de uma ação correta. Kant (2008, p. 58) corroborava com essa noção quando afirmava que “cada um deve fazer tanto quanto está nas suas forças para se tornar um homem melhor”.

Para Agostinho, cabia ao homem contribuir para a manutenção social e para a consecução da sua própria felicidade. A boa vontade, requisito básico para a harmonização pode ser entendida como “vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria” (2008, p. 56). Nela residiam todos os requisitos: desde a consciência até a moralidade; desde a noção harmônica até a alusão de uma volta para Deus. E isto era expresso pelo livre arbítrio que possuía um valor neutro (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 191). A neutralidade do livre-arbítrio pode ser percebida pelo prisma kantiano. Para Kant, o homem “é representado somente como caído no mal mediante a sedução, portanto, não corrompido desde o fundamento [...], mas susceptível ainda de um melhoramento [...]” [sic] (2008, p. 50).

Baseando-se no mito da criação presente em Gênesis, Agostinho compreendia que a Criação Original era boa e neutra, até que o homem introduziu o pecado no mundo pelo mau exercício da sua vontade livre. Brunner (2004, p. 14), ao falar do pecado, vai qualificá-lo como “rachadura”, “anomalia”, “perversão” e “fato irracional inegável”. Houve então quebra da harmonia entre criação e Criador, pela interposição do mal.

---

7. Narrativa bíblica em Gênesis, 4 que fala do irmão que cometeu fratricídio.



## 1.2 O livre arbítrio como causa do mal

No exercício do livre arbítrio, o ser humano experimenta uma oscilação interna, fruto do conflito entre a consciência, que aponta para um reto caminho e uma correta decisão, e as paixões, que tentam por sua vez conduzi-lo ao erro. Para Agostinho, a causa do mal moral era a vontade criada e apartada de Deus (COPLESTON, 1982, p. 90). Em última instância foi o próprio livre-arbítrio concedido por Deus ao homem que possibilitou a entrada do mal como “fenômeno” no mundo.

O pecar se torna então a expressão do mal moral. Conquanto o termo pecado seja de matriz eminentemente religiosa, e talvez por isso soe um tanto quanto inadequado para a modernidade, ele expressa o pensamento do filósofo cartaginês. Tal acabamento pode ser notado na concordância que esse pensamento encontrou em Kant. Brunner ao tratar desta questão lembrou que “o mal moral é um fato espiritual para Kant. É a desobediência da lei moral cuja origem se declara de maneira direta ser não somente desconhecida como incognoscível” (2004, p. 16).

No apontamento de um mal moral, Agostinho se distancia da concepção platônica e neoplatônica sobre o mal. Para tais correntes do pensamento, o mal era menos abstrato e mais concreto. Isso porque não atribuíam ao livre-arbítrio e, por conseguinte ao mal moral, a existência do mal. Para tais expressões do pensamento filosófico no Mundo Antigo, era na matéria que residia a fonte e a expressão do mal.

Uma vez que os valores existentes, dentro da perspectiva agostiniana, são perceptíveis e viscerais ao próprio homem, não há como justificar uma transgressão pela via da interpretação, da subjetividade. O erro é reconhecido por todos, dentro da visão do Bispo de Hipona. No dizer de Brunner: “há uma unidade e totalidade indivisível do pecador ao pecar” (2004, p. 51) que faz com que essa unidade presente no homem individual seja vista na totalidade da humanidade no seu pecado. O mal então só encontra guarida e condição para vir a ser em um livre-arbítrio com arcabouço moral dado pela divindade (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 14).

Aqui, forma-se a tendência para um ciclo vicioso. Do livre arbítrio, que mal empregado gera a transgressão, o pecado produz também uma tendência da vontade para o mal (1995, p. 62). O ser humano passa a ter uma vontade inclinada para o mal, para o erro. A perfeita liberdade, outrora criada, passa a não mais ser experimentada como tal, uma vez que a vontade livre encontra-se atrapalhada pelos obstáculos oriundos da culpa e do pecado pessoal (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 192).

Kant, por sua vez, não admitia uma ideia de inclinação para o mal, pois para ele “o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação” [sic] (2008, p. 27). Para o filósofo alemão estaríamos diante do “mal radical” (2008, p. 43): “Se na natureza humana reside para tal uma propensão, então há no homem uma inclinação natural para o mal; e esta própria tendência, por ter finalmente de se buscar num livre arbítrio, por conseguinte, poder imputar-se, é moralmente má. Este mal é radical, pois corrompe o fundamento de todas as máximas[...]” (2008, p. 43).

Pela culpa original, o filósofo compreende a natureza decaída do ser humano após a queda do homem, retratada pelo Mito do Éden<sup>8</sup>. Agostinho atribui importante valor a essa narrativa o que o leva a optar, numa tentativa de conciliar e tornar palpável o pensamento paulino<sup>9</sup>, por um posicionamento em favor do traducianismo<sup>10</sup>. Dessa feita, o pecado original, que garante na concepção agostiniana a todo ser humano uma natureza decaída, aliado aos pecados pessoais que toda humanidade comete, acaba por embarçar o correto uso do livre arbítrio.

Essa perturbação é melhor apreciada pela distorção apresentada no processo de elaboração da hierarquia de valores pessoais. O uso da vontade, por sinal, deveria ser ordenado pela conferência de valores às coisas, a fim de que pudesse ser feita a melhor escolha. Uma escolha que privilegiasse os valores atemporais, dando primazia ao que é eterno. Ao invés disso o indivíduo passa a optar por uma escala que abraça os bens materiais em troca da própria vida e da divindade (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 194). Agostinho percebia nessa inversão de prioridades um entorpecimento da vontade pelo pecado. Após se converter ele assim se indagou: “Mas onde esteve durante tantos anos o meu livre-arbítrio?” (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 171).

Conquanto o pecado exerça poder de inclinação sobre a vontade do homem, Agostinho entendia que ele não era inevitável (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 203). Pelo menos não para os cristãos, para aqueles que foram alcançados pela graça de Deus, pelo perdão divino. Paradoxalmente, ao viés da inclinação para o pecado, Agostinho coloca a graça como nivelador das forças sobre a vontade humana. Por isso, para Agostinho a graça funciona como o meio que Deus instituiu para que ao homem fosse

---

8. Consoante ao texto bíblico de Gênesis, capítulo 3.

9. Expresso na Epístola de Paulo aos Romanos, capítulo 5,1-12.

10. Traducianismo é a doutrina que defende a transmissão da natureza decaída do homem (pelo pecado original) a partir da geração de um novo ser, visto que no momento da reprodução é formada uma nova alma. Agostinho abole aqui a ideia platônica da preexistência da alma (FRAILE, 1966, p. 219).

restituída sua liberdade (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 192). Pode-se entender agora o porquê de encontrar-se o filósofo tão extasiado e grato a Deus nas *Confissões*. O Criador não desistiu da criação, mesmo o homem tendo-o rejeitado. Ainda assim, ele se achega até a humanidade com sua graça, caminho que ele mesmo instituiu para que o homem pudesse refazer sua trajetória junto da divindade.

Para Agostinho, se não fosse essa possibilidade de evitar o pecado, o dever do homem seria a transgressão. Se assim fosse, não haveria motivo algum para defender uma moralidade ou mesmo uma postulação ética. Fato é que o pensamento agostiniano só abre possibilidade para uma discussão ética dentro da perspectiva cristã. Aos não agraciados caberia quando muito uma avaliação moral das ações. Sendo eles inclinados para o erro, a ética para o não cristão se reduziria a um massacre moral.

Nesse ponto, Kant se aproxima e se distancia de Agostinho. Para o filósofo alemão, antecede a toda ação, mesmo a ruim, um estado de inocência (2008, p. 46). A diferença é que, para ele, não há necessidade para ele de niveladores da força moral. Brunner bem assinalou que o próprio homem, para Kant, é capaz de se desembaraçar do mal (BRUNNER, 2004, p. 16). Tanto é que a disposição do ser humano é boa (KANT, 2008, p. 50). Kant entendia que, se a lei moral, que traz consigo a noção do dever, ordena que devemos ser pessoas melhores, é porque nós temos a condição de sê-lo (2008, p. 56). Pode ser que a religião, especialmente a cristã, seja o instrumento dessa mudança (a qual Kant chama de revolução) (2008, p. 50-57). Contudo, enquanto para Agostinho era a condição, para Kant era mais um fator.

O livre arbítrio, que deveria se voltar para ações de justiça como forma de retribuição a Deus (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 200) e que acaba optando pelo caminho das paixões e do erro, possibilita a noção de responsabilidade. Para o teólogo, a responsabilidade advinha da vontade livre (1995, p. 75). A percepção agostiniana da responsabilidade é a da aplicação *a posteriori*, isto é, apurando culpabilidade. Daí a punição de Deus e a figura do Inferno, que passa a ser compreendido como um local da privação e do banimento de Deus<sup>11</sup>, agravado pelo epíteto do intenso sofrimento pessoal<sup>12</sup>.

11. Ou ainda, quando Deus deixa de ser onipresente. Aqui remetemos a noção da presença econômica de Deus.

12. É na possibilidade do inferno que reside a força do argumento de Pascal. Ele propôs uma aposta: optar por amar a Deus, pois a morte de uma pessoa sem Ele, existindo o inferno, representaria uma perda irreparável. Mas caso o inferno não existisse não existiria perda, na visão de Pascal (PASCAL, 2007). Dostoevsky por sua vez, contradiz essa ideia da ausência de perda, caso não haja vida além da morte, na afirmação de um dos seus personagens, Ivan Karamazov, que assim se expressou “se Deus não existe, tudo é permitido” (DOSTOIEVSKY, 2004, p. 93).

Concepção diferente de inferno possuía Jean Paul Sartre. Para ele, “o inferno são os outros” (VERNANT, 1962, p. 242). No existencialismo sartriano, só para ficar num contraponto, a responsabilidade vem antes. O homem não é responsável porque é livre, mas é livre porque é responsável. Essa noção de responsabilidade, do ser-para-o-outro (1962, p. 240), do contemplar outras consciências, de valorizar a existência de outras liberdades é fulcral no pensamento do filósofo francês.

No pensamento agostiniano o mal é fruto então da aplicação equivocada do livre-arbítrio. A condição para que haja o legítimo amor, a liberdade, é também o fator que propiciou a inserção do mal no mundo. Porém, para Agostinho, o mal fornecerá um contorno ainda maior e melhor para o amor. Deus amou a humanidade, apesar da má escolha do homem pelo mal. Isso é o que veremos no ponto a seguir.

## 2 O mal como pressuposto para compreender a ética do amor

O mal exerce importante papel na formação do pensamento ético agostiniano. Longe de reconhecê-lo como uma força equivalente ao bem, coisa que aprendeu durante parte da sua juventude no maniqueísmo, ele o entendia como sendo algo oriundo da criação. Não há no mal resquício de eternidade, pois ele tem um começo. No máximo pode-se falar em perenidade. Tal concepção já traz consigo a limitação do poder do mal.

O mal aparece como fenômeno no mundo sensível a partir da imaterialidade da liberdade. Segundo Agostinho, a vontade desregrada era a “causa de todos os males” (AGOSTINHO, 1995, p. 206). Sua influência na formulação ética reside, como pode ser visto, no próprio exercício da liberdade. Isto porque para Agostinho o problema central do exercício da moral residia na escolha das coisas a serem amadas. Ao homem caberia observar e atentar em que deposita sua devoção, seu amor (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 189). Ao ser humano caberia coordenar sua vontade a ponto de ordenar suas preferências a fim de que possa praticar o bem.

O endereço do mal, para o filósofo cartaginês, estava no homem. Enraizado nele. A visão antropológica agostiniana contempla um homem decaído, “contaminado” pelo pecado original. Em suas *Confissões* ele diz: “Quem sou eu? Como sou eu? Que malícia não houve nos meus atos; ou, se não a houve nos meus atos, nas minhas palavras; ou, se não a houve nas minhas palavras, na minha vontade!” (1973, p. 171).

Esse mal não é um ser ou substância criada por Deus. Agostinho reconhece a personificação do mal na figura do Diabo, ou maligno, devido à influência da teologia



paulina. Contudo, o faz numa perspectiva de adoção. O mal existia como potencialidade na medida em que Deus criou seres morais. O Diabo se tornou então personificação dele por uma adoção. O mal o adotou e ele se deixou adotar. Posteriormente usou dessa potencialidade da criação terreal para tentar o ser humano e introduzir o mal no mundo. O mal passou à dimensão terreal pela vontade desregrada. Agostinho (1973, p. 63, 84, 182) assim expressou:

“Assim, afastava-me da verdade com a aparência de caminhar para ela, porque não sabia que o mal é apenas a privação do bem, privação cujo último termo é o nada.

Não conhecia ainda nem tinha aprendido que o mal não é substância alguma, nem a nossa mente é bem supremo e imutável.

Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus - e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência.”

O mal acaba, no entanto, corroborando para o bem. Na visão do Bispo de Hipona, o erro da devoção, o depósito de amor na fonte errada, ocasiona a privação do bem. Essa aplicação equivocada do amor conduz a vida do indivíduo ao sofrimento. E no meio desse caos pessoal, vivenciando experiências como a da angústia, é que se abre a oportunidade para receber o Amor de Deus. No sofrimento o ser humano aprende então a corretamente amar. Emil Brunner (2004, p. 56) aborda essa dimensão como o conhecimento da realidade que nos conduz ao desespero, de onde se abre a porta da esperança para o conhecimento do salvador.

Se em Agostinho a angústia reside no ser como reflexo do mal, em Sartre (1946, p. 285-300) ela emerge como fruto da responsabilidade. O peso da mudança e o risco do fracasso fazem o homem respirar de maneira descompassada. E o que seria o fracasso senão o convite do Nada para o *não-mais-ser*, uma espécie de experimento da morte em vida? O teólogo protestante Paul Tillich captou essa relação da angústia com o nada, ao diferenciá-la do medo, uma vez que o objeto dela “é o absolutamente desconhecido” (TILLICH, 1976, p. 29-30). Ela é a “consciência existencial do não-ser” (TILLICH, 1976, p. 28). Uma vida morta é a vitória do caos, o reinado do mal.

Na esfera da sociedade, o mal, mesmo não sendo substância e possuindo uma esfera primeira de atuação no campo individual, acaba perturbando a paz comunitária, instaurando um caos social. A histórica luta entre os dois reinos, o de Deus e o do demônio, apontam para essa noção. A vontade direcionada para atender aos desejos do ego humano acaba por representar uma adesão, ainda que não formal, aos valores do mundo. A única forma de viver o Reino de Deus seria amá-lo a tal ponto de submeter a vontade própria e guiná-la em direção a Deus.

A ética do amor em Agostinho vem apresentar esse caminho da felicidade humana, tanto no nível pessoal como no social. O amor a Deus se torna o balizador de uma razão centrada que desemboca numa reta ação diante do mal que está continuamente perante o homem. Esse mesmo amor é que recoloca a liberdade do homem debaixo do propósito primeiro com o qual ela foi criada. E aqui está o pilar da ética cristã proposta por ele. O paradigma da moralidade está no amar a Deus (COPLESTON, 1982, p. 91).

### 3 A ética do amor

A ética do amor de Agostinho, como todo seu pensamento, tem interfaces e apresenta reformulações dos modelos (especialmente gregos) até então existentes. Sua principal interface está na proposição da busca da felicidade humana, a qual os gregos denominavam *eudaimonia*.

Em Platão e nos neoplatônicos, a tão almejada felicidade era marcada pela distância do homem em relação à matéria, que era considerada má. Aristóteles, por sua vez, defendia que a felicidade estava no modo de viver. Viver de modo feliz era viver virtuosamente, isto é, buscar o justo meio. Uma vez nele o homem não encontraria aborrecimentos. Na verdade Aristóteles trabalhava com um conceito de felicidade inerente ao ser humano, sendo a virtude o instrumento para evitar sua dissolução ou perda. Em Epicuro encontramos a felicidade traduzida como prazer. No Estoicismo, linha de pensamento que influenciou Schopenhauer, o subjugar os desejos e controlar os impulsos criavam as condições para a felicidade. A ascese para eles criava condições para a mente exercer, de modo livre, a contemplação.

Essa interface persecutória da meta é notada na visualização da ética como meio para a felicidade. Mas enquanto os gregos a pautavam pelo conhecimento, o que os levou a valorizar a vida da educação, Agostinho entendia que a felicidade vinha pelo conhecimento de Deus. Não mais a sabedoria humana, ainda que a grega, porém uma experiência que a transcendia e que só era acessível pela fé. Ela era necessária para reconhecer a existência e os desígnios de Deus.

A felicidade então não reside no campo ético, uma vez que está em Deus, mas tem seu primeiro ponto de contato através da dimensão ética. Quando o ser humano toma a decisão ética de amar a Deus, ele então passa a experimentar a felicidade. A ética agostiniana do amor pode ser resumida no amar a Deus e ao próximo (COPLESTON, 1982, p. 88), como nos mandamentos assinalados por Jesus Cristo no Evangelho de Mateus<sup>13</sup>. Pode-se dizer que a ética agostiniana é religiosa e calcada está num aspecto de transcendência.

---

13. Mateus 22,34-40.

O distanciamento dos gregos se dá também pela proposição da heteronomia. Para Agostinho, não cabia ao homem uma formulação de valores, mas sim a adoção dos que já existiam. Essa adoção nada mais é que adequação da conduta a esses valores. Muito mais do que uma ênfase comportamental, o que Kant chamava de “*legalmente bom*” [sic] (2008, p. 53), essa conformação representava a mudança da “disposição de ânimo no homem” (2008). Era uma consequência do amor devotado a Deus que desembocava nas decisões corretas.

Fruto do amor, à heteronomia vislumbrada em Agostinho não cabe a pecha de ser forçada ou mesmo coercitiva. No seu entendimento a vontade livre precisava reconhecer Deus pela consciência moral. A partir daí, devotar-lhe seu livre arbítrio. Para se abrir mão de uma liberdade sem parâmetros, somente mediante um novo paradigma de amor. Tornava-se contingente que o homem amasse a Deus para que remetesse sua prioridade à encarnação dos valores eternos. Uma vez essa hierarquia interiorizada, ela passaria a reconhecer os valores temporais.

Essa perspectiva da adoção de uma heteronomia por amor a divindade reconduz o homem à felicidade e à verdadeira liberdade (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 65). Para ele o amor era o princípio da realização da moral. Em suas *Confissões* ele disse: “O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva” (1973, p. 292). E, uma vez colocado esse peso em Deus, o homem encontraria restauração pela graça, da sua potencialidade para a *eudamonia*. Da inclinação para o mal, seu livre arbítrio passaria a ser um canal do bem.

O pensamento do filósofo direciona o homem a uma atitude responsiva diante de Deus, pela qual ele reconhece sua limitação e sua necessidade do Criador. Uma vez isto feito, restaura-se a interação entre Deus e o homem, existente até a Queda.

A vivência dessa interação representa a manutenção do *agapao*<sup>14</sup>, isto é, do amor de Deus. Esse amor passa agora a ser inoculado na existência humana através da adoção de valores sublimes, não mais egoístas, como antes eram no estágio *eritao*<sup>15</sup>. A ética agostiniana do amor reflete o dualismo platônico, quando contrasta essas duas formas de amor, com suas respectivas divergências de propostas e valores.

---

14. A palavra ágape no grego significava tão somente festa, momento de alegria, regozijo. No cristianismo uma pequena variação de ágape, com seu verbo, *agapao*, passaram a denotar o amor perfeito, o amor altruísta, o amor que se dá, enfim, o amor de Deus, tal como decantado pelo apóstolo Paulo em I Coríntios 13.

15. O *Eros* era tido na língua grega como a expressão do amor sensual, daquele que se volta para a autosatisfação, para seu desejo de completude. No cristianismo, notadamente nos escritos neotestamentários, ele passa a ter a conotação do amor entre homem e mulher. Aqui é adotada a noção de um amor que mantém o ser humano voltado para valores temporais, e não para a busca daquilo que lhe é transcendente e permanente.

Na concepção do teólogo, aquele que ama com amor *eros* não possui sua vontade ordenada, pois está voltado para o mesmo. Sua procura é para atender os convites do mundo em que vive. Sua busca é pelos próprios interesses. Dessa feita não permite que haja harmonia e felicidade nem em seu interior, quanto em sua comunidade. O amor *eros* como individuação aponta para o desinteresse social e para uma possível postura irresponsável.

No caso do amor *agapao*, esse aponta para uma vida segundo os valores da cidade de Deus. O equilíbrio se faz presente, reduzindo o nível e o poder da cobiça, uma vez que o coração humano deixa de estar conectado às coisas e passa a estar unido a Deus. Aquele que vive esse tipo de amor promove o bem estar social, pois vive de modo harmonioso e com prioridades bem definidas. O amor a Deus o conduz à busca do ordenamento social e da justiça. Esta se torna a expressão coletiva, na ordem social, do amor de Deus.

O ideal de uma sociedade harmônica só pode ganhar concretude se houver amor. Não há sociedade justa que possa ser construída sem amor. Não são as leis, muito menos seus defensores, os advogados<sup>16</sup>, que promovem a justiça. Ela é filha do amor, segundo Agostinho. Para ele, “amar e fazer o bem eram sinônimos” (apud: BOEHNER; GILSON, 1995, p. 191). A justiça passa a ser a expressão da vivência coletiva do amor *agapao*, e a ética do amor se revela como promotora da paz e da justiça e afirmadora da felicidade.

## Conclusão

Na procura da felicidade Agostinho encontra o amor. Não o amor que ele conheceu no mundo (*eros*), mas o perfeito amor vindo de Deus (*agapao*). Não, da forma como ele aprendera da cultura grega, pelo conhecimento, ainda que o objeto a ser conhecido diferisse de um pensador para outro. A via para a felicidade era o amor. Essa descoberta fez com que seu pensamento imbricasse ética e religião.

A influência grega no seu pensamento é notória, contudo não determinante. O dualismo platônico é redimensionado como na tensão da vontade em atender um dos amores, o *eros* ou o *agapao*, ou ainda entre os pêndulos da vontade, mal e graça. Sua visão do mal como não substância, como “privação”, é ímpar. Sua ética, transcendente.

Por ser transcendente, a forma de trazer à imanência a ética agostiniana é compreender as noções de livre arbítrio e do mal.

---

16. Interessante que enquanto a OAB no Brasil faz uma campanha através de adesivos veiculares dizendo que “sem advogado não há justiça”, Dostoiévsky já dizia que advogado é “uma consciência que se aluga” (2004, p. 254).

No tocante ao livre arbítrio, ele é a capacidade de escolha que Deus deu ao ser humano ao criá-lo. Ele é a condição não só para a existência de uma ação livre (e por isso responsável), como para o amor. Sem liberdade não pode haver o amor. A ausência da livre-escolha se traduz em espinhos que sufocam qualquer pretensão de amor.

O livre arbítrio quando distanciado de Deus volta-se de modo egoísta para as paixões mundanas. Quando vividas, na mente ou no corpo, elas se concretizam na forma de pecado, uma vez que o homem transgredir de modo consciente os valores que Deus lhe fez conhecer. Para Agostinho, houve um pecado original que alcançou a humanidade viciando a liberdade humana. Se a gênese do mal residiu no mau exercício do livre arbítrio, sua perpetuação está na continuidade destas infelizes escolhas.

Esse mesmo pecado que passa a compor a vida do homem como uma inclinação para o mal, só se torna evitável pela destruição do desequilíbrio a partir da graça de Deus. Sem a graça, a liberdade perfeita não sofreria restauração. Pela graça, o que era desfigurado se torna transfigurado.

Contudo o mal se tornou a alternativa de apontamento para Deus. O sofrimento causado pelo mal aponta uma direção, saída: para cima. O mal então é transformado, na perspectiva agostiniana no delineador do amor de Deus. Como nada pode rivalizar com Deus, nem o mal, ele fornece os contornos do sublime amor.

Por isso que a alternativa agostiniana é a ética do amor. Amor (*agapao*) que procura direcionar o coração para aquilo que possui perenidade. Amar aquilo que merece ser amado. A heteronomia nesse pensador manifesta seu reconhecimento aos valores eternos criados por Deus para o bem-estar do homem. No amor a Deus o reconhecimento se transforma em conformação do homem à divina vontade.

A ética do amor possibilita a visualização do outro e não a criação de um mundo monástico ou mesmo intimista. Ela necessita de vida interior. Mas não se apega a ela. Afinal, *agapao* é altruísmo.

Na preparação deste artigo surgiram algumas possíveis variáveis temáticas, as quais passo a indicar. Admitindo-se a inclinação para o mal, até que ponto pode-se falar em livre arbítrio em Agostinho? Não seria isso um paradoxo? Outra ideia está ligada com a visão agostiniana sobre o amor *eros*: seria ele o fundamento “teológico” do utilitarismo (se é que se pode falar em teologia nessa corrente filosófica)? Ou ainda: a *erotização* da sociedade, advinda do individualismo moderno, seria a causa do impacto ambiental? Por fim: é possível se falar em ética sem que seja na perspectiva cristã em Agostinho?

Interessante seria também observar e ver o nível de atrelamento da noção de *anamnese* com o ideal de felicidade na obra de Agostinho. Parece que a felicidade

humana envolve, para ele, uma reconstrução do estado edênico. Nesse sentido haveria um arquétipo em nós que nos convidaria a esse processo de revisitação, que uma vez efetuado se transforma em conversão.

Se quisermos um mundo melhor, se ansiamos pela vivência da felicidade, a proposta de Agostinho para tornar isso possível e tangível continua sendo a ética do amor.

## Referências

BOEHNER, Philoteus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. 6ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 139-208.

BRUNNER, Emil. *O escândalo do cristianismo*. Trad. José Carlos Bento. São Paulo: Novo Século, 2004.

COPELSTON, Frederick. *História de la filosofia: de San Augustin a Escoto*. 5ª ed. Trad. Juan Carlos García Borrón. Barcelona: Ariel, 1982. p. 87-95. (Vol. II).

COPELSTON, Frederick. *História de la filosofia: de Maine de Biran a Sartre*. 5ª ed. Trad. Juan Carlos García Borrón. Barcelona: Ariel, 1982, p. 325-68. (Vol. IX).

DOSTOIEVSKY, Fiódor M. *Os irmãos Karamazov*. 3ª ed. Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

FRAILE, Guillermo. *História de la filosofia II; el Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la filosofía*. 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966. p. 191-231.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. 1ª ed. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril, 1973. p. 9-35 (Os Pensadores).

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

PASCAL, Blaise. *Mente em chamas: Fé para o cético e indiferente*. Brasília: Palavra, 2007.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. 1ª ed. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores).

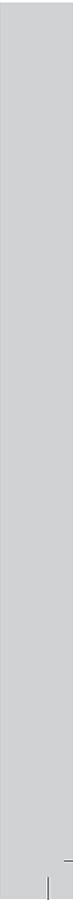
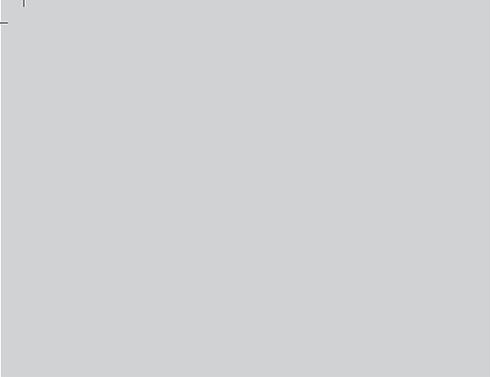
SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad.: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).

SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad.: Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, 1946.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

VERNANT, Roger. *História de la filosofia contemporânea*. México: Editorial Herder, 1962. p. 233-45.





# ARTIGOS-RESUMO DE MONOGRAFIA



# Perspectivas de Nietzsche acerca da moral

Oséias Marques Padilha\*

**Resumo:** O presente trabalho tem como finalidade abordar o tema da moral através do pensamento do filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche. Este, enquanto filósofo da suspeita, acentuou a importância de que, ao abordar o tema da moral, é imprescindível colocar em questão o valor dos valores antitéticos que a constitui: o bem e o mal. Na tentativa de encontrar uma resposta para a origem destes valores, que até hoje norteiam a vida do ser humano, através da obra *Genealogia da Moral*, como também de outros escritos, Nietzsche diagnosticou a moral como um sintoma de degenerescência antropológica, razão pela qual seu pensamento proporcionou um verdadeiro “abalo sísmico” na tradição ocidental.

**Palavras-chave:** Nietzsche, moral, cultura ocidental.

## Introdução

A escolha do tema abordado para elaboração deste artigo teve por inspiração a problemática da origem da moral, explorada pelo filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) em suas obras. Dentre estas, destacam-se neste trabalho: *Genealogia da moral*, *Assim falou Zaratustra* e *Para além do bem e do mal*.

Nessas obras, como também em outros livros redigidos por este pensador, são empreendidas duras críticas à filosofia enquanto metafísica, à religião e aos estudiosos da moral de seu século. As inferências do pensador de Röcken causaram uma significativa

---

\* O presente artigo foi elaborado originalmente a partir do trabalho de conclusão de curso, apresentado ao Instituto de Filosofia São Boaventura, da FAE – Centro Universitário.

desestabilização na compreensão axiológica de seu tempo, colocando em crise toda uma tradição construída durante milênios.

Para o filósofo alemão, as ideias antitéticas de “bem” e “mal” não são inatas no ser humano como na teoria de Descartes, mas, antes, referem-se a valores superficiais que emergem de um instinto de conservação, este sim, inerente ao ser humano. Logo, na perspectiva de Nietzsche, a moral, não está alicerçada sobre conceitos, mas antes em preconceitos que foram sendo postulados durante a história da humanidade.

Nietzsche propõe então uma pergunta no prefácio à obra de 1887: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? E que valor têm eles? Obstruíram, ou promoveram até agora o crescimento do homem?” (NIETZSCHE, 1998, p. 9). Para o filósofo alemão, ao vivermos de acordo com uma moral, engendrada a partir da tradição, obstruímos a criação de novos valores e contribuímos para a inércia e a depreciação da vida.

Portanto, se para Nietzsche, “é preciso ter ainda um caos dentro de si, para poder dar à luz a uma estrela dançarina” (NIETZSCHE, 1983, p. 34), o caos instaurado na história da filosofia, em razão de seu pensamento polêmico, teve por finalidade oportunizar a compreensão da moral, através de uma perspectiva até então inexplorada. Por isso, como nas palavras de Safranski (2009, p. 320), Nietzsche pode ser entendido como um “monge diante do mar, tendo sempre diante dos olhos o inaudito, sempre pronto a dissolver o pensar no indeterminado e deixa-lo recomeçar com novas tentativas de configuração”.

## A genealogia de Nietzsche

Embora tenha sido Nietzsche o primeiro a utilizar o termo “genealogia” na filosofia (PASCHOAL, 2005), não foi o único a se ocupar com uma investigação acerca da origem da moral. Côncio disto, já no primeiro parágrafo da primeira dissertação, Nietzsche reconhece o mérito dos ingleses, de até então terem sido os únicos a tentarem reconstituir a gênese da moral. Mas o que seria “genealogia”?

Segundo Japiassú e Marcondes (2007, p. 88), genealogia, “em seu sentido corrente, designa o estudo e a definição da filiação de certas ideias”. Assim, ao fazer uso desta palavra, Nietzsche não intenciona sugerir que seja exequível haver uma “essência” por trás da moral, ou que ela seja um fenômeno “a priori”. Antes, refere-se à proveniência não meramente dos valores que a constituem, mas até mesmo do próprio valor dos valores morais.



É importante destacar o fato de que, na versão alemã da obra *Genealogia da Moral*, aparecem duas palavras que remetem ao termo *origem*: *Herkunft* e *Ursprung*. Entretanto, há uma diferença sutil entre estas palavras que justificam o jogo que Nietzsche faz entre elas.

Ao fazer uso da palavra *Herkunft*, Nietzsche quer acentuar a palavra *origem* no sentido histórico-cultural, “o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!” (NIETZSCHE, 1998, p. 13), e não na acepção metafísica, no “azul”.

Para fazer alusão à pesquisa genealógica dos ingleses, Nietzsche frequentemente usa outra palavra, *Ursprung*, que também aparece na obra de Paul Rée, *Ursprung der moralischen Empfindung (A origem dos sentimentos morais)*, fortemente criticada pelo filósofo alemão. Nietzsche rejeita o termo *Ursprung* em razão de que esta palavra remete a uma busca pela “essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma” (FOUCAULT, 1979, p. 17).

Mas, ao se consultar um dicionário de alemão-português<sup>1</sup>, pode-se verificar que a palavra *Herkunft* designa chegada; aparecimento; origem; proveniência; de nobre linhagem. Dentre os significados expostos pelo dicionário, o mais digno de consideração, em se tratando da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, é o de *proveniência* e *aparecimento*.

Nietzsche afirma que, na busca pela origem destes valores, “... é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (NIETZSCHE, 1998, p. 12). Portanto, na perspectiva do autor da *Genealogia da Moral*, o “palco” onde tudo acontece é o “aqui”. Logo, querer justificar a moralidade através da observância de um oculto, ou de um além como o faz a metafísica, seria como dar continuidade à construção de um edifício, mesmo sabendo que seus alicerces foram mal fundamentados.

A objeção que Nietzsche apresenta ante a tese dos psicólogos ingleses se deve ao fato de que estes, tendo a intenção de conceituar a moral de forma científica, e se distanciarem da metafísica e do cristianismo, mantiveram-se ligados a estes, ao excluírem de sua abordagem a problematização da própria moral, negando a possibilidade de que esta pudesse trazer consigo algo nocivo para o ser humano.

---

1. Dicionário alemão-português. Porto: Porto Editora, 1986.

Impulsionado por esta mesma contrariedade, na obra *Para além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que “por estranho que possa soar, em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral, faltou a suspeita de que ali pudesse haver algo de problemático” (NIETZSCHE, 1992, p. 75).

A diferença capital entre a abordagem dos ingleses e a genealogia de Nietzsche reside no fato de que este não busca encontrar um fundamento para a moral, ou para uma nova moral, mas antes, suspeitar de tudo que até então se tem entendido como moral, trazendo à luz o seu lado obscuro.

Os ingleses, por exemplo, buscaram fundamentar o altruísmo ou, o “*desinteresse*”, sem colocá-los sob suspeita. O problema para Nietzsche, portanto, não se encontra essencialmente no “fundamento em si”, mas sim no fundamentar.

Assim, a pergunta pela origem do bem e do mal, passa a não fazer mais sentido para Nietzsche, mas sim “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’” (NIETZSCHE, 1992, p. 9). O pensador, então, se depara com alguns sinais da transformação conceitual destes juízos, percebendo que a oposição entre estas categorias seguiam em paralelo com a diferenciação das castas sociais.

## A inversão de valores e a rebelião dos escravos da moral

Para Nietzsche, a origem do juízo “bom” não está relacionada à utilidade que as ações não egoístas propiciaram a quem as recebeu, como erroneamente pensaram os psicólogos ingleses, mas antes,

Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento que sentiram e estabeleceram seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, vulgar e plebeu (NIETZSCHE, 1998, p. 17).

Dessa forma, Nietzsche retira o problema da superficialidade utilitarista, e o transpõe para o campo da distinção de ordem social, pois, para ele, uma ação não era classificada como nobre, porque o nobre a estabelecia como tal. Pelo contrário, uma ação nobre, assim era denominada em razão de ser precedida por um nobre.

Portanto, o estabelecimento dos valores, não está relacionado com o fazer, mas antes com o ser, pois “é mister assinalar que o juízo *bom* não é afirmado como algo que possa valer em si, mas tão-somente como algo postulado a partir de um si” (AZEVEDO, 2004, p. 7).



No entanto, com o passar do tempo os sentidos destas designações foram sofrendo alterações e, se, até então, eram utilizados com o fim de distinguir estamentos, agora passaram a denominar valores. Segundo Nietzsche, o advento mais importante que deu culminância a esta metamorfose foi a rebelião dos escravos da moral.

Recorrendo à história, Nietzsche afirma que o maior símbolo desta rebelião, onde a inversão de valores ocorre, pode ser percebido no conflito entre os judeus e os romanos, pois, durante séculos, os judeus (plebeus) estiveram sob o domínio político de Roma (nobre). Logo, diante da inconformidade em relação a este quadro,

Com apavorante coerência, ousaram inverter a equação aristocrática de valores (bom =nobre=poderoso=belo=feliz=caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente), se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofrendores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem aventurança – mas vocês nobres e poderosos, vocês serão por toda eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...” (NIETZSCHE, 1998, p. 23).

Nesta citação, pode-se perceber que Nietzsche faz referência ao nascimento do cristianismo. Segundo o pensador, os seus valores mais nobres, como a compaixão e o amor, na realidade foram um falseamento de sentimentos mais “selvagens” como, por exemplo, o ódio, a inveja e a vingança.

A realidade, tal como se apresentava para os judeus, não lhes era favorável, pois aspiravam pelo trono e conseqüentemente pelo domínio político. Logo, não era interessante para o “povo eleito” ver a “diferença” como uma característica natural da vida. Dessa forma, a distinção que existia entre judeus e romanos, ou entre nobres e plebeus, e entre senhores e escravos, foi então interiorizada por estes como uma injustiça.

Todavia, se este reino terreno não lhes pertencia, haveria outro ainda mais excelente, do qual desfrutariam. Na interpretação de Nietzsche, esta esperança pode ser notada no Sermão da Montanha, proferido por Cristo: “Bem aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus” (Mt 5,3).

Destarte, Nietzsche, atribui ao ressentimento, ou seja, a este descontentamento para com a vida, fundamental importância para que a moral cristã prevalecesse ao longo de toda a história. Segundo o pensador, “a rebelião escrava da moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores...” (NIETZSCHE, 1998, p. 26).

## Análise da modernidade

Para o autor da *Genealogia da Moral*, esta luta também teve lugar em dois eventos muito significativos para a história da humanidade: na Reforma Protestante, ocorrida por volta do século XVI, e na Revolução Francesa, no século XVIII. Mas de que forma isto aconteceu?

Nietzsche explica dizendo que no Renascimento houve um novo despertar do “ideal clássico, do modo nobre de valoração das coisas” (NIETZSCHE, 1998, p. 40), que, no entanto, soçobrou ante a Reforma Protestante. Ou seja, se têm, aqui expostos, dois eventos. O primeiro é visto por Nietzsche de forma muito positiva, ao contrário do segundo, que é duramente criticado. A que se deve este contraste?

O Renascimento foi um “movimento literário, artístico e filosófico que começa no fim do séc. XIV e vai até o fim do séc. XVI, difundindo-se da Itália para os outros países da Europa” (ABBAGNANO, 2007, p. 852), que trazia consigo o enaltecimento da vida, a afirmação do corpo, a arte, a beleza e a alegria.

Inevitavelmente, o Renascimento, contrastava com os ideais da Igreja, que, por sua vez, exaltavam a alma em detrimento do corpo, o mundo divino em vez do mundo terreno, o além, em depreciação do aquém. Estes princípios, segundo Nietzsche, eram oriundos do ressentimento judaico em relação a Roma, e que ganharam força, e prevaleceram novamente na Reforma, evento onde era possível perceber o ódio, a inveja, o instinto de rebanho e o desejo de nivelamento.

Quanto à Revolução Francesa, é importante salientar que este evento, segundo Nietzsche, não foi movido essencialmente por uma causa religiosa, mas sim política. Contudo, na ótica do pensador, esta revolução, marcada pela luta dos cidadãos franceses em favor da igualdade, se tratava do ressentimento judaico sob uma nova roupagem, aniquilando a “última nobreza política que havia na Europa” (NIETZSCHE, 1998, p. 41).

Diante deste panorama delineado pelo autor da *Genealogia da moral*, somos impulsionados a fazer o seguinte questionamento: Por que, mesmo Nietzsche reconhecendo a vitória da moral de rebanho durante séculos, insiste em preconizar a moral aristocrática? Nas palavras de Fink,

Nietzsche esboça o quadro das duas morais opostas, enriquecendo-o com muitos traços; um dos traços mais importante é o seguinte: a moral aristocrática cria, estabelece valores, ao passo que a moral servil encontra valores; a primeira é, por conseguinte, ativa e a segunda passiva. Assim, Nietzsche acaba por projetar de certa forma toda



esta diferença na diferença entre a existência alienada e a existência que se possuía a si própria no sistema de valores (1989, p. 137).

Portanto, quando Nietzsche louva a moral aristocrática, é no sentido de que esta conserva a distinção, a diferença, a pluralidade que dinamiza a vida. Ao contrário da moral de rebanho, que deseja nivelar tudo.

Segundo o pensador, esta obstinação pela igualdade, os constantes conflitos que surgiram em razão da reivindicação das massas pelo direito da maioria, é um sinal de decadência, e não de progresso. Portanto, Nietzsche vê na nobreza, força e vigor, propriedades que o vulgo quis usurpar.

A “existência alienada”, a qual Fink se refere, é própria da natureza da plebe e se dá através negação de si mesma. Seu olhar, segundo o filósofo alemão, está sempre dirigido para fora. Sua felicidade é então projetada para a condição na qual o outro se encontra. Já a moral nobre nasce de uma afirmação, de um sim a si mesma.

É importante salientar que Nietzsche não está defendendo a hegemonia do nobre no sentido racial. Uma interpretação assim daria sustentação às teses que afirmam ser Nietzsche uma espécie de “cão de guarda” do nazismo e do antissemitismo. Mas o principal interesse de Nietzsche é acentuar a conspicuidade presente na maneira de ser do nobre em virtude de sua autenticidade.

## O que é ser nobre?

Ao escrever *Para Além do bem e do mal*, Nietzsche dedicou um capítulo a uma pergunta: O que é Nobre? No final do parágrafo 287, ele chega a afirmar que a “alma nobre tem reverência por si mesma” (NIETZSCHE, 1992, p. 174).

Prevalece, assim, a máxima que outrora Nietzsche proferira na Obra que intitulou de *O Anticristo*: “torna-te aquilo que tu és” (NIETZSCHE, 2010, p. 25). E é justamente aqui, que reside o problema da moral derivada do ressentimento. Esta desperta um desejo de ser aquilo que não se é. E, por isso, nunca é.

Por essa razão, o pensador alemão chega a classificar Napoleão como uma manifestação do *Übermensch*. Napoleão se traduz como expressão de força e de vida, características típicas de um espírito nobre, em contraste com uma Europa tomada pelo instinto gregário, narcotizada pelos ideais de “liberdade”, “igualdade” e “fraternidade”.

Em razão disto, ao olhar para a condição da Europa pós-napoleônica, o pensador alemão afirma, em *Para além do bem e do mal*, que “moral é hoje na Europa moral de animal de rebanho” (NIETZSCHE, 1992, p. 89).

Para Nietzsche, a vulgaridade consiste nessa carência de estar inserido em um rebanho. O homem defensor dos ideais democráticos se assemelha ao animal de rebanho que necessita andar em grupo para conservar a sua existência. Mas, segundo o pensador, essa sociedade providencial, oriunda do medo e de um instinto profílató, é ela mesma uma degeneração a partir do momento em que coopera para a animalização do ser humano.

Portanto, todo este esforço, empreendido por Nietzsche em sua abordagem acerca da moral, trouxe à luz coisas que poderiam ser lidas somente nas entrelinhas. Por isso, a genealogia da moral não se reduz a uma abordagem meramente histórica, mas histórico-crítica, não se baseando apenas naquilo que está aparentemente explícito, mas também naquilo que está implícito, escondido no mais profundo do espírito humano.

Através da primeira dissertação, Nietzsche também afirma que a ideia de valores “em si” é historicamente insustentável, e que o homem apequena-se ao moldar a sua vida a partir de uma tábua antiga de valores.

Quando Nietzsche afirma que a tarefa do filósofo é criar valores, ele não restringe esta tarefa somente a pensadores, mas a todo aquele que deseja ser autor da sua própria vida. Afinal, “somos muito mais artistas do que pensamos” (NIETZSCHE, 1992, p. 81).

Portanto, este pensador não realiza um trabalho de construção, mas sim de desconstrução, para que algo mais grandioso possa nascer. “Mortos estão todos os deuses; agora, queremos que o super-homem viva” (NIETZSCHE, 1983, p. 93).

Logo, o empenho de Nietzsche ao escrever as suas obras não se deve a uma pretensão de fundar o que poderíamos chamar de “Escola Nietzscheana”, como foi o caso de muitos pensadores que fundaram academias filosóficas.

Ao contrário disto, Nietzsche afirma através de Zaratustra que “retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre e somente discípulo. E por que não quereis arrancar folhas da minha coroa?” (NIETZSCHE, 1983, p. 92).

## **A atualidade do pensamento de Nietzsche**

Uma vez apresentado todo esse processo de moralização do homem sob a orientação do pensamento de Nietzsche, resta perguntar: que relevância tem seu pensamento para o homem do século XXI?



Primeiro, é preciso destacar que Nietzsche se intitulava um pensador extemporâneo, ou seja, ele tinha a consciência de que somente mais tarde seus diagnósticos seriam levados em consideração, em razão de uma profunda crise que o homem haveria de passar. Por isso, ele declara em sua autobiografia:

Tenho conhecimento do meu destino. Sei que algum dia o meu nome estará relacionado, em recordação, a algo de terrível, a uma crise como nunca ocorreu, a mais tremenda colisão de consciências, a uma sentença definitiva pronunciada contra tudo aquilo que se acreditava, exigia e se santificava até então. Eu não sou um homem, sou uma dinamite (NIETZSCHE, 2007, p. 117).

Atualmente, tornou-se muito comum usar a palavra *crise*. Fala-se e ouve-se falar de crise econômica, crise ecológica, crise existencial e, no que diz respeito ao aqui abordado, crise dos valores.

Nietzsche, através da sua genealogia, demonstrou que o referencial ético-moral no qual o homem moderno estava alicerçado não era tão sólido quanto se imaginava, vindo este a soçobrar diante da explosão de seu pensamento crítico.

Por isso, o presente século é visitado pelo “mais sinistro de todos os hóspedes”, a saber, o niilismo, um fenômeno que pode ser classificado como

um processo de falência generalizada que o homem agrega a sua vida e ao mundo. Aquilo que cada ser humano tinha como valores pessoais e que ele usava para interpretar a existência, o mundo e sua vida social não tem mais força para dar uma resposta a ele. Nesse estado o homem se sente como que perdido em meio a uma vida desprovida de qualquer significado (VIESENTEINER, 2010, p. 90).

Segundo Viesenteiner (2010, p. 93), um dos textos de Nietzsche que mais ilustram esta condição do homem pós-moderno é aquele inserido na obra *A gaia ciência*, e que traz por título *O homem louco*. Através deste personagem, Nietzsche lança o diagnóstico de que “Deus está morto” e atribui ao homem moderno a responsabilidade por este “teocídio”.

A palavra “Deus”, utilizada aqui por Nietzsche, não se limita a um significado, ou seja, não diz respeito somente à perda de sustentação sofrida pelo dogmatismo teológico.

“Deus” é aqui entendido como todo tipo de ideal, esteja este presente na moral cristã, no chauvinismo, ou até mesmo na ciência. Por isto, esta sentença “significa que todas as esferas da cultura – política, arte, religião e a moral, por exemplo – perdem sua base de sustentação e seu fundamento” (VIESENTEINER, 2010, p. 94).

Com a morte de “Deus”, a saber, com a falência dos valores que até então foram entendidos como supremos e universais, bem como a concepção antitética de bem e mal, o homem se vê na responsabilidade de construir o seu próprio caminho.

No entanto, o que torna isto um problema é o fato de que estes valores que entraram em crise eram justamente aqueles que davam significado à vida.

A este sentimento de impotência diante da dura realidade da morte de Deus, e deste pessimismo que agora impera em relação à vida, Nietzsche denominou de niilismo passivo, no qual “a lucidez da inteligência vem acompanhada por uma abdicação completa da vontade” (GRANIER, 2009, p. 36).

Desta forma, vemos o homem atual tentando subtrair, ou até mesmo obliterar, esta sensação de desolação de várias formas, e uma delas, conforme observa Viesenteiner, são os passeios pelo Shopping Center.

Este já não diz respeito somente a um grande centro de atração comercial, mas simboliza também o cansaço do homem para com a vida, buscando assim, através de prazeres esporádicos e artificiais, amenizar o tédio proporcionado pela vida consumista.

Tudo no *shopping* é artificial. Tudo é construído para dar aparência de realidade. É um jogo de faz-de-conta que aceitamos jogar desde que não nos contem ou que não nos lembrem que é apenas tudo de mentira. Ora, quando a vida não tem mais qualquer sentido, o *shopping* constrói uma vida plena de valor, embora artificial – ele a instrumentaliza e a vende caro a todos, ou seja, o sentido à vida, literalmente, “custa” algo (VIESENTEINER, 2010, p. 97).

Assim, o principal modelo de vida que emerge na contemporaneidade é aquele formado dentro do círculo econômico, e fora deste a vida é considerada retrógrada e às vezes até subumana.

Outro exemplo deste fenômeno é o contraste presente no mundo globalizado entre as sociedades urbanas e as sociedades tribais. A vida urbana se apresenta como um estilo de vida ideal, propiciando ao homem mais conforto e segurança. Mas os nativos, quando observados nos seus estranhos usos e costumes, em nada se assemelham ao homem descontente e estressado da cidade.

No entanto, não se trata aqui de uma apologia do retorno à vida selvagem, mas antes de uma afirmação da diversidade cultural, que conseqüentemente traz em seu bojo a existência de várias morais.



Por isso, a oposição entre o nativo e o homem civilizado, no exemplo citado, é uma interpretação oriunda do mesmo juízo de valoração que afirma o antagonismo do “bem” em relação ao “mal”. No entanto,

Assim como o reino das estrelas são às vezes dois sóis que determinam a órbita de um planeta, e em alguns casos há sóis de cor diversa que iluminam um só planeta, ora com luz vermelha ora com luz verde, logo irradiando simultaneamente e inundando de luz multicolor: assim também nós, homens modernos, graças à complicada mecânica de nosso “firmamento”, somos determinados por morais diversas, nossas ações brilham alternadamente em cores distintas, raras vezes são inequívocas – com frequência realizamos ações furta-cor (NIETZSCHE, 1992, p. 110-111).

Nietzsche afirma não existir “fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (NIETZSCHE, 1992, p. 66). É por esta razão que, para o pensador de Röcken, os filósofos moralistas, incluindo-se aqui Platão, Kant e Hegel, considerados ícones da filosofia ocidental, “eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras” (NIETZSCHE, 1992, p. 74).

Por este motivo, não tiveram êxito em diagnosticar “os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de muitas morais” (NIETZSCHE, 1992, p. 74-75).

## Conclusão

Em 3 de janeiro no ano de 1889, Nietzsche é acometido por um colapso nervoso, que o deixou mergulhado num estado de demência até sua morte em 1900 devido a uma forte pneumonia. Morre, então, o pensador, mas não seu pensamento.

Deparamo-nos, assim, com um paradoxo, muito bem abordado pelo filósofo Hans George Gadamer (1900-2002), em sua teoria do círculo Hermenêutico, na qual ele afirma que um texto tem vida própria, e que nem mesmo seu autor pode determinar seu significado. Assim, a distância cronológica não é encarada como um empecilho para a compreensão de um pensamento, muito pelo contrário, pode nos conduzir a uma interpretação ainda mais profícua.

Porém, Nietzsche, muito antes de Gadamer elaborar esta teoria, já admitia que suas obras, não teriam muito prestígio em seu tempo, como de fato não tiveram, mas que com o passar do tempo, e para usar uma de suas expressões, com o “ruminar” de suas obras, o seu nome seria associado a “uma crise como nunca ocorreu, a mais tremenda colisão de consciências, a uma sentença definitiva pronunciada contra tudo aquilo que se acreditava, exigia, e se santificava até então” (NIETZSCHE, 2007, p. 17).



Pode-se observar, hoje, inúmeras teses no meio acadêmico envolvendo o pensamento de Nietzsche, que teve impacto não só na filosofia como também em outras ciências. Afinal, Nietzsche é discutido nas ciências da Arte, nas Ciências Políticas e Sociais, na Psicanálise e na Psicologia, e é citado até mesmo em obras de eminentes teólogos, o alemão Dietrich Bonhoeffer (1906-1945).

A multidisciplinaridade, que pode ser atribuída ao pensamento de Nietzsche, se deve àquilo que foi o eixo temático de suas obras, o tema da ética, da moral, e inextricavelmente o problema da origem do bem e do mal. Através de sua abordagem genealógica, Nietzsche quis demonstrar aos seus leitores que o palco onde tudo acontece e se cria é aqui. Mostrou como estes valores se transmutam, e como afetam a relação entre os seres humanos, e também o modo como influenciam a relação do homem com a vida.

A grande contribuição do pensamento de Nietzsche, pelo menos, dentro da leitura feita através desta pesquisa, foi a de inverter a atenção do ser humano para uma vida projetada além de sua existência, para um mundo “fora”. Neste sentido, a moral não funcionou somente como um mecanismo de organização da sociedade, mas contribuiu também para uma depreciação da vida.

No entanto, seria um engano classificar Nietzsche como um apologeta da imoralidade, muito pelo contrário, era ele mesmo dotado de valores, pois só é possível superar valores depois de tê-los vivenciados, pois “não há vivência que não seja moral” (NIETZSCHE, 2003, p. 110).

Nietzsche, ainda é amado e odiado, elogiado e criticado, mas de maneira alguma considerado anacrônico. Um homem que foi “um camelo no deserto” transmutou-se em “leão” e também vivenciou a “criança”. Contrariando as afirmativas de Hegel<sup>2</sup>, Nietzsche não foi filho de sua época, saltou sobre Rodes, e continua sendo um intérprete da nossa própria época.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

AZEVEDO, Vânia Dutra de. *Os juízos de valor em Nietzsche e seus reflexos sobre a educação*. Artigo Disponível em: <[www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/002e4.pdf](http://www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/002e4.pdf)> Publicado em 2004, acessado: 30.09.2012.

---

2. Marcondes (1998, p. 218), por exemplo, traz a seguinte citação, extraída do prefácio de *Afilosofia do direito*, escrita por Hegel: “É tão absurdo imaginar que a filosofia pode transcender sua realidade contemporânea, quanto imaginar que um indivíduo pode superar seu tempo, saltar sobre Rodes”.

- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Ed. Presença, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Ed. Graal, 1979.
- GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Trad. Denise Bottman. Porto Alegre: Ed. L&PM, 2009.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2006.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mario Silva. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Jean Melville. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Trad. Pietro Nasset. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Trad. Mario Ferreira. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.
- PASCHOAL, Antônio. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Ed. Champagnat, 2005.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Ed. Geração editorial, 2009.
- VIESENTEINER, Jorge L. Nietzsche e o niilismo como diagnóstico da crise da ética. In: CANDIOTTO, Cesar (org.). *Ética: Abordagens e perspectivas*. Curitiba: Ed. Champagnat, 2010.



# O princípio responsabilidade de Hans Jonas como fundamento filosófico de uma ética ambiental

*Clovis Pasinato\**

**Resumo:** A proposta da ética jonasiana é alertar os homens em relação às suas ações destrutivas no meio ambiente. Para Jonas, somente o medo da finitude da vida humana fará com que os homens assumam responsabilidades para com a natureza. Deste modo, a ação humana na natureza não diz de uma integração respeitosa do homem com seu habitat, mas diz de uma relação de exploração, destruição e dominação. Os homens dispuseram dos recursos da natureza para interesse próprio e, mais tarde, com a evolução da ciência-técnica, usaram destes mesmos recursos para conseguir “poder”. A ambição de “poder” de dominação fez com que o homem, ao contrário de dominar a natureza, ficasse ele mesmo totalmente dominado pela técnica. A ética jonasiana é uma ética do “aqui e agora”, ou seja, cada homem que viaja na “nave terra” deve assumir responsabilidades na perspectiva de os seres, que ainda estão por vir, possam ter ainda uma casa que possa ser habitada. Os homens precisam perceber que a sua ganância pelo poder está destruindo o planeta e a si mesmos; seus olhos devem se abrir a essa perspectiva. Será necessário um acontecimento que cause o medo da sua finitude. A partir daí, os homens tomarão consciência da necessidade de integrar-se com responsabilidade à natureza, para assim continuar a suaviagem com segurança e harmonia.

**Palavras-chave:** Responsabilidade, ação, técnica, ética, desenvolvimento sustentável.

## Introdução

O princípio responsabilidade de Hans Jonas, como fundamento filosófico de uma ética ambiental, sugere voltar o olhar para a natureza e sensibilizar as pessoas em relação aos problemas ambientais. Atualmente, discutem-se vários problemas e procuram-se soluções

---

\* O presente artigo foi elaborado originalmente a partir do trabalho de conclusão de curso, apresentado ao Instituto de Filosofia São Boaventura, da FAE – Centro Universitário. [clovispasinato@yahoo.com.br](mailto:clovispasinato@yahoo.com.br)

para resolvê-los. Porém, percebe-se uma carência em relação à fundamentação ética das questões ambientais. Filósofos e ambientalistas, como Leff<sup>1</sup>, trataram sobre o assunto em uma época em que a ação do homem ainda não causava grandes impactos:

Más allá de los intentos de los negociadores de algunos países por abrir las agendas hacia temas controversiales sustantivos, en los hechos, estos instrumentos se establecen sobre principios de orden más pragmático (reglas de procedimiento, cuestiones de financiamiento, indicadores mesurables), para llegar a un común denominador que permita alcanzar acuerdos entre las partes. Las consideraciones éticas y filosóficas, las controversias políticas en torno a valores e intereses que definen las alternativas del desarrollo sustentable, y que no son traducibles al patrón común de la valorización económica, son desplazadas de estos niveles de la diplomacia internacional hacia el campo de la ecología política, donde se genera la fuerza social para la apertura de las agendas globales (LEFF, 2002, p. 200)<sup>2</sup>.

No século XX, o filósofo Hans Jonas tratou da questão, trazendo à superfície o problema de uma civilização dominada pela técnica.

Ao retomar um pouco o passado, verificaremos que a ação do ser humano não oferecia grandes riscos ao meio ambiente. Com o surgimento da técnica e seus avanços, a ação do homem passa a causar efeitos destrutivos à natureza. A relação da técnica com a natureza é um tanto problemática, pois aquela é usada pelo homem para exploração desta. “O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”, de H. Jonas, traz uma nova reflexão à humanidade com relação ao seu agir frente à natureza, propondo uma superação das éticas anteriores, que tomavam o homem como centro de todas as coisas.

É urgente pensar nas gerações futuras. No entanto, a discussão é recente. Até a década de 1970, havia pouca preocupação com a questão ambiental e não se refletia como se foram usando abusivamente as coisas que a natureza oferecia; a ambição fez com que o homem se valesse do poder que a técnica oferecia para estabelecer um uso egoísta e imediatista dos recursos naturais.

---

1. Enrique Leff é um dos principais intelectuais latino-americanos no âmbito da problemática ambiental. É coordenador da Rede de Formação Ambiental da América Latina e do Caribe, do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) e, também, professor da Universidade Autônoma do México (UNAM).

2. Mas além das intenções dos negociadores de alguns países para abrir as agendas sobre debates essenciais, de fato, esses instrumentos se estabelecem sobre princípios de ordem mais pragmáticos (regras de procedimento, questões de financiamentos, indicadores mensuráveis), para chegar a um denominador comum que permita alcançar acordos entre as partes. As considerações éticas e filosóficas, as controvérsias políticas em torno de valores e interesses que definem as alternativas do desenvolvimento sustentável e que não são traduzíveis ao padrão comum da valorização econômica, são rebaixadas dos níveis de diplomacia internacional para o campo da ecologia política, onde se gera a força social para a abertura das agendas globais (trad. livre do autor).



Pode se observar, deste modo, que a ação do homem foi se modificando com o passar dos séculos. Com o aperfeiçoamento da técnica, que deu um grande poder ao homem, os seres humanos foram entrando cada vez mais na intimidade da natureza, deixando-a totalmente desprotegida. Assim sendo, a natureza que até então protegia e sustentava os homens, de ora em diante passa a necessitar dos cuidados humanos.

Discorrer em um artigo sobre a vasta e problemática questão ambiental torna-se importante quando pensamos nos seres que estão por vir, ou seja, não pensamos em nós mesmos, mas sim nas gerações futuras. No entanto, a discussão é recente, como já se disse. Deste modo, deve o homem contemporâneo se questionar se tem o direito de arriscar, ou não, a vida futura da humanidade e do planeta.

## 1. Breve reflexão acerca da vida de Hans Jonas

O fascínio que os primeiros filósofos como Sócrates, Platão, Aristóteles sentiram no princípio da filosofia pode ser percebido muito claramente em Hans Jonas, como muito bem pode retratar sua esposa Lore Jonas, com quem ficou casado por mais de cinquenta anos. Jonas contemplava todas as coisas com olhar renovado, podia ver o novo de novo, como se o tivesse visto pela primeira vez.

Contemplaba el mundo con ojos nuevos, atónitos, y le entusiasmaban tanto los primeros pasos intrépidos de su nieto de año y medio como el magnífico atardecer que se contempla desde nuestro jardín, o la poesía majestuosa de los grandes poetas, a muchos de los cuales, ya en edad avanzada, era capaz de citar de memoria (JONAS, 2005, p. 9)<sup>3</sup>.

Pode-se observar, deste modo, o grande amor que Jonas dedicou à sua família, que consequentemente se estendia à filosofia, e aos estudos, principalmente da poesia.

Hans Joanas nasceu em Mönchengladbach, Alemanha, em 10 de maio de 1903, filho de um fabricante de tecidos. Na década de 1920, foi aluno de Martin Heidegger na Universidade de Freiburg. Jonas era de origem judaica e no ano de 1934 deixou a Alemanha para viver na Inglaterra e, depois, Estados Unidos.

Entre os anos de 1940 e 1945, o filósofo alemão entrou para o exército britânico, para lutar contra as atrocidades de Hitler. Neste período de guerra meditou sobre as mutilações e sobre a morte, as quais possivelmente vivenciou no campo de batalha; destas meditações surgiu em Jonas o desejo pelas ciências naturais.

---

3. Contemplava o mundo com olhos novos, espantados, lhe entusiasmavam tanto os primeiros passos intrépidos de seu neto de um ano e meio, como o magnífico entardecer que contemplava do seu jardim, ou a poesia majestosa dos grandes poetas, que já com idade avançada podia citar muitos deles de memória (trad. livre do autor).

En su época de militar, lejos de las bibliotecas, medito, por motivos evidentes - la mutilación y la muerte estaban cerca -, sobre la vida, y de ahí surgió su interés por las ciencias naturales (JONAS, 2005, p. 10)<sup>4</sup>.

Desta reflexão e deste amor pelas ciências naturais, nasceu a obra “Organismos e liberdade”, que mais tarde passou a se chamar “Princípio Vida”.

No ano de 1955, Jonas e sua família mudaram-se para New Rochelle, onde se juntou com matemáticos e cientistas da natureza. Em 1969, o grupo foi enriquecido por Hastings Center, a qual Jonas foi *fellow* (colaborador), daí nasceram grandes amizades com cientistas representantes da ciência do Espírito e da natureza, com os quais se reunia para tratar de assuntos relacionados à ética; no entanto, diz Lore, o interessante é que um escutava o outro.

Na vida de Jonas destacam-se três grandes fases; a primeira diz respeito ao trabalho que fez sobre gnose e espírito, um trabalho histórico. Em sua segunda fase, tratou sobre o presente na obra “Princípio vida”, e finalmente expressou sua preocupação com o futuro da humanidade em sua obra-prima intitulada “O princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”, na qual propõe um novo modo de agir, com responsabilidade para com os seres futuros.

Em um de seus poemas, por ocasião de seus 85 anos, escreve: “You and I know I did sometimes, not always my best. / Now is the time for the long rest” (JONAS, 2005, p. 12)<sup>5</sup>.

Ao chegar ao fim de sua vida, dizia não temer a morte, ela seria necessária e imprescindível a todos os seres da humanidade, alerta para a finitude de todo o ser vivente e a necessidade de preservar o planeta para as gerações futuras.

Por lo que respecta a cada uno de nosotros, la certeza de que solo estamos aquí de paso y que el tiempo que esperamos estar aquí tiene un límite innegociable, es incluso necesaria como estímulo para contar nuestros días y vivirlos de tal manera que se cuenten por si mismos (JONAS, 2005, p. 12)<sup>6</sup>.

A passagem de cada ser vivo na terra tem um limite de tempo; alguns mais, outros menos. No entanto, esse ser finito, que é o humano, deve viver os seus dias

---

4. Na sua época de militar, distantes das bibliotecas, meditou por motivos evidentes – a mutilação e a morte a qual estava cercado - sobre a vida, e dali surgiu o seu interesse pelas ciências naturais (trad. livre do autor).

5. Você e eu sabemos que algumas vezes, nem sempre fiz o meu melhor. Agora é o tempo para o longo descanso (trad. livre do autor).

6. No que diz respeito a cada um de nós, é a certeza de que somente estamos aqui de passagem e que o tempo que estamos aqui tem um limite inegociável, é necessária inclusive como estímulo para contar nossos dias e vivê-los de tal maneira que eles se contêm por si mesmos (trad. livre do autor).



com intensidade e responsabilidade, para si e também para com os seres que têm a possibilidade de virem a ser.

Jonas morreu em cinco de fevereiro de 1993 em New Rochelle, Nova York, e está sepultado no cemitério de Hastings, no Estado de Nova York no setor onde costumam ser sepultados os judeus.

Jonas faz refletir sobre um tema que está muito em voga na atualidade e que vem sendo discutido pelos filósofos desde a antiguidade, onde a natureza cuidava do homem e era exuberante em sua forma natural.

## 2. A ação humana no passado

Na Idade Antiga, o homem possuía critérios para fazer uso da natureza, não agredia sua essência, a qual encantou o homem por sua exuberância. Homem e natureza viviam em perfeita harmonia, o homem limitava-se à capacidade de invenção.

Uma abordagem além do homem era neutra, tanto em nível de objeto como em nível de sujeito da ação<sup>7</sup>; no entanto, o bem e o mal sempre estavam em torno da ação, ou seja, o ser humano sempre esteve propenso à dominação e destruição da natureza e seus recursos.

A pouca ação do homem antigo em relação à natureza não exigia grandes éticas, pensava-se no aqui e agora, o homem bom era aquele que agia com virtude e sabedoria segundo a justiça, honra e caridade.

Na modernidade<sup>8</sup>, o pensamento toma uma nova direção, rumo a uma busca desenfreada pelo conhecimento nos mais diversos campos do saber. Deste modo, a ação do homem em relação à natureza começa a tomar novos contornos: explorar para conhecer. Assim, o homem inicia uma invasão ao mais íntimo da natureza, tornando-se uma ameaça à natureza e a si mesmo.

O Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e, a economia, o impulso infatigável, chama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos (JONAS, 2006, p. 21).

7. A ação que o homem realizava na antiguidade era em vista da necessidade do próprio homem e não simplesmente a ação na perspectiva do progresso.

8. Teve início com Descartes na Europa, nos séculos XVI e XVII.

O homem, já totalmente liberto das correntes éticas que dos antigos e dos medievais havia herdado, começa a fazer uso das forças que a ciência e o poder econômico lhe proporcionam. Com as mais diversas descobertas da ciência (física, matemática, química), inicia-se a era industrial, ou seja, o reinado quase que absoluto das máquinas, que, no decorrer dos anos, cada vez mais aumentam o seu reinado, deixando o homem cada vez mais dependente de sua própria invenção.

Com o devir da ciência e da técnica, o homem não vê mais a beleza da natureza, mas sim algo a ser explorado, por assim dizer deixando-a *na UTI*, em estado crítico, necessitando urgentemente de ajuda.

Essa angustiada homenagem ao opressivo poder humano narra a sua irrupção violenta e violentadora na ordem cósmica, a invasão atrevida dos diferentes domínios da natureza por meio de sua incansável esperteza; ao mesmo tempo, narra o fato de que, com a faculdade autoadquirida do discurso, da reflexão e da sensibilidade social, ele constrói uma casa para sua própria existência humana – ou seja, o artefato da cidade (JONAS, 2006, p. 31).

O ser humano não satisfeito com o que a natureza tinha a lhe oferecer, procura construir a sua própria casa, destruindo o habitat natural para construir um habitat artificial, ou seja, a cidade. “A violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas” (JONAS, 2006, p. 32). As duas coisas caminham juntas: a natureza com sua beleza natural, explorada pela ação humana em vista da grande civilização artificial que o homem construiu ao longo de sua existência; a cidade, a grande invenção humana, criada pelo homem para substituir a beleza da natureza, ou seja, o ser humano tenta substituir o grande Criador das coisas, criando um habitat artificial para si; cria a sua própria vida liberta das amarras da antiga ética, onde ele é o soberano de tudo.

O homem moderno não tem mais medo dos monstros que os antigos haviam colocado na natureza, o seu propósito é servir-se dela, dela fazer uso sem dar em troca os cuidados que ela realmente merece. O homem se faz um pequeno criador, fazendo tudo o que lhe dá vontade, usando e abusando dos recursos e belezas naturais, não sendo desorientado por nada; é supereficiente em tudo. A única coisa capaz de desorientar e causar medo no homem é a morte.

Assim como nesta não fora descoberta a natureza e a diversidade dos dois aspectos básicos, e desta forma o monismo vinha acompanhado de uma ingênua naturalidade que só a experiência da morte poderia perturbar, e que aos poucos pôde ser solapada pela técnica (JONAS, 2004, p. 25).



O ser humano descobre que é finito, ou seja, que sua permanência na terra tem um fim, e deste modo, não tem preocupação com os seres que estão por vir, sua preocupação estaria em manter-se a si mesmo, usando de todos os recursos naturais que estão ao seu alcance, no entanto, não percebe que:

[...] a mutabilidade essencial da natureza como ordem cósmica foi de fato o pano de fundo para todos os empreendimentos do homem mortal, incluindo suas inge-  
rências naquela própria ordem. Sua vida desenvolveu-se entre o que permanecia e o que mudava: o que permanecia era a natureza, e o que mudava eram suas próprias obras. A maior dessas obras era a cidade, a qual ele podia apresentar um certo grau de permanência por meios que inventava e aos quais se dispunha a obedecer (JONAS, 2006, p. 33).

O homem cria a cidade, pois nela ele pode mudar os meios aos quais ele se dispunha a obedecer, deste modo, o homem não se sente responsável por cuidar da natureza, mas sim, de seu habitat artificial, a cidade.

Ainda assim, essa cidadela de sua própria criação, claramente distinta do resto das coisas, é confiada a seus cuidados, forma o domínio completo e único da responsabilidade humana. A natureza não era objeto da responsabilidade humana – ela cuidava de si mesma e, com a persuasão e a insistência necessárias, também tomava conta do homem: diante dela eram úteis a inteligência e a inventividade, não a ética. Mas na “cidade”, ou seja, no artefato social onde homens lidam com homens, a inteligência deve casar-se com a moralidade, pois essa é a alma da sua existência. É nesse quadro intrahumano que habita toda a ética tradicional, adaptada às dimensões do agir humano assim condicionado (JONAS, 2006, p. 34).

A chegada da técnica moderna inaugurou um novo modo de agir, no qual as antigas éticas não são mais adequadas para a nova sociedade, ou melhor, para a modernidade.

Com todas as descobertas e a modernização das máquinas, a chamada revolução industrial, trouxe junto de si a exploração exagerada dos recursos naturais, os quais causaram vários impactos ambientais pelo mundo inteiro. O homem pós-moderno, com seu desacorrentamento, explorou tanto a natureza, que os mais diversos recursos estão se esgotando rapidamente; do mesmo modo como a técnica evoluiu, os recursos naturais estão se acabando. O final do século XX pode ser considerado o século em que a ação do homem sobre a natureza foi a mais danosa, descaracterizando-a de sua originalidade.

### 3. O princípio responsabilidade como fundamento de uma ética ambiental

Desde a sua gênese até o século XXI, o planeta passou por muitas mudanças, algumas delas naturais, como o próprio desenvolvimento da flora e da fauna, o aparecimento e desaparecimento de algumas espécies. No entanto, muitas outras mudanças, principalmente em vista do crescimento econômico, foram e ainda são causadas pela ação do homem, por meio da técnica cada vez mais aperfeiçoada. De acordo com Leff:

La economía afirma el sentido del mundo en la producción; la naturaleza es cosificada, desnaturalizada de su complejidad ecológica y convertida en materia prima de un proceso económico; los recursos naturales se vuelven simples objetos para la explotación del capital. En la era de la economía ecologizada la naturaleza deja de ser un objeto del proceso de trabajo para ser codificada en términos del capital (LEFF, 2002, p. 192)<sup>9</sup>.

O homem, em busca de crescimento econômico, percebe no poder da técnica, que a exploração dos recursos naturais irá lhe proporcionar maior poder econômico e, com isso, domínio não somente de indivíduo para indivíduo, mas de uma nação para a outra. O egoísmo, a ambição do querer ir além, fizeram com que o homem não formulasse uma capacidade própria para dominar-se a si mesmo, deixando-se dominar totalmente pelo poder, tornando-se uma ameaça às demais formas de vida e a si mesmo. Assim,

apenas com a superioridade do pensamento e com o poder da civilização técnica, que ele traz consigo, foi possível que uma forma de vida, “o homem”, fosse capaz de ameaçar todas as demais formas (e com isso a si mesmo também) (JONAS, 2006, p. 230).

Quando a vida do homem está ameaçada pelo desequilíbrio ambiental que ele mesmo ocasionou através do poder que a técnica lhe conferiu, o homem começou a preocupar-se com a questão ambiental. O medo da finitude humana tem tornado esta questão uma das maiores preocupações da humanidade. Filósofos como Leff (2010), Jonas (2006) tocaram, de alguma forma, na questão ambiental. No século XXI, a preocupação por um desenvolvimento sustentável traz uma discussão mais acirrada. No ano de 2012, reuniram-se no Rio de Janeiro os líderes da Conferência das Nações Unidas, para discutir sobre a questão ambiental, o chamado Rio+20.

---

9. A economia afirma o sentido do mundo na produção; a natureza é coisificada, desnaturalizada de sua complexidade ecológica e convertida em matéria prima de um processo econômico; os recursos naturais se tornam simples objetos para exploração de capital. Na era da economia ecologizada, a natureza deixa de ser um objeto do processo de trabalho para ser codificada em termos de capital (trad. livre do autor).



A técnica continua a sua jornada de dominação, o homem dominado por ela ainda não tem um horizonte no qual possa dizer: “É hora de parar”. A ambição de poder não deixa o ser humano tecnocêntrico perceber que a destruição do planeta está levando-o à sua própria destruição. Deste modo, já se manifestam reações para tentar frear a loucura de um avanço tecnológico cego e sem ética. Assim sendo, se faz urgente um novo modo de integração entre o homem e a natureza.

#### 4. Perspectivas para o futuro

A técnica, fruto do saber científico, penetrou no mundo e aos poucos foi se expandindo, envolvendo os homens de tal modo a não mais viverem sem ela. O fato de que a tecnologia envolveu a sociedade é visível e real, mas nem tudo é ruim, tudo vai depender do uso que se faz dos recursos técnicos.

Segundo Nodari:

Que a técnica, fruto direto da ciência e das suas aplicações, penetrou e transformou profundamente nosso mundo em todos os seus aspectos é um fato facilmente constataável. E isso deve se constituir em objeto de especial consideração para ser possível uma apreciação justa de seu valor. O homem é guiado, na sua ação, pela razão, mediante a qual possibilita aos homens conhecerem os fins e os meios que a eles conduzem. Por meio da razão, aos homens é possível conhecer os meios que possibilitam o fim desejado, e, também, modificar a ação, se necessário, segundo as necessidades e as circunstâncias (NODARI, 2007, p. 63).

A sociedade técnica não se preocupa com o futuro, a saber, com os seres que estão por vir. Preocupa-se, no entanto, com o modo de produção, o como produzir cada vez mais a qualquer custo, ou melhor, sua maior preocupação é com o progresso. Ainda assim, a técnica não é algo totalmente ruim, tudo vai depender do modo, do uso que o homem atribui ela.

[...] diga-se de uma vez por todas, em alto e bom tom, a técnica não é um mal. É um bem. Ela pode se tornar um mal, quando e caso seja maldirecionada. A técnica, por conseguinte, tem um valor positivo, porque deve e pode incitar a humanidade a desenvolver seu espírito e suas forças morais e religiosas de modo proporcionado e adequado ao desenvolvimento da própria técnica, de sorte que o *homo faber*, que se identifica, sobretudo, segundo Arendt, pela produtividade e pela criatividade, se lembre sempre de que é antes de tudo *homo sapiens* na justa subordinação dos meios aos fins próprios da humanidade (NODARI, 2007, p. 65).

Se os seres humanos voltarem o olhar para si e, por conseguinte, retornarem à condição de homens criaturas do Criador, retornariam, ao princípio onde homem e

natureza viviam em harmonia, a natureza cuidando do homem e o homem da natureza. No entanto, o egoísmo, a ambição pelo poder, fez com que o homem pensasse que poderia com seu poder dominar a natureza. Por outro lado, esse poder não lhe foi conferido, ou seja, o homem queria dominar todas as ações da natureza, inclusive colocar a dignidade da natureza como inferior à dos homens.

Assegura Jonas:

Quando a luta pela existência impõe a escolha entre o homem e a natureza, o homem, de fato, vem em primeiro lugar. Mesmo que se reconheça à natureza a sua dignidade, ela deve se curvar à nossa dignidade superior. Ou, caso se conteste aqui a ideia de um direito “maior”, o egoísmo da espécie sempre se impõe na natureza. Portanto, o exercício do poder humano em relação ao mundo vivo é um direito natural, fundado em nosso maior poder. Esse foi o ponto de vista prático de todos os tempos, ao longo dos quais o conjunto da natureza parecia invulnerável, estando, portanto, inteiramente disponível para os homens, como objeto de usos particulares. Mas, se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição da sua própria continuidade e como um dos elementos da sua própria integridade existencial (JONAS, 2006, p. 229).

A natureza deve receber do ser humano o devido e merecido cuidado, no âmbito individual, mas muito mais pela coletividade dos homens. A construção de um pensamento coletivo para melhor cuidar da natureza se faz indispensável e urgente, para a continuidade das espécies, principalmente da espécie humana. O cuidado com a natureza seria, neste caso, o cuidado com o futuro da espécie humana. “O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou ‘todo-poderosa’ no que tange ao seu potencial de destruição” (JONAS, 2006, p. 229).

A técnica não se tornou “todo-poderosa” por si mesma: só foi assim por causa do mau uso que os homens fazem dela. O que está em discussão não é a técnica em si, pois por si mesma ela não é um mal, e nem poderosa, o que se discute, na verdade, é o uso da técnica, ou seja, os meios que são usados para atingir os fins. De modo algum se discute a dignidade da natureza, como afirma Jonas.

Em uma perspectiva verdadeiramente humana, a natureza conserva sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio do nosso poder. Na medida em que ele nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação. A fidelidade ao nosso ser é apenas o ápice. Entendido corretamente, esse ápice abrange todo o restante (JONAS, 2006, p. 229).

A fidelidade do cuidado com a natureza é a maior responsabilidade dos homens. A busca coletiva do cuidado se torna indispensável para a continuidade das espécies



que ainda resistem à destruição já causada pelo modo de produção dos homens. A sociedade está esboçando um “desenvolvimento sustentável”, que não cause danos à integridade da natureza; no entanto, “o problema é considerar que a responsabilidade pelo futuro pressupõe uma elite ética e intelectual capaz de assumi-la” (JONAS, 2006, p. 244).

Muitos são os problemas ecológicos levantados pelos ecologistas e intelectuais, na perspectiva de buscar soluções que possam garantir a sobrevivência da espécie humana: portanto, se faz urgente amenizar os impactos e os desastres ambientais causados pela ação do homem moderno e que persiste ainda hoje.

A questão ecológica se torna, aos poucos, a maior preocupação da humanidade. Muitas são as causas: por exemplo: o crescente número de doenças causado pelos mais diversos tipos de poluição, sejam eles no ar, na terra, na água ou sonora. Entretanto, o que mais está preocupando a humanidade é o aquecimento global. Percebe-se que o clima está se modificando no planeta. Quando se faz uma retrospectiva climática, percebem-se mudanças em relação às estações do ano que no passado não muito distante eram bem definidas, as chuvas eram bem distribuídas. Hoje já se sofre a influência das mudanças climáticas; todas as ações humanas relacionadas à natureza causam impactos no futuro, como bem constata Pizzi.

Atualmente é sensível a preocupação em torno dos agentes químicos sintéticos e às modificações que eles provocam nos seres vivos e na natureza, alterando a estrutura e a personalidade não só de humanos, mas também de não-humanos, interferindo, até mesmo, no equilíbrio da própria natureza (PIZZI, 2011, p. 101).

Deste modo, um novo rumo deve ser assumido pela coletividade, deixando de lado o poder econômico, para resgatar a natureza que está morrendo na “UTI”.

No entanto, o fato concreto é que a técnica deu poder ao homem; o mesmo não soube usar este poder para o bem de toda a criação. O homem moderno pensou unicamente em si mesmo; pensa somente no instante em que vive, explorando os recursos da natureza de forma exagerada.

Uma integração entre homem e natureza se faz urgente, na perspectiva de tornar menos penosos para a vida do planeta os impactos ambientais causados pelo agir humano. Há que se conscientizar a humanidade que a responsabilidade de integrar novamente o homem com a natureza não pertence somente a uma elite ética e intelectual, mas que pertence sim, à coletividade, ou seja, a cada indivíduo que está preocupado com o futuro do planeta (JONAS, 2006, p. 244). Deste modo, nas décadas



de 1960/70 surge a Conferência sobre o Meio Ambiente Humano, uma nova política de sustentabilidade que configura uma globalização da discussão sobre o meio ambiente.

Muitos encontros foram realizados a partir da década de 1970 para definir estratégias de ação, seguindo o pensamento de Leff:

Si bien la conciencia ambiental emerge a finales de los años sesenta y se vuelve materia de política en los años setenta, luego de la Conferencia sobre Medio Ambiente Humano (Estocolmo, 1972), en los últimos diez años, y como efecto de la Cumbre Ambiental de Rio '92, ha cambiado la geopolítica en torno al discurso y las políticas del "desarrollo sostenible". No sólo se ha diluido el discurso del ecodesarrollo y se ha dado un vuelco a la razón para ajustar las propuestas ecologistas a los designios de la racionalidad económica; no sólo se han intensificado los ritmos de explotación y transformación de los recursos, sino que han surgido nuevas estrategias de invención ecológica y de intervención en la naturaleza, así como nuevas manifestaciones de sus impactos y riesgos ecológicos. De esta manera se han puesto en uso común y en la retórica oficial conceptos antes reservados para los medios científicos y académicos; esta terminología se inscribe dentro de nuevas estrategias epistemológicas que alimentan una ecología política y políticas ambientales donde se expresan y manifiestan interpretaciones controversiales y conflictos de intereses, así como principios y estrategias diferenciadas en el proceso de reapropiación de la naturaleza (LEFF, 2002, p. 193)<sup>10</sup>.

Enquanto se realizam conferências para discutir ações que freiem a exploração dos recursos naturais, a técnica se desenvolve com uma rapidez inimaginável. Deste modo, as regras que controlavam o que as ciências podiam ou não podiam fazer, passam a ser usadas também para reger as ações humanas em relação à exploração dos recursos naturais. De modo algum as ciências vivem um vazio de ideologias; ao contrário, elas estão dentro de um processo ideológico, onde desenvolvem um papel importante no processo de construção e desconstrução que dá origem ao seu potencial transformador. Uma articulação dos processos do conhecimento com os processos econômicos e políticos dão condições ao potencial tecnológico e legitimam as suas aplicações, que se identificam com os interesses dos grupos sociais e nações (LEFF,

---

10. Ainda que a consciência ambiental surja no final dos anos sessenta e se torne matéria de política nos anos setenta, com a Conferência sobre o Meio Ambiente Humano (Estocolmo, 1972), nos últimos dez anos, e como efeito do auge da conferência Ambiental do Rio 92, mudou-se o discurso geopolítico em relação às políticas do "desenvolvimento sustentável". Não somente se dispersou o discurso sobre eco desenvolvimento, mas se deu um voo pela razão para ajustar as proposta ecologistas e os desejos da racionalidade econômica; não só se intensificaram os ritmos de exploração e transformação dos recursos, mas surgiram novas estratégias e invenções ecológicas e de intervenção na natureza, assim como novas manifestações de seus impactos e perigos ecológicos. Desta maneira, se colocou em uso comum e na retórica oficial, conceitos antes reservados para os meios científicos e acadêmicos; esta terminologia se coloca dentro de novas estratégias epistemológicas que alimentam uma ecologia política e políticas ambientais, onde se expressam e se manifestam interpretações contraditórias e conflitos de interesses, assim como princípios e estratégias diferenciadas no processo de restauração da natureza (trad. livre do autor).

2010, p. 68). As medidas que são tomadas nas conferências são somente medidas paliativas, que não solucionam os problemas. São tão-somente como um véu que encobre superficialmente e, deste modo, neutraliza preventivamente os conflitos de interesses que estão em jogo. Segundo Leff,

As formações ideológicas que cobrem o terreno ambiental geram práticas discursivas que têm por função neutralizar na consciência dos sujeitos o conflito dos diversos interesses que ali entram em jogo. Desta forma, a consciência ideológica sobre os limites do crescimento, ao propor a responsabilidade compartilhada de “todos os homens que viajam na nave terra”, encobre sob o véu unitário do sujeito do enunciado, as relações de poder e de exploração, fonte de desigualdade entre os companheiros de viagem (LEFF, 2010, p. 69).

As ideias lançadas pela maioria dos movimentos ambientalistas estão fundamentadas em ideais utópicos, que não condizem com a realidade e urgência da necessidade da natureza. O fato é que, até o momento não se pensou em um cuidado em contribuição a tudo o que a natureza já doou aos homens. Projetos em relação à natureza somente são pensados mediante uma retribuição econômica da natureza.

A racionalidade ambiental, personificada pelo movimento ambientalista e pela própria problemática ambiental, segundo Leff, é um movimento contrário à razão baseada apenas no cálculo econômico como critério predominante da racionalidade social; ela expõe fundamentalmente as contradições entre a lógica da racionalidade econômica e do processo de desenvolvimento baseado no crescimento econômico e a sustentação desse desenvolvimento pela natureza (PONCHIROLLI; FERNANDES, 2011, p. 626).

Ao verificar o documento final das Nações Unidas a respeito do Rio+20, percebe-se uma grande preocupação econômica, e quase nada se observa em relação à natureza. Por exemplo, quando se trata do “futuro que queremos”, o enfoque principal está na questão econômica, em que a natureza deve ser auxílio para o mesmo.

Por consiguiente, reconocemos que es necesario incorporar aún más el desarrollo sostenible en todos los niveles, integrando sus aspectos económicos, sociales y ambientales y reconociendo los vínculos que existen entre ellos, con el fin de lograr el desarrollo sostenible en todas sus dimensiones (NACIONES UNIDAS, 2012, p. 2)<sup>11</sup>.

Ainda sobre a questão do “desenvolvimento sustentável”, existe uma ambiguidade em relação à mesma. Quando os homens pronunciam uma palavra, ela pode ser

---

11. Por conseguinte, reconhecemos que é necessário incorporar ainda mais o desenvolvimento sustentável em todos os níveis, integrando seus aspectos econômicos, sociais e ambientais e reconhecendo os vínculos que existem entre eles, com o fim de desfrutar o desenvolvimento sustentável em todas as suas dimensões (trad. livre do autor).

pronunciada de várias formas; assim, conforme o tom de voz usado, a mesma palavra pode humilhar ou mimar. Deste modo, as palavras “desenvolvimento sustentável”, quando escritas por um indivíduo que defende o sistema capitalista da modernidade, significa que os recursos naturais estão disponíveis para fins de atender o mercado, o lucro e o desenvolvimento tecnológico.

Já na escrita de um filósofo ou de um ambientalista, “desenvolvimento sustentável” adquire um sentido totalmente diferente, somente aceito em nível de consumo que seja para toda a humanidade presente e assim possa garantir o futuro das gerações que estão por vir. Essa proposta significa uma redução drástica nos gastos dos países ricos, o que não se observa no documento referente à Rio+20. O documento refere-se somente ao primeiro sentido da frase “desenvolvimento sustentável”.

Deste modo,

O que mais se pode dizer a respeito da extensão de tempo da responsabilidade política? Naturalmente, ela trata, antes de tudo, daquilo que é mais imediato, pois a urgência do momento requer respostas, como é o caso da oportunidade que deve ser aproveitada. Mas uma visão ampla pertence a esse agir e torna-se ainda mais necessária a sua ampliação, por causa da particular envergadura causal das ações modernas (JONAS, 2006, p. 202).

As ações políticas têm sido (como dito anteriormente) medidas paliativas que têm por intenção desviar o olhar dos indivíduos, dos reais problemas que os homens provocaram na natureza, em vista de um desenvolvimento econômico dito sustentável. Segundo Leff,

[...] o *discurso da sustentabilidade* chegou a afirmar o propósito e a possibilidade de conseguir um *crescimento econômico sustentado* através do mercado, sem justificar sua capacidade de internalizar as condições de sustentabilidade ecológica, nem de resolver a tradução dos diversos processos que constituem o ambiente (tempos ecológicos de reprodutividade e regeneração da natureza, valores culturais e humanos, critérios qualitativos que definem a qualidade de vida) em valores e medições do mercado (LEFF, 2009, p. 20).

Um conhecimento prévio, é extremamente necessário para o saber ambiental, para deste modo, formar uma nova consciência ante o mundo. O ambiente tendo condição de sustentabilidade assimila diversos padrões teóricos que fazem com que os custos ecológicos do crescimento econômico sejam assumidos pelo próprio ecossistema (LEFF, 2010, p. 169).



O saber ambiental problematiza assim o conhecimento para refuncionalizar os processos econômicos e tecnológicos, ajustando os objetivos do equilíbrio ecológico à justiça e à diversidade cultural. Neste sentido, o saber ambiental emerge como um processo de revalorização das identidades culturais, das práticas tradicionais e dos processos produtivos das populações urbanas, camponesas e indígenas; oferece novas perspectivas para a reapropriação subjetiva da realidade; abre um diálogo entre o conhecimento e saber no encontro do tradicional e do moderno (LEFF, 2010, p. 169).

O saber ambiental reconhece as diversidades culturais dos povos e o conhecimento dos homens, ou seja, o senso comum, deste modo, é um princípio que impulsiona para um novo modo de “sustentabilidade” que seja uma “integração” com a natureza. A ciência moderna avançou, despedaçando o que estava à sua frente com a intenção de penetrar com eficácia no conhecimento das coisas. Nesse sentido, Jonas resgata uma “casuística heurística” para projetar efeitos prováveis do conhecimento científico. Essas tarefas somente são possíveis, segundo Jonas, por meio da ciência, que deve ser do mesmo modo como a utilizada nos empreendimentos (PIZZI, 2011, p. 105). A partir desta reflexão

inconclusiva dos seus prognósticos, [...] pode-se argumentar que nós (isto é os que virão) sempre teremos tempo para fazer correções ao longo do caminho, à medida que vejamos como nossos empreendimentos se desenvolvem. Mas, com isso, todas as eventuais intuições obtidas pela casuística não serão aplicadas no devido tempo, em função da natureza permanecem ociosas, até que seja talvez tarde demais (JONAS, 2006, p. 75).

A ética da responsabilidade proposta por Jonas caminha no sentido de um temor. O medo da finitude faz com que o homem busque um modo de se reconciliar com a natureza, em obrigação com os seres que ainda estão por vir. É o que considera Jonas no que segue.

A responsabilidade é o cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna “preocupação” quando a uma ameaça à sua vulnerabilidade. Mas o medo está presente na questão original, com o qual podemos imaginar que se inicie qualquer responsabilidade ativa: o que pode acontecer a ele, se seu não assumir a responsabilidade por ele? Quanto mais obscura a resposta, maior se delinea a responsabilidade (JONAS, 2006, p. 352).

Trata-se de assumir uma responsabilidade, mudar a consciência dos homens, cegos pelo poder, reconhecer que o homem não é eterno, mas um ser finito, ou seja, que um dia vai morrer e outro ser virá. É nessas novas vidas que se deve pensar e na continuidade da essência humana. O egoísmo fez da técnica sua aliada. O homem

deixou-se dominar e hoje não consegue mais se livrar das amarras da sociedade tecnocêntrica. Somente o medo, mas um medo que seja assumido naturalmente pelo homem, que tudo acabe e que a humanidade deixe de existir, fará com que haja uma mudança de consciência.

A sustentabilidade implica alcançar um equilíbrio entre a tendência para a morte entrópica do planeta gerada pela racionalidade do crescimento econômico, e a construção de uma produtividade *neguentrópica*, baseada no processo fotossintético, na organização da vida e na criatividade humana (LEFF, 2010, p. 210).

Dentro da sociedade tecnocêntrica, dominada pela ganância e pelo prazer de dominação, muito se fala, se questiona, sobre a ética, sobre as ações humanas em relação à natureza, que está totalmente despida de sua dignidade, sugada de toda sua potencialidade, necessitando urgentemente de um tratamento eficaz, que, segundo Jonas,

[...] só uma ética fundamentada na amplitude do ser, e não apenas na singularidade ou na peculiaridade do ser humano, é que pode ser de importância no universo das coisas. Ela terá essa importância se o ser humano a tiver; e se ele a tem, nós teremos que aprendê-lo a partir de uma interpretação da realidade como um todo, ou pelo menos a partir de uma interpretação da vida como um todo (JONAS, 2004, p. 272).

Deste modo, um tratamento só será possível quando cada indivíduo, que está dentro da “nave terra”, tomar consciência de que não deve pensar somente em si mesmo, e que sua responsabilidade vai além de um programa de “desenvolvimento sustentável”, aqui se encontra a preocupação de “como devemos viver com a natureza ou como a natureza pode subsistir ao nosso lado” (PIZZI, 2011, p. 112). Deve haver portanto, uma integração do homem contemporâneo com toda a natureza. Uma integração assumida de modo livre e gratuito, por cada indivíduo, respeitando a dignidade da criação, ou seja, uma responsabilidade com um princípio de dever com os seres que ainda estão por vir, ou o homem continuará a sua viagem na “nave terra” com um destino incerto.

## Considerações finais

A sociedade contemporânea, iludida pela magia imediatista da técnica, não está preocupada com os seres que ainda estão por vir, o objetivo do homem contemporâneo é viver o “aqui e agora”; os seres que estão por vir não devem ser preocupação no momento: “eles que se virem depois”. As possíveis consequências no futuro, o próprio fim da espécie humana, ainda não estão provocando um medo que possa



mudar a consciência da humanidade. Somente quando o “apocalipse” se tornar real e o medo fizer parte do dia-a-dia do homem, a consciência humana vai mudar; se não for tarde demais.

A responsabilidade de proteger o planeta deve ser tomada como prioridade por cada indivíduo que tem a Terra como seu habitat. Não se deve esperar somente por medidas impostas pela elite pensante ou um “desenvolvimento sustentável” que, no seu agir, espera que a natureza retribua a “boa ação”. É urgente uma integração do homem com a natureza, de modo que este assuma gratuitamente o dever de cuidar da natureza, sem esperar retribuição econômica dela, pois a natureza irá retribuir a ação do homem, mas a seu tempo e a seu modo.

A técnica permite aos homens as mais diversas experiências, usada tanto para o bem como para o mal. Muitos são os problemas que a técnica no seu mau uso causou; mas também se evidenciaram muitas respostas às mais diversas questões. A técnica pode ajudar muito na corrida da preservação das espécies terrenas, basta direcionar as pesquisas nesse sentido. É da responsabilidade humana encontrar alternativas aos problemas ambientais, para que o homem possa continuar a viagem humana na “nave terra” com um destino mais claro.

A ética proposta por Jonas não trata de uma ética para o futuro, mas é sim, uma ética que deve ser assumida por cada indivíduo que não está preocupado somente consigo mesmo. Mas sua preocupação se estende para além de si, ou seja, preocupa-se ainda mais com os seres que estão por vir, pois sabe de sua finitude e que outros virão; por isso, manter a integridade da natureza é algo indispensável. Deste modo, se a ética jonasiana for assumida de “verdade” e com responsabilidade, ela pode sim ser uma garantia para o futuro da humanidade.

## Referências

BATTESTIN, C.; GHIGGI, G. *O princípio responsabilidade de Hans Jonas: Um princípio ético para os novos tempos*. Disponível em <[http://sites.unifra.br/Portals/1/ARTIGOS/numero\\_06/battestin\\_5.pdf](http://sites.unifra.br/Portals/1/ARTIGOS/numero_06/battestin_5.pdf)>. Acesso em: 14/04/2012.

DE LIMA, M. *O princípio responsabilidade de Hans Jonas e a crítica de Karl-Otto Apel*. Disponível em <<http://www.ufpel.tche.br/isp/searafilosofica/numero/2/artigo-5.pdf>>. Acesso em: 14/12/ 2011.

GLÜCK, M. El principio de responsabilidad: ¿Una etica impracticable? Reflexiones en torno a la propuesta política de Hans Jonas. *Revista de Filosofía*. Curitiba, v.18, n. 22, p. 37-55, jan.-jun. 2006.

JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. *Memorias*. Trad. Illana Guiner Comín. Madrid: Losada, 2005.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: ed. PUC, 2006.

LEFF, Enrique. *Limite y desafíos de la dominación hegemónica: La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza*. Buenos Aires: Clacso, 2002.

LEFF, E. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. Trad. Sandra Valenzuela, 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

NACIONES UNIDAS. *Proyecto de resolución presentado por el Presidente de la Asamblea General*. Disponível em <[https://rio20.un.org/sites/rio20.un.org/files/a-conf.216-l-1\\_spanish.pdf](https://rio20.un.org/sites/rio20.un.org/files/a-conf.216-l-1-spanish.pdf)>. Acesso em: 18/09/2012.

NODARI, P. C. A crise ecológica e a ética planetária à luz das perspectivas filosófica e teológica. *Conjectura*. Caxias do Sul, v. 7, n.1, p. 61-80, jan.-dez. 2007.

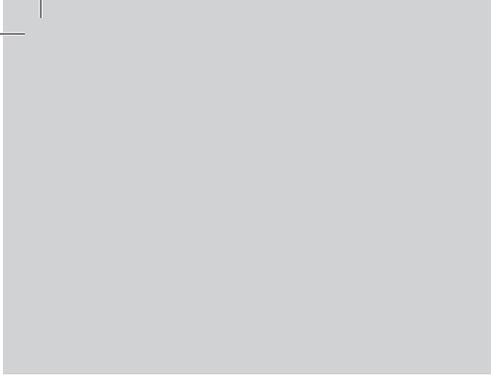
PIZZI, J. Jonas e o enaltecimento da heurística: A responsabilidade frente ao futuro ameaçado. In: SANTOS, R.; OLIVEIRA, J; ZANCANARO, L. (orgs.). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011, p. 97-114.

PONCHIROLLI, O.; FERNANDES, V. Contribuições da racionalidade comunicativa, racionalidade substantiva e ambiental para os estudos organizacionais. *Cadernos Ebape*. BR, v. 9, Edição Especial, artigo 8, Rio de Janeiro, Jul. 2011. p. 604-626. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S167939512011000600009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S167939512011000600009&script=sci_arttext)> Acesso em: 23/03/2012.

SANTOS, R. O problema da técnica e a crítica à tradição médica de Hans Jonas. In: SANTOS, R.; OLIVEIRA, J; ZANCANARO, L. (org.). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011. p. 21-40.

ZANCANARO, L. *O conceito de responsabilidade em Hans Jonas*. Disponível em <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000187667>>. Acesso em: 14/07/2012.





# TRADUÇÃO



# Origem e meta da história\*

Karl Jaspers

## Prólogo

A história dos homens em sua maior parte desapareceu da lembrança. Ela só se fez acessível e, em porção mínima, mediante algumas pesquisas aprofundadas.

A profundidade da ampla pré-história, em que todo é resto está fundado, ainda não ficou verdadeiramente iluminada pelas ineficazes luzes sobre ela projetadas. A tradição dos tempos históricos – os tempos do testemunho escrito – é fortuita e incompleta. Na realidade, só no século XVI passa a ser documentada. O futuro é um campo ilimitado de possibilidades e não está decidido.

Entre a pré-história, cem vezes mais ampla, e a imensidade do futuro estendem-se os cinco mil anos de história visível para nós. Trata-se de um ínfimo espaço na existência humana que se prolonga até perder-se de vista. A história está aberta pela pré-história e pelo futuro. Por nenhum destes lados está concluída e não se pode obter dela uma figura acabada como uma imagem integral que se sustenta por si só.

---

\* A tradução baseia-se na obra *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Origem e meta da história)*, de Karl Jaspers, publicada pela primeira vez pela editora R. Piper & Co., de Munique, em 1949. Para a tradução cotejamos o texto, porém, com a edição integral da Deutscher Bücherbund, de Stuttgart e Hamburgo. A tradução foi realizada por Renato Kirchner e Roney dos Santos Madureira, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Faculdade de Filosofia.

Em meio à história estamos nós e nosso presente. Este último não é nada se se perde como mero presente neste estreito horizonte do dia. Meu livro pretende contribuir no intuito de elevar nossa consciência do presente.

O presente, por um lado, está repleto do fundo histórico que em nós se atualiza – a primeira parte do livro trata da história do mundo até nossos dias.

Por outro lado, o presente de forma latente está penetrado pelo futuro, cujas tendências, seja em oposição ou em adesão, fazemos nossas – a segunda parte do livro pretende tratar do presente e do futuro.

Todavia, este presente pleno procura lançar sua âncora em sua eterna origem. Conduzir pela história para além da história, ao transcendente, o qual nos envolve, é a última coisa que o pensamento não pode alcançar, mas sempre haverá de procurar rever – constituindo-se, assim, na terceira parte do livro, que trata de esclarecer o sentido da história.

*Karl Jaspers*

## **Introdução: A questão pela estrutura da história universal**

Em virtude da extensão e profundidade das transformações experimentadas pela vida humana, recai sobre nossa época a significação mais decisiva. Só a totalidade da história humana pode fornecer o plano de fundo para entender o sentido do acontecer atual.

No entanto, quando contemplamos a história da humanidade, encontramos-nos com o mistério de nosso ser humano. O fato de que tenhamos história, de, em virtude da história sermos o que somos e de que tal história tenha durado até agora um tempo relativamente muito curto, leva-nos a perguntarmos: De onde vem isso? Para onde isso vai? O que isso significa?

Desde os tempos mais remotos, o homem formou-se uma imagem da totalidade: primeiramente, por imagens míticas (teogonias e cosmogonias, nas quais ele mantinha seu lugar), posteriormente, pela imagem de que Deus atua através das decisões políticas no mundo (visão histórica dos profetas) e, mais tarde, por atos de revelação no conjunto da história, desde a criação e o pecado original até o fim do mundo e o juízo final (Santo Agostinho).

Contudo, a consciência histórica é essencialmente distinta quando se apoia em bases empíricas e unicamente sobre elas. As histórias, embora lendárias, de uma gê-



nese natural da cultura, estende-se por todos os lados, desde a China até o Ocidente, pois já tinham este ponto de vista. Atualmente alargou-se o horizonte real de uma maneira extraordinária. A limitação temporal – a idade de seis mil anos, segundo a crença bíblica – desapareceu. Entre o passado e o futuro abre-se uma infinitude. Relacionada a isso está a investigação dos vestígios históricos, dos documentos e monumentos do passado.

Esta imagem empírica da história deve conformar-se, ante a imensa multiplicidade dos fatos, com a apresentação de algumas leis regulares e com a descrição às vezes sem conexão do múltiplo. Vê-se, assim, que há repetições e que há analogias no múltiplo; que há ordenações políticas de poder com suas séries típicas de formas e que há também a confusão caótica; que há séries regulares de estilo no espiritual e que há também a nivelação do irregular permanente.

É possível também tentar compor uma imagem total, unitária e conexa da história da humanidade. Desse modo, descobrem-se os círculos culturais que já existiram e seu percurso, contemplamo-los primeiramente separados e depois em sua influência recíproca, extraímos o elemento comum de seu sentido e inteligibilidade mútua e, por fim, pensa-se num único sentido unitário no qual fique ordenada toda a multiplicidade (Hegel)<sup>1</sup>.

Quem se dedica à história realiza involuntariamente essas intuições universais que oferecem unidade a seu conjunto. Estas intuições podem ficar sem crítica, até mesmo inconscientes e, assim, permanecem indiscutidas. Na maneira de pensar historicamente costumam ficar pressupostas como coisas evidentes, como se procedessem de si mesmas.

Assim, no século XIX, toma-se e se entende por história universal a que, depois das etapas prévias do Egito e Mesopotâmia, começa na Grécia e na Palestina e chega até nós. O restante pertence à etnologia e fica fora da verdadeira história. A história universal era a história do Ocidente (Ranke).

Em contrapartida, para o positivismo do século XIX, todos os homens deviam gozar do mesmo direito. Há história ali onde os homens vivem. A história universal se estende no espaço e no tempo para todo o planeta e permanece ordenada geograficamente segundo sua distribuição espacial (Helmolt). Em qualquer parte da

1. Para a filosofia da história são de perdurável significação as obras penetrantes de Vico, Montesquieu – Lessing, Kant – Herder, Fichte, Hegel – Marx, Max Weber. Para uma visão de conjunto destas teorias: Cf. Johannes Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, Berlim, 1936; R. Rocholl, *Die Philosophie der Geschichte*, tomo I, Göttingen, 1878.

Terra há história. As batalhas nigerianas no Sudão estão no mesmo nível histórico que Maratona e Salamina, e talvez fossem mais importantes pelo número de homens convocados para as armas.

Entretanto, novamente pareceu notar-se na história uma ordenação e estrutura ao intuir-se nela culturas singulares<sup>2</sup>. Da massa informe da existência humana meramente natural – era esta a intuição –, surgiam culturas semelhantes a organismos, com formas de vida independentes, que possuem princípio e fim e não se influenciam mutuamente, ainda que algumas vezes possam encontrar-se, interferir-se ou perturbar-se. Spengler conheceu oito destes corpos históricos, e Toynbee, vinte e um. Spengler atribuiu-lhes uma vida de mil anos, enquanto que Toynbee uma duração indeterminada. Spengler viu-se na necessidade de atribuir a cada um destes organismos um processo de mistério total, uma metamorfose, cujas leis acreditava ele descobrir morfologicamente mediante analogias entre as fases dos distintos corpos culturais. Isso porque, segundo ele, na figura fisionômica tudo é símbolo. Toynbee, pelo contrário, procede a uma múltipla análise causal a partir do ponto de vista sociológico. Todavia, deixa margem a livres decisões dos homens, mas de tal sorte que também a totalidade se mostra na forma intuitiva de um processo necessário em cada caso. Por esta razão, ambos extraem de sua concepção total previsões em relação ao futuro<sup>3</sup>.

---

2. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918. [Em português: *A decadência do Ocidente: esboço de uma história universal*. 3. ed. Tradução Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.] Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*, Leiden, 1935; *Das Tragische und die Geschichte*, Hamburgo, 1943; *Abschied von der bisherigen Geschichte*, Hamburgo, 1946; Toynbee, *A study of history*, Londres, 1935.

3. Toynbee é mais precavido nesta questão. Penetra, ou melhor, recobre sua imagem da história com a concepção cristã. Segundo ele, uma cultura pode em princípio perdurar sem decadência. Ela não se aplica à cega necessidade das idades biológicas da vida e da morte. O que acontecerá depende da liberdade humana. E Deus pode ajudar. Spengler afirma que ele – e, segundo pensa, é o primeiro – diagnostica metodicamente com a precisão de um astrônomo. Assim, prevê a decadência do Ocidente. Muitos encontraram nesta previsão o que já tinham em mente. Pela sua imagem engenhosa, em que o jogo das comparações e referências vai do capricho à plausibilidade e se afirma com segurança ditatorial, devem opor-se dois aspectos fundamentais: em primeiro lugar, a interpretação de Spengler por símbolos, comparações e analogias é, às vezes, apropriada para caracterizar um “espírito”, uma maneira de pensar e de sentir; contudo, pertence à essência de toda interpretação fisionômica na qual não se conhece metodicamente uma realidade, mas que se interpreta o infinito através de possibilidades. A ideia pretensiosa da “necessidade” do acontecer está envolvida de forma subreptícia. As séries morfológicas são concebidas causalmente e as evidências de sentido, como uma verdadeira inevitabilidade do acontecimento. Spengler não pode sustentar-se metodicamente onde pretende fazer algo mais que caracterizar as manifestações históricas. Na medida em que suas analogias às vezes contêm problemas reais, são apenas claras quando a declaração é verificável causalmente em cada caso particular através de uma investigação e não por intuição fisionômica como tal. O cuidadoso, que no particular sempre crê ter tudo na mão, deve ser determinado e estabelecido e, assim, precisa renunciar à intuição do todo.

Em seguida, termina a substancialização ou hipostatização das unidades culturais. Não há mais que ideias de um todo relativo e esquemas de tais ideias em construções ideais típicas. Estas, em princípio, podem colocar em conexão uma grande variedade de fenômenos. Contudo, embora não formem sempre um todo, não podem colocar tudo na mão, como se fosse um corpo inteiro.



Ao lado de Spengler e Toynbee, Alfredo Weber desenvolveu, em nossos dias, uma grande imagem da história. Sua concepção universal da história, sua sociologia da cultura, permanece de fato aberta, apesar de sua tendência em tomar a totalidade da cultura como o objeto do conhecimento. Desenvolvendo sua clarividente intuição com um seguro sentido voltado para a classe de criações espirituais, traça o processo da história de tal maneira que não obedece ao princípio da dispersão em culturas separadas nem ao princípio da unidade da história humana. Contudo, realmente na extremidade resulta a figura de um processo histórico universal que se articula em culturas primárias mais antigas, culturas secundárias de primeira e segunda classificação até chegar à história da expansão do Ocidente a partir do ano de 1500.

Não há porque examinar mais essas concepções. Meu propósito consiste em melhor esboçar, por minha conta, o esquema de uma concepção total.

Em meu esboço continuo inspirado, como por um artigo de fé, pela convicção de que a humanidade possui uma origem única e uma meta final. Contudo, não conhecemos em absoluto nem esta origem nem tampouco esta meta. Entrevemos apenas esses dois polos num vislumbre de símbolos multívocos, entre os quais se move nossa existência. Pela meditação filosófica, procuramos aproximar-nos de ambos, a saber, da origem e da meta: Todos os homens somos parentes em Adão, procedemos das mãos de Deus e fomos criados conforme sua imagem e semelhança.

Na origem, o ser tornava-se manifesto num presente sem consciência. O pecado original colocou-nos no caminho para chegar à claridade da manifestação consciente, mediante o conhecimento e a atividade prática finita, que se coloca um fim no tempo. Pela consumação do fim, alcançamos a harmonia das almas e vemo-nos uns aos outros num presente amoroso, numa compreensão ilimitada, pertencendo ao único reino dos espíritos eternos.

---

Em segundo lugar, contra a ideia spengleriana da separação absoluta de culturas que estão umas ao lado das outras sem se relacionarem, devem ser observados os contatos, as transmissões, as apropriações (o budismo na China, o cristianismo no Ocidente) empiricamente verificáveis e, que, segundo Spengler, só conduzem a perturbações e pseudomorfozes; contudo, indicam para um fundamento comum.

O que seja esta unidade fundamental é, para nós, um problema infinito, tanto para o conhecimento quanto para a realização prática. Toda unidade concebida muito propositadamente – constituição biológica ou pensamento intelectual de validade geral ou propriedades comuns do ser humano – não corresponde à verdadeira unidade em absoluto. A hipótese de que o homem é, em potência, o mesmo em todos os lugares, é tão legítima como a oposição de que o homem é diferente e diferenciado em qualquer lugar, mesmo na singularidade dos indivíduos.

Pertence à unidade, em qualquer caso, a compressibilidade mútua. Spengler nega-a: diferentes culturas são profundamente distintas, incompreensíveis entre si. Por exemplo, não nos é possível compreender os antigos gregos.

Contra esta estranha justaposição de culturas eternamente estranhas, fala a possibilidade e a realidade parcial de compreensão e apropriação. O que os homens pensam, fazem e produzem repassam aos demais, porque, em suma, trata-se dos mesmos homens, onde quer que se encontrem.

Tudo isso são símbolos, não realidades. Entretanto, concebemos unicamente a história universal – acessível empiricamente – em seu sentido, seja que ela permaneça efetivamente ou que a concedamos aos homens, sob a ideia de uma unidade do conjunto total da história. E nos fatos empíricos consideramos em que medida correspondem ou se opõem em absoluto a essa ideia de unidade.

Dessa maneira, apresenta-se para nós uma imagem da história à qual a história pertence: primeiramente, o que, como feito único e não passível de repetição, ocupa um lugar intransferível no processo unitário da história humana e, em segundo lugar, o que possui sua realidade e infalibilidade na comunicação ou na continuidade do ser humano.

Esboçemos agora numa estrutura da história universal nosso esquema que trata de dar à história da humanidade a máxima amplitude e a mais decisiva unidade.

#### 4. Nossa moderna consciência histórica<sup>4</sup>

Nós homens vivemos numa grande tradição de saber histórico. Os grandes historiadores desde a Antiguidade, todas as concepções da filosofia da história, a arte, a poesia, enchem nossa fantasia histórica. Junta-se a isso, nos últimos séculos – mais decisivamente no século XIX –, a investigação crítica da história. Nenhuma época possuiu tanta informação do passado como a nossa. Através de publicações, reconstruções, coleções temos em mãos o que as gerações anteriores jamais possuíram.

Hoje, parece estar em curso uma transformação de nossa consciência histórica. A grande obra da investigação científica da história se depura e prossegue. Entretanto, deve assinalar-se como este material é colocado numa forma, como serve, se depurado no cadinho do niilismo, a fim de converter-se numa única e milagrosa língua da eterna origem. Novamente a história deixa de ser uma esfera de mero saber e converte-se numa questão de vida e de consciência da vida. Novamente deixa de ser assunto de cultura estética à seriedade do escutar e responder. Nós já não temos ingenuamente a história diante de nossos olhos. O sentido de nossa própria vida é determinado pela forma como a conhecemos em seu conjunto, pela maneira como estabelecemos o fundamento e a meta da história.

---

4. Nota de tradução: a obra *Origem e meta da história*, de Karl Jaspers, divide-se em: *Primeira parte: História universal* (oito capítulos); *Segunda parte: Presente e futuro* (três capítulos); *Terceira parte: O sentido da história* (cinco capítulos). Na seleta aqui publicada, em primeira mão, optamos por traduzir respectivamente: o “Prólogo” geral, a “Introdução” à primeira parte e, por fim, “4. Nossa moderna consciência histórica” e “5. Superação da história”, que constituem os dois últimos capítulos da terceira parte e, portanto, o final da obra.



Talvez possamos caracterizar alguns traços da nova consciência histórica atualmente em desenvolvimento:

a) De novo na história temos a *precisão dos métodos de investigação* e a consideração da realidade histórica *imaginável para todos os lados*, o sentido para o entrelaçamento infinitamente complicado dos fatores causais, para a objetivação em categorias completamente distintas das causais, em estruturas morfológicas, em leis de sentido, em formas ideais típicas.

É certo, contudo, que atualmente ainda nos damos à leitura e deleite de meras exposições narrativas. Por meio delas tratamos de preencher de imagens o campo de nossa intuição interior. Porém, o essencial para nosso conhecimento é a intuição unida à análise que hoje se resume sob o nome de sociologia. O representante é Max Weber com sua obra, sua clara e multidimensional capacidade de compreensão nesses amplos horizontes da intuição histórica, sem fixação de uma imagem total. Aquele que conhece tal pensamento, já lhe custa trabalho ler muitas páginas de Ranke por causa da forma vaga dos conceitos. A compreensão mais aguda exige múltiplas informações de fatos e sua reunião pela aproximação de problemas que, como tal, já são esclarecedores. Com isso, o antigo método comparativo, graças à sutileza que tem alcançado, destaca o que é único na história de modo tão plástico e impressionante. A profundidade no que é propriamente histórico eleva o mistério do único à mais clara consciência.

b) Hoje está *superada* a atitude que via na história *uma totalidade abarcável*. Nenhum esboço total que envolva a história pode ainda prender-nos. Não construímos uma armação definitiva da totalidade da história, mas apenas uma possibilidade em cada caso desmorona novamente.

Muito menos encontramos uma revelação da verdade absoluta localizada historicamente. Em nenhum lugar há o que se repetiria de maneira idêntica. A verdade jaz numa origem jamais conhecida, se vista desde a perspectiva de um todo particular que se manifesta de maneira limitada. Sabemos que, onde quer que nos posicionemos no caminho da absolutização histórica, algum dia se demonstrará a falsidade e a dolorosa reação do niilismo liberará para novos pensamentos originais.

Apesar disso, não temos, mas sempre buscamos um saber da história total, no qual ocupamos um momento único e irrepetível. A imagem total fornece, em cada caso, o horizonte à nossa consciência.

Hoje, pela consciência da fatalidade, estamos inclinados não só a considerar relativamente fechadas algumas evoluções do passado, como também de perceber como se terminasse e se completasse toda a história anterior. Parece que foi encerrada, que ficou irremediavelmente perdida e que algo completamente novo deve ocupar seu lugar. Já se tornaram comuns, para nós, as declarações do fim da filosofia, que levam a despedir-nos dos epígonos e historiadores – do fim da arte, que na repetição dos velhos estilos, no capricho e desejo particular, na situação da arte por formas técnicas idôneas para um fim, gesticula desesperadamente em sua agonia – do fim da história, no sentido que a tomamos e assumimos nos dias atuais. Somente num último momento podemos ainda colocar diante dos olhos, como compreensível, o que já vem se tornando estranho, o que já não é e nem nunca mais será, a saber, enunciar ainda o que imediatamente será esquecido por completo.

Tudo isso parecem teses absolutamente incríveis, cuja consequência é sempre um niilismo, para deixar lugar a algo de que não se sabe dizer nada exato; contudo, é precisamente por isso que se fala tanto mais fanaticamente.

Diante disso está a moderna atitude de deixar em suspenso toda imagem total, inclusive as negativas, para colocar diante de nossa imaginação todas as possíveis imagens totais e tatear em que medida acertam. Dessa forma, obtém-se, em cada caso, uma imagem amplíssima, general, na qual todas as demais são aspectos singulares, a imagem com a qual vivemos, tornando-nos conscientes de nosso presente e, então, esclarecendo nossa situação.

Com efeito, a todo instante, realizamos intuições totais da história. Mas quando, partindo delas, se desenvolvem esquemas da história como perspectivas possíveis, deturpa-se seu sentido enquanto se toma uma concepção total como conhecimento efetivo da totalidade, cujo curso é concebido em sua inevitabilidade. Somente alcançamos a verdade quando, em lugar de investigar a casualidade total, investigamos certas e determinadas casualidades até o infinito. Somente na medida em que algo é concebível causalmente é conhecido neste sentido. Nunca se pode demonstrar a afirmação de que algo acontece sem causa. Contudo, na história se oferecem, para nossa visão, o salto da criação humana, a revelação de inesperados conteúdos, a mutação na série de gerações.

Atualmente, toda construção de uma imagem total há de submeter-se a uma condição, a saber, deve ser comprovada empiricamente. Trazemos unicamente imagens de acontecimentos e estados que estão extintos. Ansiosamente buscamos aonde quer que seja o que há de real na tradição. O que é irreal já não se pode sustentar. O que



isso significa é possível ver no exemplo extremo de Schelling, que ainda tinha por evidente os seis mil anos transcorridos desde a criação do mundo, ao passo que hoje ninguém duvida dos achados de ossadas que demonstram a existência do homem por mais de cem mil anos. A medida do tempo para a história que este feito introduz é, na verdade, extrínseca, mas não pode ser esquecida e tem consequências para a consciência, porque faz ressaltar a brevidade da história transcorrida.

A totalidade da história é um todo aberto. A respeito dela, a atitude empírica do pequeno saber de feitos está conscientemente em constante disposição para recolher novos feitos, e a atitude da filosofia torna inaceitável a totalidade de uma imanência absoluta do mundo. Quando a empiria e a filosofia se fomentam mutuamente, então existe para o homem pensante o espaço das possibilidades e, com isso, o da liberdade. O todo aberto não possui para ele nem princípio nem fim. Para ele não pode haver nenhuma oclusão da história.

O método do pensar total, ainda possível hoje, que a si mesmo analisa, contém os seguintes momentos:

Os fatos são conhecidos e, por assim dizer, golpeados a fim de se escutar que som possibilitam, permitindo então entrever o sentido que podem possuir.

Onde quer que seja, somos conduzidos até os limites, para alcançar os horizontes mais longínquos:

Para além destes horizontes nos são apresentadas exigências. Disso resulta um retrocesso do contemplador da história sobre si mesmo e seu presente.

c) Foi *superada a maneira exclusivamente estética* de considerar a história. Quando frente à infinita matéria do conhecimento histórico, tudo, pelo simples fato de ter acontecido, merece ser recordado a partir de um ponto de vista indiferente, que se limita a determinar seu modo de ser até o infinito, então, segue-se a esta falta de escolha um comportamento estético para o qual tudo em alguma medida é importante para excitar e satisfazer a curiosidade. Se alguém é belo, o outro também é. Este historicismo que não se compromete, seja científico, seja estético, conduz para a arbitrariedade, considerando que tudo possui o mesmo valor e, então, já nada mais tem valor. Entretanto, a realidade histórica não é algo que comprometa. Nosso verdadeiro tratamento da história é uma luta com a história. A história nos preocupa, nos importa; o que nela nos importa aumenta constantemente. E o que nos importa já é, por isso mesmo, uma questão atual do homem. A história se atualiza para nós, tanto mais quanto menos se reduzir a objeto de gozo estético.

d) Nós nos orientamos em direção à unidade da humanidade num sentido mais amplo e concreto que antes. Conhecemos a profunda satisfação de penetrar através de uma visada na origem única da humanidade, partilhando da riqueza de suas ramificações no modo de se manifestar. Somente através de seu campo sentimo-nos projetados de volta à própria historicidade peculiar que, em virtude do conhecimento, faz-se tanto mais profunda para si mesma como mais aberta para todos os demais e para a historicidade única que evolve o homem.

Não se trata da “humanidade” como um conceito abstrato no qual o homem desaparece. Pelo contrário, em nossa consciência histórica, o conceito abstrato de humanidade encontra-se hoje abandonado. É unicamente pela história real do conjunto que a ideia de humanidade se torna concreta e com possibilidade de ser intuída. Todavia, é justamente então que se torna refúgio na origem, da qual provêm os justos critérios quando nos sentimos desorientados na perdição e na destruição de todos os hábitos de pensar que eram considerados seguros até então. Essa origem suscita a exigência da comunicação em sentido ilimitado, proporciona a satisfação do parentesco no heterogêneo e a comunidade do humano através de todos os povos e marca a meta que deixa uma possibilidade à nossa nostalgia e à nossa vontade de estar juntos e unidos.

A história do mundo pode ser vista como um caos de sucessos fortuitos – em seu conjunto, como um dos redemoinhos de um rio –, como se avançasse sempre de uma confusão para outra, de uma desgraça para outra, com certos clarões de felicidade, ilhas que ficam protegidas por um momento pela corrente até que também são tragadas; em suma, para dizê-lo por uma metáfora de Max Weber: a história universal é como uma rua que o diabo pavimentou com valores destruídos.

Vista assim, a história não possui unidade e, portanto, nem estrutura e nem sentido, mas apenas as inumeráveis e inabarcáveis séries causais, tais como se apresentam no acontecer natural, só que na história são muito mais inexatas.

Contudo, a filosofia da história significa buscar a unidade, a estrutura, o sentido da história universal – e para isso só pode interessar a humanidade em seu conjunto.

e) *A história e o presente nos são inseparáveis.* – A consciência histórica vive entre dois polos: Eu retrocedo ante a história e, então, vejo-a como algo que está em minha frente, como uma grande cordilheira distante com suas linhas principais e seus acidentes singulares. Ou, pelo contrário, descubro a atualidade em seu conjunto, o agora que existe e no qual eu existo e em cuja profundidade a história converte-se para mim no presente que sou eu mesmo.



Ambas as coisas são necessárias, a objetividade da história considerada como o outro, que sem mim também existe, e a subjetividade do agora, sem a qual o outro carece de sentido para mim. Um só vive em virtude do outro. Cada um por si só deixaria inoperante a história, bem como o conhecimento indefinido do arbitrário ou como coisa esquecida.

Todavia, como ambos se entrelaçam? Por nenhum método racional. Pelo contrário, o movimento de um controla o do outro, enquanto que ao mesmo tempo o suscita.

Esta situação básica na consciência histórica determina a forma de convicção da estrutura total da história. Renunciar a ela é impossível, pois de todos os modos se apoderará em tal caso de nossa própria concepção, só que então de um modo inconsciente e incontrolado. Contudo, ao realizá-la, deixa-a em suspenso como uma coisa conhecida, embora, porém, um fator de nossa consciência de ser.

Enquanto a investigação e a existência, com sua consciência do ser, se realizam em tensão mútua, a investigação, por sua parte, vive em tensão entre o todo e o menor. A consciência histórica total enlaçada com a vivaz proximidade ao particular atualiza um mundo em que o homem pode viver com seu fundamento como ele mesmo. Franqueia, na amplitude da história e na identidade com o presente, a apropriação da história em conjunto e a vida desde a origem presente. Nestas tensões, chega a ser possível o homem que, desprezado de sua absoluta historicidade, chegou a ser a si mesmo.

A imagem universal da história e a consciência atual da situação se sustentam mutuamente. Da maneira como vejo a totalidade do passado, experimento o presente. Quanto mais profundamente conquisto o fundamento passado, tanto mais essencial é minha participação no curso presente das coisas.

De onde venho, para que vivo, isso só experimento no espelho da história. “Quem não se der conta de três mil anos, permanece inexperientemente na obscuridade, embora possa viver seu dia-a-dia”. Isto significa uma consciência do sentido, uma orientação e, antes de tudo, uma consciência substancial.

É um fato assombroso, admirável, que possamos subtrair o presente, que possamos perder a realidade, porque sempre vivemos, por assim dizer, em outra parte, vivemos fantasticamente, vivemos na história, furtamo-nos da atualidade plena.

Todavia, em contrapartida, não está justificada a atualidade do mero momento, a vida no agora sem recordação nem futuro; pois esta vida perde as possibilidades

humanas numa hora cada vez mais vazia, em que nada permanece na plenitude do agora, derivada do presente eterno.

O enigma do agora pleno nunca será resolvido, embora possa ser aprofundado pela consciência histórica. A profundidade do agora só se torna latente, identificando-se com o passado e o futuro, com a lembrança e a ideia pela qual vivo. Pelo eu sou consciente do eterno presente através da forma histórica, da crença na veste histórica que se adota em cada caso.

Ou, por acaso, será possível fugir da história, subtraindo-me dela no intemporal?

## 5. Superação da história

Até agora notamos o seguinte: a história não está acabada – o acontecer encerra infinitas possibilidades; toda configuração da história como um todo conhecido cai por terra, porque, o que recordamos, revela, em função de novos dados, uma verdade antes ainda não percebida. O que primeiro havia sido colocado de lado como essencial, cobra depois um caráter absolutamente essencial. Encerrar a história parece impossível, pois transcorre do infinito ao infinito, e só uma catástrofe exterior pode acabar absurdamente com tudo.

A história sempre nos deixa insatisfeitos. Gostaríamos de penetrar através da história até um ponto situado antes e sobre toda a história, até o fundamento do ser, ante o qual a história inteira não é mais que uma mera aparência que nunca pode concordar consigo mesma: até este ponto, onde numa espécie de conhecimento passado pela Criação, já não dependemos de uma maneira radical da história.

Contudo, para nós, nunca pode haver um ponto arquimediano conhecido fora da história. Estamos sempre já inseridos nela. Recorrendo ao anterior, ao meio ou ao depois de toda história, no que tudo envolve, no ser mesmo, buscamos em nossa existência e na transcendência o que seria este ponto arquimediano, se pudesse tomar a forma de um saber objetivo.

1) Superamos a história voltando-nos para a natureza. Diante do oceano, nos altos montes, na tormenta, na inundação luminosa da aurora, no colorido dos elementos, no inanimado mundo polar de neve e gelo, na selva, onde quer que a natureza extrahumana nos fale, pode acontecer que nos sintamos como libertados. O retorno à vida inconsciente, o retorno ainda mais profundo à clara serenidade dos elementos inanimados pode fazer com que percamos o sossego, a alegria e a unidade indolor.



Todavia, tudo isso nos engana quando é mais que um mistério de ser o sempre absoluto silêncio da natureza, experimentado por contraste na transição. Desse ser, que está mais além de tudo o que chamamos bom e mau, belo e feio, verdadeiro e falso, este ser que nos abandona sem coração nem compaixão. Se realmente encontramos ali nosso refúgio, então é porque fugimos dos homens e de nós mesmos. Mas se tomamos estas experiências da natureza, arrebatadoras no momento, como signos mudos que apontam para o que está sobre toda a história, sem revelá-la, então são verdades, na medida em que nos impulsionam e não nos retêm.

2) Superamos a história no que ela possui de valor intemporal, pela verdade, que é independente de toda a história, na matemática e em todo conhecimento convincente, em toda forma universal e universalmente válida, que permanece alheia a toda mudança, seja conhecida ou não. Ao apreender esta claridade do que é válido, podemos ser invadidos por um entusiasmo. Temos um ponto fixo, um ser que persiste. Contudo, somos novamente enganados se nos apropriamos dele, porque também esta validade é simplesmente um signo, mas não contribui para a substância do ser. Deixa-nos manifestamente indiferentes, vai se manifestando no progresso constante de seu descobrimento. É essencialmente a forma da validade enquanto que o conteúdo da indefinida multiplicidade do que existente nunca encontra o ser. É unicamente nossa inteligência que se tranquiliza em algo que persiste. Nós mesmos, não. Pelo fato de que existe esta validade independente e livre de toda a história que, por sua vez, é um signo que aponta para o transtemporal.

3) Superamos a história no fundamento da história, isto é, como historicidade total do ser do mundo. A partir da história humana parte um caminho que leva ao fundamento desde o qual toda a natureza – em si ahistórica – se move na luz de uma historicidade. Contudo, isso apenas para uma especulação, pela qual é possível dizer que seja uma forma de a historicidade do homem parecer corresponder a algo, saído da natureza, em suas próprias disposições biológicas, em paisagens e acontecimentos naturais. Estes são, desde sempre, tão-somente casuais e sem sentido, catástrofes ou uma simples e indiferente presença e, no entanto, a história lhes empresta alma, por assim dizer, como se fossem correspondências derivadas de uma raiz comum.

4) A este fundamento da historicidade conduz-nos a historicidade da própria existência. A partir do ponto de onde, na incondicionalidade com que aceitamos e escolhemos a forma de encontrar-nos no mundo, pela qual nos decidimos e nos apresentamos no amor e, ao inclinar o ser ao tempo, nós nos fazemos historicidade – a partir deste ponto se projeta a luz sobre a historicidade da história, em virtude de

nossa comunicação, a qual, pelo caráter cognoscível da história, incide na existência. Aqui superamos a história no eterno presente, estamos como existência histórica na história que transcende a história.

5) Superamos a história no inconsciente. O espírito do homem é consciente. A consciência é o instrumento sem o qual não existe para nós saber nem experiência, nem ser do homem, nem relação com a transcendência. O que não é consciência é inconsciência, um conceito negativo que, por seu conteúdo, admite infinitas interpretações.

Nossa consciência está orientada pelo inconsciente, ou seja, tudo o que nós encontramos no mundo, sem que se comunique desde isso algo interior. E nossa consciência é sustentada pelo inconsciente, é um contínuo emergir a partir do inconsciente e volta a deslizar no inconsciente. Entretanto, do inconsciente só podemos adquirir experiência por meio da consciência. Em cada passo consciente de nossa vida, sobretudo em cada ação criadora de nosso espírito, auxilia-nos um elemento inconsciente que existe em nós. A pura consciência não pode nada. A consciência é como a crista de uma onda, como um cume sobre um extenso e profundo subsolo.

Este elemento inconsciente que nos sustenta possui dois sentidos: o inconsciente que é a natureza, em si e para sempre obscuro, e o inconsciente que é o germe do espírito que aspira revelar-se.

Quando superamos a história no inconsciente, no sentido do que existe e a torna presente no fenômeno da consciência, este inconsciente nunca é a natureza, mas aquilo que se manifesta mediante símbolos na língua, na poesia, na representação, na reflexão. Nós não só vivemos disso, mas sobre isso. Quanto mais claramente permitimos manifestar-se, a consciência torna-se, pelo contrário, cada vez mais substancialmente, mais profunda e ampliadamente atual. Pois nela desperta aquele germe, cujo despertar a potencia e a amplia de maneira a mais própria. O peso do espírito na história não só utiliza um inconsciente previamente dado, mas engendra um novo inconsciente. Contudo, ambos os modos de expressar-se são falsos em relação ao único inconsciente, penetração em que não é só processo da história do espírito, mas que é o ser que existe sobre, antes e depois de toda a história.

Todavia, como inconsciente que é, só se designa negativamente. Com este conceito, não se ganha a cifra do ser, como pretendeu inutilmente Eduard von Hartmann, num mundo positivista. O inconsciente só é valioso quando ganha forma na consciência e, portanto, deixa de ser inconsciente. Consciência é o real e verdadeiro. Nossa



meta é a consciência mais elevada, não o inconsciente. Superamos a história no inconsciente para alcançar através dele, pelo contrário, uma consciência potencializada.

É enganosa a aspiração da inconsciência que, apesar disso, sempre se apodera de nós, os homens, em situações calamitosas. Se um deus babilônico quisesse suprimir o estrondo do mundo com as palavras “quero dormir”; se o ocidental sentisse saudades do estado em que se encontrava no paraíso, antes de provar da árvore do conhecimento; se considerasse melhor não ter nascido; se aspirasse o estado de natureza anterior a toda cultura; se concebesse a consciência como uma infelicidade; se visse toda a história como um erro e quisesse anulá-la, tudo isso seria o mesmo em múltiplas formas. Isso não é a superação da história, mas a fuga perante a história e perante a própria existência dela.

6) Superamos a história quando o homem se atualiza em suas obras mais elevadas, mediante as quais pode, por assim dizer, capturar o ser e torná-lo comunicável. Nesse sentido, o fato de os homens se terem deixado absorver pela eterna verdade que fala através deles, é aquilo que, embora em vestes históricas, transcende toda história e nos conduz pelo caminho que, passando pelo mundo histórico, conduz ao antes de toda a história e fala em virtude dela. Ali já não se coloca a pergunta de onde e desde onde, nem pelo futuro e pelo progresso, mas que no tempo há algo que já não é tempo somente, porém que vem a nós superando todo tempo, como o ser mesmo.

A história é, pois, por sua vez, o caminho feito no e pelo transhistórico. Na visão do grande – criado, feito, pensado – resplandece a história como presente eterno. Então já não satisfaz uma curiosidade, mas torna-se força que instiga. O que de grande há na história prende como objeto de veneração o fundamento que está sobre toda a história.

7) A concepção da história em sua totalidade conduz mais além da história. A unidade da história já não é, por sua vez, história. Conceber esta unidade já significa remontar-se pela história ao fundamento desta unidade, em virtude da qual existe a unidade que permite à história ser total. Entretanto, este remontar-se pela história à unidade da história continua sendo, por sua vez, uma tarefa na história. Não vivemos transhistoricamente no saber da unidade, mas enquanto vivemos desde a unidade, vivemos transhistoricamente na história.

Toda tentativa de remontar-nos além da história converte-se em engano quando abandonamos a história. O paradoxo fundamental de nossa existência, isto é, poder viver no mundo tão-somente transcendendo o mundo, repete-se na consciência histó-

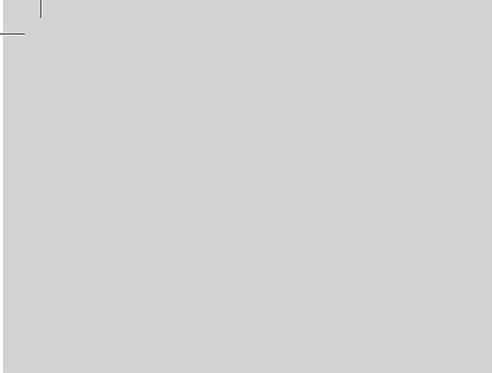
rica que se remonta para além da história. Não há nenhum caminho que contorne o mundo, mas somente o caminho através do mundo; nenhum caminho que contorne a história, mas somente através da história.

8) Quando contemplamos os grandes lapsos de tempo da pré-história e os curtos lapsos da história, nos é apresentada a questão seguinte: em vista dos milênios transcorridos, não seria a história um fenômeno passageiro? No fundo, a pergunta não é para ser contestada pela tese original: o que tem um começo tem também um término – embora dure milhões ou mil milhões de anos.

Mas a resposta – impossível para nosso saber empírico – é supérflua para nossa consciência do ser. Pois mesmo quando nossa imagem da história pode ser radicalmente modificada – segundo vemos um infinito progresso ou as sombras do fim –, o essencial é que o saber total da história não é o último saber. Trata-se da exigência da atualidade como eternidade no tempo. A história está rodeada do amplo horizonte no qual a atualidade vale como parada, conservação, decisão, cumprimento. O que é eterno aparece como decisão no tempo. Pela consciência transcendente da existência a história se esvaece no eterno presente.

Entretanto, na história mesma está a perspectiva do tempo: talvez ainda uma longa, muito longa história da humanidade sobre o planeta, convertido numa unidade. Nessa perspectiva, a questão para cada qual é onde se quer estar, para que se quer atuar.





# RESENHAS





### **Sobre La Teología Mística de Dionísio. *Super Mysticam Theologiam Dionysii*.**

ALBERTO MAGNO, Según el texto de la Editio Coloniensis, traducido y editado por Anneliese Meis. Latín-Español (Anales de La Facultad de Teología, Vol. LIX (2008) Cuaderno 1/2) Pontífica Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2008, 151 pp.; ISSN 0069-3597.

A autora e tradutora, Anneliese Meis, está apresentando com o livro indicado acima uma das mais famosas obras de Alberto Magno. Dionísio Areopagita foi um dos personagens mais influentes da Idade Média. Alberto Magno dedica a ele seus seguintes comentários: *Super Dionysium De caelesti hierarchia*. Ediderunt Paulus Simon † et Wilhelmus Kübel, Alberti Magni, Opera Omnia, Vol. XXXVI, 1, Münster (Aschendorff Verlag) 1993, X e 280 pp.; *Super Dionysium De divinis nominibus*. Primum edidit Paulus Simon, Alberti Magni, Opera Omnia, Vol. XXXVII, 1, Münster (Aschendorff Verlag) 1972, XX e 452 pp.; *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia*. Edidit Maria Burger, Alberti Magni, Opera Omnia, Vol. XXXVI, 2, Münster (Aschendorff Verlag) 1999, 232 pp.; e finalmente: *Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas*. Edidit Paulus Simon, Alberti Magni, Opera Omnia, Vol. XXXVII, 2, Münster (Aschendorff Verlag) 1978, páginas XXI até XXXII e páginas 453 até 672.

Anneliese Meis se refere, com sua edição bilíngue (Latim e Espanhol), a esta edição histórico-crítica, chamada Editio Coloniensis, que o Instituto Alberto Magno de Bonn está preparando, por cujo instituto a maior parte das obras de Alberto Magno já foi publicada. O livro de Alberto Magno *Sobre La Teología Mística de Dionísio. Super Mysticam Theologiam Dionysii*, de Anneliese Meis, tem uma profunda e elaborada introdução (pp. 9–36), o texto latino tirado da edição histórico-crítica das edições mencionadas de Opera Omnia de Alberto Magno, junto com a tradução (pp. 37-119), traz ainda notas (pp. 123-132), uma bibliografia (pp. 135–138), alguns anexos (pp. 139-143) e finalmente um índice dos textos e autores citados por Alberto Magno (pp. 147-151).

Este livro de A. Meis representa seguramente um incremento e aprofundamento do estudo da filosofia e teologia medieval na América Latina. E mais, porque nascido de uma Cooperação Científica Internacional do ano 2007, apoiado pela Fondecyt (Chile), o livro feito e apresentado por A. Meis intensificará a cooperação científica entre América Latina e Europa, também.

A teologia mística de Alberto Magno, como em geral sua obra, não é tão conhecida na América Latina como o é realmente na Europa. A baixa menção nas referências bibliográficas mostra claramente esta lacuna. Nesse sentido, A. Meis não fez uma extensa pesquisa bibliográfica em relação às obras de Alberto Magno; ela se concentrou nas referências bibliográficas referidas à obra de Alberto *Sobre La Teologia Mística de Dionísio*. Isso se deve a algumas boas razões, a saber: (1) Manter a proximidade com a obra de Alberto acima indicada, (2) não aumentando extensivamente as citações bibliográficas, (3) sem perder o foco de seu trabalho.

A finalidade principal do trabalho de A. Meis é tornar acessível um autor da Idade Média, numa situação em que a maioria dos estudantes, pelo menos nas universidades brasileiras, não têm um conhecimento suficiente do Latim, a linguagem comum da Idade Média. Desse modo, sua edição bilíngue é essencial para os estudos medievais nas escolas superiores, na América Latina; nesse sentido, com seu trabalho, A. Meis deu um primeiro passo. É a primeira tradução espanhola do comentário de Alberto Magno sobre *La Teologia Mística de Dionísio* na América Latina.

Na pequena introdução, a autora elabora e aborda rapidamente (1) a vida de Alberto Magno, repetindo o que já é conhecido da vida de Alberto. Infelizmente as referências bibliográficas da introdução não aparecem na bibliografia final, exceto as referências de H. Anzulewicz, colaborador do Instituto de Alberto Magno em Bonn, a referência principal deste livro, junto com os trabalhos de Edouard-Henry Wéber. É importante que o leitor leia toda a introdução para tomar mais informações sobre Alberto. (2) Em seguida (p. 22) A. Meis discute e ordena os comentários de Alberto sobre as obras de Dionísio, sobretudo seu comentário sobre a *Teologia mística* de Dionísio, nas obras de Alberto. Aqui a teoria da iluminação divina, inspirada em Santo Agostinho, desempenha papel importante, que se manifesta principalmente nesses comentários de Alberto. A iluminação divina ou o “fluxo divino”<sup>1</sup>, relacionada com a

---

1.Cf. por exemplo: Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser SJ, Ed. Coloniensis XVII/2, Münster (Aschendorff Verlag) 1993; Alain de Libera, *Albert le Grand et la Philosophie*, Paris 1990; idem, *Ex uno non fit nisi unum*. La Lettre sur le Principe de l’univers et les condamnations parisiennes de 1277, *Historia Philosophiae Medii Aevi*. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag, eds. B. Mojsisch und O. Pluta, Vol. 1, Amsterdam/Philadelphia 1991, pp. 543-560; idem, *Albert le Grand et la Métaphysique Allemande*, em: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, ed. by Maarten J. F. M. Hoenen, Jakob H. J. Schneider e Georg Wieland, Leiden/New York/Köln (E. J. Brill) 1995, pp. 29-42.



teoria de Avicenna (Ibn-Sina), mantém-se como tema central na filosofia medieval<sup>2</sup>. Infelizmente, A. Meis não faz nenhuma alusão a essa questão; no entanto sua introdução traz informações necessárias acerca do comentário de Alberto sobre a *Teologia Mística de Dionísio*. (3) A. Meis (p. 25) se dedica às fontes bíblicas e filosóficas do *Super Mysticam Theologiam Dionysii* de Alberto Magno: (a) As fontes neoplatônicas: o *Liber de Causis* como uma fonte principal de *Super Mysticam Theologiam Dionysii*: a soberania do divino, onde Deus é a causa de tudo, a *causa prima*. (b) A contemplação “velada” do divino (p. 27), as irradiações da iluminação divina no ser humano; alcançar a verdade “por la oración” (p. 27): o início de todo trabalho teológico é a oração; as imagens “de la tiniebla espesa” (p. 28): a dialética da luz e da sombra que atravessa a vida humana; a “compasión hacia lo divino” (p. 28): o amor à ciência; “La difusión del bien” (p. 29): que o bem transborda e superabunda é uma doutrina de Santo Agostinho. Do *Banquete* de Platão – como menciona sugestivamente a autora – os autores medievais não tinham qualquer conhecimento, muito embora a observação de A. Meis esteja certa quanto às questões. Os temas (p. 29) que tratam de contemplação e transcendência dos anjos não esclarecem melhor as notícias de que já se dispõem da Idade Média. (4) Quanto às fontes aristotélicas (p. 30): A. Meis não cita nenhum texto ou parágrafo de Aristóteles que mostre que este tivesse escrito uma filosofia ou até uma teologia mística<sup>3</sup>; isso, muito embora Alberto aceite (erradamente) o anônimo *Liber de Causis*, como a ‘teologia’ de Aristóteles, como a conclusão da *Metafísica* e das obras de Aristóteles. Sobre isso, A. Meise não faz nenhuma menção. Aqui, é preciso considerar o Anônimo *Liber viginti quattuor philosophorum*<sup>4</sup> e mais os textos anônimos da Idade Média, em relação a este assunto. (a) Nas obras de Aristóteles, não encontramos uma “possibilidad de la teologia ‘mística’”, como afirma A. Meis (p. 30). A palavra aristotélica “epistêmê theológica” é bem conhecida; mas não substitui uma teoria teológica elaborada de Aristóteles. A definição aristotélica da filosofia, como uma ciência dos princípios (Aristóteles, *Metaph.* II) não ajuda, neste respeito. (b) O parágrafo “lo maxime mystica” (p. 31), também, não esclarece o assunto de Alberto; a referência à trindade divina é bem conhecida na Idade Média e, com certeza, não provém de Aristóteles! (c) O parágrafo “La singularidad de la esencia divina”

2. Davidson, H. D., *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, New York/Oxford 1992.

3. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts* (Warburg Institute. Surveys and Texts, 11), London 1986.

4. HUDRY, F. (Ed.). *Liber viginti quattuor philosophorum* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, CXLIII A: *Hermes Latinus*, Tomus III, Pars I), Turnholti, 1997. TAYLOR, Richard C. *The Kalam fi mahd al-khair (Liber de causis) in the Islamic Philosophical Milieu, Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts* (Warburg Institute. Surveys and Texts, 11), London, 1986, 37-52.

(p. 32), a dialética do ato e da potencia repete conhecimentos bem conhecidos. (d) O parágrafo “El intelecto es iluminado” (p. 33) poderia ser o único que realmente tem algo a ver com o comentário de Alberto sobre a teologia mística de Dionísio. A teoria do intelecto, inspirada a partir do cap. 5 do Livro III do *De anima* de Aristóteles, e desenvolvida nos comentários medievais, é realmente uma das principais fontes de Alberto, citada com razão pela autora: Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, ed. A. Borgnet, Opera Omnia, Vol. 9, Paris, 1890<sup>5</sup>. (d) O restante da introdução (p. 34) pode ser deixado sem comentários, pois apenas apresenta a estrutura do *Super Mysticam Theologiam Dionysii*, que, na edição de Meis, têm somente cinco capítulos, sem cabeçalhos. Uma pequena obra de Alberto, apoiada nas restantes obras dele.

Mas uma pesquisa dos desenvolvimentos filosóficos na Idade Média em relação ao pensamento de Alberto Magno não é e não foi a tarefa e o desafio do trabalho de A. Meis. Seu trabalho concentra-se, antes no seguinte: apresentar um livro de Alberto Magno, mais famoso da Idade Média, em Latim e Espanhol. É essa razão que desempenha um importante papel na área da filosofia medieval na América Latina. A finalidade deste livro é a edição e tradução do *Super Mysticam Theologiam Dionysii* de Alberto Magno. E nada mais. Não é uma pesquisa científica profunda, mas uma investigação que vem de dentro da doutrina filosófica e teológica Albertina. É em primeiro lugar uma apresentação de um texto de Alberto em Latim e Espanhol; em segundo lugar, uma boa apresentação de um texto medieval quase esquecido, além dos principais textos de Alberto Magno.

A apresentação de A. Meis do texto latino, tirado da Editio Coloniensis de Alberto Magno, junto com sua tradução espanhola formam um livro bem elaborado. A tradução espanhola do texto latino não merece qualquer nota crítica. Também as notas são bem colocadas; a bibliografia é curta; apenas os anexos que apresentam (1) os cabeçalhos dos capítulos e parágrafos do texto latino de Alberto por Henryk Anzulewicz são um tanto confusos; (2) por fim, o índice se divide em “Sagrada Escritura” e “Autores Antigos”.

No geral, o livro de Alberto Magno, *Sobre La Teología Mística de Dionísio*, traduzido por Anneliese Meis, é bem estruturado, elaborado; mas não é uma pesquisa

---

5. A este respeito, temos uma grande tradição medieval das literaturas sobre o intelecto humano, por exemplo: Al-Farabi, *De intellectu et intellecto*, ed. Étienne Gilson: Les sources gréco-arabe de l’augustinisme avicennisant suivi de Louis Massignon: Notes sur le texte original du «De intellectu» d’Al Farabi, Paris, 1986 (Repr. Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, 4 (1929-30) 115-126); AL-KINDI: Die philosophischen Abhandlungen des Ja’kub ben Ishaq al-Kindi, zum ersten Male hrsg. v. A. Nagy (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Vol.. II H. V), Münster, 1897, etc.



científica. Como já dito, o trabalho de A. Meis é um trabalho para a escola superior, para ser estudado nas aulas das universidades.

*Prof. Dr. Jakob Hans Josef Schneider*  
*Universidade Federal de Uberlândia-MG*  
*Instituto de Filosofia*  
*Coordenador do Centro Internacional de Estudos Medievais (CIDEMDUFU)*

\* \* \*

**Livro do gentio e dos três sábios.** LÚLIO, Raimundo.

Editora Vozes Ltda. Petrópolis, 2013

*Autor da resenha: João Roberto dos Santos da Costa e Silva*  
*Think-Tank Idade Provecta - IP*

Segundo Sebastià Galmés, provavelmente Lúlio terminou de escrever a primeira versão do *Livro do Gentio e dos três sábios*, em língua árabe, aos trinta e sete anos, ou seja, em 1269. Baseou-se principalmente nas suas notas tomadas das conversas com judeus e muçulmanos nos últimos cinco ou seis anos na ilha de Maiorca, sua terra natal.

Eram tempos polêmicos aqueles. No início do século VIII Hispânia tinha sido invadida pelos árabes, e os seus conhecimentos científicos assim como dos judeus começaram a estender-se por toda a península, sobretudo desde Toledo até o sul da França, o que produziu uma profunda perturbação no escolasticismo europeu, até terminar fatalmente no averroísmo. Todavia, ainda antes de Averróis, haviam aparecido obras traduzidas ao latim de Al-Kindi, Alfarabi, Avicena e do poeta e filósofo judeu Avicbron (1021-1070) nascido em Málaga.

Depois da diáspora, os judeus formaram diversos grupos em diferentes regiões do mundo. Os sefarditas foram para o sul da Espanha e mais tarde para Catalunha. O influxo hebreu na Espanha iniciou-se após a coquista de Toledo e culminou no reinado de Alfonso VII, que acolheu com generosidade os rabinos judeus expulsos de Andaluzia pelos Almóadas.

Muitos escritos desta época divulgavam em todas as regiões de Hispânia ideias contrárias à fé cristã, tais como a negação da criação divina, o panteísmo, a descrença nas escrituras reveladas etc. Nesta complexa situação, é fácil entender que autores cristãos, como Ramon de Penyafort, Ramon Martí, Tomás de Aquino e Raimundo Lúlio,

que tanto prezavam a unidade religiosa, trabalhassem contra os erros que provinham dos dogmas da fé judaica e muçulmana.

Os autores cristãos estavam convencidos de que era necessário escrever manuais de apologética, apoiados exclusivamente na razão. Contudo, Tomás de Aquino e Ramon Martí utilizaram trechos do Antigo Testamento para convencer os judeus sobre as verdades cristãs. O Aquinate, na *Summa contra gentiles*, enquanto o teólogo catalão utilizou o texto sagrado nas disputas com os judeus no *Pugio Fidei*.

Lúlio mudou de método e abandonou totalmente o uso das sentenças sagradas, ao que ele denominou de 'autoridades'. Por experiência própria, sabia que muitos teólogos interpretavam passagens das sagradas escrituras com sentidos diferentes, com o que elas deixavam de ter o mesmo valor de prova. O resultado é que, em vez de ajudar nas discussões, as complicava.

Ele estava convencido de possuir um conjunto de 'razões necessárias', isto é, raciocínios formal e materialmente verdadeiros e facilmente utilizáveis, capazes de proteger a fé cristã, de demonstrar os dogmas cristãos e impugnar os dogmas das outras religiões monoteístas, o judaísmo e o islamismo, e dos cismáticos. Foi a sua *Arte* que lhe forneceu esta opinião. Ao longo de sua vida, Lúlio desenvolveu um sistema lógico, baseado diretamente na realidade considerada em si mesmo, em vez da realidade pensada, ao que chamou de *Arte*.

A *Arte* unifica todos os saberes, pois parte dos atributos divinos como princípios universais que constituem todas as realidades, desde as mais altas, como Deus, até as mais ínfimas. Consiste em um sistema combinatório que, ao contrário do que muitos pensam, não funciona sozinho. Não é uma caixa mágica que responda automaticamente a todas as perguntas, senão que o artista – aquele que utiliza a *Arte* – é quem escolhe as respostas verdadeiras entre um conjunto de sentenças produzidas durante o manuseio das combinações de atributos. O mais importante deste funcionamento é que o estado moral do artista contribui positivamente para realizar escolhas verdadeiras e encontrar as 'razões necessárias' para as argumentações.

Para simplificar o uso da *Arte* pelo artista, e ao mesmo tempo generalizá-la, Lúlio substituiu os princípios, as perguntas, as virtudes e os vícios por letras, o que, à primeira vista, parecia acrescentar uma nova dificuldade, de tipo algébrico; mas depois o artista percebia que esta substituição facilitava a composição das combinações.

O *Livro do Gentio e dos três sábios* foi escrito segundo esse método, evitando, porém, o uso das letras algébricas. É um livro de prosa habitual, todavia com uma concatenação de ideias que segue os critérios combinatórios da *Arte*.



Nas circunstâncias em que foi escrito, competiam entre si inúmeras doutrinas contrárias. O *Livro do Gentio e dos três sábios* expõe tranquilamente, usando argumentos exclusivamente racionais, sem recorrer a argumentos de fé, todos os dogmas de cada uma das três religiões monoteístas. Por este motivo, esse tratado luliano é um documento medieval de primeira grandeza para a história das religiões, uma vez que oferece uma descrição completa cheia de detalhes das crenças judaicas, cristãs e maometanas. Escrito primeiramente em árabe e catalão, teve ampla divulgação, sendo depois publicado em hebreu, latim, castelhano e francês.

A narrativa é simples, profunda e bela. Um sábio ateu, sem qualquer conhecimento sobre Deus, que ignorava a ressurreição e a existência de uma vida eterna, entrou numa profunda tristeza ao pensar em sua própria morte e decidiu dar um passeio por um bosque distante para distrair-se, descansar da profunda depressão que o perturbava e encontrar remédio para suas angústias. Lá encontrou três sábios, cada um deles fiéis de uma religião monoteísta: um judeu, um cristão e um maometano, que tinham ido também para aquelas paragens para conversar sobre suas respectivas crenças.

Antes de encontrar o filósofo pagão, ao passarem por uma fonte de água cristalina que alimentava cinco árvores, os três sábios conversaram com uma donzela que lá se encontrava enquanto seu cavalo bebia. Era a dama Inteligência. Os sábios perguntaram-lhe como deveriam usar aquelas cinco árvores e qual era o significado das letras escritas nas diferentes flores. Muito gentilmente, ela explicou-lhes as cinco árvores, as condições que cada uma tinha, as virtudes e os vícios que carregavam suas flores. Logo a seguir foi-se embora.

Os sábios decidiram colocar em prática as lições da dama Inteligência, aplicando-as ao tema que tencionavam discutir: as três crenças. Mas foi naquele exato momento que o filósofo ateu apareceu e derramou sua tristeza por cima deles. Então, resolveram explicar as suas fés na presença dele, seguindo, porém o que a dama Inteligência lhes ensinara.

Começaram por expor as três verdades que as três religiões monoteístas aceitam: a unidade de Deus, a ressurreição dos homens e a vida eterna. Logo a seguir, cada sábio deveria expor os dogmas de sua fé, não podendo ser interrompido pelos outros dois. Apenas o gentio poderia fazer perguntas ao expositor.

No final, Lúlio apresenta uma surpresa ao leitor. Terminadas as explicações de cada sábio, quando o gentio quer dizer-lhes a fé que decidiu escolher por parecer-lhe a mais verdadeira, os sábios se recusaram a ouvi-lo. Subiram em seus palafrens, seus cavalos, e foram embora. O texto diz assim:

“Antes, porém, que os três sábios tivessem partido daquele lugar, o gentio lhes perguntou e disse que muito se admirava por eles não esperarem ouvir qual era a Lei que ele escolhera. Os três sábios responderam e disseram que como cada um deles pensava que o gentio escolhera a sua Lei, não queriam ouvir qual Lei de fato ele escolhera.

- Este é um assunto para discutir entre nós, a fim de que encontremos, pela força da razão e pela natureza do entendimento, qual é a Lei que poderás escolher. Se, em nossa presença disseses qual é a Lei que mais amas, não teríamos mais assunto para discutir, nem verdade a descobrir”.

Ao longo dos séculos os comentaristas do *Livro do Gentio e dos três sábios* muito têm discutido este curioso desenlace. Alguns disseram que se tratava de um artifício literário; outros, que Lúlio, devido às especiais condições da época, não quis ferir as opiniões dos não cristãos. Todavia, acredito que a explicação definitiva vai por outro lugar.

Sem dúvida alguma, considerando o pensamento de Lúlio, o *Livro do Gentio e dos três sábios* faz uma apologia da fé cristã. O leitor percebe a intenção do autor desde as primeiras páginas da introdução: mostrar as excelências do cristianismo sobre as outras religiões. Lidas as três exposições de cada sábio, não resta ao leitor a mínima dúvida sobre esta afirmação.

Para justificar esta tomada de posição, é preciso acrescentar, porém, um ponto importante. Lúlio fundamentou o *Livro do Gentio e dos três sábios* em sua *Arte*, como método para alcançar a verdade. Após as palavras de despedida, durante o caminho de volta para suas terras respectivas, cada um dos três sábios explicou aos outros dois o sentido da ‘aventura’ ocorrida na floresta. Um deles agradeceu a Deus por ter-lhe feito ver claro ‘qual de nós está na verdade e qual no erro’. Outro afirmou que pelo fato deles estarem educados desde o nascimento em uma fé ‘seria impossível que alguém pudesse afastar-nos dela pela pregação, pela disputa, ou por qualquer outra coisa. Por isso, se um homem quisesse convencer a outro, imediatamente este desprezaria tudo aquilo que ele tivesse dito’. O terceiro, disse rotundamente que ‘é mais próprio da natureza da verdade estar mais fortemente arraigada na alma do que a falsidade, sendo realidade que o ser e a verdade concordam entre si, e a falsidade concorda com não ser’.

Quem conhece a *Arte*, ao ler as disposições dos três sábios poderá descobrir qual deles tinha a condição moral suficiente para encontrar a verdade e quais os dois que haviam afirmado falsidades.



Se a principal intenção de Lúlio ao escrever o *Livro do Gentio e dos três sábios* foi dar a conhecer qual das três fés é a que salva, sem dúvida ele também quis colocar no livro outra importante mensagem: além de ser um texto fundamental para o estudo das religiões de finais do século XIII, o *Livro do Gentio e dos três sábios* é um exemplo das inúmeras possíveis aplicações da *Arte*, uma demonstração de sua eficácia operativa.

\* \* \*

**Filosofia contemporânea.** CARNEIROLEÃO, Emmanuel

Daimon Editora, Teresópolis, RJ, 1ª edição 2013,

*Autora da resenha: Denise Quintão*

A contemporaneidade é um tempo de crise radical, um tempo cheio de ações, decisões e posições, cuja alma petrificada nas e pelas inovações da técnica parece estar à espera da libertação para um novo modo de ser.

A fenomenologia é o caminho do pensamento que permite a criatividade dos textos que compõem este livro. Temas atuais como liberdade, consciência, ética e técnica buscam as possibilidades profundas de superação do imobilismo em que se encontra a mentalidade contemporânea. O giro das descobertas do conhecimento entorpece a angústia e a dor que o mistério provoca no pensamento.

Emmanuel Carneiro Leão encontra nas realizações do real a abertura que acolhe, concentra e reflete na existência humana a emergência de tudo que há. As práticas e as teorias postas pela atualidade escondem os envios transformadores, capazes de reconciliar o homem com sua humanidade.

Estes estudos, aqui apresentados, colocam o esforço de ser na e para a diferença como o único alcance real de toda investida humana. Se os conteúdos são sempre passageiros, a permanência de ser no ser consiste na contínua doação de si mesmo ao desconhecido, sempre em retração.

Os artigos ordenados em grupos por temas discutem questões controvertidas como modelo democrático, células-tronco embrionárias, informatização, violência, morte, corrupção, memória a partir das raízes do pensamento que constituem e sustentam esses acontecimentos no fluxo ininterrupto de vir a ser.

\* \* \*

**Os Nomes de Rosa – Interpretações.**HILL, Amariles Guimarães  
Editora Daimon, Teresópolis, RJ, 219 p.

*Autor da resenha: Sérgio Wrublevski*

A obra de João Guimarães Rosa tem suscitado interesse de poetas, cientistas da literatura e filósofos dos mais diversos rincões de nosso planeta. O desafio de conseguir genuínas interpretações desta obra passa não apenas pelo conhecimento da língua e da cultura brasileiras, mas exige uma sutileza cultural de múltiplos aspectos, que, depois de muito trabalho, costuma revelar a imensa riqueza de um dos nossos maiores gênios da literatura brasileira. Sua obra não tem um significado apenas nacional, mas está impregnada de uma significância humana universal, enraizada na singularidade e originalidade da cultura mineira.

O professor Amariles Guimarães Hill dedicou os últimos vinte anos de sua vida a uma pesquisa acerca do sentido que os nomes próprios das personagens de Guimarães Rosa recebem. Tais nomes não significam apenas a identificação de alguém, mas sobretudo deixam aparecer o modo de ser que o papel de cada personagem desempenha na estória. Guimarães Rosa não escolheu apenas nomes de personagens, mas deixa ao leitor o desafio de sondar o vasto mundo interior de cada personagem, e para isto colocou diversas sendas, capazes de abrir a identidade de cada personagem e o coração de cada estória. Para sustentar seu trabalho, Amariles contribuiu com pesquisas e reflexões sobre a ambiência histórico-religiosa dos contextos em que se desenvolvem as narrativas, sobre as construções mitológicas do imaginário popular que povoam as estórias, bem como sobre as concepções metafísicas, taoístas, místicas e psicanalíticas que ajudaram a construir as personagens. Esta análise permite que o leitor de Guimarães Rosa possa intuir a profundidade e originalidade do processo de humanização, a partir do qual as personagens de Rosa falam. Depois do estudo pioneiro de Amariles, a leitura da obra de Guimarães Rosa se abre ao leitor, como uma obra cheia de acenos muito concretos de um sentido genial, típico de toda grande obra da poética e artística.

O livro de Amariles “Os nomes de Rosa” se divide em três capítulos. O primeiro tem como referência o conto Cara-de-Bronze (Corpo de Baile) em que as personagens aparecem em ordem alfabética. O segundo capítulo ocupa-se de alguns contos de temática cigana, do livro Tutaméia, e o terceiro apresenta personagens de diversas outras narrativas.



## Normas para publicação

Os artigos devem ser formulados obedecendo às normas técnicas de publicação da ABNT, e encaminhados à nossa editoria em modelo eletrônico e com cópia impressa.

A editoria da Revista se reserva o direito de, após criteriosa análise consultiva, publicá-los ou não. Os artigos não publicados não serão devolvidos, sendo que os autores serão informados da decisão.

Os autores articulistas receberão três exemplares da revista em que tiver sido publicado seu artigo, abdicando, com isso, em favor da revista, dos direitos autorais dos artigos.

Os artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores e não precisam coincidir com o pensamento da Faculdade.

O idioma de publicação é o português, não estando excluída e publicação ocasional de textos ou artigos em outras línguas. Sugere-se que contenham entre 10 e 20 laudas (1 lauda = 2.100 toques) e que venham acompanhados de um resumo de no mínimo 8 e no máximo doze linhas.

Em folha de rosto deverão constar o título do trabalho, o(s) nome(s) do(s) autor(es) e breve currículo, relatando experiência profissional e/ou acadêmica, a instituição em que trabalha atualmente, endereço, número do telefone e do fax e e-mail.

É livre a transcrição das matérias aqui publicadas, obedecendo-se à citação das fontes.

O processo de aprovação e apreciação (pareceres) dos artigos deve primar pela lisura e objetividade, ficando desvinculado de nomes, personalidades outras influências de ordem particularizante. Os pareceres devem ficar arquivados.

Justo por não se exigir que as opiniões dos articulistas coincidam com as da organização responsável pela revista, a responsabilidade pelo conteúdo das publicações é inteiramente devida aos articulistas.

Os artigos a serem publicados serão encomendados ou solicitados pelo conselho editorial, sob a orientação do(s) editor(es) da revista. Uma vez recebidos, são encaminhados à comissão editorial e ao conselho editorial para parecer. Sendo aprovados por estes, pelo diretor e pelo editor da revista, os artigos serão encaminhados para o processo de produção. Havendo necessidade de reformulações, os artigos serão devolvidos aos autores de direito para as devidas emendas, estabelecendo-se para cada uma dessas etapas prazos compatíveis com o cumprimento das datas de confecção e publicação da revista.

Deste modo, a editoria da revista se reserva o direito de recusa, sugestão de reformulação, e/ou reserva de 2 anos a contar de seu recebimento para publicação dos artigos.

Pedimos aos colaboradores da Revista encaminhar seus artigos e contribuições para endereço abaixo:

Revista filosófica São Boaventura  
BR 277 KM 112  
Bom Jesus Remanso  
83607-000 Campo Largo – PR  
Ou: [revistafilosofica@fae.edu](mailto:revistafilosofica@fae.edu)

A revista aceita permuta – We ask for exchange, on demande l'échange.



**PEDIDOS E ASSINATURAS**

**Assinatura anual (2 por ano - semestral):  
R\$ 25,00; Número avulso R\$ 15,00**

**PÁGINA DE PEDIDOS E ASSINATURAS**

Nome: \_\_\_\_\_

Endereço: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Telefone: \_\_\_\_\_

E-mail: \_\_\_\_\_

Outras informações \_\_\_\_\_

