

Filosofia da Religião

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Filosofia da Religião

Conselho Editorial/Comite Científico

Agnaldo C. Portugal (UnB)

Álvaro Luiz Montenegro Valls (Unisinos)

Eduardo Gross (UFJF)

Etienne Alfred Higuete (UEPA)

Everaldo Cescon (Universidade de Caxias do Sul)

Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC Minas)

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes (UEPB)

Jonas Roos (UFJF)

Luís R. G. Oliveira (University of Houston)

Marciano Adílio Spica (UNICENTRO-PR)

Marcio Gimenes de Paula (UnB)

Sérgio Ricardo Neves de Miranda (UFOP)

Filosofia da Religião

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
(Organizadora)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial
Junior Cunha

Produção Editorial
Ammy Lee Vitória
Daniela Valentini
José Luiz G. Mariani
Medéia Lais Reis
Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F488 Filosofia da religião. / organizadora, Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024. 192 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>
ISBN: 978-65-5121-060-0
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.106>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotto (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
Evolução e Expansão (da Vida e da Consciência) em Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi	
<i>Alexsandro Melo Medeiros</i>	15
Maquiavel e o profeta desarmado Savonarola: religião, política e a (ausência de) força	
<i>Bruno Alexandre Cadete da Silva</i>	31
Hannah Arendt e as Revoluções: o Problema do Absoluto na fundação dos Corpos Políticos Modernos	
<i>Ana Luisa Lima Grein</i>	47
Um Possível Problema na Reivindicação por Direitos ao Veganismo	
<i>Fernando Schell Pereira</i>	71
Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equivocidade dos termos <i>Skjebne</i> e <i>Bestemmelse</i>	
<i>Cássio Robson Alves da Silva</i>	91
O Conceito de Gnosticismo em Eric Voegelin	
<i>Theo M. Villaça</i>	125
Matéria e Criação no pensamento judaico	
<i>Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo</i>	141

**Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de
Fernando e Isabel: uma análise conceitual à luz de
Aristóteles e São Tomás de Aquino**

Fernanda de Paula Ferreira Moi157

Parceria Ciência/Religião

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes 181

Apresentação

É com imenso prazer que apresentamos alguns dos trabalhos apresentados na área de Filosofia da Religião durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em Goiânia, entre 10 e 14 de outubro de 2022. Na presente publicação apresentamos tanto trabalhos apresentados no GT quanto apresentados em outros espaços, cujos autores preferiram publicar neste volume.

O GT Filosofia da Religião se propõe a promover, reunir e discutir reflexões em filosofia da religião, elaboradas de forma sistemática ou com base na história do pensamento. O GT se caracteriza pelo seu pluralismo em termos de métodos de reflexão (fenomenológico, analítico, histórico, hermenêutico, entre outros), fomentando o diálogo frutífero entre as diferentes perspectivas. Os trabalhos partem de diferentes abordagens filosóficas de problemas religiosos atuais e históricos, como a questão de Deus, transcendência, liberdade, mal, racionalidade da crença religiosa, volta da fé ao espaço público, ateísmo e relação entre religião e ciência.

Desejamos uma excelente leitura a todos!

Organizadora

Evolução e Expansão (da Vida e da Consciência) em Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi

Alexsandro Melo Medeiros¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.106.01>

1 Introdução

Pietro Alleori Ubaldi nasceu em 1886, na cidade de Foligno (província de Perúgia), na Itália. “Às 21:00h, no dia 18 de agosto, na cidade de Foligno (Itália), nasceu Pietro Ubaldi, o arauto da nova civilização do espírito” (Amaral, 2020, p. 8). A obra de Ubaldi costuma ser dividida em duas partes: a chamada obra italiana com os primeiros livros escritos na Itália até a década de 1950; e a obra brasileira, escrita aqui no Brasil, onde Ubaldi passou os últimos vinte anos de sua vida, vindo a falecer em 1972, em São Vicente, São Paulo. Na Itália, em um período de vinte anos “de 1932 a 1952, se irão desenrolando os dez primeiros volumes, um após outro, desde as ‘Grandes Mensagens’ até ‘Deus e Universo’” (Silva, 2015, p. 15). Em 1932, Ubaldi começou a escrever a sua principal obra: *A Grande Síntese*.

‘A Grande Síntese’ é divulgada na América Espanhola através de suas edições argentinas e mexicanas e, mais tarde, por intermédio de nossa edição uruguaia. Também uma edição em língua inglesa, feita no Brasil, atinge alguns leitores nos Estados Unidos a quem o livro é oferecido muitos anos mais tarde, até com destino à Casa Branca... Mas tudo

¹ Mestre em Filosofia pela UFPE. Doutor em Sociedade e Cultura da Amazônia-UFAM. Professor Adjunto da Universidade Federal do Amazonas.
E-mail: alexsandromedeiros@ufam.edu.br

parece crer que este pensamento deverá ser primeiro assimilado pelo Brasil que tem maior capacidade espiritual para se lançar na grande aventura das descobertas psíquicas. E depois então despertar nos outros países do mundo igual interesse, igual paixão pelo desconhecido (Silva, 2015, p. 18).

Em 1951 Ubaldi fez uma série de conferências aqui no Brasil para divulgar a sua obra em cidades como São Paulo, as principais capitais do Sul, Norte, Nordeste, Centro-Oeste e outras cidades pelo interior brasileiro. Entre os mais diferentes temas de suas palestras, podemos destacar: “As últimas Orientações da Ciência’, ‘O Atual Momento Histórico e a Nova Civilização do Terceiro Milênio’, ‘O Problema do Destino e do Imponderável’, ‘O Pensamento Social de Cristo’ e ‘A Personalidade Humana e o Problema da Hereditariedade’” (Amaral, 2012, p. 193).

Ao partir de regresso para a Itália, Ubaldi levou consigo não apenas uma ótima impressão da espiritualidade brasileira mas, igualmente, um convite bastante promissor: vir morar no Brasil acompanhado de sua esposa, filha e duas netas. É então que em 16 de novembro de 1952, “Pietro Ubaldi e sua família partiram para o Brasil, saindo do porto de Gênova (capital da Liguria, a cerca de 700 km de Roma)” (Amaral, 2012, p. 219). E é aqui no Brasil onde ele iria escrever o restante de suas obras.

É desta fase brasileira a autoria de *A Descida dos Ideais* (Ubaldi, 1995), onde o filósofo italiano dedicou um vasto capítulo para ressaltar os aspectos em comum entre a sua e a obra do padre jesuíta Teilhard de Chardin a partir de uma síntese da fenomenologia do universo que passa pelo campo científico, filosófico e religioso. Para ambos, ciência e religião constituem dois modos de conhecer a realidade que não necessariamente divergem entre si e, por isso, acreditam poder realizar uma síntese lógica e harmônica na qual concordam as teorias científicas e os dogmas religiosos em uma visão integradora que tem como base um telefinalismo

evolucionista de convergência para o ponto Ômega, último momento e fim da evolução: Deus.

O objetivo deste trabalho, portanto, é analisar o processo evolutivo de expansão da vida e da consciência na obra de ambos os autores. Veremos como nós encontramos na obra de Ubaldi e Teilhard um vasto estudo do fenômeno vida em termos evolutivos e como ambos consideram a estrutura mais íntima do ser como sendo de natureza psíquica, no que Ubaldi chama de pampsiquismo: o universo está impregnado de pensamento. A finalidade da vida é a evolução e o objetivo da evolução é uma tendência constante para a realização na fase vida do psiquismo e da consciência e convergência para o ponto ômega que é Deus. Vejamos como isto se dá na obra do Padre jesuíta para, em seguida, relacionar com a obra ubaldiana.

2 Teilhard de Chardin e a Evolução do Universo

Pierre Teilhard de Chardin nasceu em 1º de maio de 1881, no castelo de Sarcenat, na província de Auvergne, situada no centro da França e faleceu aos 73 anos de idade, em um domingo de Páscoa, em 10 de abril de 1955, em Nova York. Desde muito cedo, Teilhard de Chardin nutriu um prazer pela ciência, notadamente pela Geologia. Em seu espírito dominaria a paixão pela ciência e pela religião: “Esses dois sentimentos despertados no espírito de Teilhard de Chardin e a aparente firmeza do conflito existente entre eles, a ciência natural e a religião, permaneceram com ele ao longo de toda sua vida” (Lucarelli, 2019, p. 23).

Teilhard se tornou um dos mais destacados paleontólogos de seu tempo. Não era um paleontólogo de gabinete, mas um pesquisador de trabalho de campo, promovendo proveitosas escavações sobretudo no período de sua vida que passou na China, onde permaneceu vários anos e criou

[...] em 1940, na cidade de Pequim, o Instituto de Geobiologia. Seu objetivo era estudar a gênese e a interdependência genética dos continentes, bem como de sua fauna ou flora, dedicando-se especificamente à Ásia (Souza, 2007, p. 57).

O período que Teilhard passou na China lhe rendeu muitos frutos, onde realizou diversas expedições paleontológicas em Pequim e em 1929 participou da descoberta e estudo do *sinantropo*, tido como o primeiro habitante da China “e que atualmente está classificado como homo erectus pekinensis” (Lucarelli, 2019, p. 35), ou simplesmente o *homem de Pequim*. “A China foi para ele uma ‘segunda pátria’” (Langer, 2018, p. 15), foi o seu país adotivo, onde ele passaria boa parte de sua vida.

A sua paixão pela ciência e pela religião fez com que ele tentasse construir uma visão integrada entre ambas, procurando conciliar a visão de mundo material da ciência, com a visão de mundo espiritual da teologia: a atividade científica se complementa pelo sacerdócio, em Teilhard de Chardin, e se converte em adoração a Deus. “Peregrino da Evolução apresentou em seus escritos uma visão do mundo evolucionista e mística” (Souza, 2007, p. 57).

Não seria exagero dizer que Teilhard pode ser colocado ao lado dos inovadores da ciência, como Giordano Bruno, Galileu Galilei e tantos outros, sendo condenados como heréticos:

Aconteceu o que acontece a todos inovadores que viram mais longe do que os outros aos quais quiseram fazer ver mais longe também, para além dos limites das verdades já vistas e codificadas por eles. É neste ponto que aparecem as condenações (Ubaldi, 1995, p. 88).

Impulsionado por uma visão de mundo muito mais vasta e convincente, Teilhard viu-se compelido para *gritá-la* ao mundo. Mas para muitos, esse *grito* foi um escândalo e procuraram fazer calar esse “escandaloso ‘eureka’ que pretendia tudo resolver, fazendo abandonar a velha estrada sobre a qual caminhava tão bem a sua antiga sapiência. Este

Evolução e Expansão (da Vida e da Consciência)
em Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi

foi o martírio de Teilhard, como o é de todos os inovadores” (Ubaldi, 1995, p. 89).

Qual o motivo de tanto assombro com a obra de Teilhard? É que ela discorre sobre a evolução do Universo, de todo o Universo: do caos primordial até o despertar da consciência humana sobre a Terra. Para o padre jesuíta, a matéria do universo evolui criando formas cada vez mais complexas, que ele expressa através da chamada Lei de Complexidade e Consciência. “Segundo essa lei, formulada por Teilhard, o mundo atual é nada mais que o resultado de um movimento contínuo descontinuado da não-vida (*cosmogênese*) à vida (*biogênese*) e da vida à auto-reflexão do homem (*antropogênese*)” (Zilles, 1995, p. 16). Tudo o que existe no universo evoluiu dos

[...] átomos às moléculas, das moléculas aos vírus e às células e, finalmente, a toda a gama dos seres vivos, entre os quais é evidente uma sucessiva e maior complexificação: vermes, insetos, peixes, anfíbios, répteis, aves, mamíferos, até o homem (Libório, 2010, p. 94).

E ao se referir a cosmo-bio-noogênese de Teilhard de Chardin, Ubaldi (1995) afirma que ela corresponde ao físiio-dínamo-psiuismo de *A Grande Síntese*. Toda a obra de Ubaldi, como veremos, se baseia igualmente na teoria evolucionista:

O todo não foi feito por Deus de uma só vez para sempre, de improviso, num dado momento, mas antes se está continuamente formando. O todo é resultado de uma criação contínua, obra de um Deus sempre ativo e presente (Ubaldi, 1995, p. 90).

A vida é evolução, fruto de um profundo dinamismo universal. Veremos agora como esta ideia de evolução faz convergir a obra de Pietro Ubaldi e Teilhard de Chardin.

3 Telefinalismo Evolutivo em Teilhard e Ubaldi

O padre jesuíta e o filósofo italiano tomaram para si a tarefa de buscar realizar uma síntese original entre a ciência e a fé a partir da ideia de evolução. Em outras palavras, procuraram conciliar as ideias de criação (teológica, bíblica, metafísica, religiosa) e evolução (de natureza científica). A ideia de criação do mundo não exclui a evolução biológica e, por outro lado, a evolução pressupõe a criação. A obra de Deus (criada por Ele), converge para Ele mesmo (evolui para Ele). Em Deus se revela todo o sentido da evolução. Teilhard assumiu as ideias evolucionistas e em sua obra mestra, *O Fenômeno Humano* (Chardin, 1970), discorre a respeito da evolução de todo o Universo. Analisando a obra de Teilhard, assim se refere Ubaldi (1995, p. 87): “Observando os fenômenos, sobretudo no seu íntimo significado, ele chegou a uma visão do plano geral da existência, no qual domina o princípio da evolução, que faz do ser um transformismo em marcha”.

De acordo com essa visão que podemos chamar de evolucionista e criadora, Deus permanece sendo o criador do mundo, da vida e do homem. Mas essa criação não ocorre de uma maneira instantânea e fixista. É possível então conciliar a teoria evolucionista com a visão criacionista descrita no Livro do Gênesis? “A Teologia da Criação fundamenta-se, sobretudo, no livro do Gênesis onde se encontram as duas principais narrativas sobre ela, especialmente em Gn 1,1 – 2,4a e Gn 2,4b– 2,25” (Souza, 2007, p. 20).

Em 1809, Jean-Baptiste Lamarck, através de sua obra *Filosofia Zoológica*, “tentou explicar a evolução recorrendo a duas causas: a) Adaptação ao ambiente; b) Certa tendência intrínseca à natureza para evoluir” (Libório, 2010, p. 90). Em 1859, ou seja, cinquenta anos depois, Darwin publica sua famosa obra *Sobre a Origem das Espécies*, recorrendo “a explicações da evolução de ordem mais extrínseca: a) A seleção natural e b) A luta pela existência” (Libório, 2010, p. 90).

Evolução e Expansão (da Vida e da Consciência)
em Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi

Surge então uma *batalha* entre a teoria criacionista e a teoria evolucionista, até que no século XX temos uma terceira teoria: o evolucionismo criador de Pierre Teilhard de Chardin:

Com suas obras, Teilhard tentou estabelecer um diálogo entre Ciência e Religião, aceitando a evolução das espécies de Darwin, mas colocando Deus como Início (Alfa), Meio e Fim (Ômega) do processo evolutivo: o evolucionismo criador (Libório, 2010, p. 84).

Ao invés de contrariar a religião, a teoria evolucionista na verdade deve vir sustentá-la: “Será irreligioso tudo isto? Mas esta é precisamente a mais elevada religião do futuro, a do homem inteligência e consciente, que substituirá o homem ignorante e instintivo de hoje” (Ubaldi, 1995, p. 92). O homem faz parte de uma imensa unidade orgânica e não foi feito em um só momento, de uma só vez, da mesma forma como não foi a obra de Deus. O homem

[...] é antes o resultado de um longo caminho percorrido, de formas biológicas inferiores superadas, que o precedem e que encontram nele a razão da sua existência, a continuação do seu caminho, a coroação da sua obra evolutiva (Ubaldi, 1995, p. 91).

O Universo teve um início, a Cosmogênese. Nesta fase, que antecede a vida, temos a matéria e a energia. “No tempo certo e em condições favoráveis, a continuidade física da Evolução passa por um processo de descontinuidade — atinge um ponto crítico — que marca uma mudança de estado” (Souza, 2007, p. 60). A evolução vai da não-vida, para a pré-vida e finalmente desemboca na vida. Através de um processo cada vez maior de complexidade, “dos átomos originam-se as moléculas simples; destas, as macromoléculas, as proteínas; da organização das micelas formam-se células que darão origem à vida” (Souza, 2007, p. 64). A Vida! Eis a Vida! (Chardin, 1970, p. 58). Temos a Biogênese.

Mas a vida não é o termo final da evolução: “o Universo caminha do totalmente Fora (inconsciência) ao início do totalmente Dentro (consciência)” (Lucarelli, 2019, p. 53). A consciência está presente desde a matéria elementar, mas surge apenas no *fenômeno humano*, se manifesta de modo explícito e completo no ser humano. Chegamos então ao ponto de *hominização* (ou passo da reflexão), que se refere a passagem do instinto para o pensamento. Com a *hominização* chegamos à *Noosfera* (do grego *nous*: pensamento; e do latim *sphaera*: esfera): “Após o grão da Matéria, após o grão da Vida, eis o *grão do Pensamento* enfim constituído” (Chardin, 1970, p. 180, grifo do autor).

Da mesma forma, Pietro Ubaldi nos apresenta uma maravilhosa espiritualização do universo elevada sobre bases científicas: “Eis a vida levada à sua verdadeira essência. A substância da existência, a estrutura mais íntima do ser é de natureza psíquica, a vida é pensamento coberto de morfologia; a espiritualidade, base das religiões, é colocada no ápice da evolução” (Ubaldi, 1995, p. 67). Referindo-se a Teilhard, Ubaldi afirma:

O universo está completamente impregnado de pensamento, que se torna cada vez mais patente com a evolução da vida, através da crescente complexidade estrutural que a matéria desse modo alcança. Eis um pansiquismo que é um pan-espiritualismo e um monismo, que pode parecer materialista, mas que não é, porque aqui o materialismo é impulsionado até tornar-se espiritualismo. O condenadíssimo evolucionismo darwiniano não é expulso, mas antes adotado, e resulta implícito e logicamente enquadrado neste evolucionismo tão vasto que compreende também o espírito. A função da vida consiste em fazer surgir este espírito avançado em direção a ele através de um transformismo biológico (o darwiniano), cuja função não é senão a de veste exterior e de um instrumento de expressão, experimentação e laboração de um outro transformismo mais substancial, de tipo psíquico, escondido na profundidade e que anima a forma (Ubaldi, 1995, p. 65).

Vejamos então, com mais detalhes, esse processo de complexificação da vida e da consciência.

4 Evolução e Expansão: da Vida e da Consciência

No movimento evolutivo em que se desenrola a História do Universo, após a gênese do cosmos com seus elementos materiais, corpusculares e a energia que dinamiza esse processo, temos em seguida a gênese da vida (*biogênese*).

O mundo mineral é bem menos complexo em suas combinações elementares, se comparado com o mundo dos seres vivos. Pouco a pouco a complexidade química dos elementos vai aumentando, os elementos vão se diferenciando com a polimerização, ou seja, a formação de macromoléculas pela união de substâncias simples. A química inorgânica dá lugar a química orgânica até que a vida surge sobre a Terra com a passagem da molécula para a célula. A vida propriamente dita começa com a célula, uma “unidade química e estruturalmente ultracomplexa” (Cunha, 2018, p. 95). A célula: o *grão natural da vida*. Teilhard apresenta duas possibilidades para o surgimento da vida:

1. as primeiras células surgidas em um ou em poucos pontos teriam se multiplicado quase instantaneamente e se propagado por toda a superfície da Terra, ou então;
2. a passagem das megamoléculas para células teria ocorrido simultaneamente em um grande número de pontos, de modo semelhante ao que se observa hoje na humanidade para as grandes descobertas (Souza, 2007, p. 76).

Esse mesmo processo é retratado por Ubaldi na sua obra *A Grande Síntese*. No capítulo que tem como título: *Da Matéria à Vida* (Ubaldi, 2017), o filósofo fala da *vida*, uma pequena centelha na origem, a partir da qual segue sua expansão evolucionista.

[...] numa forma cada vez mais complexa de coordenação de partes, de especialização de funções, de organização de unidades e de atividades; a vida, cuja substância, cujo significado, objetivo e produto é a *criação da consciência*, é α , o espírito. E da primeira célula se iniciará, através de miríades de formas, de tentativas, de fracassos e de vitórias, a lenta

conquista que gradualmente triunfará no homem (Ubaldi, 2017, p. 228, grifo do autor).

O universo assiste ao surgimento da vida, amadurecida através de milhões de anos, de períodos incomensuráveis de lenta preparação bioquímica. As conseqüências do surgimento da vida são bastante significativas para o desenrolar da evolução na Terra.

Analisando a obra *O Fenômeno Humano*, Cunha (2018, p. 94) destaca como, no aparecimento e desenvolvimento da vida, “a ênfase põe-se no nascimento das células desaguando nos movimentos elementares da vida” (Cunha, 2018, p. 94). De qualquer forma, “sob qualquer aspecto que o consideremos, o mundo celular nascente revela-se como já infinitamente complexo” (Cunha, 2018, p. 96).

A partir de então a vida seguiu avançando. “Caracterizada por assimilação, reprodução, hereditariedade e consciência, a vida é uma propriedade do universo que explodiu quando e onde as condições a tornaram possível, expandindo-se tanto quanto pôde” (Souza, 2007, p. 75).

A vida se expande sob a superfície da Terra, ramifica-se no que Teilhard de Chardin exemplificou com a imagem da *Árvore da Vida*. Inúmeras espécies de plantas, vários grupos de animais que se subdividem em diferentes espécies como a dos insetos, peixes, répteis, anfíbios e cujo grupo mais “adulto e recente” é o dos mamíferos (Chardin, 1970, p. 118), espécie relativamente jovem e que não corresponde senão a um pequeno ponto na história da evolução.

Que são os Mamíferos, em que se resumem habitualmente para nós a ideia e a imagem do “animal”? Um pobre e pequenino lóbulo, tardiamente desabrochado no tronco da Vida. E, em contrapartida, ao redor deles? e ao lado? e por baixo? Que pulular de tipos rivais, de cuja existência, grandeza e multidão nem sequer suspeitávamos! Seres misteriosos que nos foi dado ver, ocasionalmente, a saltitar entre as folhas secas ou a arrastarem-se por uma praia — sem nunca nos

Evolução e Expansão (da Vida e da Consciência)
em Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi

perguntarmos que significavam ou donde vinham (Chardin, 1970, p. 133).

Com os animais aparece um novo parâmetro para a evolução e um novo grau de complexidade e de consciência: o desenvolvimento do sistema nervoso, seja o gânglio cervical nos insetos ou o cérebro entre os vertebrados. Entre estes últimos, o aperfeiçoamento do cérebro é cada vez maior. “Nos seres vivos [...] o cérebro aparece como um indicador e medida de consciência. Nos seres vivos, acabamos agora de acrescentar, verifica-se que o cérebro se vai aperfeiçoando continuamente com o tempo” (Chardin, 1970, p. 147). Após o ramo dos mamíferos, é nos primatas que temos “*um filo de pura e direta cerebralização*” (Chardin, 1970, p. 163, grifo do autor). Nos seres vivos e, sobretudo no ser humano, o grau de complexidade é dado pelo desenvolvimento do cérebro e do sistema nervoso central. “A evolução remete ao processo de encefalização — ela pode ser tida como uma marcha rumo ao espírito (sendo o sistema nervoso considerado o aparato orgânico da consciência)” (Cunha, 2018, p. 102). Mas o cérebro representa apenas a parte exterior da complexificação evolutiva dos seres vivos. Ao lado desse aspecto *exterior* é preciso acrescentar um outro, *interior*, a complexificação da própria consciência.

Finalmente a complexificação da vida conduz ao surgimento da consciência: “se a consciência aflora de maneira evidente no ser humano, é porque se encontra, de modo inapreensível, em toda parte, prolongando-se indefinidamente nos eixos do tempo e do espaço” (Souza, 2007, p. 62). Assim, podemos dizer que para Teilhard de Chardin, toda a evolução pode ser compreendida como o desenvolvimento de uma complexidade crescente que culmina na consciência.

No momento em que aparece o ser humano, o processo de interiorização, de reflexão, se aprofunda. A interiorização de si mesmo pode ser tida como individualização máxima. Assim, o que caracteriza a pessoa é seu poder reflexivo, a consciência de si (Cunha, 2018, p. 103).

O surgimento do ser humano não representa apenas um novo elo na escala evolutiva, mas algo absolutamente diferenciado, uma forma auto reflexiva. “Evolução = Ascensão de consciência [...] Cada vez mais complexidade e, portanto, cada vez mais Consciência” (Chardin, 1970, p. 265-266). E vimos como, para o filósofo italiano Pietro Ubaldi, o “objetivo e produto [da vida] é a *criação da consciência* [...] o espírito” (Ubaldi, 2017, p. 228, grifo do autor).

Um “germe do psiquismo” já existe nas formas anteriores ao surgimento do ser humano na evolução. Esse germe passa por gradações sucessivas de desenvolvimento. “Esse psiquismo crescente, que rege todas as formas de vida, é um dos espetáculos mais maravilhosos apresentados por vosso universo. Nele reside a substância da vida e a essa substância mantemo-nos aderentes” (Ubaldi, 2017, p. 295). No homem manifesta-se o psiquismo de forma mais evidente, mas um psiquismo que já se encontra em germe nas formas de vida anteriores e que por isso pode ser entendido como continuidade da evolução orgânica. “A vida do homem concentra-se cada vez mais na função psíquica diretora, que ele assume como sua nova natural especialização” (Ubaldi, 2017, p. 315).

Vida que é o resultado de um dinamismo íntimo organizador. “Vede que tudo o que existe provém de um princípio que age sempre, não de fora para dentro, *mas de dentro para fora*, princípio oculto no íntimo mistério do ser, que aparece como sua manifestação e expressão” (Ubaldi, 2017, p. 300, grifo do autor). Um dinamismo que nós encontramos na obra teilhardiana quando o padre jesuíta utiliza o conceito de “dentro das coisas”. É necessário — diz o padre jesuíta —, para obter uma explicação coerente do fenômeno cósmico, levar em consideração “a face interna das coisas [...] tanto como a face externa do Mundo” (Chardin, 1970, p. 32). Essa existência interior de um “dentro das coisas” é facilmente perceptível no homem, mas ela já está presente no mundo da vida e até no mundo físico.

Evolução e Expansão (da Vida e da Consciência) em Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi

No fundo de nós mesmos, sem discussão possível, surge, como por um rasgão, um interior no âmago dos seres. É o bastante para que, num grau ou noutro, este “interior” se imponha como existente, por toda a parte e desde sempre, na Natureza [...] *Coextensivo ao Fora das Coisas, existe um Dentro das Coisas* (Chardin, 1970, p. 36, grifo do autor).

Eis que, impulsionado por esse lento processo evolutivo de um contínuo dinamismo interior, no ápice da evolução, chegamos a máquina mais complexa e admirável que é a *consciência humana*.

5 Considerações Finais

A evolução é a grande Lei da vida. Com o surgimento do nosso universo inicia-se um processo contínuo evolutivo de transformação e, desde o momento em que o primeiro elemento aparece, avança e se transforma. A Lei da Evolução nos levou de um todo indiferenciado, do pó cósmico, a nos tornarmos uma humanidade reflexiva e inteligente.

Hoje sabemos que este processo teve origem com o Big Bang: o Universo começou a se expandir, a se mover, e esse processo de transformação, em geral, tem uma direção, é a evolução que sempre governou nossa existência e continua avançando, é o eterno movimento universal que guia cada elemento, do qual o homem surgiu e que trouxe a humanidade até os dias de hoje.

Em sua obra *A Grande Síntese*, o filósofo italiano Pietro Ubaldi fala sobre esse fenômeno que ele chamou de físiio-dínamo psiquismo: evolução da substância, da matéria (físio) à energia (dinamismo) à vida (psiquismo). Esse físiio-dínamo psiquismo corresponde, segundo o filósofo, ao processo de cosmo-bio-noogênese que nós encontramos na obra de Pierre Teilhard de Chardin. Para o padre jesuíta, a matéria do universo evolui criando formas cada vez mais complexas, que ele expressa através da chamada Lei de Complexidade e Consciência segundo a qual o mundo é o resultado de um movimento contínuo que

tem origem na *cosmogênese* (não vida), passa para a *biogênese* (vida), até chegar no homem (*antropogênese*).

O processo de evolução é um processo de complexificação e expansão da consciência que, embora apareça de maneira evidente apenas no homem, ela já se encontra de alguma forma interiormente nas outras formas de vida. Por isso podemos dizer que, tanto para Teilhard quanto para Ubaldi, a evolução pode ser compreendida como o desenvolvimento de uma complexidade crescente que culmina na consciência. A evolução é, portanto, um processo de ascensão, expansão, complexificação de consciência. Quanto mais complexidade, mais consciência e o objetivo da vida não é outro, senão, o desenvolvimento da consciência.

Referências

AMARAL, José. *Pietro Ubaldi: o Missionário*. Campos dos Goytacazes: Instituto Pietro Ubaldi, 2020.

AMARAL, José. Pietro Ubaldi no Brasil. In: UBALDI, Pietro. *Grandes Mensagens*. Trad. Clóvis Tavares. Brasília: Instituto Pietro Ubaldi, 2012.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O Fenômeno Humano*. 3. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1970.

CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. Aspectos da personalização do universo em Teilhard de Chardin: da individualização e multiplicidade da vida à ipseidade do ser humano. In: *Filosofia e História da Biologia*, v. 13, n. 1, 2018. Disponível em: <https://www.abfhib.org/FHB/FHB-13-1/FHB-v13-n1-o6.html>. Acesso em: 30 set. 2023.

LANGER, André. A Espiritualidade de Teilhard de Chardin. In: *Tabulae – Revista de Filosofia*, ano 12, n. 24, 2018. Disponível em: <https://www.faculdadevicentina.com.br/intranet/revista-tabulae/category/15- revista-tabulae-ano-12-n-24-jan-jun-de-2018>. Acesso em: 20 out. 2023.

Evolução e Expansão (da Vida e da Consciência)
em Teilhard de Chardin e Pietro Ubaldi

LIBÓRIO, Luiz Alencar. O Fenômeno Humano: Aspectos Antropológicos-Teológicos. In: *Kairós – Revista Acadêmica da Prainha*, ano VII, n. 1, 2010. Disponível em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/220>. Acesso em: 09 out. 2023.

LUCARELLI, Vera Lúcia Moreira Alves. *Ciência e Espiritualidade no Pensamento de Teilhard de Chardin*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo-UMESP, São Bernardo do Campo, 2019.

SILVA, Manuel Emygdio da. *O Gênio de Ubaldi e a Evolução da Humanidade* (colóquios e correspondências). Brasília: Ontoletras, 2015.

SOUZA, Maria Aparecida de. *Criação e Evolução: em diálogo com Teilhard de Chardin*. Dissertação (Mestrado em Teologia), Programa de Pós-graduação da Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

UBALDI, Pietro. *A Grande Síntese: Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito*. Trad. Carlos Torres Pastorino e Paulo Vieira da Silva. 24. ed. Campos dos Goytacazes: Instituto Pietro Ubaldi, 2017.

UBALDI, Pietro. *A Descida dos Ideais*. Trad. Manuel Emygdio da Silva. 3. ed. Campos dos Goytacazes: Fraternidade Francisco de Assis, 1995.

ZILLES, Urbano. *Criação ou Evolução?* 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

Maquiavel e o profeta desarmado Savonarola: religião, política e a (ausência de) força

Bruno Alexandre Cadete da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.106.02>

1 Introdução

Na representação direta do que parece ser a adoção legítima da religião cristã como modo de vida e não apenas instrumento de poder, surge o frei dominicano Girolamo Savonarola. A dimensão religiosa da época, dominância do cristianismo na península itálica do século XV, contempla Savonarola em sua forma privada de agir e, por conseguinte, em suas ações públicas, constituindo, assim, a importância desse personagem histórico para as principais obras políticas de Maquiavel: *O Príncipe* e os *Discorsi*.

Através das linhas argumentativas de Maquiavel, temos a possibilidade de alcançar onde, aparentemente, as aspirações de Savonarola gravitavam: no desejo em servir a religião cristã. Para o cumprimento desse propósito, servir a religião cristã, a política se tornava apenas um artifício (Colish, 1999, p. 614-615), sendo, assim, a religião a pedra angular de sua conduta (Martines, 2011, p. 48). Neste sentido, toda a comção promovida por Savonarola em sua cruzada resvala na esfera política e, dessa forma, perpassa por Florença — região para onde o frei

¹ Cientista social pela UFRPE, mestre em Filosofia pela UFPB, doutor em Filosofia pela UERJ e doutorando em Ciência Política pela UFF (bolsista CAPES).
E-mail: bruno_cadete@outlook.com

dominicano foi designado pela ordem dos freis dominicanos —, tornando essa cidade, durante a ascensão política do frade, palco de mudanças institucionais e sociais graças ao reflexo dos anseios de Savonarola.

Com efeito, Savonarola desenvolve, através do cristianismo, uma atuação direta da religião na política, causando diferentes percepções nos florentinos que vão desde uma compreensão favorável até uma completa rejeição (Colish, 1999, p. 602). A religião, do mesmo modo que a política, domina os indivíduos através dos seus próprios instrumentos, fazendo o uso de uma determinada imaginação moral (Major, 2007, p. 171) em ambas as esferas, política e religiosa, formando, assim, uma espécie de amálgama de labiríntica distinção (Colish, 1999, p. 609-610).

Apesar de Savonarola ser um personagem histórico, independente da obra de Maquiavel, é válido sublinhar como o interesse da nossa pesquisa se limita a examinar o agir político de Savonarola a partir da interpretação — às vezes paradoxal — exclusiva de Maquiavel. Desse modo, podemos, até mesmo, analisar a contribuição direta do monge dominicano na formação teórica e prática de Maquiavel através da observação, *in loco*, do autor florentino sobre as movimentações de Savonarola (Ames, 2020, p. 174). Portanto, se, de fato, Savonarola acreditava no seu papel de reformar Florença, bem como, na força de suas palavras como pregador religioso, não podemos comprovar. Contudo, é perceptível como as ações de Savonarola o tornaram uma espécie de agente político singular capaz de se destacar na literatura maquiaveliana.

Isto posto, trata-se de uma pesquisa teórico-descritiva dos mais famosos textos políticos de Maquiavel (pós 1512), promovendo, como vimos antes, a análise do personagem histórico Girolamo Savonarola a partir da interpretação de Maquiavel. Neste sentido, o artigo ainda se ancora nas pesquisas dos principais estudiosos do arcabouço teórico do autor florentino, sobretudo, que versem sobre Savonarola, bem como, de

Maquiavel e o profeta desarmado Savonarola:
religião, política e a (ausência de) força

forma geral, sobre o tema da religião nos escritos de Maquiavel. Além disso, faremos, brevemente, o uso de alguns dos mais renomados historiadores do Renascimento, em especial Lauro Martines. Por fim, a nossa proposta pretende fornecer mais uma sistematização sobre as ações de Savonarola, especificando como atores sociais podem, através da utilização de determinados instrumentos, alcançar o poder e, na ausência de outros elementos, perder o seu domínio.

2 Savonarola: religião e política

No momento que Savonarola se insere no imaginário florentino através dos seus recursos religiosos, seu agir político ascende a uma conotação personalista que marca a época (Geerken, 1999, p. 588). A oratória de Savonarola é carregada de um discurso profético, sendo as suas palavras repletas de sentidos associados ao cristianismo, ganhando força a cada sentença, se transformando, assim, em um distinto instrumento político, uma “arma retórica”. O conteúdo dos discursos de Savonarola possui, em geral, o mesmo objetivo: o retorno da mais pura cristandade.

A capacidade retórica de Savonarola apresenta uma persistente carga emotiva capaz de alcançar cidadãos de diferentes tecidos sociais, atingindo, de forma direta, as suas percepções. Toda a atenção recebida por Savonarola se deve, a princípio, ao papel de, assim como Moisés, do qual o próprio Savonarola se colocava como um “novo” Moisés (Machiavelli, 2018, p. 2538), ser um interlocutor direto de Deus cristão. No momento em que Savonarola conseguia garantir aos seus súditos que dialogava com a divindade, eleva a sua força, fazendo do seu mentor, Deus, um poderoso mecanismo de domínio (Martines, 2011, p. 47).

Com as suas “armas retóricas”, Savonarola conquista o que muitos candidatos a príncipes da época do Renascimento italiano não são

capazes: o domínio de uma cidade. O discurso de Savonarola consegue estreitar ainda mais as pontes entre a religião e a retórica, se destacando mesmo na Itália, seio do papado (Coleman, 2000, p. 244). Com efeito, a sua linguagem se baseia, sobretudo, em profecias apocalípticas, gerando na população, um temor em relação a eventos futuros e, a partir daí, surgem as promessas para todos àqueles que o seguirem, pois estariam, assim, protegidos dos castigos prometidos para Florença; Itália. Destarte, com essa estratégia, Savonarola consegue transformar grande quadro dos florentinos em súditos e iniciar uma reforma moral — política —, atingindo, após período de domínio dos Médici, o governo em que a religião civil dessa cidade, Florença, era a religião de Cristo (Viroli, 2010, p. 7).

De certa forma, as atuações de Savonarola no caminho para dominar Florença o classificariam como uma espécie de “republicano popular” (Coleman, 2000, p. 245). Os seus sermões são conduzidos com destreza, indo além de qualquer crença do próprio Savonarola sobre o conteúdo de suas palavras, sendo na análise de Maquiavel, como vimos antes, uma ação política (Viroli, 2010, p. 100; Brown, 2010, p. 167). Mesmo com todo o anseio de Savonarola em promover mudanças terrenas, o recorrente uso do plano espiritual se mantém no seu discurso e, no seu horizonte, durante toda a sua pregação, ampliando, assim, o alcance de suas palavras (Martines, 2011, p. 122). Através da religião, Savonarola consegue manusear as paixões humanas, demonstrando como os desejos dos cidadãos — em especial, os florentinos — podem ser instrumentalizados (Ames, 2020, p. 174).

O uso de Savonarola das paixões dos cidadãos remonta a duas poderosas sensações: esperança e medo. No entanto, apenas o medo encontra-se presente em diferentes esferas de domínio, sendo esse sentimento, o medo, capaz de evitar, bem como, incitar os estágios conflitivos (Ames, 2020, p. 175). Com isso, através de suas “armas retóricas” e o “apoio” divino para as suas intervenções, Savonarola se

Maquiavel e o profeta desarmado Savonarola:
religião, política e a (ausência de) força

coloca na posição de que a contrariedade as suas ações significariam a contestação direta das ordens celestiais. No âmago de suas palavras, isto é, das palavras de Savonarola, fazer temer a Deus é um instrumento quase invencível, formulando, assim, uma retórica do medo (Martines, 2011, p. 79).

Com a trajetória e ascensão de Savonarola até o domínio de Florença, podemos, outra vez, compreender como essa fase histórica de Florença: como uma república teocrática, influência, em larga escala, as linhas argumentativas de Maquiavel, em especial, em seus ideais republicanos. Em carta direcionada a Ricciardo Becchi, embaixador florentino da época, em 9 de março de 1498 (Black, 2013, p. 30), Maquiavel faz um retrato retilíneo de Savonarola, ao menos do que é apresentado sobre o monge dominicano em suas obras políticas mais famosas: *O Príncipe* e os *Discorsi* (Black, 2010, p. 41). Sobre Savonarola, reflete Maquiavel:

Nosso frade encontrou-se reunido em sua casa, agora ele ouviu quão corajosamente começou seus sermões, e com que ele os seguiu, e com o que os seguisse, seria de pouca admiração; porque ele duvida fortemente de si, e acreditando que a nova Signoria foi imprudente em prejudicá-lo, e deliberou que muitos cidadãos deveriam permanecer sob sua ruína, começou com muito susto, com razão para quem não fala com eles muito eficaz, mostrando ser escolhido a seus seguidores, e os adversários mais infames, tocando todos aqueles termos que poderiam enfraquecer a parte adversa e fortalecer a sua; de quais coisas porque me encontrei presente alguns retraídos brevemente (Machiavelli, 2018, p. 2536).

A análise de Maquiavel sobre Savonarola, demonstra a construção de como o frade dominicano lega aos seus adversários e, mais importante ainda, a sua autopromoção se colocando como uma espécie de escolhido para estar à frente de um projeto reformista sobre a cidade. Sobre os discursos de Savonarola, prossegue Maquiavel referenciando determinadas passagens proferidas pelo frade dominicano e, por

consequente, examinando-as. Segue-se daí a análise de Maquiavel sobre Savonarola:

Pretendendo reunir a nós, que somos cristãos, a este fim que é Christo, devemos com a máxima prudência e observância dos tempos servir a honra daquele; e quando... o tempo que leva para expor a vida para ele, expô-la; e quando chegar a hora do homem se esconder, esconda-se, como lemos sobre Christo e S. Pagolo; e assim, acrescentou, devemos fazer, e temos feito, no entanto, que quando chegou a hora de enfrentar a raiva, nós fizemos, como era no dia da Ascensão, porque assim a honra de Deus e o tempo exigiam; agora que a honra de Deus quer que ele ceda à raiva, nós cedemos. E depois deste breve discurso, ele fez dois andares, um que militava sob o comando de Deus, e este era ele e seus seguidores, e o outro sob o diabo, que eram os adversários. Falando muito sobre isso, ele entrou na exposição das palavras do Êxodo no comando, e disse que devido às tribulações os homens bons crescem de duas maneiras, em espírito e em número; no espírito, porque o homem se une mais a Deus, vencendo as adversidades, e se fortalece, quanto mais se abre ao seu agente, como a água quente misturada com o fogo torna-se muito quente, porque está mais próxima do seu agente (Machiavelli, 2018, p. 2537).

Com efeito, Deus e o Diabo, seres transcendentais, personificam as relações das quais Savonarola está inserido, isto é, o frade encontra-se, de forma autodenominada, como pertencente ao lado tido como íntegro na disputa pelo domínio de Florença, enquanto os seus adversários representam o cume de todo mal. Todavia, antes de compreendermos a disputa de Savonarola com os seus inimigos, leia-se nesse sentido, inimigos de Deus, se faz necessário a intelecção sobre o governo exercido por Savonarola durante determinado período para, de certa maneira, examinar o seu agir político.

2.1 Savonarola e a reforma política: a república teocrática

Na república teocrática de Savonarola, leia-se também: governo civil (Benevenuto, 2020, p. 179-180), a missão de Savonarola consiste, como vimos antes, na realização dos desejos do seu mentor: Deus. Desse modo, Savonarola se apresenta como uma espécie de instrumento, um

Maquiavel e o profeta desarmado Savonarola:
religião, política e a (ausência de) força

cumpridor de ordens, o representante do poder divino (Martines, 2011, p. 79). Com isso, a díade: política e religião atuam na construção anterior dos indivíduos, firmando as amarras morais, em que o pecado, em qualquer camada, é a garantia de domínio (Martines, 2011, p. 90). A participação de Savonarola na formação do grande conselho é um dos fundamentos para a instauração da república florentina (Ames, 2020, p. 166). A reforma, como vimos antes, é o seu efetivo propósito: moral e institucional.

Além de suas “armas retóricas”, Savonarola busca o apoio do Rei francês Carlos VIII para ascender ao posto de liderança em Florença, atribuindo a Carlos VIII, além de si mesmo, a posição de escolhidos por Deus para, a partir disso, tornar justificada, devotamente, a atuação desses agentes políticos, Savonarola e Carlos VIII, em seus ensejos (Martines, 2011, p. 73). Destarte, Savonarola recorre a sua perspicácia singular e aproveita o cenário conturbado de Florença, após a queda de Piero de Médici, para se lançar a possível de possível condutor de uma nova ordem, enfrentando de início a influente Igreja católica (Martines, 2011, p. 89). Desse modo, Savonarola aposta no controle de um só indivíduo — ele mesmo — contra as corrupções dos nobres e das institucionais florentinas (Martines, 2011, p. 91). Assim, recorre a sua pedagogia, isto é, ensinar aos “pecadores” através de suas profecias que são para os céticos à religião cristã, a promessa de sofrimento (Martines, 2011, p. 92).

A reforma promovida por Savonarola, ao contrário do agir político da época, parte de uma reconstrução espiritual, em que aconteceriam as mudanças tidas como necessárias na compreensão desse profeta. Se a postura de Savonarola se imiscuiu em uma mera retórica, não nos cabe, nessa pesquisa, afirmar, mas, sim, como a justificativa religiosa tem efeito prático nas intervenções mais seculares disponíveis na época (Martines, 2011, p. 92). A reforma moral que Savonarola promoveu em Florença consistiu, como vimos antes, em uma espécie de

retorno a essência do cristianismo, indo além do mero uso transcendental da religião. Para isso, essa mudança aconteceria, a princípio nas instituições, sobretudo, no papado. Desse modo, uma provável transformação do Estado pontifício teria uma influência direta nas cidades italianas. No caso de Florença, a reforma moral seria capaz de lançar suas bases na cidade transformando-a, sob o julgo cristão, em uma espécie de nova Jerusalém (Martines, 2011, p. 129).

Desse modo, Savonarola recorreu à religião para reformar a cidade de Florença (Benevenuto, 2020, p. 178), instrumentalizando esse fenômeno, em tese, para um fim político, mas que também serviu, aparentemente, para fortalecer a própria religião (Ames, 2020, p. 172). Suas ações faziam bastante uso do campo simbólico, em que até mesmo a estruturação de uma grande fogueira: a “fogueira das vaidades”, serviu para queimar obras e objetos tidos como pagãos de uma parte da nobreza florentina, demonstrando o teatro político organizado por Savonarola, em que o fogo além de garantir a destruição de objetos e das lascívia tidas como imorais, isto é, de tudo que afastava os cidadãos da concepção religiosa de Savonarola. Além disso, foi através do fogo que alguns dos inimigos de Savonarola tiveram seu destino em uma clara demonstração de força após o crescimento vertiginoso do seu domínio sobre Florença (Martines, 2011, p. 144).

A radicalidade das ações de Savonarola resultam, decerto, no crescimento de uma obstinada oposição ao seu domínio, tanto no campo material quanto no campo tido como espiritual. No caso de Florença, essa disputa — terrena — ocorre, a princípio, contra os antigos patronos e, por conseguinte, a família mais poderosa da cidade: os Médici. No entanto, além dos Médici, Savonarola, em sua batalha espiritual, tem no papado romano — alvos recorrentes de seus sermões —, uma singular ameaça: Alexandre VI. O papado da época de Savonarola, representado na figura do supracitado Alexandre VI, apoia o retorno dos exilados Médici ao poder em Florença, criando uma poderosa oposição ao frei

dominicano. A partir desses conflitos, podemos observar a ascensão, domínio e, em especial, a queda de Savonarola como elementos da construção teórica de uma fração da filosofia política de Maquiavel.

2.2 *Conflitos na cidade: Savonarola contra os Médici e o papado*

Na busca de Savonarola pelo domínio da cidade, após a queda de Piero de Médici, o uso de todos os elementos, inclusive, uma espécie de propaganda foi imprescindível para seu êxito. Com isso, através do uso da imprensa local, publicando em escala os seus sermões, foi possível a ampliação e longevidade do seu discurso. Com essa estratégia, Savonarola aumenta a dimensão de sua inquisição contra o clero e os nobres florentinos, ecoando ainda mais a força das suas palavras (Martines, 2011, p. 113).

A oposição de Savonarola a Igreja católica nas esferas religiosas, leia-se, moral e política, através da figura do papado, domina, de certa maneira, as cidades italianas, inclusive, Florença. Para combater o papado, a sua corrupção no âmbito moral e institucional, apenas uma guerra extrema com “armas espirituais” e terrenas poderia “purificar” a Igreja e as cidades italianas (Martines, 2011, p. 119). Com isso, outra vez, a tônica da política da Itália na época do Renascimento se transforma, de certa maneira, em uma espécie de ordem circular: conflitos, domínio das facções triunfantes, estabilidade, reformas, retorno aos conflitos, instabilidade.

Quando no quadro interno de Florença, Savonarola e os seus partidários — *frateschi* — (Black, 2013, p. 31), que continham membros de todas as camadas sociais (Pesman, 2010, p. 49), contrariam outros grupos dominantes da época, colocando-se na posição de inquisidor contra determinados agentes e instituições: papado, oligarquias florentinas e, dentre esses grupos, a família Médici. Neste sentido, Maquiavel demonstra que: “há poucos anos, Florença estava dividida em duas facções, os ‘*Frateschi*’, partidários de Savonarola, e os ‘*arrabbiati*’,

amigos dos Médici” (Maquiavel, 1994, 173). Assim, Savonarola desfrutava, como vimos antes, do cenário político desordenado de Florença para garantir cada vez mais adeptos, colocando-os em uma esfera atraente de dominação, graças a religião (Martines, 2011, p. 73). Ainda na carta de Maquiavel direcionada a Ricciardo Becchi, podemos observar a análise de Maquiavel sobre o início da trajetória política de Savonarola:

Mas então, tendo a Signoria escrita em seu favor ao papa, e vendo-o não precisar mais temer seus adversários em Florença, onde primeiro ele tentou unir apenas sua parte para decifrar os adversários e surpreendê-lo com o nome do tirano, hora, então quem não vê mais necessidade dele, mudou seu manto, e que o confortou na união iniciada, nem de tirano, nem faz mais escolhas sobre eles mentindo para ele, olhando para ele contra o Sumo Pontífice, e para ele e suas mordidas voltadas, ele diz que aquele que você quer que seja o homem muito escolhido pode ser dito; e assim, de acordo com meu julgamento, ele vem em segundo lugar e vezes, e suas mentiras colorem (Machiavelli, 2018, p. 2538-2539).

Portanto, Maquiavel se refere, outra vez, às ações de Savonarola e, após isso, expressa a sua opinião direta acerca dessas atuações. Como podemos observar na citação acima, segundo Maquiavel, Savonarola mantém a acusação contra os seus inimigos, colocando-os como tiranos, enquanto projeta uma ofensiva contra o papado. Na exposição cristalina e, de certa maneira, incomum de Maquiavel, há a declaração de como Savonarola “colore” as suas mentiras.

Durante a história de Florença, o fluxo e as alternâncias de poder, os domínios da nobreza, das tiranias, como também, as lutas entre as camadas médias da população demonstram que a instável posição de uma forma política como a república representa o cenário da Itália renascentista, isto é, essa instabilidade é, de certa maneira, comum para outras cidades. Contra o devir histórico da época, nem mesmo um agente político, Savonarola, que dispõe com maestria de um dos instrumentos mais desenvolvidos do Renascimento: a religião, consegue manter o seu domínio sem o uso de outro elemento imprescindível da época: a força.

2.3 *O profeta desarmado*

No limiar da construção retórica da sua imagem política, na expressão pública de Savonarola, isto é, de sua verdadeira essência, existia a figura do profeta (Martines, 2011, p. 79). Desse modo, a unidade entre o indivíduo Savonarola e o seu papel como líder da república teocrática de Florença era indissociável. Como profeta, Savonarola se desenvolve de forma categórica. Com isso, Savonarola consegue demonstrar todas as habilidades necessárias para alguém que desempenhou a função de liderança.

A Itália renascentista, mais especificamente, Florença dos séculos XV e XVI, não era uma região em que apenas um instrumento de poder seria suficiente para conservar um domínio. Assim, nem mesmo a religião poderia garantir a sua própria eficácia fazendo, de forma estrita, uso de sua estrutura persuasiva. Com isso, manter servis os súditos é, de certo modo, um contrassenso em determinados períodos, pois, a volúvel natureza humana dos cidadãos representa, nesse sentido, as mudanças da *fortuna*, em que restava, apenas, a crença que as virtudes humanas seriam, de certa maneira, canônicas (Benevenuto, 2020, p. 181). Além disso, como vimos antes, Savonarola enfrentava dois dos mais poderosos inimigos que poderia ter na época: os Médici e o papado, em especial, por se tratar de um dos Papas mais ardis do Renascimento: Alexandre VI.

Isto posto, os inimigos de Savonarola, dentre estes: os Médici e o papado, conseguem através de influência econômica na cidade a partir da riqueza dos Médici e das finanças de Florença que estavam relacionadas ao papado, além da força espiritual, incitar dúvidas nos cidadãos, que já sofriam com a dura imposição moral de Savonarola, sobre as suas intenções (Vivanti, 2016, p. 23). Quando a influência de Savonarola diminui e, a partir disso, o seu domínio começa a se esvaír, o profeta e as suas palavras se tornam insuficientes para controlar os humores de uma volátil cidade como Florença. No auge dos ataques a

Savonarola, apenas o elemento limite, isto é, a força poderia manter o seu domínio.

No entanto, mesmo no contexto bélico que enfrentava toda a Itália renascentista: guerras internas e externas, Savonarola, o personagem histórico/político da obra de Maquiavel, não dispunha dos recursos das armas que deveria, de forma contínua, se manter no horizonte de suas preocupações (Benevenuto, 2020, p. 183). Desse modo, depender do acaso, suscita a compreensão de que Savonarola recebeu da ocasião (seguindo na linha metafórica da *fortuna*) a oportunidade para agir e dominar, logo, teve *virtù* por um determinado período, mas, não conservou essa mesma *virtù* no momento mais preciso: o manter o seu domínio em um período de crises (Benevenuto, 2020, p. 184). Além das armas, para o líder de uma república, mesmo teocrática, não instaurar boas leis minora as forças da república e, até mesmo, de sua religião civil (Colish, 1999, p. 615).

Portanto, mesmo nas principais obras políticas de Maquiavel, *O Príncipe* e os *Discorsi*, Maquiavel traz diferentes análises sobre Savonarola. No caso, nos *Discorsi*, Maquiavel coloca que: “os florentinos não se julgam ignorantes ou grosseiros, e, contudo, Savonarola conseguiu convencê-los de que conversava com Deus. Não tenho a pretensão de decidir se ele estava certo ou equivocado; sobre um homem tão extraordinário só de deve falar com respeito” (Maquiavel, 1994, p. 59).

Todavia, em *O Príncipe*, a mudança de posicionamento de Maquiavel sobre Savonarola, em relação aos *Discorsi*, ocorre, de certa maneira, porque esse opúsculo, *O Príncipe*, é, como vimos antes, dedicado por Maquiavel a Lorenzo Médici, isto é, um membro da família inimiga do monge Savonarola. Além disso, podemos reconhecer uma série de lições resultantes dos equívocos políticos cometidos por Savonarola, sendo um dos exemplos momentâneos de sua ausência de *virtù*, Savonarola parece não compreender a necessidade de o uso de

Maquiavel e o profeta desarmado Savonarola: religião, política e a (ausência de) força

todos os meios possíveis para manter o seu domínio, sobretudo, as armas (Benevenuto, 2020, p. 180), bem como, podemos observar a sua falha como líder político em não fundar as bases, como vimos antes, para as boas leis e boas armas (Colish, 1999, p. 615).

Em um contexto em que graves erros resultam em penas capitais, Savonarola, após perder a sua influência sobre a cidade, é, a mando de Alexandre VI — que também ameaçou Florença de um interdito caso Savonarola se mantivesse no poder — condenado a mesma fogueira que fez parte em diferentes cenários de suas práticas tidas como pedagógicas. Assim, como vimos antes, por não ter forças para resistir a crise, bem como, a autoridade para enfrentar os seus inimigos (Ames, 2020, p. 171; Tavera-Villegas, 2019, p. 130), Savonarola torna-se o próprio sacrifício para a manutenção dos humores dos cidadãos. Sobre isso, examina Maquiavel: “segue-se daí que todos os profetas armados vencem, enquanto os desarmados se arruinam” (Maquiavel, 2004, p. 25). Com efeito, Maquiavel, de forma notável, sintetiza toda relação entre a violência e a religião, demonstrando que a mutabilidade das ações humanas impõe aos agentes e as instituições políticas dominantes o uso de todos os recursos indispensáveis para manter o *stato*.

3 Considerações finais

Apesar de ser um personagem histórico do período do Renascimento, em especial, no que se refere a Florença, o monge dominicano Girolamo Savonarola se mantém, na filosofia política de Maquiavel, como um recorrente exemplo de como a ausência das armas foram a causa de sua ruína. Como profeta, Savonarola manuseou a religião como poucos agentes políticos presentes no arcabouço teórico do autor florentino. Suas profecias continham uma retórica modelar, sendo tão elevada a força de suas palavras que o alteram a posição de domínio de uma das cidades mais importantes da península itálica.

O frei dominicano inspirou Maquiavel em diferentes matizes. Portanto, a sua importância se assemelha a de outros personagens históricos presentes nas linhas argumentativas de Maquiavel, como os membros da família Médici, César Borgia e seu pai, o papa Alexandre VI (antes Rodrigo Borgia), o rei espanhol Fernando de Aragão, entre outros. Quando nos restringimos apenas ao quesito domínio, Savonarola prossegue como um agente político singular, ainda mais por manusear de forma primorosa o mecanismo, em nossa análise, mais poderoso da teoria de Maquiavel: a religião.

Todavia, como vimos durante a presente pesquisa, em um período repleto de rivalidades, em que o desembainhar da espada se torna uma prática recorrente, apenas a força da religião não era suficiente para manter a autoridade sobre os corpos políticos, nobres e povo. Com isso, seguimos na compreensão que mesmo a poderosa justificativa promovida pela religião para as mais diferentes ações, não se transforma em uma prática suficiente para manter domínios, sem que este fenômeno, a religião, esteja atrelada a meios indispensáveis para o êxito dos agentes políticos da literatura maquiaveliana. O frei Savonarola persiste, pela sua destreza e, até mesmo, pela sua *virtù*, no antro dos indivíduos imitáveis, até o momento em que limita a sua posição modelar quando lhe falta força — leia-se também: violência — e, portanto, *virtù*.

Referências

AMES, J. L. Maquiavel interpretando Savonarola: a ativação política do povo e a descoberta do imaginário religioso. In. FÁVERO, Altair; PAVIANI, Jayme; RAJOBAC, Raimundo (Orgs.). *Vínculos Filosóficos: homenagem a Luiz Carlos Bombassaro*. Vol. 1, Caxias do Sul: Educs, 2020.

BENEVENUTO, Flávia. Maquiavel e Savonarola: entre o discurso e as armas. In. FÁVERO, Altair Alberto; PAVIANI, Jayme; RAJOBAC, Raimundo (Orgs.). *Vínculos Filosóficos: homenagem a Luiz Carlos Bombassaro*. Vol. 1. Caxias do Sul: Educs, 2020.

Maquiavel e o profeta desarmado Savonarola:
religião, política e a (ausência de) força

BLACK, Robert. Machiavelli in the chancery. In: NAJEMY, John. *The Cambridge companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University press, 2010.

BLACK, Robert. *Machiavelli*. New York: Routledge, 2013.

BROWN, Alisson. Philosophy and Religion in Machiavelli. In: NAJEMY, John M. *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press. 2010.

COLEMAN, Janet. *A history of political thought: from the Middle Ages to the Renaissance*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

COLISH, Marcia L. Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 60, n. 4, University of Pennsylvania Press, 1999.

GEERKEN, John H. Machiavelli's Moses and Renaissance Politics. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 60, n. 4, 1999.

MACHIAVELLI, Niccolò. Lettere. In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere*. Secondo Edizione di Mario Martelli. Milano: Bompiani Il pensamento occidentale, 2018.

MAQUIAVEL. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. 3. ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

MAQUIAVEL. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MAJOR, R. A New Argument for Morality: Machiavelli and the Ancients. In: *Political Research Quarterly*, v. 60, n. 2, 2007.

MARTINES, Lauro. *Fogo na cidade*. Trad. Rodrigo Peixoto. Rio de Janeiro: Record, 2011.

PESMAN, Roslyn. Machiavelli, Piero Soderini, and the republic of 1494-1512. In: NAJEMY, John. *The Cambridge companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University press, 2010.

TAVERA VILLEGAS, Hugo David. El Moisés de Maquiavelo, o de cómo combatir la envidia. In: *Estud. polít.* (Méx.), Ciudad de México, n. 47, 2019.

Filosofia da Religião

VIROLI, Maurizio. *Machiavelli's God*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

VIVANTI, Corrado. *Nicolau Maquiavel nos tempos da política*. Trad. Sérgio Maduro. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

Hannah Arendt e as Revoluções: o Problema do Absoluto na fundação dos Corpos Políticos Modernos

Ana Luisa Lima Grein¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.106.03>

1 Introdução

Iniciamos a presente análise considerando, de acordo com Hannah Arendt, o ato de fundação como o momento crucial do fenômeno da revolução. Nesse sentido, se almeja refletir sobre as transformações modernas, aqui especificamente referente à ideia de autoridade. Com a crise dos regimes absolutistas e intensificação da secularização da política, evidenciou-se um vazio profundo nos fundamentos da sociedade, sob os quais seria derivada a lei e o poder. Assim, discutiremos a interpretação arendtiana sobre a autoridade, que se relaciona com o absoluto na medida em que também compõe a temática das fontes de legitimidade dos corpos políticos.

No contexto das revoluções modernas, a saber, Americana e Francesa, a ruptura da tradição que se relacionava com o regime anterior, monarquista, absolutista, trouxe à tona a questão de fundar um novo corpo político. Por sua vez, o tema da fundação se relaciona intimamente com a preocupação inerente em dispor de condições para fazer durar ao

¹ Graduada em História – Licenciatura e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: analuisagrein@gmail.com

longo de gerações o que está sendo criado e possa deixar uma estrutura permanente, que se adapte às transformações do tempo.

Esta é, propriamente, a questão da fundação: ao mesmo tempo que há o processo de criar um novo corpo político, imbrica-se nele o debate sobre sua durabilidade e estabilidade. O novo abarca tanto as suas características de início como sua permanência ao longo do tempo. Dessa maneira, a ruptura com a autoridade secular é destacada pela pensadora uma vez que aponta diretamente para o problema da necessidade em recolocar a fonte de autoridade em outra instância.

Essa tentativa de reinterpretação do absoluto é a própria questão da fundação, a partir da perspectiva da fundação como centrada diretamente com o problema do começo, é essencial estabelecer bases sólidas para que um modelo político seja reconhecido como durável. Portanto, a fonte da autoridade precisa estar em conformidade com aquelas pessoas nas quais estariam relacionadas a ela.

1.1 A crise da autoridade

Ao iniciar sua discussão sobre a autoridade na obra *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt (2011, p. 129), escrevendo para seus contemporâneos, afirma que não havia como compreender o que é de fato autoridade, ou uma “essência da ‘autoridade em geral’”. Em decorrência disso, a pensadora busca traçar “o que a autoridade foi historicamente e as fontes de sua força e significação” (2011, p. 129). Mas, primeiramente, trata do que não é autoridade, a fim de se esquivar das confusões entre os termos explicitados no início do presente capítulo. Ela aponta uma importante distinção: “visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida com alguma forma de poder ou violência” (2011, p. 129). O que diferencia a autoridade da violência ou poder é que ela não inclui o uso de meios externos de coerção para sua efetivação. Nesse sentido, “onde a força é usada, a autoridade em si mesma fracassou” (2011, p. 129).

Hannah Arendt e as Revoluções: o Problema do Absoluto na fundação dos Corpos Políticos Modernos

A autoridade se relaciona com o que leva as pessoas a obedecerem e não necessariamente está ligada com a violência, visto que esta é somente um meio de coerção. Outra distinção é realizada em relação à persuasão, pois a autoridade não pressupõe uma igualdade e nem a necessidade de um processo de argumentação. Nessa perspectiva, Arendt (2011, p. 129) afirma que “se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo então tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos”.

Nos momentos em que se usa a persuasão, a autoridade é suspensa. O contrário da persuasão, que possui relação com a igualdade, é a forma autoritária e está relacionada com a ordem hierárquica. A pensadora ressalta ainda que, para conservar essa autoridade, é necessário respeito pelo cargo ou pessoa, e que seu maior inimigo é o desprezo. Por exemplo, a violência pode aparecer em qualquer forma de regime, não somente um que seja cunhado de “autoritário” (Arendt, 2011, p. 141).

Então, a autoridade está relacionada a um fator que a faça ter validade, sem a necessidade do uso da violência ou da persuasão, uma vez que a presença de qualquer um dos dois já eliminaria a validade da autoridade. Ela não é expressa como uma ordem, mas como palavras de obediência, sem, necessariamente, conterem poder. Essa autoridade, na Antiguidade grega, não era concebida na esfera dos assuntos públicos, existia no espaço do lar, das necessidades vitais ligadas à vida privada e em suas relações existentes². Arendt (2011, p. 144) explica que a autoridade também existe no âmbito da família, na qual os mais novos são criados pelos mais velhos, há alguém na casa (ou mais velho ou homem) que possui a autoridade de fazer afirmações.

² Resumidamente: “uma *polis* pertencente a um homem não é uma *polis*” (Sófocles, *Antígona*, 737 *apud* Arendt, 2011, p. 143).

A ideia de autoridade foi marcante para a civilização romana. A relação do passado como sagrado é comparada por Arendt (2011, p. 163) com a atividade política, que remetia à preservação da fundação de Roma. Tinha direta relação com o termo “*re-ligare*”, o literal significado de religião, daquilo que se teria uma obrigação, bem como uma ligação com o passado e, assim, “o poder coercitivo da fundação era ele mesmo religioso, pois a cidade oferecia também aos deuses do povo um lar permanente” (Arendt, 2011, p. 163). Nesse contexto, palavra e conceito de autoridade emergiram originalmente, de modo que “a palavra *auctoritas*, de origem romana, é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam e a fundação” (2011, p. 163).

Nessa civilização, quem dotava de autoridade era a instituição do Senado, composta pelos *patres* romanos. Tinham descendência dos antepassados que inicialmente fundaram as bases para tudo o que fosse alcançado depois, de maneira que a autoridade era derivada da relação com os fundadores passados. No entanto, não haveria relação entre autoridade e poder, dado que “enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado” (Arendt, 2011, p. 164). A relação entre fundação e autoridade dentro do âmbito político era expressa por meio da tradição. Essa última preservava a relação com a “sagrada fundação” e sua duração com o passar do tempo, o que é traduzida na autoridade que carrega, de modo que “enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata. E agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível” (Arendt, 2011, p. 166)³.

³ Nas palavras do comentador José Luiz de Oliveira (2007, p. 164): “Nesse caso, a ação política não pode ser vista como um fenômeno que ocorre fora da tradição e nem mesmo fora da religião. Tradição e religião se apresentam como águas que correm no leito do mesmo rio. Daí, o conceito de mundo para os romanos ser algo que se estabelece no âmbito da tríade autoridade, tradição e religião”.

Hannah Arendt e as Revoluções: o Problema do Absoluto na fundação dos Corpos Políticos Modernos

Por volta do final do século V, a Igreja Católica distinguiu sua autoridade e poder, priorizando a autoridade sagrada para si frente ao poder político, como explica Arendt citando as palavras do Papa Gelásio I para o Imperador Anastácio I: “Duas são as coisas pelas quais esse mundo é governado: a autoridade sagrada dos Papas e o poder real” (Arendt, 2011, p. 169). Essa separação gerou um duplo resultado no que se refere à influência da continuidade do espírito romano na história da Igreja Católica. Um foi que possibilitou a permanência, durabilidade e continuidade da Igreja Católica como uma instituição ao longo do tempo. O outro resultado, porém:

Longe de significar inequivocamente uma secularização da esfera política e, em consequência, seu ascenso à dignidade do período clássico, implicou na realidade de ter o político agora, pela primeira vez desde os romanos, perdido sua autoridade e, com ela, aquele elemento que, pelo menos na História Ocidental, dotara as estruturas políticas de durabilidade, continuidade e permanência (Arendt, 2011, p. 170).

Por conseguinte, Arendt afirma que “a secularização, ou seja, a emancipação do domínio da tutela da Igreja, fez surgir inevitavelmente o problema de como fundamentar e constituir uma nova autoridade” (Arendt, 2006, p. 151, tradução nossa). A partir deste dilema, o absolutismo foi colocado como a resolução do problema da autoridade sem ter se valido de meios revolucionários de estabelecimento de um novo princípio. Nesse sentido, as revoluções modernas Francesa e Americana ocorreram por meio da interrupção de uma tradição de “um absoluto que aparecera no tempo histórico como uma realidade terrena” (Arendt, 2006, p. 151, tradução nossa). Por isso, voltaram a considerar o antigo problema “não da lei e do poder *per se*, mas da fonte da lei, que daria validade às leis positivas, e da origem do poder, que conferiria legitimidade aos poderes vigentes” (2006, p. 152, tradução nossa).

2 A questão do absoluto nas revoluções

A questão do absoluto possui direta relação com a crise da autoridade gerada com a secularização. Com isso, as duas revoluções⁴ aqui analisadas passaram pelo problema de lidar com o fundamento primeiro no qual seria baseado o corpo político. Ao identificar esse problema presente no fenômeno das revoluções, Arendt (2006, p. 146, tradução nossa) afirma: “desde o começo, a recuperação das antigas liberdades veio acompanhada pela reinstauração da autoridade perdida e do poder perdido”. Nesse sentido, Drucker (2001, p. 206) coloca em termos precisos que “o problema decisivo da modernidade política, ou seja, o problema da fundação sobre bases imanentes, é o que Arendt (2008, p. 289) chama de ‘problema do começo’”.

É óbvio que a progressiva secularização, ou melhor, descristianização do mundo moderno, ligada, como estava, a uma ênfase inteiramente nova no futuro, no progresso e, portanto, nas coisas que não são necessárias nem eternas, acabaria por expor os pensadores à contingência de todas as coisas humanas de uma maneira mais radical e impiedosa do que nunca.

Aqui, Arendt delinea o que considera uma das principais diferenças entre as revoluções Americana e Francesa, como foi pensada a questão do absoluto. Isso se relaciona diretamente em como o regime do absoluto interagiu com o governo. Nas Treze Colônias, a monarquia limitada não transmitia “um poder absoluto absolvido das leis” (Arendt, 2006, p. 148, tradução nossa), e devido à suas experiências “de governar a si mesmo”, compreendiam que o poder se baseava no acordo conjunto e as leis, por sua vez, apesar de terem validade, não eram o absoluto em si. Na França, entretanto, a monarquia absolutista já centralizava o poder e

⁴ Arendt (2006, p. 106-107, tradução nossa) acrescenta ainda que “falando em termos gerais, podemos dizer que nenhuma revolução é possível onde a autoridade do corpo político se mantém realmente intacta, isto é, nas condições modernas, onde há confiança de que as Forças Armadas obedecem às autoridades civis”.

a autoridade em uma só figura, o rei. No fenômeno revolucionário, dessa maneira, a centralização acabou por continuar, e o que mudou foi a localização da origem e fonte das leis do rei para “a vontade do povo” (2006, p. 148, tradução nossa).

Tendo isso em vista, é possível observar que a função do absoluto na esfera política diz respeito a quebra de dois “ciclos viciosos”. O primeiro seria a necessidade de as leis feitas pelo homem possuírem uma “fonte externa que lhes confira legalidade e transcenda como uma ‘lei superior’” (Arendt, 2006, p. 153, tradução nossa). O segundo diz respeito ao que acompanha todo princípio, com um princípio principiante, que seria “inerente à própria tarefa de fundação” (2006, p. 153, tradução nossa). Nesse sentido, as leis teriam sua existência derivada do “poder do povo e de seus representantes nas legislaturas” (2006, p. 175, tradução nossa), entretanto, da mesma maneira que o rei não poderia ser a fonte da autoridade na monarquia, os homens “não podiam representar ao mesmo tempo a fonte mais alta de onde deveriam derivar essas leis para ser autoridade e validade para todos, para as maiorias e as minorias, as gerações do presente e do futuro” (Arendt, 2006, p. 175, tradução nossa). É por essa razão que a autora relaciona a tarefa de criar uma nova “lei superior” no sentido de dar validade às outras leis também criadas, tanto para o presente quanto para o futuro, com a necessidade do absoluto na esfera política.

Nesse âmbito, Maquiavel é considerado pela autora, por um lado, o precursor das revoluções modernas, uma vez que trouxe à tona a experiência da fundação do Estado como ação política primordial. Arendt (2006, p. 27) aponta que ele foi o primeiro filósofo a realizar uma separação entre o domínio secular e a esfera religiosa. Ele havia sugerido a necessidade de retorno ao começo, momento inicial da fundação do regime no século XV. Além disso, Maquiavel a realizou como uma alternativa ao desgaste do decorrer do tempo (“corrupção”, quando a *virtù*

não consegue vencer fortuna) e, com ele, não há como prever todos os eventos futuros, deixando em aberto a contingência (Torres, 2011, p. 189).

A partir dessa problemática, a proposta do filósofo é baseada em Roma: “recondução ao princípio” (por obra da fortuna ou virtude presente na elaboração de novas leis). Seu pensamento é crucial pois explica que os conflitos não são fatores causadores da ruína de uma república, mas sim indicadores da sua grandeza. Tal explicação é comprovada também pelo exemplo romano, “haja vista que os tumultos derivados da ‘assimetria dos desejos’ do Senado e a plebe foram a causa de sua primeira liberdade” (Torres, 2011, p. 190).

Para refletir sobre as fundações dos governos, Maquiavel exemplifica por meio de Esparta e Veneza. Ele afirma que a primeira foi governada por um Senado e reino pequeno, enquanto Veneza considerava todos os participantes possuidores do mesmo título. Esta última foi fundada por meio da união de pessoas expulsas de outras regiões e, na medida em que seu número aumentava, passaram a adotar leis para a ordem do coletivo. Depois de se estabelecerem, aqueles que chegavam posteriormente não tinham mais o direito de participar dos assuntos da cidade.

Assim, Maquiavel (1994, p. 37) considera que pelo menos originalmente todos que habitavam o território possuíam algum poder na fundação da união. Esparta, por sua vez, afastou as desordens de sua república por meio do isolamento a estrangeiros e à submissão das leis de Licurgo. O meio da nobreza para conservar o modelo de governo era na defesa do povo frente a qualquer ofensa. Dessa maneira, o povo não temia e nem buscava o poder (Maquiavel, 1994, p. 38). O filósofo florentino explica também que o povo não agia de maneira ambiciosa, uma vez que os benefícios das honrarias eram para poucos cidadãos e, estes não ostentavam seu lugar. O que fizeram de políticas efetivas foi eliminar a

obrigatoriedade do alistamento ao exército e também proibir a entrada e estrangeiros.

A partir desses dois exemplos, Maquiavel aponta que Roma poderia outorgar um rei eletivo, ter um Senado reduzido, mas não tinha condições de, como em Esparta, impedir o crescimento da população, uma vez que buscava dar conta de um território amplo. Nesse sentido, o filósofo estabelece uma importante diferenciação: “se alguém quiser fundar uma nova república, deverá decidir se o seu objetivo é como o de Roma, aumentar o império e o seu poder, ou ao contrário, mantê-los limitados dentro de justos limites” (Maquiavel, 1994, p. 39).

Para constituir uma república que busque a conservação de seu modelo, seria melhor seguir os modelos de Esparta ou Veneza, que prezaram pela proteção. Porém, ele ressalta que este poder não seria suficiente para afastar os ataques e apresenta dois motivos para um ataque à república: “o desejo de apoderar-se dela, ou de impedir que venha e se apoderar do país atacante” (Maquiavel, 1994, p. 39). Para a fundação de uma república, portanto, Maquiavel destaca que ela deveria ser com base na virtude e na honra. Ela deve ser organizada contando com a possibilidade futura de crescimento, para que assim seja possível conservar o que é da república. No sentido da constituição, o filósofo afirma que deveria se seguir o modelo romano, pois considera as discórdias entre povo e Senado necessárias para se chegar à “grandeza romana” (1994, p. 40) e conservação de sua liberdade.

3 O absoluto nos dois lados do Atlântico

A título das referências dos homens da revolução dos dois lados do Atlântico, nem na Antiguidade grega ou romana concebia-se a necessidade de um absoluto. A *lex* romana bem como os conceitos de legislação de ambos não careciam de explicações divinas (Arendt, 2009,

p. 241). Nesse contexto, algo que estivesse para além, ou acima dos homens não seria uma espécie de “legislador universal”, e sim um tirano. No caso da Grécia, Arendt explica que lidar com as formulações de lei era uma atividade pré-política, de modo que o legislador era estrangeiro e “estava fora, mas não acima do corpo político, e não era divino” (2009, p. 242) e, na verdade, a palavra lei remontava um sentido de artificialidade, como algo criado pelos homens.

No caso de Roma, a pensadora diferencia que a atividade legislativa não era pré-política, dado que o sentido de *lex* dizia respeito a “algo que liga duas coisas ou dois parceiros reunidos” (Arendt, 2009, p. 243). A autora relembra que as leis passaram a ser necessárias a partir da invasão de Tróia e a guerra recorrente dela entre “invasores e nativos”. No entanto, sua função não era somente estabelecer a paz, mas também fazer novas alianças, dado que havia uma ambição em “propagar o sistema romano de alianças por todos os países do mundo” (2009, p. 243).

Por conseguinte, a autoridade era como uma função política, aquela que ofereceria aconselhamento, como explica Arendt (2001, p. 164): “A autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade do que o poder e a força dos vivos”. A pensadora explica que a autoridade do corpo político não estava depositada nas leis, e nem estas validadas por crenças em entidades superiores. Ela estava corporificada na instituição política do Senado e, assim, havia uma estrutura de “*potetas in populo*, mas *autoritas in senatu*” (Arendt, 2006, p. 191). A partir da concepção de estabilidade na autoridade dos governos exploradas na parte inicial do presente capítulo, a instância do Senado romano foi tido como uma referência para os homens da Revolução Americana.

Nessa perspectiva, Arendt (2006, p. 193, tradução nossa) aponta que frente ao desafio de “conferir permanência a uma fundação”, “o

próprio conceito de autoridade romana sugere que o ato de fundação desenvolve inevitavelmente sua própria estrutura e permanência”. Tendo apreendido essas leituras, o que os homens da revolução tiraram como lição das experiências romanas foi a necessidade da criação de uma “instituição concreta que, distinguindo-se claramente dos poderes legislativo e do executivo, era especificamente destinada aos fins de autoridade” (2006, p. 193, tradução nossa). O uso da palavra “senado” indica a relutância em dotar o poder legislativo de autoridade, para Arendt (2006, p. 193) mostrou que os estadunidenses haviam compreendido a diferença entre poder e autoridade.

Porém, o senado estadunidense apresentava pouco em comum com o senado romano no âmbito de sua estrutura organizacional. Dessa maneira, identifica-se uma mudança de localização da autoridade no corpo político em formação: ela passa do Senado romano para o setor judiciário do governo. Assim, na república estadunidense, a função legal passou a ser exercida por meio da interpretação. O setor judiciário foi interpretado como um intermédio, não possuindo vontade nem força, somente o critério para julgamento, como um antigo censor romano.

Por conseguinte, a diferenciação institucional americana entre poder e autoridade carrega traços romanos, mas a noção de autoridade é diferente. Na tentativa de não cair na incompatibilidade entre a opinião e o espírito público, o Senado nos Estados Unidos, mesmo não considerado inédito, foi pensado com o objetivo de ser o espaço político sob o qual diferentes opiniões e interesses pudessem ser engendrados (Arendt, 2006, p. 218).

A partir dessas elaborações, Arendt cita Hamilton (*apud* Arendt, 2006, p. 192, tradução nossa), quando argumenta que “a majestade da autoridade nacional deve ser manifestada por meio dos tribunais de justiça”. Isso significa que, no que tange ao poder, o ramo judiciário, por não possuir nem força ou vontade, somente o juízo, seria a ramificação

mais fraca dos três poderes. Nesse sentido, a própria autoridade contida neste setor a teria tornado imprópria para o poder, do mesmo modo que o poder legislativo tornou o Senado incapaz de exercer sua autoridade. Diante das transformações do Senado romano para o judiciário em formação na Revolução Americana, Arendt (2006, p. 191, tradução nossa) evidencia que:

O que permaneceu próximo ao espírito romano foi que uma instituição concreta era necessária e estabelecida, em clara distinção dos poderes dos ramos legislativo e executivo do governo, foi especialmente concebido para fins de autoridade⁵.

Em comparação com o sistema da república romana, o controle judiciário seria um equivalente ao cargo romano de censor, que agia averiguando a garantia do seguimento da Constituição por parte de todos os poderes⁶. Entretanto, quando essa experiência considerada como importante foi ser formulada para estar na Constituição, “ela perdeu, junto com seu nome, suas características mais antigas — de um lado o poder dos *censores*, de outro a rotatividade do cargo” (Arendt, 2009, p. 194, tradução nossa) e, além disso, “institucionalmente, é a falta de poder, somada à permanência no cargo, que indica a verdadeira sede de autoridade na república americana é o Supremo Tribunal”. Ela assim justifica pois compreende que ele seria uma instância que exerceria a constante interpretação e readaptação da Constituição.

Apesar de apresentar influências romanas, é preciso lembrar que Arendt diferencia as duas concepções sobre autoridade, estadunidense e

⁵ Sobre a influência romana na fundação dos Estados Unidos, Arendt aponta resalta que não é arbitrária a interpretação do “êxito da Revolução Americana”, devido ao fato de que “não somos apenas nós que designamos os homens da revolução com o título de ‘Pais Fundadores’, e que eles mesmos se viam assim” (Arendt, 2006, p. 196, tradução nossa). E eles assim se consideravam pois tinham “decidido conscientemente imitar o exemplo romano e emular o espírito romano” (2006, p. 196, tradução nossa).

⁶ Foi criado um “Conselho de Censores que [...] na Pensilvânia em 1783-1784 iria [...] averiguar ‘se a Constituição tinha sido violada, e se os departamentos do legislativo e do executivo tinham invadido suas respectivas áreas’” (Arendt, 2006, p. 192, tradução nossa).

romana, e ressalta que isso também afetou a estrutura do corpo político. Uma vez que em Roma ela se referia a aconselhamento, nos Estados Unidos ela possui o caráter jurídico e de interpretação. Nesse sentido, a instância do Supremo Tribunal teria sua autoridade derivada da Constituição como um documento material e durável, ao passo que para os romanos ela estava na própria pessoalidade da representação de seus ancestrais nos assuntos presentes da comunidade (Arendt, 2006, p. 194).

Nesse momento de sua explanação, Arendt (2006, p. 219) aponta uma diferença importante entre interesse e opinião em termos políticos. O primeiro é possível ter origem em um grupo e pode ser representado dentro do modelo republicano, nas devidas circunstâncias, de maneira parcial, como maioria. O segundo, no entanto, não é englobado em grupos e pertence a cada indivíduo, de modo que nenhuma multidão é capaz de formar uma opinião. Nessa perspectiva, ressalta-se que:

Ainda que as opiniões sejam formadas por indivíduos e devam permanecer, digamos, como que propriedade deles, nenhum indivíduo sozinho [...] jamais está à altura da tarefa de peneirar opiniões, de passá-las pelo crivo de uma inteligência que separe o arbitrário e a mera idiosincrasia, e assim purificá-las em posições públicas (Arendt, 2006, p. 219, tradução nossa).

Por sua vez, a opinião, de acordo com Arendt (2006, p. 220), surgiu com as revoluções modernas. Contudo, apenas na Revolução Americana foi possível estabelecer uma instituição duradoura que se referisse à depuração de opiniões no âmago da estrutura republicana. Entretanto, Ana Paula Torres discorda de Arendt quando esta afirma que a sede da autoridade dos Estados Unidos passou a ser a Suprema Corte. Sua autoridade judiciária também possui limite, dada pela Constituição que, por sua vez, para ser alterada requer “um processo formal, em que se exigiriam maiorias qualificadas” (Torres, 2011, p. 216).

E, nessa perspectiva, é importante considerar que a “própria autoridade da Constituição é derivada, advindo da fundação”, pois o

fundador, “sabendo do perigo representado por seu lugar, do risco da usurpação e apropriação, ou seja, da possibilidade de surgimento de um tirano, de um soberano, transfere a autoridade de possuíla para as leis, no caso, para a Constituição” (Torres, 2011, p. 216). Em suas análises, a comentadora reforça que⁷:

Se há uma formulação contínua da Constituição via interpretação, essa não é uma tarefa exclusiva das cortes constitucionais, nem equivale a uma autorização em branco para os membros de tais tribunais se arborarem em ‘donos’ da Constituição (Torres, 2011, p. 216).

Em relação ao problema do absoluto no curso da Revolução Americana, Arendt (2006, p. 168, tradução nossa) identifica que:

[...] seja como for, o fato é que, no que se refere à Revolução Americana, a experiência ensinara aos colonizadores que as cartas régias e as concessões das companhias não instauraram nem fundaram, e sim confirmaram e legalizaram suas ‘comunidades’.

Isso se relaciona com a existência desses corpos políticos antes da revolução, pois como já possuíam atividades em instâncias locais, não foi preciso construir esses espaços, mas manter a continuidade de uma maneira de organização existente anteriormente, com os autogovernos presentes nas comarcas e agrupamentos.

Além disso, os representantes que formularam as leis foram devidamente eleitos pelos organismos já constituídos, de modo que a autoridade vinha de baixo. Quando se apropriaram do princípio romano de que a sede do poder se localizava no povo, analisavam em termos de uma realidade atuante, em uma multidão organizada. Assim, seu poder

⁷ A tese dessa comentadora é a de que a autoridade não se localiza somente na Constituição em forma positiva e de maneira tangível, mas também no Direito “entendido este como exigência normativa de liberdade e igualdade inerente a qualquer fundação da uma comunidade política. Se a ação política é que dá vitalidade às instituições, que as fazem se expandir ilimitadamente ao criar sempre novas relações, é necessário um limite normativo para que elas não neguem a si próprias” (Torres, 2011, p. 217).

Hannah Arendt e as Revoluções: o Problema do
Absoluto na fundação dos Corpos Políticos Modernos

era exercido em consonância com as leis e por elas limitado. Com essa experiência, no contexto da revolução, não teria havido grandes conflitos no que comporia o *pouvoir constituant* do corpo político a se formar⁸. A autora explica como essa questão foi executada no seio do momento da fundação:

Os delegados dos congressos provinciais ou das convenções populares [...] fizeram sua autoridade promanar das várias jurisdições subordinadas e devidamente organizadas — municípios, comarcas; conservar o intacto poder dessas corporações era conservar intacta a fonte de sua própria autoridade (Arendt, 2006, p. 156, tradução nossa).

Por conseguinte, o que admira na fundação do corpo político dos Estados Unidos, para Arendt (2006, p. 160, tradução nossa), seria primeiramente “a descoberta do princípio federativo para a fundação de repúblicas de grande extensão, feita por Madison”, que culminaria em uma ampliação contínua pela combinação dos governos independentes entre si. Nesse contexto, a pensadora também chama atenção para o uso de termos como “combinação”, “confederação”, que expressam um sentido de aliança, como entendido no *societas* romano.

A autora também estabelece um debate sobre as formas de interpretação de um contrato social, no qual um seria feito entre indivíduos e daria origem à sociedade, e o outro seria realizado entre um povo e o governante, originando um “governo legítimo” (Arendt, 2006, p. 160). Com essas experiências, é possível compreender que na verdade o absoluto está contido no ato de iniciação em si, e que o pensamento sobre o início antes da revolução era carregado de mistério e especulação. A revolução significou, então, a possibilidade de lidar com a experiência da fundação no âmbito dos assuntos comuns. Como é retratado:

⁸ Se, ao invés disso tivessem restringido os poderes dos estados, poderiam ter perdido o *pouvoir constituant*. Por essa razão, a pensadora afirma que “o sistema federal não só era a única alternativa ao princípio do Estado nacional: era também a única maneira de não cair no círculo vicioso do *pouvoir constituant* e do *pouvoir constitué*” (Arendt, 2006, p. 156, tradução nossa).

A fundação que agora, pela primeira vez, havia ocorrido em plena luz do dia, para ser testemunhada por todos os que estavam ali presentes, durante milhares de anos tinha sido objeto de lendas de fundação, nas quais a imaginação tentava recuar a um passado e a um acontecimento que a memória não podia alcançar (Arendt, 2006, p. 197, tradução nossa).

No que tange ao absoluto na França, a questão era que, e aqui Arendt (2006, p. 176, tradução nossa) tem sua referência em Rousseau: “para colocar as leis acima do homem e, por conseguinte, ratificar a validade das leis humanas, ‘seriam necessários deuses’”. Esta necessidade de deuses no organismo político de uma república surgiu no curso da Revolução Francesa, a partir da tentativa de Robespierre de “encontrar um culto inteiramente novo, o culto de um Ser Supremo” (Arendt, 2006, p. 176, tradução nossa), com um “Legislador Imortal”.

Isso refletia em sua necessidade de de uma fonte de autoridade constante, que não poderia ser identificada com a vontade geral, da nação ou nem mesmo da revolução, cuja soberania se repousaria sobre a nação. Esse fator da imortalidade no absoluto poderia garantir, “se não imortalidade, ao menos alguma permanência e estabilidade para a república” (Arendt, 2006, p. 177, tradução nossa). Dessa maneira, apesar da secularização, com a necessidade do absoluto, o apelo a algo superior para validar as ações humanas teria permanecido como herança religiosa na política.

Em termos de revolução, Robespierre concebia a necessidade de uma fonte perpétua e transcendente de autoridade, sem que fosse a vontade geral da nação ou da revolução, para assegurar a permanência e estabilidade da república. Assim, “o Estado Moderno absoluto, mesmo sem um príncipe, foi capaz de fazer reivindicações como uma Igreja” (2006, p. 146, tradução nossa). Nas palavras de Arendt (2006, p. 176, tradução nossa):

Hannah Arendt e as Revoluções: o Problema do Absoluto na fundação dos Corpos Políticos Modernos

Se havia necessidade de confirmação de que as revoluções da idade moderna, não obstante sua ocasional linguagem deística, pressupõem, senão a derrocada propriamente dita das crenças religiosas, pelo menos sua inequívoca falta de relevância na esfera política, o culto do ser supremo de Robespierre seria mais que suficiente para demonstrá-lo.

A busca contra hipocrisia gerou o terror com o intuito de eliminar todas as forças opostas e máscaras da revolução, para que permanecesse somente o verdadeiro povo da nação. Durante o governo revolucionário de Robespierre, o compromisso do novo corpo político se baseou nos direitos naturais do homem (comer, reproduzir e vestir). Apesar de ter afirmado que “a lei é expressão da vontade geral” no art. VI da Constituição, não foi o povo e nem sua “vontade geral” que se tornou fonte das leis, foi a própria revolução em processo.

Esse é apenas um exemplo do quanto a Constituição não refletia um real acordo da população. E o insucesso das assembleias constituintes em reunir autoridade o suficiente para formular as leis do país as tornaram inconstitucionais (Arendt, 2006, p. 156). Mesmo o conteúdo não sendo a vontade geral, ainda acreditavam e procuravam preencher a fonte na qual emana a origem do poder e o fundamento da lei. Ao usar o exemplo do rei, a pensadora explica:

Sua vontade, na medida em que supostamente representava a vontade de Deus na terra, era a fonte da lei e do poder, e era a origem comum a ambos que conferia poder à lei e a legitimidade ao poder. Por isso, quando os homens da Revolução Francesa colocaram o povo no lugar do rei, era quase natural que vissem no povo, de acordo com a antiga teoria romana e de pleno acordo com os princípios da Revolução Americana, não só a fonte e o *locus* de todo o poder, mas também a origem de todas as leis (Arendt, 2006, p. 141, tradução nossa).

Sob o olhar arendtiano, um dos principais equívocos da Revolução Francesa foi conceber que lei e poder originariam de uma mesma fonte (Arendt, 2006, p. 156). No entanto, se assim fosse, a fonte da lei, que deve ser obedecida sem questionamento e, portanto, seria a

fonte da autoridade, e estaria volúvel de acordo com a variação da vigência do poder. Porém, a lei está ligada ao momento de sua fundação, no qual todas as pessoas presentes validaram os escritos e, tal validação é a efetuação da autoridade da lei. Isso gerou uma confusão entre autoridade e poder⁹, além de, como apontado, uma sobreposição do âmbito das necessidades privadas sobre os assuntos políticos, e até mesmo uma confusão entre ambos (2006, p. 156).

Ademais, em contradição com o destino da autoridade na Revolução Francesa, Arendt (2006, p. 180) chama atenção para o fato de que Montesquieu não achava necessário absoluto para regular os assuntos políticos, uma vez que ele entendia a lei no sentido estrito romano, como *rapport*. Sua concepção, de acordo com a autora, parece ter tido grande influência na Revolução Americana, mas, a partir do próprio seguimento político que se deu na França, parece não ter tido a mesma repercussão. Para esse filósofo, Arendt (2006, p. 180, tradução nossa) explica que:

As leis religiosas e as leis naturais não passam de relações que existem e preservam diferentes esferas do ser. E como uma lei, tanto para Montesquieu quanto para os romanos, é apenas aquilo que relaciona duas coisas, sendo portanto relativa por definição, ele não precisava de nenhuma fonte absoluta de autoridade e podia descrever o ‘espírito das leis’ sem jamais colocar a incômoda questão da validade absoluta delas.

A presente análise nos permite compreender que “disso, segue-se que é inútil a busca de um absoluto para romper o círculo vicioso no qual todo princípio inevitavelmente se enreda, porque esse ‘absoluto’ está no próprio ato de iniciação” (Arendt, 2006, p. 196, tradução nossa). Por sua

⁹ Ana Paula Torres (2011, p. 212) indaga essa questão da seguinte maneira: “a indistinção entre origem do poder e fonte da autoridade é altamente perniciosa para os rumos da comunidade política, haja vista que se prescinde de qualquer obstáculo ao domínio das maiorias apaixonadas. Sem algo que transcenda o poder, como poderíamos garantir o direito das minorias, como poderíamos impedir que o povo se constitua como um novo soberano, tão sedento e limitado como o do *Ancien Regime*?”

Hannah Arendt e as Revoluções: o Problema do
Absoluto na fundação dos Corpos Políticos Modernos

vez, Torres (2011, p. 217) comenta essa citação da seguinte maneira: “Na verdade, o termo ‘absoluto’ está entre aspas porque não há absoluto algum, porque a fundação só funda a possibilidade de fundar, nada mais do que isso”. Esse seria “o paradoxo da fundação”, o fato de ela nunca se realizar totalmente para que esteja aberta à continuidade da participação das gerações futuras (Torres, 2011, p. 217). uma vez que os “homens são equipados para

Apesar de lidar de maneira diferente com a questão do absoluto, é importante ressaltar que dos dois lados do Atlântico, mesmo com a secularização, os fundamentos religiosos não deixaram de interferir as formulações sobre o início de algo novo na política. Nesse sentido, evidencia-se mais um paradoxo:

Assim, na teoria e na prática, mal conseguimos evitar o paradoxo de que foram precisamente as revoluções, com suas crises e emergências, que levaram os homens tão ‘esclarecidos’ do século XVII a pleitear uma sanção religiosa no mesmo exato momento em que estavam prestes a emacipar totalmente a esfera secular das influências das igrejas e separar definitivamente a política e a religião (Arendt, 2006, p. 177-178, tradução nossa).

Portanto, o absoluto, princípio derivante, surge no mundo no mesmo tempo que o começo¹⁰. A maneira como o iniciador começa a fazer algo determina a lei da ação a ser observada e depois concretizada. A norma inspira as ações a se seguirem e permanece enquanto as ações durarem. Nas palavras de Arendt (2006, p. 205, tradução nossa): “A maneira como o iniciador começa o que pretende fazer estabelece a lei da

¹⁰ “É no momento em que os fundadores se colocam diante do problema do começo é que eles então se deparam com o abismo do nada. É o que acontece de uma maneira inevitável com todos aqueles que se dispõem a se aventurar no caminho extraordinário da fundação de um novo corpo político. No momento em que o homem de ação se lança na tarefa de fundar algo inteiramente novo, ele se depara com o abismo da liberdade. Trata-se de um momento no qual é revelado a existência de um *hiatus* da contingência que não traz uma solução imediata para os problemas que surge nos instantes de ruptura. É por isso que as lendas fundadoras apontam no meio de seus *hiatus* entre a liberação e a constituição da liberdade para um problema sem resolvê-lo” (Oliveira, 2007, p. 153).

ação para os que se uniram a ele a fim de participar e realizar o empreendimento. Como tal, o princípio inspira os atos que se seguirão e continua a aparecer enquanto dura a ação”. Nesse sentido, se apoiando nas referências romanas, nossa autora ressalta a relação entre fundação e preservação por meio da possibilidade de expansão e a explicita como uma “coincidência”, isto é:

Essa coincidência em si encontra uma boa ilustração na palavra latina para ‘fundar’, que é *condere*, derivada de um antigo deus rupestre latino chamado Conditor, cuja principal função era presidir ao crescimento e à colheita; evidentemente, era fundador e preservador ao mesmo tempo (Arendt, 2006, p. 195, tradução nossa).

Nesse sentido, Arendt explica que para os gregos, início e princípio possuíam a mesma palavra, e explica por meio de Platão: “pois o início, porque contém seu próprio princípio, é também um Deus que, enquanto habita entre os homens e enquanto inspira as suas ações, redime todas as coisas” (Arendt, 2006, p. 205, tradução nossa). E foi esse sentido uno de *principium* e princípio que a pensadora aponta como inspirador para os estadunidenses. Esse princípio veio à luz durante os conturbados anos em que foram lançadas as fundações (pelo poder combinado de muitos), e foi o “princípio interconexo da promessa mútua e da deliberação comum” (2006, p. 205, tradução nossa). Isso significa que não seria essencial a influência do período colonial, sua história se iniciaria com a revolução e fundação da república estadunidense, visto que não fundaram algo novamente, mas um novo corpo político, uma *novus ordo saeculorum*.

Em suma, os fenômenos revolucionários também ilustraram os problemas interpretativos referentes ao poder, autoridade e violência: concordância aparente de que origem do poder político legítimo e sua fonte derivam no povo.

4 Considerações finais

Portanto, o absoluto, princípio derivante, surge no mundo no mesmo tempo que o começo¹¹. A maneira como o iniciador começa a fazer algo determina a lei da ação a ser observada e depois concretizada. A norma, por sua vez, inspira as ações a se seguirem e permanece enquanto as ações durarem. Em suma, o que Arendt procura evidenciar é que os fenômenos revolucionários ilustraram e refletiram os problemas interpretativos referentes ao processo de secularização, vazio no poder, questionamentos sobre o absoluto e a fundamentação da autoridade. A revolução, por sua vez, é uma via de ação em um sistema derrubado para criar algo novo, mas não é a única, e seus desdobramentos são imprevisíveis.

Assim sendo, o pensamento arendtiano nos convida a reexaminar as diferentes significações do processo de secularização e suas consequências no âmbito da política. Essas questões abordadas servem de referência para refletirmos sobre as estruturas dos corpos políticos sob os quais os governos se dão na atualidade, de modo a considerar criticamente as rupturas e permanências em todos os sentidos, inclusive na permanente relação do Estado com a religião.

¹¹ “É no momento em que os fundadores se colocam diante do problema do começo é que eles então se deparam com o abismo do nada. É o que acontece de uma maneira inevitável com todos aqueles que se dispõem a se aventurar no caminho extraordinário da fundação de um novo corpo político. No momento em que o homem de ação se lança na tarefa de fundar algo inteiramente novo, ele se depara com o abismo da liberdade. Trata-se de um momento no qual é revelado a existência de um *hiatus* da contingência que não traz uma solução imediata para os problemas que surge nos instantes de ruptura. É por isso que as lendas fundadoras apontam no meio de seus *hiatus* entre a liberação e a constituição da liberdade para um problema sem resolvê-lo” (Oliveira, 2007, p. 153).

Referências

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2019.

ARENDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Trad. Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. New York: Harcourt, 2008.

ARENDT, Hannah. *Crises da República*. New York: Harcourt Brace & Company, 2013.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. New York: The Viking Press, 2011.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. De Sérgio Bath. 3. ed. Brasília: UnB, 1994.

MONTESQUIEU, Charles. *O espírito das leis*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

OLIVEIRA, José Luiz. *A estrutura de organização do corpo político na concepção de Hannah Arendt*. Filosofia Unisinos, 2009.

OLIVEIRA, José Luiz. *A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

ROBESPIERRE, Maximilien. *Discursos e Relatórios na Convenção*. Contraponto/Eduerj, Rio de Janeiro, 1999.

Hannah Arendt e as Revoluções: o Problema do
Absoluto na fundação dos Corpos Políticos Modernos

TORRES, Ana Paula Repolês. *A relação entre Direito e Política em Hannah Arendt*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

TORRES, Ana Paula Repolês. O sentido da política em Hannah Arendt. In: *Rev. Ação*, v. 30, n. 2, 2007.

Um Possível Problema na Reivindicação por Direitos ao Veganismo

*Fernando Schell Pereira*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.106.04>

1 Introdução

O movimento pela defesa e reconhecimento dos animais não humanos é interdisciplinar, pois estamos tratando de um embate aos paradigmas da histórica percepção humana na relação com as outras espécies — que costuma ser especista. Dessa maneira, toda e qualquer movimentação que busque reestruturar a sociedade para além do especismo converge para um possível saldo positivo. O problema que buscamos investigar é se a margem desse saldo é realmente benéfica a médio e longo prazo para o combate ao especismo, ou, se, na melhor das intenções, poderíamos cair em um novo movimento antropocêntrico ao reforçar um direito secundário aos animais. Nesse sentido, não estaríamos então, reforçando a nossa extensão de consideração por uma priorização de valores humanos ao invés do reconhecimento intrínseco da vida animal? Isto é, estaríamos frente à busca por assegurar um direito à conduta humana baseada na extensão dos valores de caráter social, na motivação desse direito ao veganismo não como uma garantia direta à vida animal, mas sim a garantias de aceite dos indivíduos que “creem” em determinadas condutas veganas.

¹ Doutorando em Filosofia – CAPES/PROEX. Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail: fschell@edu.unisinos.br

Com base em dados da *Pew Research Center*², serão estabelecidos alguns parâmetros da relação entre o que as pessoas de diferentes nações atribuem como uma “boa” moralidade depender do vínculo a crenças ou credos religiosos. Embora a pesquisa mostre que Canadá e Reino Unido estejam com um dos menores índices de percepção da população com a necessidade moral ligadas a alguma religião ou crenças, o Brasil (e outros países) tem um resultado contrário. Com essa margem de variáveis sobre o vínculo religioso³, citaremos dois casos sobre o pleito pelo reconhecimento do veganismo ético como um direito de crença não religiosa.

Somado a esses parâmetros, o objetivo é provocar uma autocrítica ao movimento pelos direitos animais apontando uma possível falha conceitual. Se a busca está realmente pautada no reconhecimento intrínseco da vida animal ou se poderíamos, inconscientemente, estar reforçando o especismo com motivações antropocêntricas, para então levantar a hipótese de que reivindicar o direito ao veganismo nos parâmetros das garantias de credos ou crenças seculares poderia randomizar um direito de crença e fortalecer a perspectiva antropocêntrica, já que partiríamos de valores subjetivos como motivações para a nossa consideração a vida dos animais.

2 Um Ganho Pragmático?

Toda e qualquer iniciativa que vise algum benefício consequente à não exploração animal é válida, mesmo que, para isso, a necessidade de assegurar um direito similar a sistemas de crenças venha a ser

² Site que reúne pesquisas sobre diversos aspectos sociais e temáticos da sociedade contemporânea. O objetivo do grupo de pesquisa é prezar pelo levantamento de dados baseados de forma apartidária e neutralidade para os melhores resultados científicos.

³ Embora saibamos da fragmentação semântica entre credos, doutrinas ou crenças seculares, assumiremos o entendimento do senso comum a necessária percepção religiosa como uma “boa moralidade”.

conquistado por diversas razões. Conforme essa premissa de que não deveríamos causar prejuízo a essas movimentações, partiremos à crítica plausível para não perder o princípio que também rege uma sensibilidade pragmática.⁴

Contrariar a legitimidade desse direito humano não é o mesmo que subtrair um fator pragmático na soma das defesas aos animais não humanos, como “Saúde, meio ambiente e outros argumentos podem ser motivações perfeitas para as pessoas começarem a seguir o espectro vegano ou se tornarem veganas” (Leenaert, 2017, p. 69, em tradução livre)⁵. Sem dúvida, qualquer motivação que leve alguém a adotar uma restrição alimentar ou o uso de animais em sua vida vai gerar uma minimização de sofrimento aos não humanos. Sejam as ações condicionadas ou não por fatores instrumentais⁶, o problema é quando essas motivações passam despercebidas pelo crivo da ética animal sem a criticidade voltada para os precedentes reconhecimento dos direitos animais. Se alguém adota uma medida em favor animal, mesmo que não o note, algum animal seria beneficiado por tal ação — o que torna este movimento, positivo.

Embora seja adotado um estilo de vida vegano, o objeto que não podemos perder de vista é para quais fins o agente busca a reivindicação por direitos ao veganismo. Na reivindicação por direitos paralelos, a soma dos fatores se dá pela preocupação do próprio “praticante” do veganismo

⁴ O termo *pragmatic sensibility* surgiu no prefácio escrito pelo filósofo John J. McDermott, na obra *Animal pragmatism*.

⁵ “Health, environmental, and other arguments can be perfect motivations for people to start moving along the vegan spectrum or to go vegan”. Em seu livro *How to create a vegan world*, Tobias Leenaert ressalta uma série de motivações à margem da linguagem ética e dos direitos animais como fator de ligeira importância estratégica e de uma orientação não identitária. Aproximações com a psicologia moral tornam o campo que antes era exclusivo da investigação filosófica como uma palatável visão do que o mundo compreende no processo semântico e prático aos animais não humanos.

⁶ Poderíamos chamar de fatores instrumentais qualquer iniciativa ou motivações que levem a algum saldo positivo prático no cálculo exponencial da quebra da demanda na exploração animal.

como sujeito pela petição de respeito a sua crença. Nesse montante, não pretendemos postergar de maneira radical os resultados indiretos, também pragmáticos, para as minimizações de danos aos não humanos. Mas é preciso o cuidado aos princípios da busca por inerência para que o caráter instrumental não prevaleça como circular antropocêntrica nos resultados. Acerca disso, poderíamos aceitar a provocação de Richard Posner (2012) quando nos alerta sobre o problema da incomensurabilidade moral⁷, e dar relevância para um possível insolúvel debate sobre qual seria o melhor resultado prático na obtenção do direito específico. Certamente, parece que o melhor resultado seria “o direito animal por si apenas” e não a representação do direito através de um agente terceiro que portaria o direito ao veganismo como defesa indireta aos animais.

Há ainda, a plausibilidade do argumento da não previsão dos resultados práticos a médio e, principalmente, a longo prazo sobre as garantias da eficácia do direito ao veganismo. Podemos aceitar que a discussão moral (animalista) está fadada a insurgências pragmáticas, regida por fatores alheios a teorias éticas. Com o advento das incertezas, a criticidade se revela importante para prevenir justamente o fortalecimento da moralidade “vegana” como um direito à parte daquele que visa a construção pelos direitos animais.

Se de antemão poderíamos garantir por diversas formas um ganho para o não consumo exploratório com o veganismo, por outro, o reforço positivo de tomar parte por um modo de vida de justificativas metafísicas⁸ sobre esse factual motivo de não aceitar que os animais

⁷ Nesse momento poderíamos cair na berlinda das preferências morais internalistas, como por exemplo nos aponta Posner (2012, p. 64, grifou-se): “*Pense, qual foi a última vez que um código moral foi modificado pela persuasão racional, recapitulando ou refinando os argumentos de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel ou Mill? O mais comum é que o debate moral consolide os desacordos morais, obrigando os debatedores a tomar partido, a reconhecer suas diferenças, comprometer-se com uma posição.*”

⁸ Assim como o caráter religioso, as justificativas podem assemelhar-se, uma vez que o praticante do veganismo exige seu direito por uma diversidade de motivos, como podemos ver

devem ser explorados pode nos dizer mais sobre aquilo que insistimos, enquanto veganos, de não estarmos mais contribuindo nesse sistema moral.

2.1 Percepção Religiosa da Moralidade

Ao ressaltarmos o risco do ambiente religioso como campo de entendimento moral com respeito aos animais não humanos, estamos atrelando a realidade, nesse caso ao contexto brasileiro. Segundo uma pesquisa da *Pew Research Center*, 84% dos brasileiros têm uma percepção da moralidade como fé em Deus ou decorrência religiosa⁹ (Tamir *et al.*, 2020). Essa proximidade entre a moralidade como direito ao veganismo poderia reforçar o estigma de que as discussões sobre a ética e os direitos animais, na consideração pelos indivíduos não humanos, está condicionada a fatores que dizem respeito ao praticante da crença vegana. De acordo com o gráfico da PRC pode-se ver a importância entre os cenários de Brasil, Canadá e Reino Unido¹⁰.

É importante distinguir o que outrora soma a resultados de conquistas mínimas para comportar a relevância moral dos não humanos e a fundamentação primária na construção basilar ética na posterior solidificação de direitos aos animais. Afirmar aqui que a ética precede o Direito é voltar à relevância, por ora, de que a consideração moral pelos animais precisa ser ancorada para fora das tradições que somente os beneficiaram como suportes de auxílio à humanidade. O valor instrumental deve ser aqui colocado de lado para que se possa elevar um

nas religiões que seguem postulados de regras da qual o não consumo de animais é um dos condicionamentos, mas secundário à regra de ouro que seria uma “vontade divina”, e não o reconhecimento do animal em si, porém condicional à sua motivação antropocêntrica.

⁹ “Majorities in all three Latin American countries surveyed say that belief in God is necessary to be moral, with the highest share in Brazil (84%). Catholicism remains the largest religion in Latin America, and majorities of Catholics in all three nations surveyed think it is necessary to believe in God to be moral”. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/global/2020/07/20/the-global-god-divide/>. Acesso em: 28 ago. 2021.

¹⁰ Disponível em: <https://www.pewresearch.org/global/2020/07/20/the-global-god-divide/>. Acesso em: 28 ago. 2021.

princípio de inerência aos principais atores (os não humanos) da discussão do ato de praticar um modo de vida vegano.

Vejam os a afirmação do seguinte ângulo: no Canadá, a Comissão de Direitos Humanos de Ontário (OHRC) pleiteou para que fosse expandido o entendimento do conceito de Credo. O objetivo foi atualizar o código de direitos humanos de Ontário. Segundo a ativista e diretora da *Animal Justice*, Camille Labchuk, a motivação é garantir os direitos de adeptos do veganismo como “estilo de vida” e garantir o direito humano da não discriminação baseado em crenças. Entre as questões debatidas pela Comissão, uma delas era saber se o “credo” deveria ser expandido para incluir sistemas de crenças seculares, morais ou éticas que não fossem de natureza religiosa (Labchuk, 2016).

Mas há uma observação importante antes de se validar mais essa conquista na reivindicação em defesa do veganismo e a proteção indireta aos animais. É necessário enfatizar se a consideração moral aos animais é uma perspectiva de crença ou deveria estar na esfera perceptiva com a mesma inerência que atribuímos ao axioma de direitos humanos.

Há a necessidade de se enfatizar um credo quando defendemos a dignidade humana? Essa é uma questão pertinente se o veganismo parte do princípio que a busca por reconhecimento de direitos aos animais implica nesse mesmo reconhecimento por dignidade. Independente se atribuímos à comunidade humana valores relativos (como cultura, fé ou os próprios sistemas de credos), o princípio da inerência já é assegurado enquanto condição dos agentes. Dessa forma, a necessidade de adequar o valor de credo ao veganismo seria um valor segregado da busca por reconhecimento da dignidade dos animais, pois é garantida a prática de acordo com a escolha facultativa de alguns indivíduos sobre essa importância em não ter os animais como meios, mas de livre entendimento aos que não aderem ao princípio da dignidade dos animais. Apesar do ganho indireto, o reforço positivo é pela condição do

agente portador desse direito na garantia da sacralidade do direito humano.

O filósofo canadense David Sztybel (2012) fez uma profunda análise em seu artigo *“Giving credence to philosophical creeds: the cases of Buddhism and Veganism”* em apresentação na Comissão de Ontário. Sztybel usa o caso hipotético de um budista com sincretismos e uma budista que se compreende religiosa, mas não adere a nenhum ritual ou templo, apenas segue a regra de ouro “O que é prejudicial para você, não faça para o seu próximo”¹¹. Os dois foram presos após um protesto por desobediência civil. Na prisão, há um tratamento distinto para os dois. Grace (budista sem rituais, sincretismos) não tem o direito de receber alimentação vegana. Theo, o budista religioso (direito de credo religioso) receberá, pois se enquadra nesse direito humano. O texto traz observações semânticas para distinguir credo religioso, credo enquanto crença, e assim, levanta a questão sobre a não intervenção do Estado nos aspectos genuínos das pessoas enquanto autônomas. Mas adere em defesa do veganismo segundo as cinco considerações que a OHRC estabelece como fundamento ao código de direitos humanos¹².

O ponto em que retomamos a questão sobre a proximidade religiosa do veganismo é justamente essa “luta” por direitos ao cidadão vegano enquanto sujeito de direitos, e não uma atenção maior para o

¹¹ “1. She decides on religious questions, which is a form of religious agency. 2. She adheres to the Golden Rule as a universal religious creed, extended also to nonhuman animals: “That which is hurtful to you do not to your neighbour”. 3. She views the Golden Rule as an ultimate, contemplative response to the universe, and therefore as a religious posture, unlike mere conformity. 4. She reveres all sentient beings (who have feelings and desires), and views this as important as another person revering God, the Buddha etc.” (Sztybel, 2012, p. 2).

¹² “Sincerely, freely and deeply held; integrally linked to a person’s identity, self-definition and fulfilment; a particular and comprehensive, overarching system of belief that governs one’s conduct and practices; addresses ultimate questions of human existence, including ideas about life, purpose, death, and the existence or non-existence of a Creator and/or a higher or different order of existence; has some connection to an organization or community that professes a shared system of belief”. Ontario Human Rights Commission. Disponível em: https://www.ohrc.on.ca/en/news_centre/response-claims-ethical-veganism-now-creed.

Acesso em: 28 mai. 2022.

reconhecimento dos sujeitos-de-uma-vida¹³ centrado na observância da extensão dos direitos humanos na construção dos direitos animais. De grande relevância destacarmos que não afirmamos que o pleito pelo veganismo seja negativo por todos os propósitos que poderiam gerar boas consequências aos animais não humanos, mas é salutar não perdermos o aspecto das motivações exclusivas por um viés antropocêntrico que poderia dizer respeito apenas ao direito do indivíduo em não ser prejudicado no seu interesse social.

No Reino Unido, um caso chamou a atenção da justiça trabalhista ao receber a denúncia de um funcionário que teria sido despedido por preconceito à sua “crença filosófica” ao veganismo. O caso do funcionário Jordi Casamitjana gerou grande discussão, ainda mais porque ele trabalhava em uma organização que era justamente em defesa do bem-estar animal¹⁴. A decisão foi proferida em favor do funcionário. A League Against Cruel Sports (LACS) alegou má conduta do funcionário, mas admitiu no acordo em juízo sobre o funcionário não estar errado em compartilhar as suas motivações (crença) com relação ao veganismo¹⁵.

Mas dois pontos na entrevista à BBC após a decisão favorável no tribunal revelam um direcionamento que poderia extrapolar o conceito de veganismo como um posicionamento coerente na defesa dos animais. Em resposta à BBC, o ativista se diz “apaixonado” pelo veganismo, e que suas atitudes vão além, como preferir caminhar a tomar um ônibus para evitar colisões acidentais com insetos e pássaros (BBC, 2020). Embora possamos levar em conta a falta de controle nas expressões de uma fala para a edição de uma matéria de imprensa, as duas afirmativas carregam

¹³ Parâmetro mínimo de semelhança do qual o filósofo Tom Regan estabelece ao categorizar humanos e não humanos nos critérios básicos de interesse a vida. Cf. *Jaulas vazias* (2006, p. 60).

¹⁴ League Against Cruel Sports é uma instituição voltada para o fim dos esportes que usam os animais de forma cruel. Promove campanhas contra a caça, tiro em aves e rinha de animais. Ver mais em: <https://www.league.org.uk/>.

¹⁵ BBC. Jordi Casamitjana vegan tribunal a ‘victory for animal protection’. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/uk-england-london-51709141>. Acesso em: 28 maio 2022.

uma condição de crença muito mais voltadas para o praticante do veganismo do que os resultados conceituais que envolveriam a nossa conduta em não prejudicar os animais. Se um vegano afirma que o veganismo é um estilo de vida “apaixonante” ou que gera um prazer, há um risco de dissonância sobre o que seria uma motivação categórica. Uma linha tênue entre o reconhecimento intrínseco da vida animal ou se o agente estaria no campo de um imperativo hipotético¹⁶. Neste caso, se aderirmos às categorias kantianas como um potencial análogo¹⁷, o agente reivindica o direito ao veganismo como instrumental necessário à sua crença motivadora anterior, e não do imperativo basilar (categórico) que a vida dos animais importa independente das inclinações¹⁸ do agente.

Afirmar que não utilizar um veículo seja um cuidado para não matar insetos e pássaros (acidentalmente), remete a desejos subjetivos do agente frente à viabilidade conceitual da prática vegana¹⁹. O objetivo aqui não é remeter à dúvida sobre o veganismo ético, mas insistir em quais motivações conceituais o agente parece absorver quando é reivindicado como um direito por respeito a sua crença no veganismo.

¹⁶ Imperativos hipotéticos são as ações que o agente instrumentaliza para um determinado fim. De acordo com o exemplo: “eu não quero ser preso, então eu não mato”, nesse caso “eu acredito em uma religião/crença espiritual de vida em que os animais merecem respeito, então exijo o meu direito ao veganismo”. Mas, se os animais fossem um imperativo categórico, independente das minhas motivações (desejos), o princípio seria por direito a suas vidas, independente do meu desejo de crença.

¹⁷ Recorremos ao potencial análogo pelo objetivo não ser um completo exame das categorias kantianas.

¹⁸ De acordo com a nossa interpretação kantiana sobre as inclinações, o mesmo valeria para as motivações ao veganismo baseado em princípios anteriores ao reconhecimento da vida animal em si mesma. O agente é motivado pelo seu direito ao veganismo como um fator de respeito à sua dignidade de credo ou grupo, e não pelo reconhecimento (universal) do valor inerente dos animais.

¹⁹ De acordo com a Vegan Society: “O veganismo é uma filosofia e um modo de vida que busca excluir — **na medida do possível e praticável** — todas as formas de exploração e crueldade contra os animais para alimentação, roupas ou qualquer outro propósito; e, por extensão, promove o desenvolvimento e uso de alternativas sem animais para o benefício dos próprios animais, humanos e do meio ambiente. Em termos dietéticos, denota a prática de dispensar todos os produtos derivados total ou parcialmente de animais” [grifou-se].

Em 2020, Jordi Casamitjana escreveu o livro *“Ethical vegan: a personal and political journey to change the world”*. Afirmou que “veganismo não é uma religião, assim como pacifismo, abstinência, feminismo, patriotismo, ambientalismo e socialismo também não são” (Casamitjana, 2020). O seu posicionamento segue a linha por um veganismo ético e como uma “filosofia de vida”. Após assumir as diversas relações paralelas a um modo de vida sem exploração animal, Casamitjana declara a sua posição com os princípios de Ahimsa²⁰, o que ressalta um posicionamento circular às motivações do que apontamos como veganismo ético atrelado a paralelos de cunho religioso na percepção social:

A manifestação de ahimsa é apenas metade de quem eu sou, apenas o meu Yin. Eu também tenho que ajudar os outros a descobrir quem eles são (não dizer a eles quem eles não são), estarem cientes do mundo real ao seu redor (não os mover de um mundo de fantasia para outro), fazer o que sua verdadeira natureza lhes diz que devem fazer (não os forçar seguir alguma falsa doutrina) [...] (Casamitjana, 2020, posição 4103, grifo nosso).

Em momento algum colocamos em dúvida a defesa e credibilidade do ativista Casamitjana em suas atividades voltadas para a defesa dos animais não humanos. O ponto central que erguemos é a circular ambiguidade sobre a consideração da vida animal junto a narrativas de benevolência humanista. Os animais não humanos não necessitam da nossa “compaixão” a partir de uma “leitura espirituosa de mundo”. Devemos reconhecê-los em sua própria linguagem, pertencentes à mesma fronteira de ambas as dignidades.

Cabe inferir o problema que poderiam gerar as garantias como o veganismo por linhas tênues à religião. Se o sacrifício de animais é um

²⁰ Ahimsa é um princípio da não violência. “Não prejudicar, ou seja, não causar dano a nenhuma criatura é, por conseguinte, a regra jaina primordial da virtude” (Zimmer, 1986).

direito humano²¹ (direito de crença, liturgia), então o que difere o animal enquanto sujeito de consideração inerente — em não ser prejudicado, frente ao cálculo já estabelecido da livre manifestação religiosa? Um religioso que reivindica o direito a matar um animal está amparado no direito fundamental sobre essa liberdade. O vegano que reivindicar a prática (credo, crença) de não violência aos animais baseados em credo validará esse valor abstrato da vida animal. Dessa forma, cai em petição por livre escolha o uso dos animais como: “não estou obrigando ninguém a seguir a ideia de que os animais não devem ser mortos, cada um pensa de um jeito. Quero apenas o meu direito de exercer o veganismo”, uma falha relacional antropocêntrica para as bases do que realmente importa dentro de uma perspectiva cognitiva sobre o especismo.

Quando destilamos a ética na relação com os animais, é importante que decante uma entonação para fora dos sistemas de recompensa, tão comuns a deveres pautados pela religião, como bem trouxe Rachels (2013, p. 62) ao afirmar que “no pensamento popular, moralidade e religião são inseparáveis: as pessoas comumente acreditam que a moralidade pode ser entendida somente no contexto da religião”.

As motivações que nos intuem para petições de respeito como o direito a “exercer o veganismo” correm o risco de perpetuar a condição da vida animal como um capricho da nossa benevolência. Torna a reivindicação como um acessório ao direito de exercício da livre crença, ao invés de jogar luz à busca por inerência no dever para com os outros animais. O pleito por direitos ao veganismo mantém uma lacuna entre os subterfúgios de conduta e motivações por um estilo de vida, e a necessidade dos animais em serem reconhecidos para além da percepção

²¹ Em caso específico, podemos ver a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) que autorizou, por maioria, a prática religiosa de imolação animal em cultos religiosos, assegurando o sacrifício dos animais como direito constitucional à liturgia. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/28/stf-decide-que-e-constitucional-sacrificar-animais-em-cultos-religiosos.ghtml>. Acesso em: 28 maio 2022.

humana desses benefícios motivacionais. Embora muito próximo de um falso dilema, por um entendimento do senso comum de que mesmo uma garantia humana do cumprimento de regras desse assegurado direito não impeça que em paralelo se construa a busca por justiça aos animais, é válido sempre apontar para as intenções que rondam o fundamento circular desse direito baseado no desejo do agente.

Com a extensão do conceito de credo assegurado pelos direitos humanos de Ontário²², precisamos novamente nos perguntar se o reconhecimento (nos tribunais) do veganismo ético, através das cinco considerações basilares do código, pode se dar fora do contexto da percepção moral religiosa. Precisamos estar atentos aos resquícios morais que ainda permeiam a compreensão das pessoas acerca do que seria um direito ao credo isento de valores subjetivos da religião.

Embora a pesquisa da *Pew Research Center* aponte que 26% dos canadenses acreditam na necessidade da religião para a existência de bons valores morais²³, devemos não perder de vista a hipótese sobre a intenção secundária (pelos animais) na motivação do reconhecimento do credo no veganismo. A manutenção de assegurar um respeito legal aos adeptos do veganismo poderia preservar o estigma de percepção religiosa ou por interesses próprios sobre indivíduos ou grupos que por diversas razões se intitulam veganos²⁴. Ainda que mais da metade da população canadense²⁵ não veja da mesma forma o vínculo religioso (ou fé) como

²² Em 2016, o OHRC esclareceu que a extensão do entendimento de credo é que poderia levar ao entendimento do reconhecimento do veganismo ético, mas como entendimentos de fatores externos, já que a comissão de Ontário serve apenas de orientação para tribunais e legislativo. Ver mais em: https://www.ohrc.on.ca/en/news_centre/response-claims-ethical-veganism-now-creed. Acesso em: 28 ago. 2021.

²³ Disponível em: <https://www.pewresearch.org/global/2020/07/20/the-global-god-divide/>. Acesso em: 28 ago. 2021.

²⁴ Há uma série de motivações correlatas de indivíduos ou grupos quando se apresentam como veganos, algumas de ordem religiosa ou ligadas a sincretismos, saúde, ambiental e no âmbito discursivo social.

²⁵ A diferença em contraste aos 84% dos brasileiros que relacionam a necessidade religiosa como preceito de uma boa moralidade.

necessário a bons valores morais, assegurar por via de um direito humano o exercício da prática do veganismo revelaria não uma busca ou reconhecimento por valor inerente aos animais, mas sim um ganho instrumental de consideração indireta por suas vidas. A partir da premissa de que é um direito humano exercer a prática do veganismo, essa extensão dos direitos humanos conseguirá abranger o reconhecimento inerente aos animais? Ou estaríamos dando continuidade ao valor da dignidade humana em não causar dano somente à livre escolha do credo humano?

Se voltarmos ao conceito genérico do bem-estar animal, amplamente usado na regulamentação do uso dos animais para fins humanos, o princípio semântico sobre a dignidade humana está centrado frente ao caráter instrumental. Quando falamos em “abate humanitário” ou “bem-estar animal”²⁶, as noções de bom uso dos animais estão voltadas para um reconhecimento do *telos* daquele que o faz. Pela dignidade da pessoa humana é que se estende o seu reconhecimento aos outros seres para que não seja ferida a própria humanidade como diferencial da razão em seus atos²⁷, diferenciando o chamado “instinto” dos animais como fronteira de espécie inferior. São deveres indiretos que abrangem a responsabilidade humana para com os animais. Segundo Kant (2005, p. 381), o cuidado em não ser cruel com os animais é necessário para que a humanidade não tenda a reproduzir tais atos contra os seres humanos. Neste caso, quando falamos em abate estaríamos então falando sobre uma tentativa de redução irreal ou mascaramento de danos, que não serve para tornar a ação moral, apenas para justificar seus

²⁶ Sentido generalizado e não do conceito estrito da ciência de bem-estar voltada para o condicionamento das espécies e suas necessidades fundamentais.

²⁷ “Mesmo o reconhecimento pelos serviços prestados por um velho cavalo ou um velho cão (como se fossem membros da casa) pertencem indiretamente ao dever do homem, quer dizer, ao dever em relação a estes animais, mas, se o considerarmos diretamente, é somente um dever do homem para consigo próprio” (Kant, 2005, p. 381).

fins de suprir uma necessidade religiosa — “mato, não gosto, mas o faço pois minha religião o manda” — o agente tenta prevenir-se da culpa.

Embora haja o risco de permear subjetividades nas afirmações sobre a vontade de uma pessoa em reivindicar esses direitos, a movimentação em nome do respeito ao veganismo poderia estar como heterônoma coletividade, já que a busca do reconhecimento por respeito ao agente está focada na sua dinâmica em sociedade, na observância da própria dignidade frente à adversidade da comunidade humana. Inferir essa complacência vai de encontro com as bases identitárias do que seria uma vontade autônoma, mas reivindicada a partir de valores interpretativos (inclinações)²⁸ sobre o que motiva o agente a reconhecer o não uso dos animais. Como exemplo, podemos ver a crença de que os valores da ahimsa são necessários para a harmonia entre os sencientes, ou até mesmo nas palavras de Casamitjana, que “o veganismo é apaixonante”²⁹. É perfeitamente possível aderir a essa conduta pacifista com preceitos básicos do veganismo, mas a questão é: a motivação parte de um reconhecimento estrito de um princípio animal ou serve como aderência nessa convicção primária?

3 O Problema do Valor Subjetivo aos Animais

A busca por tornar objetivo o direito de prática do veganismo ético pode gerar um distanciamento do problema central que é justamente o reconhecimento dos animais como parte interessada³⁰ e

²⁸ De acordo com a nossa interpretação kantiana sobre as inclinações, o mesmo valeria para as motivações ao veganismo baseado em princípios anteriores ao reconhecimento da vida animal em si mesma. O agente é motivado pelo seu direito ao veganismo como um fator de respeito à sua dignidade de credo ou grupo, e não pelo reconhecimento (universal) do valor inerente dos animais.

²⁹ “*He added that he is ‘passionate’ about veganism, which ‘gives you hope’.*” Disponível em: <https://www.bbc.com/news/uk-50981359>. Acesso em: 28 ago. 2021.

³⁰ Fazemos um adendo com relação ao interesse em não ser explorado com ligação direta ao sofrimento e condições mínimas de bem-estar da espécie. Um exemplo de pleito por direitos

direta do seu não uso pelas práticas de exploração ou interesses humanos. Ao insistir na linha tênue que separa a nossa benevolência tutelar do valor inerente como reconhecimento de um direito animal, o que buscamos aqui é retornar o princípio ético como sustentação não pragmática de construção de valor inerente. Valores diversificados no campo moral podem ser usados para chegarem a um resultado positivo à proteção dos animais, mas dificilmente serão solidificados nas bases intencionais e não identitários do reconhecimento inerente.

Cabe ressaltar que valores pragmáticos, em sua quase totalidade, agregam benefícios a curto e médio prazo para os animais. O ponto de preocupação acerca das ações sobre reconhecimento indireto através dos direitos humanos é oportuno para que uma abordagem crítica seja feita no movimento em defesa dos animais não humanos. Como bem salienta o filósofo Luciano Cunha (2021, p. 210), “motivações diferentes têm consequências diferentes em longo prazo, devido ao ideal que elas difundem”. Como defesa indireta, acreditamos ser aquelas em que o resultado poderá gerar benefícios por assegurar valores antes não reconhecidos, e que agora no ordenamento legal podem sobrepor de maneira eficaz algumas regras exploratórias aos animais³¹. Mas tendo em vista que o ato protetivo ainda circula na dignidade da pessoa humana em não exercer uma atividade que considera não digna de sua

foi o caso dos cães que foram reconhecidos na justiça do Estado do Paraná como autores de ações (Lima, 2021). A aproximação relacionada a requerer na linguagem dos direitos deve ser lida aqui como uma distinta soma em favor dos próprios interessados (os animais não humanos) com distinção ao litígio por condutas dentro do preceito de crença ao veganismo.

³¹ Objeção de consciência para pesquisadores ou estudantes não realizarem testes em animais no ensino ou pesquisa. O estudante Rober Bachinski obteve êxito na justiça após entrar com o recurso de objeção de consciência contra a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O precedente de direito foi de “que garante a ele a prerrogativa de manter-se fiel à suas crenças e convicções, sem sofrer prejuízo por isso”. Disponível em: <https://noticias.ambientebrasil.com.br/clipping/2007/09/10/33395-universitario-luta-contradissecacao-de-animais-em-aula.html>. Acesso em: 10 set. 2021.

participação³², a defesa indireta fortalece o véu do especismo que poderia ser enfraquecido pelas ações centradas na condição não antropocêntrica dos animais. Nesse montante, o que se está assegurando é um direito humano e não da condição animal como parte em não ser prejudicada.

O credo objetivado pode a longo prazo fortalecer um valor subjetivo aos animais. Aproximar, mesmo que em linhas paralelas, a prática do veganismo ético e da crença religiosa, estabelece um vínculo de “respeito opcional” à liberdade de crença³³ (no sentido da fé) e, por consequência, à permanência do ato de não comer ou explorar os animais como uma garantia antropocêntrica que só diz respeito aos humanos.

Se não for aplicada a prudência, boa parte do que entendemos por veganismo se perderá em valores discursivos e sem base concreta de fatos. Se mal aplicada a prudência, o que supomos reivindicar pelo interesse dos animais, será dimensionada como uma extensão da escolha e direito de consumo, referente à dignidade da pessoa humana. O que fortalece o direito de escolha no consumo, enfraquece o foco da construção por valores intrínsecos aos animais. É relevante enfatizar uma defesa não pragmática quando a iniciativa é motivada de forma indireta e segmentada por um direito ao consumidor ou de liberdade econômica³⁴. Mas essa não seria uma saída prática para as movimentações pragmáticas e com resultados eficazes aos animais? Em *lato sensu*, podemos afirmar que sim, mas complementar. É preciso

³² “Essas pessoas não são contrárias a exploração animal. Sequer estão realmente preocupadas com os animais. Estão preocupadas apenas em exigir que elas próprias não tenham de prejudicar os animais” (Cunha, 2021, p. 212).

³³ Em caso específico, podemos ver a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) que autorizou por maioria, a prática religiosa de imolação animal em cultos afros, assegurando o sacrifício dos animais como direito constitucional à liturgia. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/28/stf-decide-que-e-constitucional-sacrificar-animais-em-cultos-religiosos.ghtml>. Acesso em: 25 out. 2021.

³⁴ Importante não confundirmos as movimentações da indústria de alimentos alternativos, como a produção de carnes vegetais, produtos não testados em animais e outras ofertas de produtos veganos. O incentivo de produtos e variáveis alternativas sem origem animal é sempre bem-vinda como artifício de convencimento para uma gradual mudança de paradigmas éticos.

estabelecer a linha que separa o recurso instrumental de convencimento da ideia de uma consideração — ou um ganho pelos animais por vias secundárias — daquele que constrói suas bases pelo elo do princípio aos animais. O nosso problema de discernimento aqui é a fronteira daquilo que o terceiro espectador recebe na informação motivacional em que o direito humano é salutar antes que seja considerado por valor intrínseco o reconhecimento da vida dos animais. A permanência de direitos em torno da dignidade humana poderia relevar os condicionantes às premissas de que só devemos respeitar os animais porque esse é um dever de legitimidade contratual, legitimidade essa que não diz respeito à necessária tutela jurídica dos animais³⁵, mas aquela que ao invés de estruturar um novo paradigma de que, uma vez tutelados, diga respeito muito mais a eles do que às nossas motivações subjetivas ao veganismo como direito à dignidade humana.

4 Considerações Finais

Uma petição de direito por valores da pessoa humana fortalece novamente o condicionamento da vida animal como tutela de uma benevolência antropocêntrica. Instiga-se o direito na manutenção de respeito por valor ao agente, e se mantém em paralelo respeito com a dignidade condicional aos credos ou crença religiosa.

O prejuízo de consideração por secundárias intenções é a soma nos valores de linguagem à eticidade em círculos, ainda dentro do paradigma do direito como limite às condutas humanas. Uma arguição é necessária para separar as diversas motivações humanas em defesa do veganismo e a única defesa plausível, sem deméritos de justificativas, como defesa linear em não prejudicar os animais é a reivindicação por

³⁵ BRASIL. Decreto nº 24.645, de 10 de julho de 1934. Estabelece medidas de proteção aos animais. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24645-10-julho-1934-516837-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 25 out. 2021.

um princípio animal. Identificar esse princípio nada mais é do que levar em consideração o bem-estar dos indivíduos (e espécie) junto a um condicionamento não instrumental de suas vidas, relevar de forma usual e prática o valor de suas vidas como um bem não secundário de interesses, uma aproximação entre os sujeitos-de-uma-vida e a baliza da inerência no cálculo da redução de danos sistemáticos. Os pormenores ainda seguem na linha do que devemos buscar exprimir na ética animalista, sem acomodar um aparente ganho na área dos direitos aos animais, mas provocando uma inquietação sobre a possível perpetuação subjetiva destes por algum reconhecimento somente através da extensão por nossos direitos.

Referências

AMBIENTE BRASIL. *Universitário luta contra dissecação de animais em aula*. Disponível em: <https://noticias.ambientebrasil.com.br/clipping/2007/09/10/33395-universitario-luta-contra-dissecacao-de-animais-em-aula.html>. Acesso em: 24 ago. 2021.

BBC. *Jordi Casamitjana vegan tribunal a 'victory for animal protection'*. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/uk-england-london-51709141>. Acesso em: 10 ago. 2021.

CASAMITJANA, Jordi. *Ethical Vegan: a personal and political journey to change the world*. Tewkesbury: September Publishing, 2020.

CUNHA, Luciano Carlos. *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente*. Curitiba: Appris, 2021.

HAI DT, Jonathan. *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion*. New York: Vintage Books, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Indicadores*. Disponível em: https://ftp.ibge.gov.br/Producao_Pecuarria/Fasciculo_Indicadores_IBGE/abate-leite-couro-ovos_202103caderno.pdf. Acesso em: 29 maio 2022.

Um Possível Problema na Reivindicação por Direitos ao Veganismo

KANT, Immanuel; LAMEGO, José. *A metafísica dos costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LABCHUK, Camille. *Veganism is one step closer to becoming a human right In Ontario*. HuffPost Canada. Disponível em: https://www.huffingtonpost.ca/camille-labchuk/veganism-ontario-human-right_b_8950052.html. Acesso em: 20 ago. 2021.

LEENAERT, Tobias. *How to create a vegan world: a pragmatic approach*. Woodstock: Lantern Books, 2017.

LIGHT, Andrew; MCKENNA, Erin. *Animal pragmatism*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

LIMA, Julio Cesar. Em decisão inédita, Justiça do Paraná dá permissão para cães serem autores de ações. In: *GZH*, 21 set. 2021. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2021/09/em-decisao-inedita-justica-do-parana-da-permissao-para-caes-serem-autores-de-acoec-ktu9ojf0oc8o1ebsyhzsh8.html>. Acesso em: 1 nov. 2021.

MAIA, Felipe. *Universitário luta contra dissecação de animais em aula*. Disponível em: <https://noticias.ambientebrasil.com.br/clipping/2007/09/10/33395-universitario-luta-contra-dissecacao-de-animais-em-aula.html>. Acesso em: 10 set. 2021.

ONTARIO HUMAN RIGHTS COMMISSION. *In response to claims that ethical veganism is now a creed*. Disponível em: https://www.ohrc.on.ca/en/news_centre/response-claims-ethical-veganism-now-creed. Acesso em: 28 maio 2022.

POSNER, Richard A. *A problemática da teoria moral e jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RACHELS, James; RACHELS, Stuart. *Os elementos da filosofia moral*. Porto Alegre: AMGH, 2013.

REGAN, Tom. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*. Trad. R. Rheda. Porto Alegre: Lugano, 2006.

STRUMOS, Lauren. Ethical veganism as nonreligion in Mr. J Casamitjana Costa v the League Against Cruel Sports. In: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 2021.

SZTYBEL, David. *Giving credence to philosophical creeds: the cases of Buddhism and Veganism*. Disponível em: <https://sztybel.tripod.com/creed.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2021.

TAMIR, Christine; CONNAUGHTON, Aidan; SALAZAR, Ariana Monique. *The global God divide: people's thoughts on whether belief in God is necessary to be moral very by economic development*. Education, and age. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/global/2020/07/20/the-global-god-divide/>. Acesso em: 28 ago. 2021.

THE VEGAN SOCIETY. *Definition of veganism*. Disponível em: <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism>. Acesso em: 24 ago. 2021.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. Compilado por Joseph Campbell. Trad. Nilton Almeida Silva, Cláudia Giovani Bozza e Adriana Facchini de Césare. São Paulo: Palas Athena, 1986.

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equivocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

Cássio Robson Alves da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.106.05>

1 Introdução

*Podes passar uma vida inteira
em companhia de palavras
sem que encontres a adequada.*

*Tal como um peixe miserável
embrulhado em jornais húngaros.
Por um lado, está morto,
por outro, não entende
húngaro.
Niels Hav*

O tema da indeterminação do destino figura em nosso campo de investigação dentro de uma concepção trágica. Dito isso, nosso olhar se orienta para as partes que o problema traz consigo. O uso da forma nominal do verbo conceituar — conceituando, no gerúndio — indica que a tarefa aqui proposta opera numa continuidade problemática, dependente da disposição subjetiva do autor aqui trabalhado. Aliás, ao trazermos para a subjetividade a incumbência de lidar com um conceito,

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC.
E-mail: cassioalvesdasilva13@gmail.com

aplicamos indiretamente o modo de ser indeterminado à própria concepção de destino. Assim, a primeira e mais importante adversidade a ser enfrentada diz respeito à questão da indeterminação, que se encontra vinculada à noção de destino. Por isso não seria um equívoco se reformulássemos o enunciado desse trabalho e déssemos a ele o seguinte título: *conceituando a indeterminação do destino humano à luz da tragicidade*.

O destino pode ser tomado ora como uma necessidade, uma ordem genérica determinada, ora pode ser tomado como um estado de coisas inevitável. Mas essas noções pouco acrescentariam à nossa análise, visto que nosso papel é examinar o oposto de qualquer ordem estabelecida. Precisamente porque não assumiremos o caráter positivo da ordem é que é possível tomar o destino como indeterminado. No entanto, daí não resulta que ele seja desconhecido. Sua indeterminação, já que estamos a falar do destino humano, não se encerra numa instância objetiva, fora do indivíduo, algo como uma providência divina ou uma ordem necessária do mundo, mas é pelo indivíduo constatada como uma lacuna proveniente de sua relação consigo mesmo. Dito de outra forma, para que se possa depreender a função da tragicidade, a não determinação decorre da dificuldade de assimilar a validade de tais ordenamentos exteriores, o que possibilita o aprofundamento da subjetividade. Em certo sentido, poder-se-ia falar, do ponto de vista do indivíduo, de indeterminação da existência humana.

Quando nos debruçamos sobre o modo como Kierkegaard se exprime em relação ao termo destino, uma rápida apuração etimológica revela-nos algo de muita relevância para o desenvolvimento desse tema, principalmente quando confrontados com as alternativas tradutórias que permitiram o idioma dinamarquês ser traduzido ao português ou a outros idiomas. Em algumas dessas alternativas percebeu-se que a palavra traduzida como destino remetia, em alguns casos, a mais de um termo na língua dinamarquesa. Partindo desse pressuposto, na obra de

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equivocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

Kierkegaard são pelos menos quatro os termos usados para designar a palavra destino: *skjebne*, *skæbne*, *skjæbne* e *bestemmelse*. Adiante, a proximidade semântica entre tais palavras será brevemente analisada e a partir daí poderemos levantar a suspeita de que a relação entre elas pode ser a chave de leitura para compreendermos a tragicidade da indeterminação existencial do indivíduo.

Para que se tenha uma ideia do quanto o termo destino não foi considerado tão central no léxico kierkegaardiano, quando consultamos as principais fontes que se ocuparam em fazer esse desafiador levantamento lexical, constatamos a sua ausência. Evidentemente que essa carência se deve muito mais ao eclipse provocado pela proeminência de outros termos mais fundamentais, os quais compõem ou plasmam o núcleo conceitual, do que a qualquer tipo de déficit dos estudos que se encarregaram de reunir em um ou vários volumes os principais conceitos de Kierkegaard. Dentre tais esforços podemos mencionar pelo menos três, cada um dos quais contribuindo, de modo inestimável e à sua maneira, para a qualidade das pesquisas daqueles que se dedicam direta ou indiretamente aos estudos kierkegaardianos. São eles: a obra *Vocabulaire de Kierkegaard*, da professora Hélène Politis (2002); o vigésimo e último volume das obras completas em francês, o *Index terminologique: principaux concepts de Kierkegaard* (1986), de Gregor Malantschuk; e, por último, mas igualmente relevante, temos os seis tomos da obra *Kierkegaard's Concepts*, que entre 2013 e 2016 foram publicados através do esforço conjunto de vários autores, tendo como editores os pesquisadores Steven M. Emmanuel, William McDonald e Jon Stewart.

Se nossa avaliação se detiver nos termos que são arrolados como um verbete específico, apenas a obra de Gregor Malantschuk (1986, p. 26) se destaca por ao menos fazer menção ao termo destino, mas ainda assim nela nada contém que possa elucidar a suspeita de sua equivocidade, visto que sua indicação se limita a reportar o leitor a outro conceito:

“*Destin → Providence*”. Junta-se a todos esses empreendimentos um exímio estudo acerca do tema em questão. Trata-se de *Dating Kierkegaard's battles with fate*, de Alastair McKinnon. Sem nenhuma dúvida, pode-se dizer que essa obra consegue suprir a lacuna deixada pelas contribuições supracitadas. De acordo com a indicação de seu título e de sua sinopse, o autor ocupa-se em rastrear conceitual e estatisticamente as batalhas que Kierkegaard travou com o destino, dando ênfase à alternância, notada ao longo do corpus kierkegaardiano, com outros dois termos, providência (*Forsyn*) e governança (*Styrelse*). Embora não possamos suspender completamente sua importância, não nos ocuparemos diretamente dessa alternância, sendo mais importante para o nosso objetivo mirar no correlato de destino (*skjebne*), *bestemmelse*, descoberto a partir do cotejo de escolhas tradutórias com o texto escrito por Kierkegaard em dinamarquês.

2 Indeterminando o destino

Já que começaremos pelas palavras e pelos seus significados é preciso respeitar as suas respectivas transformações. A esse respeito, o próprio Kierkegaard, em seus diários (II A 516 [EE:146]²), alude à importância da multiplicidade significados (*Mangfoldighed af Betydninger*) existente no desenvolvimento da linguagem, chegando,

² Nas citações dos diários e anotações pessoais de Kierkegaard, sempre que possível, será, entre parênteses, mencionada a classificação dos *Papirer*: conjunto póstumo de obras, diários, anotações, rascunhos, papéis dispersos e cartas. A edição mexicana dos *Diarios*, que integra a *Colección Papeles de Kierkegaard*, à qual também, utilizando o sistema autor/data, faremos referência, respeita rigorosamente essa classificação. A consulta ao original também se fez necessário, de modo que alguns termos de nosso interesse foram mencionados nas citações diretas, quando aparecem entre colchetes, e nas indiretas, quando figuram entre parênteses. Este último critério de referência dos termos em dinamarquês também vale para as demais obras. No que diz respeito às citações *Papirer*, especificamente os diários, vale enfatizar que, não obstante a sua falta de unidade, não se pode negar a presença de elementos biográficos de muito valor filosófico para nossa discussão, principalmente no que diz respeito aos termos que servem de mote para o debate. Ainda assim, entretanto, como adverte Pierre Mesnard (1963, p. 299-314), estão aquém de um plano filosófico preconcebido.

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equívocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

inclusive, a dizer o quão surpreso ficariam o linguista deparando-se com o triste destino (*sørgelige Skjæbne*) que algumas palavras assumem no transcorrer do tempo.

Se porventura tal palavra adquire uma má designação, perdendo a riqueza de conteúdo que uma vez já possuía, caberá ao linguista ou ao escritor aceitá-la do modo como ela se apresenta, na *dura necessitas*, com a polissemia tolhida pelo uso corriqueiro, ou lhes caberá recuperá-la em seu sentido original? A resposta à tal questão repousa numa analogia que permanecerá latente na discussão subsequente: assim como as palavras detêm potencialmente uma multiplicidade de significado e conteúdo, “o mesmo acontece com o ser humano individual [*det enkelte Msk*]” (Kierkegaard, 2015, p. 113-114). A magnitude dessa analogia é autoexplicativa, restando-nos investigar em que ponto ela converge com nossa perspectiva e em que medida o olhar que lançaremos às variações da palavra destino transcende o mero jogo de palavras (*Ordspil*), passando a contribuir para uma compreensão mais profunda do que aqui chamamos de indeterminação do destino humano. Os termos utilizados por Kierkegaard para se referir ao destino são predominantemente dois: *Skjebne* e *Bestemmelse*.

O primeiro, quando ocorre, designa unicamente o termo destino, cuja grafia pode variar entre *skjebne*, *skjæbne* e *skæbne*, este último conservado na atual grafia. A primeira e a segunda variações, embora muito raramente, podem surgir compondo o adjetivo “fatal” “fatídico”, “funesto”, como em *skjæbnesvangre* ou como em *skjebnesvangre*, que em sua forma literal também significa dizer “prenhe de destino”. O segundo termo, *Bestemmelse*, que aparece como forma substantivada do verbo *bestemme*, tem a vantagem de ser mais abrangente, podendo significar, além de destino, apesar de, sobretudo na língua portuguesa, não ser um sinônimo óbvio deste, definição, determinação, ordenação e, por extensão, categoria. Essa breve exposição distintiva basta como critério para analisarmos as predileções de Kierkegaard por um termo e não por

outro, mas não é suficiente para ter em conta exhaustivamente suas variações, que apesar de escaparem da alçada deste trabalho, ainda podem eventualmente ser mencionadas para exemplificar a rica equivocidade de significações.

Se tomarmos a obra *O ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, na qual Kierkegaard empreende uma revisão conceitual de sua obra, o que por si só já nos daria o mínimo de segurança para nos arriscarmos em alguma via interpretativa, somos surpreendidos, em comparação com a escassa, para não dizer isolada (apenas uma vez!), aparição do vocábulo *skjebne*, com as abundantes circunstâncias em que o termo *bestemmelse* aparece. Aqui, como é de costume em Kierkegaard, não podemos nos deslumbrar com a quantidade, mas devemos nos ater à qualidade. Mencionada apenas uma única vez em toda obra acima referida, a palavra *skjebne*, destino, parece resguardar o sentido de ser uma disposição interna, com capacidade de redimensionar a relação do indivíduo entre as vicissitudes exteriores e as suas próprias emoções, sobretudo porque, nesse contexto específico, aparece associada aos desdobramentos da transformação subjetiva decorrente da combinação do sentir e do pensar, momento em que Kierkegaard (2002, p. 83) buscava uma “profunda compreensão” de sua melancolia (*Tungsinds Forstaaen i det Inderste*). Vale trazer à nossa investigação a passagem em que surge o termo em questão:

Uma coisa me reconciliou com o meu sofrimento [*Lidelse*] e o meu destino [*Skjebne*]: prisioneiro, ai de mim! Por infeliz e atormentado que estivesse, recebera a liberdade ilimitada [*ubegrændsede Frihed*] de poder enganar; tinha e vi acusar-se a faculdade de estar só com a dor [*Smerten*] — apesar de tudo, é evidente que esta faculdade bastava para me tornar pouco prazenteiras todas as minhas outras capacidades (Kierkegaard, 2002, p. 83, 84, grifo nosso).

Estamos diante de um caso emblemático, pois quando consultamos as outras traduções, como as que verteram o dinamarquês

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equívocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

para o inglês e para o espanhol (*fate* e *destino*, respectivamente, às quais poderia se juntar a francesa, que utiliza *destin* como opção), notamos que elas optam pelo mesmo vocábulo, o que sugere uma uniformidade digna de servir como critério. Dois pontos podem ser destacados desse trecho. O primeiro deles é o da liberdade ilimitada (*ubegrændsede Frihed*), cuja função impede que vida humana seja concebida como necessidade inalterável. É precisamente essa acepção de liberdade que incide sobre o segundo ponto, que é quando Kierkegaard parece reconciliar-se com a disposição interna de seu sofrimento e de sua dor, senão para logo em seguida admitir que as mesmas questões permanecem mal resolvidas.

Aqui se expande o caminho para justificar a indeterminação do destino. Tal caminho é bifurcado quando passamos a analisar o termo mais utilizado. A recorrência de *Bestemmelse*, por sua vez, extrapola, como já vimos, o sentido de destino (*Skjebne*), mas seus outros sentidos, quando se encontram ligados à disposição individual, são acionados principalmente quando Kierkegaard precisa ancorar refletidamente as contradições do sofrimento e da dor espiritualmente, nos liames da determinação do espírito (*Bestemmelsen Aand*): “surgia diante de mim mesmo, no meu misterioso desenvolvimento, como uma extraordinária possibilidade cujo sentido [*Betydning*] e destino [*Bestemmelse*] me escapavam, não obstante a mais eminente faculdade de reflexão que tanto desejava dizer tudo” (Kierkegaard, 2002, p. 85, grifo nosso).

Ao reconhecer os limites da reflexão no empenho de compreensão do próprio destino, Kierkegaard desfaz o elo que poderia haver entre uma resolução simplesmente reflexiva e a sua realização concreta, transformando a determinação em algo indeterminável quando passa a considerar o peso de uma extraordinária possibilidade (*overordentlig Mulighed*), religiosa talvez. Além disso, aqui está o nó de onde parte todo o problema de nossa exposição, que é quando se traduz *bestemmelse* por destino. Poder-se-ia objetar que a tradução aqui

utilizada não pode ser usada como critério de avaliação uma vez que aplica o método indireto. No entanto, pesa a favor dela o fato de que, das outras duas traduções aqui consideradas, uma delas, essa sim feita diretamente do dinamarquês por Edna Hong e Howard Hong (cf. Kierkegaard, 1998, p. 82), traduz *bestemmelse* por *destiny* (destino).

Para abarcar com toda amplitude o aspecto polissêmico do termo, precisamos efetuar um recuo significativo na obra do filósofo dinamarquês. Isso nos permitirá perceber, numa ótica retrospectiva, em que estágio de sua vida essa equivocidade não soava tão estranha. É de suma importância evidenciar que as observações contidas nesta última citação se referem ao período da juventude de Kierkegaard, especificamente aos seus vinte e cinco anos (*mit 25de Aar*). O período considerado a seguir é ligeiramente mais remoto — Kierkegaard tinha então vinte e três anos — e refere-se ao conteúdo presente em algumas anotações, originalmente concebidas como cartas contendo relatos de viagens, ao passo que transcendem esse objetivo primário, pois nos deparamos com a demonstração de um exercício consciencioso e acurado da subjetividade, a matizar suas afecções.

No relato de sua viagem a Hillerød, em 29 de julho de 1835, numa bela descrição de sua contemplação da natureza, ao mesmo tempo em que, ao sondar o ponto arquimediano que possivelmente há para além dos limites do espaço e do tempo, Kierkegaard (I A 68) exaltava e desconfiava da legitimidade do mundo. Na quietude noturna, arrebatado pelo canto repentino de uma gaivota, saltou de suas divagações com a impressão de que haveria uma verdade que resistisse à contingência dos fatos, às movimentadas ocupações da vida (*Livets travle System*). Trata-se de uma cena que possui contornos trágicos e que mereceria ser transposta em aspectos dramáticos, ganhando, por exemplo, um elemento teatral tão importante na tragédia antiga: o coro.

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equívocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

Mas quem seria, como diz o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (2007, p. 49, 55), recuperando a sentença de A. W. Schlegel, o “espectador ideal [*idealischen Zuschauer*]” da cena kierkegaardiana? Quem compõe o coro trágico dessa dramaticidade que começa ser constituída? A réplica que exprime de modo fidedigno a veracidade das disposições de ânimo em Kierkegaard, não poderia descartar a característica primitiva do coro, considerado como “auto-espelhamento [*Selbstspiegelung*] do próprio homem”, em que o indivíduo “ver-se a si mesmo transformado diante de si” (Nietzsche, 2007, p. 55). Porém, esse auto-espelhamento é somente um modo de sublimar a angústia de se perceber como um ser não determinado.

Por isso, Kierkegaard elege, na atmosfera (*stemming*) lúgubre de sua estadia, os queridos mortos (*kjære Afdøde*) para estarem em sua companhia³. Mas não os imaginava mortos, talvez para que pudessem

³ Mais tarde, o conteúdo dessa disposição subjetiva adquirirá uma função específica em sua obra. Kierkegaard (II A 690 [FF: 169]) dará uma forma ainda mais poética para seus companheiros mortos, acreditando que eles poderiam compartilhar de sua opinião. A fonte do nome para tais companhias buscará na obra *Diálogos dos mortos* de Luciano de Samósata: *παράνεκροι* (*paránekrei*: aquele que, como eu, está morto). Na verdade, o autor romano utiliza outro sinônimo grego: *Homónekros* (*ὁμόνεκρος*); após a queixa de Cresos sobre a insuportável presença do cínico Menipo, Plutão responde: “Mas que mal vos faz ele, sendo um morto como vós?” (Luciano, 2012, p. 203). De todo modo, diz Kierkegaard, em 9 de janeiro de 1838: “estava buscando uma expressão para designar a classe de pessoas para as quais gostaria de escrever, convencido de que compartilhariam de minha visão; encontro-a, agora, em Luciano: *παράνεκροι* (*paránekrei*: aquele que, como eu, está morto). E, quem sabe, gostaria de publicar um periódico para os *παράνεκροι* [*paránekrei*]” (Kierkegaard, 2015a, p. 168). Na obra *Ou-Ou*, especificamente em dois ensaios, Kierkegaard concretiza o plano, mas com algumas alterações, para poder adequá-las a seu propósito. Agora, o termo assume a seguinte forma: *Symparaneक्रमνοι* (*Συμπαρανεक्रमνοι*), que significa dizer comunidade de defuntos ou companheiros de morte. O ensaio “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno” é proferido diante dessa comunidade. Nele, o filósofo analisa, recriando a personagem Antígona, o reflexo da tragédia grega na tragédia moderna. Outro aspecto, digno de ser observado, é o fato de que o único verso (850) citado da tragédia de Sófocles remete, justamente, à atmosfera de morte evocada pelos *Symparaneक्रमνοι*, e também ao estado de indeterminação de Kierkegaard em Hillerød. Eis o que Antígona diz quando descobre que será enterrada ainda viva numa gruta pedregosa por descumprir o édito de Creonte: “Ai de mim, desgraçada, / que nem com os homens / nem com os cadáveres / eu vou habitar!” (Sófocles, 2018, p. 88, 89). Em duas traduções brasileiras: na tradução de Mário da Gama Kury: “Como serei desventurada ali, nem pertencendo aos vivos, nem aos mortos!” (Sófocles, 2008, p. 238); na tradução de Millôr

partilhar com ele, um ser ainda inacabado, o ciclo de indeterminação que caracteriza a vida humana: “sentia-me muito bem no meio deles, descansava em seus abraços e era como estar fora do meu corpo, a flutuar com eles em um éter superior [*høiere Æther*]” (Kierkegaard, 2011, p. 69). Após despertar de seu devaneio e recobrar o contato com o mundo e com os fenômenos da natureza, extrai uma resolução ambígua ao dizer que:

No seio da natureza, ali onde, livre do ar amiúde nauseante da vida, o homem respira livremente, a alma se abre voluntariosa a toda nobre impressão. Ali onde o homem afirma-se como senhor da natureza, ainda que sinta nela algo de mais superior, diante do qual deve se prostrar, também sente a necessidade de se entregar a esse poder que governa tudo (Kierkegaard, 2011, p. 68).

Essa batalha travada entre a pretensa autonomia individual da existência humana e a potência cosmológica da natureza envolve a noção de destino numa ambiguidade que oscila de acordo com os interesses do jovem Kierkegaard, de modo que, ao conhecer tais interesses, podemos decodificá-la melhor. Para tanto, devemos efetuar outro ligeiro recuo, que nos leva ao rascunho de uma carta cujo destinatário seria o irmão do cunhado de Kierkegaard, o paleontólogo Peter Willhelm Lund.

Nesse escrito, o filósofo dinamarquês (I A 72) discorre acerca da dificuldade de se conformar ao mundo, de encontrar um lugar que nele lhe seja próprio. Numa de suas elucubrações, que tem como resultado uma caracterização genérica da natureza humana, afirma que os homens podem ser subdivididos em duas grandes classes: 1) os que “afortunadamente têm uma inclinação tão decidida [*afgiort*] para uma determinada direção”, de modo que, possuidores de um imperativo categórico interior (*indvortes kategoriske Imperativ*), nenhuma outra ideia os persuade a tomar outro caminho; 2) os que se “deixam governar pelo seu entorno” e parecem nunca compreenderem realmente o que

Fernandes: “Ai de mim, que não tenho lugar na vida nem na morte, ai de mim ser lar entre os vivos, estrangeira entre os mortos” (Sófocles, 2002, p. 15).

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equívocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

aspiram, cuja passividade os constringe a apenas reconhecer um imperativo categórico externo (Kierkegaard, 2011, p. 73).

Menos categórico do que parece ser, no sentido de que o uso de categorias morais não alcança, para ele, o verdadeiro significado pretendido por Kant, o que está primordialmente em causa nessas considerações, como se pode ver pela sequência do relato, é a problemática decisão que antecede a adesão imediata a uma dessas classes. Se observarmos atentamente o modo como Kierkegaard descrevia com admiração o fato de Peter Lund desenvolver seu ofício numa terra tão distante e paradisíaca (*paradisiske*) como o Brasil, obteremos mais do que um mero testemunho elogioso daquela corajosa expedição. Para Kierkegaard (2011, p. 73), um modo simpático (*sympathetisk*) de atuar no mundo, junto com o potencial afetivo que essa atuação preconiza, deve acompanhar todo homem, mas principalmente “o jovem que ainda sonha com seu destino [*Bestemmelse*]”⁴.

Nosso recuo intencional aos textos de juventude nos proporciona um reconhecimento de uma inversão depreendida a partir dos usos que Kierkegaard faz do par *bestemmelse-skjebne*. Por um lado, nessa inversão verifica-se que este último parece possuir o sentido mais aberto adquirido no uso que se faz dele em *O ponto de vista explicativo*, cuja principal marca era, até pela natureza do próprio escrito (uma espécie de autobiografia de sua trajetória intelectual/espiritual), avaliar o

⁴ Aqui, o problema da decisão é fundamental para a compreensão da equívocidade do termo *bestemmelse*. Nesse contexto, quando surgir, carregará o sentido atribuído ao termo equivalente na língua alemã, *entschluss*, que tem o sentido de ser, enquanto determinação, o “resultado psicológico da decisão, aquilo a que nos decidimos” (Lalande, 1990, p. 243), ao qual corresponde, na língua dinamarquesa, o termo *afgørelse*, utilizado, por Kierkegaard, em sua forma adjetivada (*afgiort*) numa passagem citada no parágrafo anterior. É evidente que a compreensão positiva do termo nos ajuda a compreender o seu oposto, a indecisão. No caso de Kierkegaard, podemos atribuir esse mesmo sentido de oposição ao seu contexto subjetivo. Parafrazeando André Lalande, podemos dizer, sumariamente, que a indeterminação é resultado psicológico da indecisão, aquilo a que ainda não nos decidimos.

desempenho da liberdade na relação com as possibilidades dentro de um cenário mais geral em que estas se efetivaram, ao passo que *bestemmelse* atraia um sentido mais fechado, na medida em que visava fixar a consumação de um projeto.

Por outro lado, aqui, como se pode ver pela citação, esse último termo tem um sentido mais aberto, denotando uma relação projetiva com as possibilidades que ainda não se efetivaram no alvorecer da juventude. Por isso, na perspectiva de uma visão indeterminada da vida, a abertura que esse termo promove é adequada para identificar em que nível de interiorização (in-determinação: determinar interiormente) o indivíduo se encontra em relação às resoluções que precedem qualquer ação (*forud for enhver Handlen*), em relação aos valores ou verdades já estabelecidos ou, como ele adverte, em relação a si mesmo, para encontrar a si mesmo (*finde mig selv*): “trata-se de entender meu destino [*min Bestemmelse*]” (Kierkegaard, 2011, p. 80).

Skjebne, por conseguinte, apresenta o sentido mais fechado, aquele no qual se encerra a fixação determinante de um estado de coisas irrevogável. Com efeito, este ganha essa função quando aparece implicado nos relatos de viagens para atrair o sentido de uma fatuidade determinada por um conglomerado de desafortunados acontecimentos: “com muita calma [o homem] escutou minha história sobre o meu triste destino [*min sørgelige Skjebne*] enquanto tomava um trago no seu copo” (Kierkegaard, 2011, p. 66). Supor essa inversão seria impossível se não possuíssemos elementos suficientes para tanto. Um deles inclui analisar as origens dos interesses de Kierkegaard, observando para onde eles apontam.

Todo homem deseja atuar no mundo de acordo com suas capacidades, mas daí se segue que deseja formar [*uddanne*] suas capacidades num sentido determinado [*bestemt Retning*], isto é, no sentido mais adequado à sua individualidade. Mas qual é este sentido determinado? Aqui estou diante de um grande problema (*Spørgsmaalstegn*).

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equivocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

Assemelho-me a Hércules, mas não estou numa encruzilhada — não, aqui se abre uma variedade de caminhos e é muito difícil escolher o correto. Para mim, talvez seja um infortúnio [*Ulykke*] o fato de estar interessado em várias coisas e não me decidir por nenhuma delas (Kierkegaard, 2011, p. 75).

Várias interpretações possíveis concorrem para capturar o sentido desse extrato. Uma delas, mais superficial porque óbvia, seria conceder à obra de Kierkegaard um caráter épico, pela simples alusão ao personagem Hércules. Outra seria conceber o itinerário filosófico do pensador dinamarquês circunscrito na estrutura de um romance de formação (*Bildungsroman*), hipótese sugerida, dentre outras coisas, pela presença do verbo *udanne* (formar/educar), que, em sua forma substantivada (*Uddannelse*), é equivalente à *Bildung* (formação/educação) da língua alemã. Se dependêssemos do empenho duplo de Catalina Elena Dobre (2015) e Joakim Garff (2018) essa última hipótese poderia ser levada adiante. No entanto, ainda não é o momento de perder de vista a referência que norteia nosso trabalho (a indeterminação), nem tampouco afastar-se de qualquer indício que forneça novos elementos para a investigação, por mais insuspeitos que sejam. Este é o caso da ocorrência do que Kierkegaard denomina sentido determinado (*bestemt Retning*).

Além de *bestemt* remeter, por ser dele derivado, ao significado mais amplo do termo *bestemmelse*, o que nos coloca diante de sua faceta aberta, acima já referida, chama-nos atenção o fato de que tal sentido reduz todo o impulso de desenvolvimento quando é logo em seguida contestado. Aquele ponto de interrogação (*Spørgsmaalstegn*) nos conduz a dois elementos. Mas antes de descrevê-los, cabe dar voz ao filósofo romeno Emil Cioran, pois ele é assertivo em sua maneira de conceber ambiguidade do destino.

Tenho que lutar contra mim mesmo, explodir contra o meu destino, contra a minha sorte. Com o mais bárbaro elã, lançar ao anonimato do

meu ser todos os cadáveres que bloqueiam minha ascensão, todos os obstáculos que adiam a transfiguração. Que nada reste além da minha expansão subjetiva e meu infinito desejo de luz e trevas. Que cada um dos meus passos seja triunfo e queda, impulso e fracasso (Cioran, 2012, p. 128).

Vê-se, pois, que não se trata de uma resignação fatalista. No que concerne a Kierkegaard, voltemos aos dois elementos daquele ponto de interrogação. Em primeiro lugar, ponderava o elemento fáustico da dúvida apenas para reprová-lo como via de acesso à infinitude do real. Embora quisesse recuperar a dúvida numa outra esfera, buscando resguardá-la do apetite de totalidade, orientava a manifestação da dúvida para o cultivo de suas capacidades. Quanto ao segundo elemento, este mais decisivo que o primeiro, a impressão que temos é que Kierkegaard buscava encontrar uma posição equidistante em relação às exigências exteriores. Ao discorrer sobre este posicionamento em termos de humildade, procurava se acercar de um verdadeiro equilíbrio.

Para aprender a verdadeira humildade (e com expressão refiro-me a tal estado de espírito) é bom que o homem se distancie da agitação do mundo [...], pois na vida tanto o que deprime quanto o que eleva são intensos demais para que se obtenha o verdadeiro equilíbrio. [...Neste] o homem se sente grande e pequeno ao mesmo tempo, sem a necessidade de recorrer à observação de Fichte (em sua obra *Die Bestimmung der Menschen*) sobre o grão de areia que constitui o mundo, uma afirmação que está muito próxima da loucura (Kierkegaard, 2011, p. 70-71).

Por uma parte, à primeira vista, Kierkegaard não concorda com Fichte (2016, p. 254), o que se percebe pela reprovação do exemplo dado pelo filósofo alemão, segundo o qual, com seu “determinismo” radical, “tu não poderias tirar um grão de areia do seu lugar sem assim, talvez de maneira invisível aos teus olhos, transformar algo em todas as partes do todo imensurável”. Por outra parte, ao considerar uma loucura essa interligação absoluta das relações causais, reconhece que o potencial indeterminado da decisão não está ligado à incapacidade do ser humano

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equívocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

de interferir no real, mas à sua predisposição em contestar as leis gerais da natureza, afinal “o que decide é a individualidade” (Kierkegaard, 2011, p. 70). Importa salientar que a base para as observações de Kierkegaard está toda alicerçada na sua leitura do livro I da obra fichteana, intitulado “Dúvida [*Zweifel*]”. Aliás, não deve passar despercebido ao nosso estudo a semelhança entre as particularidades do questionamento inicial contido nela e a problematização do *sentido determinado* de Kierkegaard: “Mas — o que sou eu próprio, e qual é a minha determinação [*Bestimmung*]?” (Fichte, 2016, p. 247). Não temos a pretensão de descrever em quais pontos Kierkegaard discorda ou não de Fichte.

Por um lado, traçar um paralelo entre o desenvolvimento subsequente do escrito fichteano, composto por outros dois livros (II e III), intitulados “Ciência [*Wissen*]” e “Fé [*Glaube*]”, respectivamente, e a possível correspondência teórica dessas partes com a obra do filósofo dinamarquês demandaria um empreendimento à parte deste trabalho. Por outro lado, o questionamento de Kierkegaard, mais do que o de Fichte, nos autoriza, se levarmos em conta a tríade proposta por Hubert Lepargneur (1989, p. 46), a pensar a equivalência entre *bestemmelse* e *bestimmung* dentro de um contexto de maior preponderância da causalidade humana (liberdade) em relação à causalidade natural e à causalidade divina (providência). Nesse sentido, o problema da existência introduzido por Kierkegaard pode ser articulado à luz das seguintes argumentações.

Não é o do curso mutável das condições ou dos fatos que o problema da existência emerge para o homem. Se as condições e os fatos mudassem sem que estivesse em sua alçada decidir sua relação com eles, não haveria problemas para ele, muito menos o problema crucial: o da existência. [...] A possibilidade desse problema reside na própria constituição do homem, na natureza de sua relação consigo mesmo e com o mundo. Essa relação é essencialmente, fundamentalmente indeterminada. Existir significa sair dessa indeterminação, decidir a relação consigo e com o mundo (Abbagnano, 2006, p. 74)

Para ilustrar o grau mais imediato dessa relação, como ela nos encaminha para o problema da indeterminação da existência humana, a querela de Kierkegaard com Peter Lund deve ser brevemente e pela última vez retomada. Aqui a indeterminação incide sobre a própria decisão concernente aos interesses acadêmicos de Kierkegaard. Dividindo-se entre as ciências naturais (*Naturvidenskaberne*) e a teologia (*Theologien*), estas preferências fundiram de tal modo sua personalidade, que a descrição de um evento crucial na história de sua família incorporou metaforicamente características desses dois domínios.

3 Do “grande terremoto” à genialidade providencial

O conhecimento da condição humana (o autoconhecimento) faz do homem seu próprio destino? Inspirada no último opúsculo da obra *Ecce homo* de Friedrich Nietzsche (2013, p. 127), “Porque eu sou um destino”, esta pergunta será pano de fundo para nossa abordagem do fatídico dia em que Michael Pedersen, pai de Kierkegaard, ainda criança, nas paragens da Jutlândia, amaldiçoou Deus após sofrer os males de uma vida miserável. O episódio é narrado pelo próprio Kierkegaard (VII.1 A 5) do seguinte modo:

Quão terrível é para o homem que, quando era menino, ao pastorear ovelhas numa charneca da Jutlândia, sofrendo de penosa exaustão e de fome, uma vez subiu em uma colina e amaldiçoou Deus — e o homem foi incapaz de esquecer isso quando tinha oitenta e dois anos (Kierkegaard, 2022a, p. 4, 5).

Na perspectiva de Nietzsche, aqui, o dogma de um deus todo-poderoso é frontalmente ameaçado, convertendo-se numa mentira a partir da qual se ergue toda a moral cristã. No paganismo, uma das maneiras de lidar com o infortúnio passa pelo não reconhecimento do desígnio desventurado, pela revolta contra a miserabilidade imposta pela

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equívocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

providência divina. Kierkegaard, por sua vez, situa o componente trágico dessa atitude pagã como um dos modos de se relacionar com a indeterminação da existência. O impacto da situação paterna fora tão significativo para Kierkegaard que ele chegou a considerá-la como “critério de interpretação para a totalidade dos fenômenos”, além de denominá-la de o grande terremoto [*Jordrystelse indtraf*], designação evidentemente influenciada pelo interesse duplo tanto pelas ciências naturais quanto pela teologia (Kierkegaard, 2015, p. 196). É legítimo que o apelo insubordinado de um indivíduo contra uma visão de mundo cristã pode, subjetivamente falando e na expressão de Nietzsche (2013, p. 128), produzir “abalos tremendos, uma convulsão de terremotos”. Porém, Michael Pedersen não era um homem da fatalidade⁵, pois não aceitara sua condição ao nutrir até o fim de sua vida uma culpabilidade fruto de seu ato insurgente, de modo que uma culpa “pesaria sobre toda a sua família e um castigo divino haveria de cobri-la” (Kierkegaard, 2015, p. 196).

Tendo recebido, desde a mais tenra idade, “uma educação cristã rigorosa e austera” (Kierkegaard, 2002, p. 82), o filósofo dinamarquês imaginava um dia ser capaz de escrever uma novela, intitulada *A família enigmática* [*gaadefulde Familie*], para que nela pudesse reproduzir o mal pressentimento (*bange Ahnelse*) religioso que pairava na tragédia de sua infância. A história não teria o mesmo desfecho feliz percebido nos contos de seu conterrâneo Hans Christian Andersen (1981, p. 355), que, por exemplo, no conto natalino *A menina dos fósforos* (*Den lille Pige med*

⁵ Aqui, superficialmente, caso quiséssemos fechar a questão, a vigência de um fatalismo radical poderia ser a melhor alternativa. Entretanto, essa atitude, além de envolver a indivíduo numa passividade subjetiva, reduz, por isso mesmo, o raio de alcance da liberdade. Em sua obra *Conceito de Moira na tragédia grega*, Antônio Freire (1969, p. 65) assevera que “o fatalismo”, seja ele mitológico, filosófico e teológico, “destrói a liberdade; e eliminada a liberdade, suprime-se o homem”. Se em nossa exposição sustentar o fatalismo estivesse em pauta, recorreríamos ao que Schopenhauer (2009, p. 229) denomina de fatalismo transcendente, que talvez possibilite a cada um empreender um exame da própria vida. Veremos nas discussões sucedentes que Kierkegaard não declara expressamente sua defesa ao fatalismo.

Svovlstikkerne), libera fantasiosamente a pobre criança das penúrias de fome e frio após arrebatá-la, amparada pelo fantasma da falecida avó e sob o clarão fugaz dos fósforos, para junto de Deus nas alturas. Nos detalhes de seu projeto literário, Kierkegaard (IV A 144 [JJ:147]) indica que a atmosfera do prólogo de seu escrito fictício “começaria de uma forma completamente idílica e patriarcal, de sorte que ninguém tivesse suspeita alguma, até que, de repente, soariam aquelas palavras que, espantosamente, explicariam tudo” (Kierkegaard, 2017, p. 65).

Sabe-se que o projeto jamais veio a se desenvolver. Mais preferível lhe pareceu ocupar-se, no ensaio “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno”, que compõe a obra *Ou-Ou*, da releitura de uma personagem da tragédia grega antiga, a Antígona⁶, cujo projeto, como o próprio Kierkegaard (IV A 114 [JJ: 121]) descreveu antes de executá-lo, consiste em “desenvolver e justificar psicologicamente o pressentimento da culpa [*Ahnelsen af Skyld*]” (Kierkegaard, 2017, p. 53). Cumprindo rigorosamente o objetivo traçado, Kierkegaard não reconstrói a história em todas as suas especificidades narrativas, mas concentra-se em analisar o esforço de autorrealização, recriando a personagem moderna e subjetivamente ao perscrutar a movimento dialético da culpa. Para reter deste ensaio apenas o conteúdo que mais nos interessa, lançaremos um olhar sobre as principais questões que orbitam a questão do destino. A primeira delas diz respeito à distinção entre o herói da tragédia grega e o herói moderno.

Ainda que o indivíduo se movesse livremente, repousaria afinal em determinações substanciais no estado, na família, no destino [*Skjæbnen*]. Essa determinação [*substantielle Bestemmelse*] substancial

⁶ Tal como o próprio Kierkegaard (2013a, p. 191) a descreve, a história da heroína grega tem o seguinte enredo: “A linhagem de Lábdaco é, portanto, objeto da irritação dos deuses irados, Édipo matou a esfinge, libertou Tebas, Édipo matou o pai, casou com a mãe, e Antígona é fruto desde casamento”. Como atesta a nota da tradutora Elisabete M. de Sousa, “Lábdaco, avô de Édipo, profanou um altar a Dionísio, provocando a ira dos deuses contra si e contra a descendência”.

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equívocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

é aquilo que, na tragédia grega, é propriamente funesto [*Skjæbnesvangre*] e é realmente o que é próprio dela. A queda do herói não é de modo algum uma mera consequência de sua ação [*Handling*], é antes simultaneamente uma passividade, enquanto na tragédia contemporânea a queda do herói não propriamente passividade, mas sim acto (Kierkegaard, 2013a, p. 180).

Uma nova distinção deriva daí, dessa vez realçando o componente subjetivo da queda. Assim, respectivamente, enquanto na culpa estética a consequência do acontecimento exterior compelia o herói para ao desfecho trágico, de modo que acontecimento e ação se equiparavam por causa da passividade, na culpa ética, por seu turno, a situação e a personagem prevalecem por serem refletidos subjetivamente, visto que o herói moderno “ergue-se e cai, acima de tudo, devido aos seus próprios atos” (Kierkegaard, 2013a, p. 181). A ação é o ponto intermédio que liga a preponderância da individualidade em relação aos acontecimentos exteriores e o encadeamento dos fatos.

A ação humana é, pois, uma espécie de desafio ao futuro, ao destino e a si mesma. [...] Na perspectiva trágica, portanto, agir tem um duplo caráter: de um lado, é deliberar consigo mesmo, pesar o pró e o contra, prever o melhor possível a ordem dos meios e dos fins; de outro, é contar com o desconhecido e incompreensível, aventurar num terreno que nos é inacessível, entrar num jogo de forças sobrenaturais sobre as quais não sabemos se, colaborando conosco, preparam nosso sucesso ou nossa perda (Vernant, 2008, p. 21).

Nossa análise poderia centrar-se nas consequências geracionais dos atos? Apesar do que se poderia desenhar a partir do deslocamento da análise de um fenômeno familiar (a atitude de Michael Pedersen diante de seu infortúnio) para uma recepção da natureza do ato paterno por parte de Kierkegaard, não cederemos à suspeita imediata que se levantaria caso fizéssemos dessa passagem a constituição da própria ancestralidade da culpa. Seria lícito afirmar que “a noção de pecado original aproximará ainda mais o cristão das condições do herói antigo, geralmente atrelado, como os descendentes de Édipo, à uma falha

ancestral”, tal como sugere Pierre Mesnard (1955, p. 182) a partir da leitura do ensaio kierkegaardiano? O fato mesmo de ser Antígona a personagem em questão, sobre a qual pesava a falha original do pai, Édipo, poderia ensejar que estamos a colocar Kierkegaard em pé de igualdade com a heroína grega, uma vez que ele, como numa citação precedente fora ventilado, herdaria do pai o desventurado destino⁷. Se assim procedêssemos, com efeito, incorreríamos na “tentação fácil de procurar aí matéria trágica” (Kierkegaard, 2013a, p. 188). Elementos não faltariam para nos dissuadir dessa tentação, da mesma forma que poderíamos ser persuadidos a ceder a ela.

Na tragédia antiga, o pesar é mais profundo e a dor menor; na tragédia moderna, a dor é maior e o pesar menor. O pesar contém sempre em si algo de mais substancial do que a dor. A dor aponta sempre para uma reflexão sobre o sofrimento que o pesar não conhece (Kierkegaard, 2013a, p. 185).

Para nos aproximar daquela tentação, Kierkegaard (2013a, p. 187) nos diria que “a culpa trágica é designadamente mais do que a mera culpa objetiva, é a culpa original”. Isso não seria nenhum absurdo, visto que a distinção da culpa tem como pano de fundo a compaixão, e “o

⁷ Dos autores que analisam geral e historicamente o trágico, dois deles (Szondi, 2004, p. 61; Steiner, 2008, p. 76), ao se depararem com o tema na obra do filósofo dinamarquês, são enfáticos na inferência de que há, em nível de queda, não da natureza da falha, uma correspondência entre a relação de Antígona e Édipo e a relação de Kierkegaard com o seu pai. Quando recorremos a pelo menos dois estudiosos de Kierkegaard, e especialmente os que se debruçaram sobre a sua Antígona, essa inferência é de igual modo recorrente. Da parte de Pierre Mesnard (1955, p. 1983): “Il est manifeste que l’histoire racontée n’est que la transposition de sa propre histoire et que Kierkegaard n’a pas eu de peine à déterminer avec précision le plan du tragique moderne en se peignant lui-même sous les traits d’Antigone”. Por sua vez, Darío Gonzalez (1998, p. 110), um pouco mais precavido, apenas supõe tal inferência ao dizer que o fato de Antígona estar mortalmente apaixonada por Hêmon, e ter de renunciar a essa união, lembra o rompimento do noivado de Kierkegaard com Regina Olsen em decorrência do melancólico e obscuro passado de seu pai. No caso da heroína grega, quando de seu lamento em decorrência da punição perpetrada pelo rei, Creonte, a tréplica do coro faz questão de lembrar-lhe que “dos antepassados alguma falta expias” (Sófocles, 2018, p. 90). Em duas traduções brasileiras: na tradução de Mário da Gama Cury: “pode ser que na presente provação expies pecados cometidos por teu pai” (Sófocles, 2008, p. 238); na tradução de Millôr Fernandes: “Estás pagando o crime de teu pai” (Sófocles, 2002, p. 15).

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equívocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

reconhecimento pelo indivíduo da culpa herdada é um acto de piedade essencial” (Steiner, 2008, p. 71). Mas para nos afastar, certamente nos lembraria que “a culpa original encerra em si uma autocontradição, a de ser culpa e, porém, não ser culpa” (Kierkegaard, 2013a, p. 187). Todavia, algo descende das diferentes espécies de culpa que pode ser aproveitado na continuidade de nossas argumentações. A condição para tanto repousa na recriação da figura da Antígona, cujo contorno é indeterminado (*ubestemt*), pois Kierkegaard, em relação ao enredo original, estabelece um desvio, um gesto crítico e não apenas histórico-descritivo, como bem argumenta Darío González (1998, p. 109), que a faz preservar o segredo de sua linhagem, sem que a mácula paterna seja do conhecimento de todos: “Só Antígona o sabe” (Kierkegaard, 2013a, p. 191), ou pressente, já que as falhas de seu pai, que morrera sem revelá-las, permanecem ocultas aos demais.

Essa indeterminação não é notada pela Antígona grega, pois seu pesar é objetivo, “não é o indivíduo que sucumbe, mas um pequeno mundo” e seu destino, sua culpa, decorrente do sepultamento do seu irmão apesar da proibição de Creonte, é apenas “uma ressonância do destino [*Skjæbne*] de Édipo” (Kierkegaard, 2013a, p. 194). Se sua culpa não encontra lugar no qual possa se ramificar, isto é, se a “culpa trágica tiver de possuir esta indeterminação [*Ubestemthed*]”, é porque a reflexão não está “presente em toda sua infinitude” (Kierkegaard, 2013a, p. 194). A Antígona moderna, de acordo com Kierkegaard (2013a, p. 194), “não está voltada para fora, mas sim para dentro, o palco não está no exterior, mas no interior”. Há algo nesta sentença que é aprofundado na obra *Temor e Tremor*. Veremos que a negação do componente exterior do destino se dá em virtude da insuficiência das relações substanciais (histórico-familiares) no processo de autodeterminação do indivíduo.

A tragédia grega é cega. [...] O teatro mais recente renunciou ao destino [*Skjebnen*], emancipou-se do ponto de vista dramático; tem visão, olha para dentro de si mesmo, acolhe o destino [*Skjebnen*] na sua consciência

dramática. O encobrimento e a manifestação constituem-se então como um acto livre do herói pelo qual ele é responsável (Kierkegaard, 2009, p. 146).

A tragicidade moderna tem visão. De todo modo, assim sendo, pode-se dizer que “o destino é o contexto da culpa [*Schuldzusammenhang*] em que se inserem os vivos, e que corresponde à sua condição natural [*natürlichen Verfassung*]” (Benjamin, 2012)? Concordando apenas em parte com as colocações de Walter Benjamin⁸, é preciso afirmar que, em detrimento da objetividade das iniquidades atreladas à linhagem, no contexto do pesaroso destino do pai (*Contexten med Faderens sørgelige Skjæbne*), a Antígona de Kierkegaard (2013a, p. 198) rompe com a consequência natural (*Natur-Conseqvens*). Considerando esse modelo, tal rompimento efetua-se não para fazer do indivíduo moderno mero partícipe da culpa, nem muito menos para isolá-lo como um desnaturado (*unaturlig*), mas para enfatizar o ponto no qual a relação natural (*Naturforhold*) é assimilada pela relação espiritual (*Aandsforhold*). Assim sendo, o filósofo dinamarquês nos conduz ao centro de seu ensaio demonstrando que a origem da indeterminação está no fato de que a culpa trágica vacila entre a inculpabilidade e a culpabilidade. Quando adiciona o componente distintivo à tragédia moderna, ele o faz recorrendo a uma determinação da reflexão, a angústia, encontrando nela um modo de operar o movimento de autodescoberta.

A angústia é, a saber, uma reflexão e assim, sendo, é essencialmente diferente o pesar. A angústia é o órgão através do qual o sujeito se apropria do pesar. A angústia é o movimento com o qual o pesar trespassa o coração de cada um. Mas o movimento não é rápido como o

⁸ Kierkegaard não explora o sentido moral da culpa, mas sim o sentido psicológico. Isso se notará pelo logo no subtítulo da obra *O conceito de Angústia* (1844), intitulado “Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa”.

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equivocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

da seta, é progressivo, não acontece de uma vez por todas, está antes em contante devir (Kierkegaard, 2013a, p. 192).

Ponderar a indeterminação com o auxílio de uma determinação pode ser uma estratégia dialeticamente comum, mas Kierkegaard quer fazer ressoar o aspecto subjetivo dessa dialética. Ao trazer o problema para a interioridade, realçando a preponderância do quão indeterminado é o destino para a sua heroína moderna, pôde fazer com que o verdadeiro dote (*Udstyr*) da culpa não lhe seja dado como algo objetivo, mas que lhe seja uma conquista dolorosa, precisamente por ser refletida. De acordo com o que salienta George Steiner, “Antígona não sabia ao certo se o próprio Édipo tinha consciência de sua condição”. Para ele, “em tal incerteza reside a inflexão moderna da *Angst* [angústia]” (STEINER, 2008, p. 74). Com isso Kierkegaard elucida a gravidade da angústia como movimento de descoberta, pois, tão logo a preservação do segredo libera Antígona da facticidade exterior, a determinação da reflexão desvela seu próprio esforço de autorrealização. Todavia, neste ensaio, o filósofo não explica, dado que nele seu objetivo é outro, como o indivíduo se relaciona com essa angústia, nem tampouco como se dá a transição da inculpabilidade para a culpabilidade, ou seja, da inocência para a culpa.

Contudo, deixa-nos com o arremate necessário para encaminhar a angústia como projeção da subjetividade na origem da indeterminação. Mais tarde reconhecerá, na obra dedicada a este propósito, *O Conceito de Angústia*, que, para pôr em relevo os momentos da dialeticidade, não expostos em detalhe no ensaio sobre o trágico da obra *Ou-Ou*, a angústia tem de assumir uma nova propriedade, a de ser uma determinação intermediária (*Mellembestemmelse*). Longe de ser uma imposição conceitual, essa variação é uma nuance do esforço livre do indivíduo em apreender a si mesmo, e tão dialética “que é preciso ter grande flexibilidade para perceber que as nuances nela se enquadram” (Kierkegaard, 2010, p. 144).

Para entender um pouco dessas nuances⁹, não podemos nos desvencilhar do aporte semântico e conceitual que até aqui nos trouxe. Associado à indeterminação, cujo requisito era a equivocidade das suas significações, o termo destino não perde sua validade ao ter sua legitimidade contestada em relação à exterioridade, ao ser agora tratado na esfera interior do indivíduo e, vale ressaltar a sentença benjaminiana, no contexto da culpa. Contudo, o seu sentido passa a ser sobrepujável pela determinação da angústia, pois esta qualifica a projeção do indivíduo para além de sua condição imediata, afinal, se aceitamos que “a indeterminação é a imediatez”¹⁰ (Kierkegaard, 2003, p. 105), é

⁹ Se o leitor, levado a continuar a leitura, for conduzido ao contexto dessa passagem, perceberá que Kierkegaard, quando fala de nuance, está se referindo ao sentido da liberdade perdida somático-psiquicamente (o demoníaco), ou seja, estará alguns passos à frente de nossa discussão, que ainda delinea o caráter primitivo dessa liberdade. Faz parte também dessas nuances a questão do gênio, enquanto espírito de maior flexibilidade, e a própria providência, que pode ter sua raiz, como adiante veremos, na amplitude de consciência dessa genialidade. De qualquer maneira, e só podemos abordar isso de relance, pois nosso objeto é outro, a menção a tal passagem se faz oportuna quando nos deparamos com o confronto de elementos da cultura grega com elementos da cultura judaico-cristã, a saber, o problema da culpa, de modo que podemos supor uma arrojada transposição ou transformação desses mesmos elementos de uma cultura para outra. Sabe-se que existe uma vasta literatura sobre a suposição dessa transmissão. Todavia, para nos acercarmos de um texto que trata especificamente do destino, nos limitaremos a citar apenas a contribuição de Schopenhauer. Em seu ensaio, intitulado *Sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo*, o pensador alemão depreende que “o cristianismo, que como se sabe transformou de bom grado os deuses e o *daimon* dos pagãos em diabo, parece ter extraído do gênio dos antigos o *spititus familiaris* dos instruídos e magos. A representação cristã da providência já é demasiado conhecida para que seja necessário nos deter nela. No entanto, tudo isso são somente interpretações figuradas ou alegóricas do assunto em questão [o destino]; pois, em geral, não nos é dado captar as verdades mais profundas e ocultas de outra maneira, senão através de imagens e comparações” (Schopenhauer, 2009, p. 236).

¹⁰ Na relação do indivíduo consigo mesmo, estamos dando ênfase à angústia. Entretanto, na sina para superar ou para se relacionar de outra forma com essa indeterminação de si mesmo, isto é, para determinar-se, a pessoa do imediato (*Umiddelbare*) também pode ser acometida pelo desespero, que pode ser o de não estar atrelado a algo que possa lhe conceder, ainda que por um único momento (*Moment*), reproduzido inúmeras vezes, um elo de sentido permanente, “eterno”. Na obra *Doença para a morte*, Kierkegaard introduz o tema nos conduzindo por caminhos dialéticos, os quais podem, como é o caso de quem está absorvido pela imediatidade, assumir formas subjetivamente passivas. Vejamos, a título de demonstração, o quanto o texto a seguir, extraído da obra *A doença para morte*, 1849, tem um sentido que pode ser sustentado no decorrer do parágrafo ao qual esta nota está ligada, especificamente no exemplo do poeta do *Diapsalmata*: “A pessoa do imediato (à medida que imediatidade possa ocorrer na realidade sem qualquer reflexão) é determinada apenas

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equivocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

igualmente admissível que a ela corresponda o estado de inocência: “este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é” (Kierkegaard, 2010, p. 45). Não há como descrever a imediatidade desse estado sem recorrer aos traços da existência poética presente em um dos aforismos do *Diapsalmata*. Nele é possível perceber que a exagerada entificação do destino não quer dizer outra coisa senão que o poeta luta cegamente contra uma casualidade externa mais poderosa que ele, pois, indeterminado, ainda não descobriu a própria liberdade.

Em vão dou luta. Escorrega-me o pé. A minha vida permanece uma existência de poeta. Pode algo de mais infeliz ser pensado? Estou predestinado; o destino [*Skjebnen*] ri-se de mim¹¹, quando de súbito me mostra como tudo aquilo contra o qual eu ajo se torna um momento (*Moment*) numa tal existência (Kierkegaard, p. 2013a, p. 69).

Buscando a determinação fora de si, o poeta tenta em vão identificar o objeto de suas afecções no encadeamento dos instantes que

animicamente, seu si-mesmo, e ela mesma, é algo de interior à dimensão da temporalidade e da mundanidade, em conexão imediata como o outro (το ετερον), e tem apenas uma aparência ilusória de que houvesse algo eterno aí. Assim o si-mesmo se liga ao outro no imediato, desejando, ansiando, desfrutando etc., mas passivamente; mesmo ao desejar, este si-mesmo tem a forma de ‘objeto indireto’, assim como o ‘mim’ da criança. Sua dialética é: o agradável e o desagradável; seus conceitos: sorte [*Lykke*], azar [*Ulykke*], destino [*Skjebne*]” (Kierkegaard, 2022b, p. 87, grifo nosso). É bom que tenhamos isso em nosso horizonte de significação, pois a angústia, em contraponto, irromperá como uma determinação da reflexão, embora saibamos que também é possível se desesperar do superlativo da reflexão — fantasia.

¹¹ O consentimento do poeta em relação ao aspecto inescapável do destino, que aparece em sua forma personificada, demonstra, implicitamente, que ele possui uma aparente preconcepção do encadeamento dos acontecimentos, semelhante ao esforço oracular, que será doravante mencionada. Podemos antecipar, com o amparo dos argumentos fornecidos por Clément Rosset (p. 20, 21), algumas características desse esforço. Atente-se para o “troçar” do destino semelhante ao do aforismo da obra de Kierkegaard: “Se acontece de estarmos prevenidos de antemão dessa necessidade inerente a todo acontecimento, e logo teoricamente capazes de impedi-lo, o destino responderá com um estratagema que frustrará a tentativa de esquiva e, à vezes, até se divertirá — eis a sua ironia — em transformar a esquiva no próprio meio de sua realização, de modo que em tais casos, aquele que procura impedir o acontecimento temido se torna o agente de sua própria desgraça, e o destino, por elegância ou preguiça, delega aqui às vítimas a responsabilidade de fazer todo o trabalho no seu lugar”.

lhe escapam ao acaso, condição essa que, não obstante a determinação aparentemente fixa das circunstâncias exteriores, apregoa sua inconstância interior. Porém, na angústia, determinação que, paradoxalmente, faz o indivíduo perceber-se indeterminado, não possui um objeto. Com isso, Kierkegaard (2010, p. 45) resguarda-se duplamente. Em primeiro lugar, estabelece a diferença “em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado”. Em segundo lugar, ao considerá-la intermediária e não garantidora de nenhuma realidade efetiva do espírito, não faz da angústia uma via de representação abstrata a partir da qual o indivíduo conhece a si mesmo numa instância exclusivamente genérica, por exemplo, na concepção de gênero humano. Não. Aliás, constata que este tipo de nivelamento, que orienta dialeticamente em direção à representação, “é o equivalente reflexivo da Modernidade à ideia de destino (*Skjebnen*) na Antiguidade (Kierkegaard, 2012, p. 60). Alguns anos depois de *Época presente*, de onde extraímos esta última citação, em *A doença para a morte*, Kierkegaard (2022, p. 64, grifo do autor) descreveria esse risco como o de alguém que “participa do destino [*Skjebne*] desta ou daquela abstração; por exemplo, a humanidade *in abstracto*”.

Enfim, nem totalmente isolado ou nivelado, a despeito da preponderância auto-reflexiva acima reivindicada no ensaio de *Ou-Ou*, nem totalmente entregue aos fatores naturais ou sobrenaturais, apesar das determinações exteriores que lhe são inerentes, o indivíduo está diante de um poder estranho [*en fremmed Magt*], de uma força desconhecida (Kierkegaard, 2015b, p. 153; 2010, p. 46) de uma determinação interior. Em suma é a “realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”, tal como atesta Kierkegaard (2010, p. 45) no § 5, *O conceito angústia*, título homônimo ao da obra em questão.

Neste momento, nada nos impede de aplicar pontualmente a denominação *Skjebnesvangre* ou *Skjæbnesvangre* para qualificar essa

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equívocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

potência, contanto que, tendo em vista a indeterminação posta no horizonte dessa condição, a consideremos em sua literalidade, isto é, como uma potência “prenhe de destino”, ou ainda “prenhe de determinação” — e aqui *skjebne*, *skjæbne* e *bestemmelse* encaminham-se para uma cômoda convergência de sentido, passando a significarem conjuntamente o germe de um possível ordenamento, ainda que um, *skjebne* ou *skjæbne*, seja a acomodação exterior, objetiva da unidade de necessidade e contingência, enquanto que outro, *bestemmelse*, indique o mesmo movimento, mas restrito ao âmbito interior, subjetivo.

Ciente de que o estado de indeterminação é abolido “tão logo a realidade da liberdade e do espírito é posta”, Kierkegaard (2010, p. 104) experimenta ponderar criticamente sobre o que no paganismo preencheria o ou equivaleria ao nada da angústia, ou seja, à própria noção de destino revestida de todas as determinações temporais: fortuna, infortúnio, glória, honra, poder, renome imortal, em resumo, todos os dotes exteriores (*udvortes Begavelse*). E mais, dada a própria designação ambígua de destino, descobrimos por que motivo a indeterminação é subjetivamente prolongada ou, dito de outra forma, por que pode a angústia ser dialeticamente determinada no sentido de destino.

Destino [*Skjebne*] é uma relação com o espírito, como relação exterior; ele é uma relação entre espírito e uma outra coisa que não é espírito, porém com a qual, mesmo assim, o espírito deve permanecer numa relação espiritual. Destino pode significar coisas exatamente opostas, dado que é a unidade de necessidade e contingência [*Nødvendighed og Tilfældighed*]. Isso nem sempre tem sido levado em consideração (Kierkegaard, 2010, p. 104).

Engana-se quem interpreta a assimilação primária do exterior como uma tentativa de duplicar a realidade com o intuito de amortecer o conflito da relação com a mesma, como fazia, por exemplo, o oráculo (*Oraklet*) no paganismo. No entanto, “o trágico profundo não consiste [...] no fato de as sentenças do oráculo serem ambíguas, mas, isso sim,

em não ousar o pagão dispensar buscar conselhos nela” (Kierkegaard, 2010, p. 105). Nesse sentido, trata-se do desenvolvimento de ilusões oraculares¹² (Rosset, 1988, p. 20-40), cuja segunda visão (*Zweite Gesicht*), como diria Arthur Schopenhauer (2009, p. 227) ao descrever o caráter dos presságios da antiguidade, é capaz de fornecer uma antecipação daquilo que se confirmaria na estrita necessidade. Ao contrário, para Kierkegaard, a pouca adesão à validade das determinações exteriores é, na verdade, também a condição para a liberdade. Explicaremos o porquê. Por um lado, portanto, o indivíduo “ao voltar-se então para dentro, descobre a liberdade. O destino [*Skjebne*] ele não teme, pois ele não se propõe qualquer tarefa voltada para fora” (Kierkegaard, 2010, p. 115). Por outro lado, essa intrepidez subjaz na íntima relação da liberdade com a possibilidade, que se estabelece porque “a angústia é o desejo [*en Attraae*] daquilo que se teme”, diz Kierkegaard (2015b, p. 153), em 1842 (III A 233 [JJ:511]), antes mesmo de dedicar uma obra inteira ao tema da angústia. Enfim, para remover o último resquício (*Rest*) de necessidade encontrado na visão cristã, Kierkegaard (2010, p. 104, 116) remaneja a disposição da liberdade, opondo-lhe não mais à necessidade, mas à culpa.

Não nos estenderemos sobre a relação entre liberdade e destino. Aqui, nos bastará compreender que Kierkegaard busca, para usar as palavras de Walter Benjamin (2012), a “superação da cadeia pagã”, tanto

¹² Segundo Clément Rosset (1988, p. 20), “é uma característica ao mesmo tempo geral e paradoxal dos oráculos o fato de se realizarem surpreendendo pela sua própria realização. O oráculo em o dom de anunciar o acontecimento por antecipação: de modo que aquele ao qual este acontecimento é destinado tem tempo de se preparar para ele e de, eventualmente, tentar impedi-lo. Ora, o acontecimento se efetua tal como o vaticinado (ou anunciado por um sonho, ou alguma manifestação premonitória), mas esta efetuação tem a curiosa sina de não corresponder à expectativa no próprio momento em que esta deveria julgá-la satisfeita”. O que Kierkegaard (2010, p. 105) reprova na ilusão oracular do paganismo é precisamente a relação ambígua estabelecida com o conteúdo das predições: “Quem deve explicar o destino tem de ser tão ambíguo quanto ele. Assim era também oráculo. [...] Ele [o pagão] está numa relação com o oráculo, não tem coragem de deixar de o consultar; mesmo no momento da consulta, conserva uma relação ambígua com ele (de simpatia e de antipatia). E o que dizer das interpretações do oráculo”.

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equívocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

pela sua reivindicação de liberdade quanto por evitar, justamente por isso, uma sujeição cega à necessidade. Quando não vinculamos o destino à necessidade, nem a algo casual, espera-se que ele esteja sob domínio de uma subjetividade predominante, o gênio (*Geniet*), seja ele poético ou religioso: “o gênio como uma palavra indica (*ingenium*, de nascimento, primitividade [*primus*], originalidade [*origo*], espontaneidade, etc.) é imediatez, o dado natural, numa palavra, é inato” (Kierkegaard, 2002, p. 183).

Mas porque Kierkegaard encontra na genialidade um caminho viável para a compreensão de seu destino? Ora, por óbvia que possa ser a resposta, vale salientar que o gênio, “de maneira primitiva, [...] se ocupa consigo mesmo” (Kierkegaard, 2010, 115). Porém, “muito antes de se poder dizer em que medida o gênio irá relacionar ou não ulteriormente as suas raras faculdades com Deus, ele é gênio, e também é mesmo que não se volte para Deus” (Kierkegaard, 2002, 183). Como sabemos, essa dúvida é apenas retórica. O fato de Kierkegaard (II A 681 [FF:158]) dizer que “a providência divina se move de acordo com uma associação de ideias mais elevada” (Kierkegaard, 2015, p. 165), nos dá a entender que sua concepção de providência estava intimamente ligada à noção de genialidade, pois a figura do destino por ele concebida “nada mais é do que a antecipação da providência” (Kierkegaard, 2010, p. 107).

4 Considerações finais

Neste momento, devemos concluir nossa análise sob pena de nos desviarmos da tragicidade e iniciar o tratamento do seu oposto, o cômico. Isto porque o trágico começa a ser destituído, pois a “heroicidade” do gênio, que por seus próprios atos se converte em Deus — “quando se volta para si próprio, volta-se *eo ipso* para Deus”, pois “o gênio é um *Ansich* ‘em si’ todo-poderoso (Kierkegaard, 2010, p. 107, 115) —, começa a projetar a sombra da ação cômica (a expressão é de Walter Benjamin: *den Schatten*

der komischen Handlung) quando converte, pela liberdade, “a individualidade accidental [ou casual] em absoluto” (Kierkegaard, 2013b, p. 83, 84)¹³.

Neste ponto, porém, o impulso de determinação não interrompe em definitivo o curso de indeterminação, passando a ser sustentado por um ponto de ancoragem que, diante da primeira crise de sentido, será substituído por outro, assim como o sentido da providência divina do gênio religioso pode, por se confundir com ela, ser substituída pela providência do gênio poético, afinal, e aqui a metáfora do vento é apenas um correlato dos nexos causais exteriores mais abrangentes, “como uma tempestade, o gênio se move contra o vento” (Kierkegaard, 2015, p. 120).

Se a profundidade do sentimento de indeterminação estiver ligada ao sentimento de liberdade, então podemos dizer, parafraseando Emil Cioran (2004), que, mais do que a participação numa ordem universal, o destino individual é a realização de sua própria determinação. Talvez assim, a afirmação de Walter Benjamin (2012), segundo a qual “o sujeito de destino é indeterminável [*unbestimmbar*]”, pode ser frontalmente refutada. Um pouco mais precavido, embora mantenha sempre a suspeita de haja uma essência metafísica que rege todas coisas (por ele denominada de fatalismo transcendente), Schopenhauer (2009, p. 234, 242, 243) considerava impossível alcançar um conceito claro que exprimisse fielmente a raiz que une necessidade e contingência, além considerar o destino humano como uma espécie de vontade individual “inconsciente” ou “supraconsciente”, a vontade de viver, denominada por ele de gênio condutor. Não sabemos se esse caminho é o mais prudente. Para ilustrar a indeterminação do destino, no que concerne a Kierkegaard (II A 171), vale aquilo que ele disse em

¹³ Pertencente aos *Papirer* (diários e anotações) de Kierkegaard (II A 92), esta citação foi extraída de anotações que aparecem sob a forma de fichamentos, os quais resumem analiticamente da obra *Eine parallele zur Religionphilosophie*, do filósofo alemão Karl Rosenkranz, contida em um dos volumes da obra *Zeitschrift für spekulative Theologie* (1837).

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equivocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

relação à sua própria existência: “O pior de tudo é que minha vida é demasiadamente subjuntiva” (Kierkegaard, 2013b, p. 117).

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Introdução ao existencialismo*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ANDERSEN, Hans Christian. *Contos de Andersen*. Trad. Guttorm Hanssen. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. In: *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012.

CIORAN, Emil. *L'homme sans destin*. In: *Solitude et destin*. Paris: Gallimard, 2004.

CIORAN, Emil. *Nos cumes do desespero*. Trad. José Thomaz Brum. São Paulo: Hedra, 2012.

DOBLE, Catalina Elena. *De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en el pensamiento de Søren Kierkegaard: Una interpretación en diálogo con el romanticismo alemán*. Roma: IF Press, 2015.

FICHTE, Johann Gottlieb. A determinação do ser humano. In: MACHADO, L. N. A Determinação do Ser Humano (Johann Gottlob Fichte). *Rapsódia*, São Paulo, n. 10, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/127360/124518>.

FREIRE, António. *Conceito de Moira na tragédia grega*. Braga: Livraria Cruz, 1969.

GONZÁLEZ, Darío. El reflejo de lo trágico: nota sobre la Antígona de Kierkegaard. In: *Persona y derecho*, n. 39, 1998. Disponível em: <https://revistas.unav.edu/index.php/persona-y-derecho/article/view/31987/27467>.

GARFF, Joakim. Kierkegaard's Christian Bildungsroman. In: ZIOLKWSKI, Eric (Ed.). *Kierkegaard, Literature and the Arts*. Evanston: Northwestern University Press, 2018.

HAV, Niels. *A alma dança em seu berço*. Trad. Edivaldo Ferreira e Matheus Peleteiro. Guaratinguetá: Penalux, 2018.

KIERKEGAARD, S. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Disponível em: <https://tekster.kb.dk/>. Acesso em: 2022/2023.

KIERKEGAARD, Søren. *The point of view on my work as na author*. Trad. Howard V. Hong, Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998.

KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

KIERKEGAARD, Søren. *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*. Trad. Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, Søren. *Étapes sur le chemin de la vie*. Trad. F. Prior, M.-H. Guignot. Paris: Gallimard, 2007.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. *Los primeros diarios. Vol. I: 1834-1837*. Trad. María J. Binetti. México: Universidad Iberoamericana, 2011.

KIERKEGAARD, Søren. *La época presente*. Trad. Manfred Swensson. Madrid: Trotta, 2012.

KIERKEGAARD, Søren. *Ou-Ou. Um fragmento de vida – Primeira parte*. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013a.

KIERKEGAARD, Søren. *Los primeros diarios. Vol. II: 1937-1838*. Trad. María J. Binetti. México: Universidade Iberoamericana, 2013b.

KIERKEGAARD, Søren. *Diarios. Vol. III: 1837-1839*. Trad. F. Nassim Bravo Jórdan, Lizeth Mora Castillo. México: Universidad Iberoamericana, 2015a.

Conceituando o trágico em Kierkegaard à luz da indeterminação do destino humano: sobre a equivocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

KIERKEGAARD, Søren. *Diários. Vol. IV: 1840-1842*. Trad. F. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2015b.

KIERKEGAARD, Søren. *Diários. Vol. V*. Trad. F. Nassim Bravo Jordán. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2017.

KIERKEGAARD, Søren. *Diários. Vol. VIII*. Trad. María J. Binetti, F. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2022a.

KIERKEGAARD, Søren. *A doença para a morte*. Trad. Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022b.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e científico da filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEPARGNEUR, Hubert. *Destino e identidade*. Trad. São Paulo: Papyrus, 1989.

LUCIANO. Diálogo dos mortos. In: LUCIANO. *Luciano I*. Trad. Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MALANTSCHUK, Gregor. *Index terminologique: principaux concepts de Kierkegaard*. Trad. Else-Marie Jacquet Tissau. Paris : Éditions de L'Orante, 1986.

MCKINNON, Alastair. *Dating Kierkegaard's battles with fate*. København: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab (The Royal Danish Academy of Sciences and Letters); Munksgaard, 1986.

MESNARD, Pierre. La catégorie du tragique est-elle absente de l'œuvre et de la pensée de Kierkegaard ? *Orbis Literarum*, Paris, n. 10, 1955.

MESNARD, Pierre. Le "Journal" de Kierkegaard a-t-il une valeur philosophique? In: *Presses Universitaires de France*, n. 18, 1963.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Marcelo Backes. Poro Alegre: L&PM, 2013.

POLITIS, Hélène. *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses, 2002.

Filosofia da Religião

ROSSET, Clément. *O real e seu duplo*. Trad. José Thomaz Brum. São Paulo: L&PM, 1988.

ROSSET, Clément. *Philosophie tragique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo. In: *Parerga y paralipómena I*. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

STEINER, George. *Antígonas*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'água, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Trad. Vários. São Paulo: Perspectiva, 2008.

O Conceito de Gnosticismo em Eric Voegelin

*Theo M. Villaça*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.106.06>

1 Introdução

Eric Voegelin ganhou certa notoriedade no público intelectual ao formular, na década de 1950, o conceito de gnosticismo para se referir a certos movimentos de massa e ideologias, notadamente o comunismo e o nazismo. Apesar de ambos os regimes totalitários serem os exemplos mais extremos, liberalismo, positivismo, psicanálise, dentre outros movimentos, foram caracterizados por Voegelin como gnósticos. Em poucas palavras, tais movimentos modernos seriam o clímax de um processo histórico no qual se perdeu a dimensão transcendente. O gnosticismo seria uma doença espiritual que, nos tempos modernos, emergiu como a disposição dominante.

A proposta do presente trabalho é adentrar na formulação de Voegelin sobre o gnosticismo e refletir sobre sua adequação aos movimentos de massa do século XX. Para isso, em primeiro lugar, será exposto o primeiro livro no qual o pensador analisa essa questão. Antes de conceituar como movimentos gnósticos, fenômenos como o nazismo e o comunismo foram tratados por Voegelin como “religiões políticas”, um conceito muito utilizado ao longo do século XX para dar conta desses eventos.

¹ Doutorando em Ética e Filosofia Política pela PUC-Rio. Estuda especialmente os autores Eric Voegelin, Hannah Arendt, Michael Oakeshott e Leo Strauss, dentro dos temas política, história, religião e modernidade.

Em um segundo momento, será identificado o gnosticismo tal qual ocorreu nos primeiros séculos da Cristandade. Essas seitas do cristianismo primitivo, combatidas pelos padres da Igreja, serão chamadas de “gnosticismo histórico” a fim de diferenciar dos movimentos modernos.

Entendidas o que foram as seitas gnósticas, a teoria de Voegelin será exposta a fim de notar a extrapolação que o autor faz, que tem como chave a questão da secularização na modernidade. Serão comentados dois agregados de símbolos, originalmente usados em evocações cristãs, para caracterizar o gnosticismo político moderno.

Por fim, serão exploradas duas críticas à conceituação de Voegelin. A primeira de Eugene Webb, um dos mais proeminentes comentadores da obra do filósofo teuto-americano e a segunda do filósofo inglês John Gray, que também trata em sua obra de temas como religiões políticas e secularização.

2 Religião Política

A primeira formulação do tema em Eric Voegelin aparece no livro *As Religiões Políticas*, lançado quando ele ainda morava em Viena. Devido às diretas críticas ao regime Nazista em vigor na época, Voegelin deixa a Áustria assim que esta foi anexada pela Alemanha. O conceito de religiões políticas teve grande alcance no século XX para tentar explicar os regimes totalitários, não apenas o nazismo, mas também o comunismo. Aqui, no entanto, devido ao escopo do presente artigo, exporemos apenas a concepção de Eric Voegelin².

² Dentro desse quadro interpretativo destacam-se as seguintes concepções similares são aparecem em: religiões totalitárias (Waldemar Gurian, 1952); religiões seculares (Raymond Aron, 1962); messianismo político (Jacob Talmon, 1963).

Em breves palavras, a religião política seria um substituto da religião em um ambiente político. Na falta de uma religião tradicional, a necessidade por experiências dessa natureza fazem com que as pessoas as busquem na esfera política. As formas dos movimentos políticos, como seus símbolos, ritos e organização, segundo essa interpretação, seriam semelhantes aos de uma organização religiosa. É por isso que Voegelin utilizou também o termo *ersatz religion*, literalmente, religião substituta em livro posterior, *Ciência, Política e Gnosticismo* de 1959.

O pressuposto do livro de 1938 é o já expressado anteriormente: a religião faz parte da condição humana, o ser humano tem uma necessidade religiosa que não pode ser erradicada. Logo, a conclusão de Voegelin é que a tentativa de se livrar do aspecto religioso resultou na catástrofe do regime nazista.

O ponto fundamental do livro de Voegelin é que a catástrofe ocorre pois ela nega a realidade da experiência humana. A vida das pessoas em comunidade não pode ser tratada apenas de maneira profana, isto é, considerando apenas suas legislações e instituições formais. A comunidade é também o lugar da ordem religiosa. Homens vivem sua vida política por inteiro, física e espiritualmente (Voegelin, 2000a, p.70).

Quando o totalitarismo nega essa parte fundamental do ser humano, ela não desaparece. Nas palavras de Voegelin, “o ser humano pode deixar o mundo e deus desaparecerem atrás dele, mas nunca conseguirão erradicar a condição humana. Os conteúdos do mundo se tornarão novos deuses. E quando símbolos religiosos caem, novos são erigidos” (*Idem*, p.60).

O religioso faz parte da condição do homem e tentar erradicá-lo só pode resultar na destruição do próprio homem. O raciocínio é cristalino: se uma das características que constituem a experiência humana é o âmbito religioso, negá-lo é o mesmo que negar a própria condição humana. Esse argumento será um que Voegelin nunca vai

abandonar e será melhor formulado posteriormente quando o autor conceituar os mesmos fenômenos analisados como gnósticos na década de 1950.

Voegelin acaba por descartar a noção de “religião política”, especialmente porque faltava clareza no termo ‘religião’. A partir dos anos 1950, o filósofo reformula e refina sua crítica aos movimentos de massa modernos e suas ideologias. Não se trata mais de um fenômeno religioso de maneira ampla, mas de um gnosticismo, uma certa disposição que tem em seu nome uma referência a seitas do cristianismo primitivo consideradas heréticas e reprimidas pelos padres da Igreja, notadamente Irineu de Lyon.

Para adentrar o conceito empregado por Voegelin, portanto, é necessária uma breve explicação sobre o fenômeno do gnosticismo no início da era Cristã e suas principais características, algumas das quais se repetem na Modernidade.

3 Gnosticismo Histórico

Ao usar a categoria “gnosticismo”, Voegelin está ciente de sua história, não apenas a referência às seitas heréticas do cristianismo primitivo, mas seu uso para descrever fenômenos modernos, como o Idealismo Alemão³. Apesar do filósofo extrapolar as características do gnosticismo como existiu historicamente, vale recapturar o movimento para deixar claro o uso e também os limites da concepção de Voegelin para analisar eventos modernos.

Em primeiro lugar, deve se ter em mente que houve uma diversidade de seitas, posteriormente consideradas gnósticas e divergem entre si em suas cosmologias e mitos. O gnosticismo não diz respeito a

³ Segundo Voegelin, essa abordagem foi usada por Hans Urs von Balthasar, em livro chamado *Prometheus: Studien zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, sem tradução para o português.

um corpo doutrinário, mas pensamentos fragmentários muitas vezes contraditórios entre si. Nas palavras de Michel Onfray (2008, p.18),

[a] l'évidence les gnostiques constituent moins un continent homogène, cohérent, aux paysages arrêtés et définitifs, qu'un archipel composé de fragments multiples d'importance et d'intérêt inégaux, de consistance et de portée différentes.

Segundo Paul Johnson, é incerto se o gnosticismo precedeu o Cristianismo ou é um desvio seu. O certo é que os movimentos gnósticos estavam se espalhando durante os séculos iniciais de Cristianismo, no caldo religioso diversificado existente na região da Mesopotâmia daquela época (Johnson, 1979).

A despeito de sua variedade, porém, é possível discernir elementos centrais e fundamentais a todas essas heresias e que, como veremos, aparecerão na crítica de Voegelin. Johnson identifica dois preceitos: o dualismo entre bem e mal e a crença em um conhecimento secreto transmitido para eleitos. Essa segunda característica, o esoterismo⁴, faz com que o historiador descreva o gnosticismo como um parasita e o Cristianismo como um hospedeiro perfeito, já que a vida de Jesus Cristo é envolvida em mistérios não resolvidos (*Idem*).

Uma das principais referências citadas por Eric Voegelin é Hans Jonas e seu trabalho seminal sobre o gnosticismo em “The Gnostic Religion”. Hans Jonas parte do trabalho feito por Irineu de Lyon que no seu escrito “Contra as Heresias” classificou uma diversidade de seitas do cristianismo primitivo como gnósticas. Jonas adere à generalização de Irineu e a extrapola. O gnosticismo para o autor alemão não se refere apenas a heresias cristãs, mas existiu também em formas judaicas e pagãs na antiguidade. Mesmo assim, existem características centrais que

⁴ Esoterismo, no contexto do gnosticismo antigo, é definido por Eliade (1982) como “transmissão iniciativa de doutrinas e práticas restritas a um limitado número de adeptos”.

possibilitam o agrupamento dessas diversas seitas em uma única categoria (Jonas, 2001).

Existem quatro principais características do gnosticismo que Jonas enumera no início do livro. A primeira é a de que as seitas gnósticas tinham uma natureza religiosa. A segunda, de que não apenas se trata de religiões, mas são religiões de caráter salvífico, isto é, tem uma ênfase na salvação. O terceiro aspecto é que o deus dessas religiões é transmudano e, por conseguinte, a salvação também está para além do mundo. Por fim, e como decorrência da terceira característica, há um dualismo radical que caracteriza todas as formas de gnosticismo, entre o mundo material e o que está para além — “Deus e o mundo, espírito e matéria, alma e corpo, luz e trevas, bem e mal, vida e morte” (*Ibidem*, p.31). Jonas resume em suas palavras que se trata de uma “religião transcendente dualística de salvação” (*Ibidem*, p.32).

O deus do gnóstico é uma “divindade absolutamente transmudana”, apartado do mundo em que os seres humanos habitam. Esse Deus não foi o criador do mundo e, muitas vezes, desconhece sua existência. A ordem mundana foi criada ou por Arcontes, ou por um Demiurgo maligno e esses seres são a origem de todos os males. O mundo é um lugar ruim, criado por divindades maléficas. Há um abismo entre o verdadeiro deus e o mundo, assim como um abismo entre tudo o que é considerado divino, como alma e espírito, e o considerado mundano, como corpo e matéria. É essa distância entre Deus e o mundo que causa o dualismo radical que, de acordo com Jonas, é um “traço cardeal do pensamento gnóstico” (*Ibidem*, p.42).

O gnosticismo recebe seu nome da palavra em grego γνῶσις (*gnósis*) que significa conhecimento. É a partir desse conhecimento que a salvação pode ser obtida e quem não o detém não poderá ter sua alma salva. A necessidade de um conhecimento especial faz com que nem todos estejam aptos a recebê-lo ou procurá-lo e, conseqüentemente,

formam-se pequenas comunidades de sábios (gnósticos) que detém o conhecimento. O resto da humanidade permanece na ignorância.

4 Gnosticismo Político Moderno

Como já antecipado, Eric Voegelin extrapola as características geralmente descritas sobre o gnosticismo antigo cristão. Uma enumeração de seis aspectos do fenômeno gnóstico moderno, apresentada no livro *Ciência, Política e Gnosticismo*, servirá de base para o entendimento do filósofo sobre esse movimento: 1. O gnóstico não está satisfeito com o mundo no qual vive; 2. A culpa da insatisfação não está no indivíduo, mas no mundo. “O mundo é mal organizado”, segundo o gnóstico; 3. A crença de que uma salvação é possível; 4. A salvação será conseguida no processo histórico; 5. A salvação “é possível por meio do esforço do próprio homem”; 6. A construção de uma fórmula para salvar o mundo, a partir de um conhecimento de tipo especial, geralmente exclusivo a um profeta. Segundo Voegelin, esses elementos “revelam a natureza da atitude gnóstica” (Voegelin, 1997, p.67-68).

Ao contrário do gnosticismo moderno, o antigo acreditava na salvação da alma, para além deste mundo, que é irredimível. A partir da característica 4, Voegelin, portanto, extrapola as características apontadas por Jonas para dar conta dos movimentos de massa do século XX.

O filósofo alemão vai diferenciar o gnosticismo antigo do moderno justamente a partir da constatação de que a salvação pode ser atingida na história. Voegelin interpreta o gnosticismo moderno como um “parousianismo”, definido como “a libertação dos males da época a partir do advento [...] do ser construído como imanente” (*Ibidem*, p.46).

Essa extrapolação construída por Voegelin tem como pano de fundo o teorema da secularização, que, sucintamente, afirma que

conceitos, instituições e movimentos modernos tem suas raízes cristãs, mas continuaram em um mundo secular, no qual não há espaço para a dimensão transcendente. A modernidade seria, então, uma continuação decaída da Idade Média.⁵ Símbolos provenientes do cristianismo foram, de acordo com Voegelin, secularizados na modernidade. Isso quer dizer que movimentos modernos, como os regimes totalitários, foram consequências de ideias cristãs em um mundo que se fechou ao transcendente.

Eric Voegelin explica esse processo em sua visão com uma brevíssima história. Houve, nos movimentos de massa do século XX, o que Voegelin caracterizou no *Nova Ciência da Política* como “redivinização”. Para o autor, o cristianismo rompeu com a visão pagã que acreditava em deuses intracósmicos, isto é, que habitavam o mundo. A religião cristã, ao estabelecer um Deus transcendente, dessacraliza a esfera mundana. O mundo estava dedivinizado, destituído de deuses. Para Voegelin, regimes totalitários e suas ideologias modernas, como o nazismo e o comunismo, operaram o que chamou de redivinização. Tal formulação não implica que houve uma volta ao paganismo politeísta, mas que elementos da esfera temporal, como partidos, governantes, etnias “superiores”, foram novamente dotadas de sacralidade (Voegelin, 1987).

Dois símbolos de origem cristãs são importantes para o quadro interpretativo de Voegelin sobre a gnose moderna. O primeiro é a escatologia, que no Cristianismo diz respeito ao fim dos tempos, ao juízo final. Escaton vem do grego ἔσχατος (*éschatos*), que significa fim. Se há um fim, então há também um começo e a ideia do eschaton pressupõe, então, um tempo unidirecional. Se uma direção é sempre rumo a um fim, e a escatologia depende desse tempo unidirecional. Em poucas palavras,

⁵ “Teorema da Secularização” é um termo empregado por Blumenberg (1999) para distinguir do processo de secularização entendido apenas como uma perda de espaço público da religião ao longo da Era Moderna.

para existir um começo e um fim, é necessário a ideia de uma “via única”, que vá de um ponto “a” para um ponto “b”. A unidirecionalidade [Einsinnigkeit] do tempo e sua “direção [que] é sempre rumo a um fim” tem origem na doutrina cristã da escatologia (Taubes, 2009).

No entanto, dentro do Cristianismo, o fim dos tempos não acontecerá na história pragmática. Na filosofia de Santo Agostinho, a história é dividida em história profana (*Weltgesichte* em Löwith; história paradigmática em Voegelin), na qual impérios surgem e caem e a história sagrada (*Heilsgesichte* em Löwith; história pragmática em Voegelin), do tempo eterno, onde ocorrem eventos como o fim dos tempos. Na construção agostiniana há direção apenas na história sagrada, na história profana não há direção ou escatologia (Löwith 1949; Voegelin, 1987).

Com a rejeição da dimensão transcendente, movimentos modernos “ imanentizaram ” o eschaton cristão. O juízo final não seria mais um evento da história sagrada ou paradigmática, mas da história profana. Ideologias totalitárias como o nazismo e o comunismo buscaram, então, estabelecer um Paraíso na Terra, livrando-a de todos os males. A salvação seria atingida na ordem mundana por meio de um esforço humano. O maior perigo dessas formas gnósticas é justamente esse apelo de extinguir as mazelas do mundo. Em nome de construir um lugar melhor, todas as ações, por mais violentas e destrutivas que sejam, estão justificadas.

Além da escatologia, outro símbolo cristão foi utilizado pelas ideologias modernas, segundo Voegelin: a ideia de perfeição. A ideia de perfeição aparece em dois componentes, o teleológico e o axiológico. No primeiro há a preocupação com a história e o objetivo; no segundo o foco está na perfeição final e não tanto no processo (Voegelin, 1987).

Da derivação teleológica gnóstica vem o progressismo: crença em um progresso, um movimento que vai aperfeiçoar o mundo. Em

Condorcet vemos também que esse movimento será liderado por intelectuais (Voegelin, 1997).

Da derivação axiológica há a ideia de um estado perfeito: sob forma de utopia ou fragmentos de utopia, um mundo melhor é idealizado, sem os males atuais (morte, doença, trabalho, etc). O grande exemplo do componente axiológico está em Thomas More. O que caracteriza o estado de perfeição é o fim de todas as mazelas das quais o ser humano sofre. “[P]obreza, doença, morte, a necessidade de trabalhar, e problemas sexuais” são listados como males que deixarão de existir no estado futuro. More, entretanto, vai além de apenas imaginar um mundo no qual os males foram erradicados. É o primeiro autor a oferecer um quadro complexo de uma sociedade ideal em grandes detalhes, e por isso é o primeiro utópico. Não existe, no entanto, um progresso rumo a esse estado perfeito, o componente teleológico está ausente em More (Idem, p.70).

Mas é apenas a partir de autores como Marx e Comte que o componente axiológico é transformado em possibilidade de ação no mundo e na história para o estabelecimento de um paraíso terreno. Para erradicar os males do mundo, é necessária uma transformação da realidade, algo não contemplado por autores anteriormente. More, para estabelecer a perfeição da utopia, exclui a característica humana do orgulho, ou superbia. Como a superbia é inextinguível, é parte essencial da realidade, o estado de perfeição do autor britânico permanece inatingível na sociedade (Voegelin, 1997; Voegelin, 2000b; Voegelin, 2014).

Marx e Comte representam uma terceira derivação, que é uma mistura de ambos os componentes, chamado por Voegelin de “misticismo ativista”. O fim perfeito é unido ao conhecimento de como fazer esse fim se concretizar. Em ambas as obras há um processo histórico

de melhoramento que tem como final um estado perfeito, no qual todas as mazelas do mundo são extintas.

Voegelin (1987, p. 130) resume as três possíveis variedades e indicando as formas políticas que são tomadas a partir de cada disposição:

The three possible varieties of immanentization—teleological, axiological, and activist—are not merely three co-ordinated types but are related to one another dynamically. In every wave of the Gnostic movement the progressivist and Utopian varieties will tend to form a political right wing, leaving a good deal of the ultimate perfection to gradual evolution and compromising on a tension between achievement and ideal, while the activist variety will tend to form a political left wing, taking violent action toward the complete realization of the perfect realm.

Por fim, Voegelin caracteriza um agregado de quatro símbolos que ajudam a compreender o fenômeno que ele tem em mente⁶. Esses símbolos têm origem na obra do padre calabrês Joaquim de Fiori, do século XII.

O primeiro símbolo é o do Terceiro Reino. Nele a história da humanidade é dividida em três períodos, sendo a terceira a final e a perfeita. Voegelin vê esse simbolismo nas obras de Comte e Marx, mas também no Terceiro Reich nazista. O segundo é o símbolo do *dux*, o líder. É esta figura que vai estabelecer a nova era, por meio de suas ações. Com a secularização, o líder não representa mais Deus. Surge a figura do super-homem: um homem redivinizado pois a substância divina sai do além e volta ao ser humano. Esse tipo de homem “se experimenta como

⁶ A utilização do que Voegelin chama de “símbolos” é de suma importância em sua obra, que descarta vocábulos como ‘conceitos’ ou ‘ideias’ por não darem conta de determinadas evocações de experiências da realidade. Um dos exemplos do autor para essa justificativa é o *Enuma Elish*, livro sagrado da Mesopotâmia Antiga, ou os Festivais de Ano Novo. Não são ideias ou conceitos, mas são símbolos que comunicam a experiência vivida por determinado povo. Assim, ritos, mitos e conceitos modernos são símbolos que buscam representar a realidade tal como experimentada por seres humanos (Voegelin, 2000c; Voegelin, 2008).

existindo fora de laços institucionais e obrigações”. O terceiro símbolo é o do profeta: antecessor ao líder. Isso leva à figura do “intelectual que sabe a fórmula para a salvação das desgraças do mundo e pode prever como a história do mundo vai se desenrolar no futuro”. Por fim, há o símbolo da comunidade de pessoas autônomas. Essa comunidade ou fraternidade se vê como perfeita e vê uma corrupção no resto da sociedade e suas instituições presentes, que por isso precisam ser derrubadas para a inauguração do novo reino (Voegelin, 1997, p. 74-75). Em suma, o líder conduziria uma comunidade de indivíduos perfeitos ao Terceiro Reino, como anunciado pelo profeta.

Ambos os agregados de símbolos ajudam a compreender o que Voegelin definia como gnosticismo. A existência desses símbolos originalmente cristãos, mas agora secularizados, faz com que o filósofo enquadre os movimentos de massa modernos sob o mesmo rótulo que heresias cristãs. Mais do que isso, o gnosticismo é a essência da modernidade, vista como uma doença quase que ubíqua.

5 Críticas à teoria de Voegelin

A adequação da forma gnóstica a movimentos e ideologias modernas levada a cabo por Voegelin não passou sem contestação. Serão exploradas duas críticas ao conceito de gnosticismo a fim de expor possíveis limites dessa teoria. O próprio Voegelin, em 1978, repensou o termo e sugeriu que, se ele reiniciasse suas pesquisas naquele momento, abandonaria o termo (Webb, 2005).

Eugene Webb afirma que o que Voegelin propõe como gnosticismo não tem relação com as seitas ditas gnósticas da antiguidade. Isso se deve por dois motivos: as pesquisas sobre o gnosticismo ainda não estavam suficientemente avançadas na época e,

ao longo do século XX, novos textos gnósticos foram descobertos; o próprio Voegelin extrapolou as conclusões de autores como Hans Jonas.

Pesquisas históricas recentes revelam que o gnosticismo não tinha uma essência, como Jonas propôs. Em primeiro lugar, as seitas gnósticas eram muito diversas entre si, divergindo em seu conteúdo. Gnosticismo seria, então, uma construção moderna e não um fenômeno concreto da antiguidade. Em segundo lugar, não há nenhum autor ou grupo de autores da antiguidade que se denominavam como gnósticos. A conclusão de Webb é, então, de que a palavra “gnóstico” foi usada para designar qualquer heresia cristã, como em Irineu de Lyon. As pesquisas nas quais Voegelin se baseou (como o livro de Jonas), portanto, estão ultrapassadas (*Ibidem*).

Além disso, Voegelin extrapolou as próprias conclusões de Jonas sobre o gnosticismo para encaixá-lo nos movimentos de massa do século XX. Para os gnósticos antigos, segundo Jonas, a salvação não poderia ser buscada na ordem mundana. Logo, os membros das seitas se voltavam ao transcendente, para além das mazelas do mundo no qual viviam. Essa atitude é oposta ao imanentismo sugerido por Voegelin que sacraliza conteúdos da ordem mundana (*Ibidem*).

O filósofo britânico John Gray também constata uma diferença entre o gnosticismo antigo e gnosticismo apresentado por Voegelin. De acordo com Gray, na maior parte de sua história, os movimentos gnósticos buscavam escapar da história, e não, transformá-la. Para os gnósticos antigos, o mundo não podia ser aprimorado ou aperfeiçoado. Voegelin se equivoca ao considerar a crença na transformação por um 94 processo histórico como marca do gnosticismo, visto que não há melhoramento do mundo no gnosticismo antigo. É sua união com mitos milenaristas cristãos que resulta nos movimentos políticos modernos salvíficos (Gray, 2019).

John Gray, então, faz uma distinção entre um gnosticismo histórico e um gnosticismo moderno, que seria um movimento ocidental cujo fundamento é a crença na superação dos males através do conhecimento. É o gnóstico moderno que buscará a transformação do mundo em uma tentativa de criar o paraíso terreno (*Ibidem*).

Mesmo que a categoria de gnosticismo seja ambígua, pois remete a seitas antigas que não compartilhavam determinadas características, a disposição de transformação que culmina nos regimes totalitários se faz presente. Tanto para Gray quanto para Webb, o fenômeno descrito se sustenta, mas sua denominação provoca confusões desnecessárias.

6 Considerações Finais

Identificar a doença da modernidade como uma espécie de gnosticismo fez Eric Voegelin ganhar certa fama, especialmente dentro do movimento conservador americano. A ideia de que, na modernidade algo se perdeu e a retórica de resgate de determinadas ideias antigas (especialmente gregas e cristãs) tinha ressonância com que outros autores conservadores escreviam na época.

Apesar de Voegelin (2008) ter rejeitado o rótulo de conservador para sua obra, é possível identificar como a análise da modernidade como sendo essencialmente uma heresia cristã se encaixou em uma retórica não apenas conservadora, mas até reacionária, como expõe Mark Lilla (2016).

Mesmo não sendo o escopo do presente trabalho, deve ser ressaltado que, ao longo de sua obra, Voegelin procura se distanciar da visão da história como uma decadência, cunhando o termo “historiogênese” para identificar tanto filosofias progressistas como decadentistas.

O importante salientar é que, o uso da expressão ‘gnosticismo’, como alertaram John Gray e Eugene Webb pode mais ter atrapalhado do que ajudado, fazendo a obra de Voegelin ser tratada como mais um exemplo de filosofia anti-modernista. Excluindo-se o exagero de que a modernidade como um todo é gnóstica, ainda podemos reter a análise de movimentos e ideologias modernas extremas que resultaram em grandes barbáries.

Referências

ARON, Raymond. *The Opium of the Intellectuals*. New York: The Norton Library, 1962.

BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Baskerville: MIT Press, 1999.

ELIADE, Mircea. *A History of Religious Ideas 2: from Gautama Buddha to the triumph of Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

GRAY, John. *Seven Types of Atheism*. Penguin Books, 2019.

GURIAN, Waldemar. Totalitarian Religions. In: *The Review of Politics*, v. 14, n. 1, 1952.

JOHNSON, Paul. *A History of Christianity*. London: Simon & Schuster, 1979.

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: The message of the alien god and the beginnings of christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.

LILLA, Mark. *The Shipwrecked Mind: on political reaction*. New York: New York Review of Books, 2016.

LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

ONFRAY, Michel. *Le Christianisme hédoniste: Contre-histoire de la philosophie t.2*. Le Livre de Poche, 2008.

Filosofia da Religião

TALMON, Jacob. *Politischer Messianismus: die romantische Phase*. Opladen:Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1963.

TAUBES, Jacob. *Occidental Eschatology*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

VOEGELIN, Eric. *História das Ideias Políticas Volume IV: Renascença e Reforma*. São Paulo: É Realizações, 2014.

VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*. São Paulo: É Realizações, 2008.

VOEGELIN, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin Volume 5: Modernity without Restraint*. Columbia: University of Missouri Press, 2000a.

VOEGELIN, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 11: Published Essays 1940-1952*. Columbia: University of Missouri Press, 2000b.

VOEGELIN, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 17: Order and History Vol IV, The Ecumenic Age*. Columbia: University of Missouri Press, 2000c.

VOEGELIN, Eric. *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*. Washington, D.C.: Regnery Publishing, Inc., 1997.

WEBB, Eugene. Voegelin's 'Gnosticism' Reconsidered. In: *The Political Science Reviewer*, v. 34, 2005.

Matéria e Criação no pensamento judaico

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.106.07>

*Foi ela quem protegeu o primeiro modelado,
pai do mundo, que fora criado em solidão.
(Sabedoria 10:1)*

*Bem que não teria sido difícil à tua mão onipotente,
que criara o mundo da matéria informe,
soltar contra eles manadas de ursos e leões indomáveis.
(Sabedoria 11:17)*

1 Introdução

A origem do mundo é ponto fundamental no pensamento judaico, que se tornou central também para os outros ramos do monoteísmo abrahâmico. Não só o relato da criação presente no Genesis é considerado revelado por Deus a Moisés e, portanto, seria inquestionável, mas, também por ser a primeira religião de matriz monoteísta e a ela pertencer o relato da criação compartilhado pelo Cristianismo e Islam. De seu relato, no livro do Gênesis, interpretações diversas podem ser derivadas, mas, a mais aceita e difundida é a criação do mundo por Deus a partir do nada. É necessário sublinhar que a expressão que passou para a história latina como “*ex nihilo*” e configurou

¹ Professora Associada da UNIFESP – Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Doutorado em Ciências da Religião com tese sobre Ibn Gabirol. Pós-doutorado em Filosofia Medieval. Pesquisadora líder do NUR – Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica Judaica e Oriental. Coordenadora do GT Filosofia da Religião.
E-mail: ceciliacavaleiro@gmail.com

a interpretação majoritária sobre a criação não existe literalmente na Bíblia. Esta é uma interpretação derivada do termo “*bará*”, verbo que significa muito mais fazer aparecer ou surgir.

Mas, para explicar a criação do mundo a explicação sobre a matéria sensível é imprescindível. Essa questão sempre foi discutida internamente nos meios judaicos e sua importância cresceu com o encontro com as teorias filosóficas gregas. Desde as primeiras tentativas de compatibilização entre as Escrituras e a especulação filosófica racional, ou seja, desde Filon de Alexandria, esta é uma questão de destaque e mereceu tratamentos diferentes através da história do pensamento. Considerado o primeiro filósofo judeu, por ser o primeiro do qual nos chegaram as obras, Filon defende uma leitura alegórica das Escrituras que proporcionaria a possibilidade de uma exegese filosófica. Há que ressaltar que, para a compatibilização com a filosofia platônica, a criação do mundo sensível deve necessariamente ser mediada por um estrato puramente inteligível além de necessitar indícios de preexistência de algo que virá a constituir a matéria sensível.

Frente às formulações filosóficas, em especial as de matriz platônica, a leitura literal do Gênesis se revela insustentável. Assim sendo, apoiando-se em leituras alternativas e em passagens do Livro da Sabedoria, alguns pensadores judeus defenderam a preexistência da matéria.

Já no bem mais tardio livro da Sabedoria de Salomão, obra de cunho sapiencial, que é fruto de diálogo nítido com a filosofia grega, encontramos a afirmação da criação do mundo da matéria informe (provavelmente a partir da expressão original grega *amórphou húles*).

Bem que não teria sido difícil à tua mão onipotente,
que criara o mundo da matéria informe,
soltar contra eles manadas de ursos e leões indomáveis
(Sabedoria 11:17)

Essas e outras indicações fazem com que não se considere, de modo geral, a afirmação da preexistência da matéria ou, até mesmo, sua coexistência com Deus, um pensamento herético nos meios judaicos. O próprio Moisés Maimônides comenta, no seu Guia dos Perplexos, que embora ele mesmo não seja adepto desta interpretação, a defesa da preexistência da matéria não pode ser considerada herética no judaísmo. Nesta comunicação, partiremos das considerações de Filon de Alexandria sobre a criação e a matéria, dado que é o primeiro representante da filosofia judaica propriamente dita. A seguir partiremos para a análise das doutrinas de Salomão Ibn Gabirol e Moisés Maimônides, grandes referências da filosofia judaica medieval que sustentam posições praticamente opostas sobre a matéria.

2 Filon de Alexandria

Infelizmente, Filon não deixa clara sua explicação sobre a origem última da matéria sensível, ainda que se possa deduzir que seja uma consequência direta do surgimento do mundo inteligível. Esta consequência parece não ocorrer *a posteriori*, mas, no exato momento (por assim dizer²) em que o inteligível é criado, dele procede a consequência sensível. Como o tempo tal como o imaginamos só ocorre no plano sensível, não podemos afirmar que haja um lapso de tempo entre a criação do inteligível e do sensível. Há sim, uma ordem na criação das coisas, que, segundo Filon, consiste no correto sentido no qual o relato da sequência dos “dias” da criação deve ser compreendido. E mesmo esta ordem não é necessidade de Deus, mas do criado:

Diz Moisés que o mundo foi criado em seis dias não porque o Criador tivesse necessidade de certo espaço de tempo — pois é provável que Deus tenha feito as coisas de uma só vez, não só ordenando-as, mas também concebendo-as —, senão porque nas coisas criadas é

² Dado que o tempo ainda inexistiria e, portanto, a criação se dá fora do tempo.

necessário ordem. Algo próprio da ordem é o número [...] (Filon de Alexandria, 2015,13, P. 61)

Fílon entende que os três primeiros versículos do Gênesis devem ser analisados em separado, posto que correspondem à criação do mundo inteligível³, enquanto a partir do versículo quatro começa propriamente o relato da criação deste mundo.

Por conseguinte, o Criador criou primeiro o céu incorpóreo, a terra invisível, a ideia do ar e do vazio. Chamou a um trevas porque o ar é escuro por natureza; ao outro chamou-o abismo, pois o vazio é muito profundo e imenso. A seguir, criou a essência incorpórea da água e do sopro[pneúma] e, ao fim de tudo, um sétimo elemento, a luz, modelo incorpóreo e inteligível do sol e de todos os astros luminosos que viriam a existir no céu (Filon de Alexandria, 2015, 26, p. 64).

Aquela luz invisível e inteligível surgiu como imagem do Logos divino, do Logos que explica sua gênese. Ela é uma estrela hiperurânia, fonte dos astros sensíveis [...]. Não misturado e puro, aquele raio de luz se enfraquece quando começa a alterar-se na mudança que vai do inteligível ao sensível, pois não há nada misturado entre as coisas sensíveis (Filon de Alexandria, 2015, 31, p. 65).

Podemos ver que Filon estabelece, à maneira da tradição platônica à qual se filiava, a separação entre sensível e inteligível, mas mantendo sua relação puramente ontológica e a inexistência de lapso de tempo entre a criação do modelo e da “cópia”:

Todas as coisas, como dissemos, foram trazidas à existência simultaneamente. No entanto, embora todas tenham sido trazidas à existência juntamente, sua ordem, porém, foi necessariamente traçada numa relação inteligível como modelo para a futura geração dos entes uns após os outros (Filon de Alexandria, 2015, 67, p. 74).

³ Veja aqui a concepção pitagórica refletida, de que o número correspondente ao início do sensível é o quatro, já que é o primeiro que permite a construção de um sólido (tetraedro), possuindo as três dimensões. Até o três, a figura formada (triângulo) não corresponde propriamente a algo deste mundo.

Assim sendo, embora Filon não explicita a origem da matéria sensível, afirma ter sido o mundo sensível criado por Deus, a partir de Seu Logos, simultaneamente ao mundo inteligível, ainda que como consequência dele.

Como sabemos, houve um hiato no que pode ser considerado propriamente Filosofia no judaísmo que durou mais de oito séculos. Em virtude da perseguição, da queda do Segundo Templo e da diáspora, e as consequências disso para a segurança da comunidade judaica, a produção filosófica se tornou algo distante das principais preocupações entre os judeus. Mas a filosofia ressurgirá no mundo medieval sob o domínio islâmico.

3 Ibn Gabirol

No século X, já sob o domínio islâmico e estimulada pelo processo de tradução que os governantes muçulmanos fomentaram, a filosofia ressurgiu, em especial, na figura do Neoplatônico Isaac Israeli. Mas, em virtude de suas obras filosóficas não terem sobrevivido na íntegra e de sua produção na área de medicina ter sido a mais copiosa, o expoente do Neoplatonismo judaico medieval será Salomão Ibn Gabirol no século XI. Este pensador, focando sua reflexão na questão da matéria, irá desenvolver seu pensamento com base no que ficou conhecido como Hilemorfismo universal⁴.

⁴ Para compreender o ambiente de ideias no qual se desenvolve o pensamento medieval, a primeira coisa que temos que levar em consideração é a mistura de elementos Neoplatônicos no que se considerava o *corpus* aristotélico. Em primeiro lugar, há que ressaltar a atribuição de textos plotinianos (dos quais a suposta *Teologia* de Aristóteles é uma espécie de paráfrase), e procleanos (matriz do texto árabe *Kalam fi mahd al-khair* ou *Liber de Causis* para os latinos) a Aristóteles. A isso devem ser associados os comentários Neoplatônicos aos textos aristotélicos e também o esforço desenvolvido por AlFarabi em compatibilizar Platão e Aristóteles. Todo o ambiente conduzia à utilização das doutrinas aristotélicas através de olhos platônicos. Outras influências notáveis em sua obra são o pseudoepigráfico denominado por Stern de *O Neoplatônico de Ibn Hasday*, o lendário *Livro das Cinco Substâncias*, atribuído ao chamado

Frente ao desprezo que muitos medievais nutriram pela matéria, sobrevalorizando a forma como inteligível puro e equivalente das Ideias platônicas, Ibn Gabirol radicaliza a posição contrária, estabelecendo que absolutamente tudo no universo possui matéria, incluindo os inteligíveis, e que ela procede diretamente da essência de Deus. Na maior parte das propostas medievais de compatibilização entre filosofia e religião, vemos a matéria sensível apresentada como bastarda, cuja origem raramente é explicitada, fonte de imperfeição, carência e falha, e, por vezes, associada diretamente ao mal e ao pecado.

Na metafísica de Ibn Gabirol, expressa em sua obra *Fons Vitae*⁵, notamos a valorização da matéria e ela ocorre a partir de cinco pontos fundamentais:

O primeiro deles é a própria base de sua doutrina: o hilemorfismo universal. Se tudo no universo é composto por matéria e forma, incluindo os chamados inteligíveis ou espirituais, como o primeiro ser criado — a inteligência — ela não poderia ser associada a mal, privação ou pecado;

O segundo ponto, cujo esclarecimento é imprescindível para a correta compreensão de sua doutrina e que, foi muito mal interpretada por seus leitores medievais é que a matéria não é sinônimo de corpo. O início do surgimento dos seres ocorre através da união entre a matéria primeira e a forma primeira. Estas, ao se unirem, constituem o primeiro ser: a Inteligência; à qual se seguem a alma com seus três níveis e a natureza. Estas são denominadas por ele substâncias simples, inteligíveis e espirituais. Matéria para Ibn Gabirol é um sustentáculo. É muito mais definida pela função que desempenha na constituição dos seres do que por uma essência particular que pudesse ser descrita.

“Empédocles árabe” e outras influências mais tardias, como a *Enciclopédia dos Irmãos da Pureza (Ikhwân al-Safâ)*.

⁵ Todas as passagens de Ibn Gabirol aqui citadas são traduzidas do original latino pela autora.

O terceiro ponto reside em que a matéria inteligível não é essencialmente distinta da matéria sensível. Embora existam diferenças entre sensível e inteligível, a diferença entre seus respectivos sustentáculos — matéria sensível e matéria inteligível — é de grau ou nível de densidade e não de natureza. A essência da matéria é absolutamente una. A sequência na qual se desenvolve a constituição dos seres, do mais simples e espiritual — a inteligência — até o mais sensível rude e corpóreo — os particulares sensíveis, ou “substância que sustenta as categorias” é contínua. Para a passagem do espiritual ao corpóreo, Ibn Gabirol propõe uma substância intermediária, a “substância que sustenta a corporeidade do mundo”, cuja forma seria a corporeidade, mas sua matéria seria espiritual.

Posto que o mundo é uma essência corpórea, assim como o corpo é essência dotada de figura e cor, e totalmente formada pelas formas das quais antes falamos, é necessário, por isso, que o corpo seja a matéria das formas que nele se sustentam, a saber, que são a figura, as cores e os demais acidentes, e que estas sejam suas formas. De modo semelhante, é necessário que aqui exista algo que seja matéria da corporeidade e algo para o qual a corporeidade seja forma. Logo, a relação da corporeidade com a matéria que a sustenta será como a relação entre a forma universal que designávamos, isto é, figura e cor, com a corporeidade que as sustenta. Deve, pois, haver aqui uma matéria não sensível que sustente a forma do corpo⁶.

A matéria mais grosseira que encontramos no mundo, que é a matéria corpórea e sensível que sustenta formas como a cor e a figura — as quais são o limite de toda geração, posto que a partir delas nada mais pode ser originado — é a chave para chegarmos ao que há de oculto, ou

⁶ “*Postquam mundus est essentia corporalis, sicut corpus est essentia figurata et colorata et omnino formata suis formis de quibus locuti fuimus: necesse est per hoc quod corpus sit materia formarum quae sustentur in eo, quae scilicet sunt figura, colores et cetera accidentia, et haec sint ei formae. Similiter necesse est hic aliquid quod sit materia corporeitatis, et quod sit sibi corporeitas forma. Erit ergo consideratio corporeitatis ad materiam quae sustinet ipsam, qualis fuit consideratio formae universalis quam assignavimus, figurae scilicet et coloris, ad corporeitatem quae sustinet eam. Debet ergo hic esse materia non sensibilis, quae sustinet forma corporis*” (Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, II, 1).

seja, a matéria inteligível. E esta última, por sua vez, é o caminho que nos conduz à matéria primeira:

De acordo com isso, a corporeidade do mundo, que é matéria manifesta que sustenta as formas que nela estão sustentadas, deve ser forma sustentada na matéria oculta da qual tratamos. E, segundo esta consideração, também esta matéria será forma para aquilo que a segue, até que cheguemos à matéria primeira que tudo contém⁷.

Assim, podemos notar aqui é que, mais do que uma produção escalonada de seres, Gabirol está nos falando de uma matéria contínua que recebe sucessivas formas. Esta, tendo adquirido a forma que lhe advém em cada nível, toma-a para si e será, no nível seguinte, uma nova matéria que receberá uma nova forma. O adensamento da matéria — una e a mesma desde o início da criação ou surgimento dos seres — ocorre através da aquisição dessas sucessivas formas, tomadas para si e levadas consigo para o nível seguinte.

O quarto ponto a ser ressaltado é que para Ibn Gabirol a matéria não é a fonte da diversidade e da multiplicidade.

Apesar de haver diferenças em termos de densidade e de qualidade das formas que são impressas e, portanto, de capacidade de permitir a penetração da Luz que provém da Vontade, não há diferença essencial entre aquilo que podemos chamar, ainda que equivocadamente, de diversas partes da matéria; essa diferença provém exclusivamente da forma. Todas as formas são, em última instância, subsistentes na Inteligência porque esta não tem forma que lhe seja própria, dado que sua forma é a forma primeira universal. E, em sendo a Inteligência uma substância, estas formas devem estar sustentadas em uma matéria, que é a matéria primeira universal que tudo sustenta.

⁷ *“et secundum hoc corporeitas mundi, quae est materia manifesta sustinens formam quae sustinetur in illa, debet esse forma sustentata in materia occulta de qua tractamus. Et secundum hanc considerationem erit haec materia forma ad id quod sequitur, donec veniemus ad materiam primam quae continet omnia”* (Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, II, 1, p. 24).

Posto que notei que aquilo que é matéria para a substância inferior, é forma para o superior, fez-se evidente para mim que todos os substratos, ainda que em algum sentido sejam matérias substratos, porque a substância mais sutil é substrato para a mais densa, e que todos são formas sustentadas na matéria primeira. E aprendi que é absolutamente necessário haver uma matéria que as sustente a todas, pois são finitas e estão sujeitas a um único limite; logo, fez-se necessário dizer que aqui há uma matéria primeira que a todas elas sustenta, e que esta é a matéria primeira universal, objeto de nossa investigação. Por isso, tornou-se evidente para mim que a diversidade que há entre as substâncias não provém da matéria, mas da forma, porque as formas são muitas, enquanto a matéria é uma⁸.

E, por último, e mais importante talvez do que todos os anteriores, posto que Ibn Gabirol afirma categoricamente que a matéria provém diretamente da Essência de Deus.

Se as formas corpóreas como a cor e a figura são o limite inferior da criação, necessariamente a matéria primeira é seu limite superior, a menos que algo exista acima dela para o qual ela desempenhe o papel de forma. Mas, embora junto à matéria primeira haja uma forma que é recebida por ela — a forma universal — não há propriamente algo que lhe seja superior, a não ser o Uno e Sua Vontade que não têm forma.

Além disso, ao mesmo tempo em que ele garante a maior dignidade da forma, posicionando-a mais uma vez sobre a matéria, a forma, em si mesma, é tão nobre e indigna quanto a matéria, porque nenhuma das duas em separado é capaz de agir por si. Podemos afirmar inclusive que nenhuma das duas é capaz de existir por si enquanto tais. Toda ação, movimento e mesmo divisão acontece pela Vontade: “E a

⁸ “*Postquam innotuit mihi quodhoc quod est ex substantiis materia inferiori, est forma superiori, patuit per hoc quod omnia subiecta, et si sunt materiae subiectae secundum aliquid, scilicet quod subtilius ex substantiis est subiectum spissiori ex illis, quod omnes sunt formae sustentatae in materia prima. Et didici quod omnino opus habent materia quae sustinet omnes, unde sunt finitae et pendentes ex uno fine. Ergo necessarium fuit tunc dicere quod hic est materia prima quae sustinet eas omnes, et ipsa est materia prima universalis de qua fuit nostra intentio. Et per hoc patuit mihi quod diversitas quae est inter substantias non accidit ex materia, sed ex forma, quia formae sunt multae, materia autem una*” (Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, IV, 9, p. 231).

prova de que a Vontade é uma coisa distinta da forma é a necessidade da forma de algo que a mova, que a meça, que a divida e outras coisas mais pelas quais se designa a Vontade, conforme antes já indicamos”.

Por outro lado, se a matéria primeira é o limite superior, isso só pode significar que o início da criação não ocorre propriamente com a forma em si atingindo a matéria, mas esta recebe a forma primeira diretamente da Vontade. A explicação disso pode ser encontrada na própria origem da matéria. Gabirol, nas palavras do mestre, explica que a matéria procede diretamente da própria essência enquanto a forma procede da Vontade, ou seja, de Sua propriedade, concebida por ele enquanto sabedoria e unidade.

Da matéria dizemos o mesmo que da forma, isso é, que a matéria é criada pela essência e a forma pela propriedade da essência, isto é, pela sabedoria e pela unidade, ainda que a essência não seja determinada por propriedade extrínseca a ela. Esta é a diferença entre o criador e o criado, porque o Autor é a essência essencial e o que é criado se compõe de duas essências, que são a matéria e a forma⁹.

Assim, a unidade que a forma confere aos seres é propriedade sua somente porque é conferida pela verdadeira unidade agente, a Vontade, ou, a partir da propriedade da Essência que é Una em si mesma, tal como explicamos anteriormente; as formas existentes em todas as coisas procedem do que já havia prefigurado em Sua Sabedoria. Contudo, a matéria não procede da Vontade, mas da Essência mesma.

A matéria, enquanto uma, contínua, indiferenciada e não-delimitada em si mesma, possui características que, acima dela, somente o próprio Deus possui e, desse modo, deve proceder diretamente da Essência. Nesse sentido, a matéria de Ibn Gabirol, como substrato

⁹ “*De materia hoc idem dicitur quod de forma, scilicet quod materia est creata ab essentia, et forma est a proprietate essentiae, id est sapientia et unitate, etsi essentia non sit propriata proprietate ab ea extrinseca. Et haec est differentia inter factorem et factum, quia factor est essentia designata essentialiter, et factum est duae essentiae, quae sunt materia et forma*” (Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, V, 42, p. 333).

universal, deve ser entendida como *apeiron* enquanto princípio, podendo este ser entendido, por sua vez, como equivalente ao estado antes da criação (*tohu va bohu*), referido em Gênesis 1:2.

4 Maimônides

Passaremos então para Moisés Maimônides, o mais célebre pensador judeu medieval. Filósofo, estudioso do *Talmud* e médico de formação, sua principal obra filosófica é o *Guia dos Perplexos*, escrita originariamente em árabe, sob o título *Dalalat al-'airin*. Esta obra foi composta em três partes e discorre sobre os mais variados assuntos de interesse da filosofia e teologia da época, desde as questões de interesse mais propriamente religioso, como a Profecia e os atributos¹⁰ de Deus, até alguns temas de preocupação nitidamente filosófica, como a teoria aristotélica da eternidade do universo.

A denominação de matéria, para Maimônides, refere-se tão somente à matéria corpórea. Compartilhando da leitura que os peripatéticos de sua época faziam, de que a matéria espiritual não existe e que o mundo inteligível é composto de formas puras, é um legítimo representante dos filósofos que a compreendem como privação de bem, portanto associam-na ao mal. Para ele, a matéria é comparável à figura da “mulher adúltera”.

A imagem da matéria como mulher pecadora, bastarda de origem duvidosa, já estava presente em Ibn Sina¹¹ e passa a Maimônides que, comparando-a à mulher adúltera¹², afirma que esta infiel, apesar de

¹⁰ Problema este que persegue o pensamento filosófico judaico desde Filon de Alexandria. Para maior detalhamento do tema em Maimônides, ver Verza, 1999.

¹¹ “Matter is like a low-born and blameworthy woman who tries to prevent her ugliness from becoming known...” Ibn Sina. “Risâla fî l-'ishq” *In*, “A Treatise on Love by Ibn Sina”. Transl. Emil L. Fackenheim (1945), p. 215.

¹² “Salomão (a paz esteja com ele!) com sua sabedoria expressou maravilhosamente ao comparar a matéria com uma casada adúltera (cf. Prov. 6,26) porque não podendo existir

manter um vínculo marital com uma forma, não cessa de mover-se, buscando constantemente outra forma para substituí-la. Assim, “está claro, a partir disso, que toda destruição, corrupção ou imperfeição se origina da matéria” (Maimônides, 2018, III, 8), e que todos adoecemos e morremos por causa da matéria. Maimônides interpreta uma série de passagens bíblicas que se referem à mulher e seu comportamento pecaminoso, despudorado ou adúltero como alegorias para a situação da matéria e, desse modo, a associação da mulher com o pecado que está presente em inúmeras passagens do Velho Testamento são, a partir desta analogia, explicadas.

A matéria é também entendida como a causa pela qual nossa inteligência não é capaz de ver claramente a si mesma e às verdades superiores. A isso se refeririam as passagens bíblicas que aludem ao véu que nos separa de Deus: “a matéria é um grande véu que impede de ver a inteligência como realmente é [...] por tal motivo, sempre que nossa inteligência aspira ver Deus ou algumas das inteligências separadas, tropeça neste véu interposto entre eles” (Maimônides, 2018, III, 9).

Para Maimônides, o mal não é algo substancial, mas privação de bem. No capítulo 12 da terceira parte de sua obra Maimônides divide os males em três classes: os males que acometem os homens e os corpos em geral (mal natural); os males que um homem inflige a outro ou aos demais e os males que o homem causa a si mesmo.

A partir desta ótica, o mal natural é exatamente isto, ou seja, algo indissociavelmente ligado à existência neste mundo, comum a todos e necessário, por estarem todos os seres neste mundo dotados de matéria. Mas, a matéria em si, porque, de algum modo tem o ser, ainda que em potência, é um bem, ainda que, por necessitar da forma para atualizá-lo seja causa da privação. Assim, Maimônides considera explicada a

absolutamente a matéria sem forma, é como a casada, jamais isenta do vínculo marital e nunca livre (Maimônides, 2018, III, 8).

primeira classe de males, demonstrando igualmente a ausência de substancialidade do mal, e sua privação de ser em si mesmo.

Para Maimônides existem diferentes categorias de homens relacionadas ao grau de dedicação e escravidão à matéria ou, em contraposição, ao grau de busca da forma, pura e inteligível, finalidade última do homem. Os homens se distribuem, portanto, ao longo de uma escala que tem seus dois extremos: o inferior é onde se encontram aqueles que são escravos da matéria, separados de Deus por este véu, e que, entregues à gula e à lascívia, abstêm-se completamente do pensamento e da reflexão sobre o inteligível. Estes homens vivem imersos na sua animalidade, distante da finalidade propriamente humana. No outro extremo, o superior, encontramos os homens para os quais os incentivos da matéria são repugnantes, feias e imperfeitas:

Principalmente o tato que, como afirmou Aristóteles representa uma coisa vergonhosa para nós e é determinante na nossa apetência pela comida, bebida e ato sexual [...]. Deve propor-se como ideal o que é próprio do homem enquanto tal, a saber, a concepção das coisas inteligíveis cujo objeto supremo e mais nobre é compreender, até onde lhe for acessível, a Deus, seus anjos e demais obras (Maimonides, 2018, III, 8).

Estes são aqueles que Maimônides denomina os homens livres. São os indivíduos que se esforçam sempre em preferir o que há de mais nobre, aspirando à imortalidade, conforme requer a nobreza de sua forma e somente pensam na concepção das coisas inteligíveis, em alcançar uma ideia exata do todo e unir-se ao intelecto divino de onde provém sua forma que se infunde sobre eles.

Podemos ver que, desse modo, Maimônides atribui a causa do pecado, em última instância, também à matéria. Não só os males físicos, mas também “todas as faltas e prevaricações humanas são motivadas por sua matéria e não por sua forma, enquanto todas as suas virtudes procedem de sua forma” (Maimonides, 2018, III, 8). Assim, podemos

concluir que a disposição racional de controle das paixões e apetites sensíveis procede da forma, enquanto o próprio apetite advém da matéria.

Por outro lado, a ignorância é do mesmo modo associada com a matéria, uma vez que a própria ignorância, em si mesma, por ser a ausência do conhecimento é também uma privação; em contraposição, a ciência é associada à forma. Em virtude disso, a ignorância é causa de grande parte dos males que os homens infligem a si mesmos e aos demais.

Se estivessem na posse da ciência, cuja relação com a forma humana é comparável à da visão em relação ao olho, sentir-se-iam impedidos de prejudicar a si mesmos e aos demais, uma vez que o conhecimento da verdade freia a inimizade e o ódio e evita que os humanos se prejudiquem mutuamente (Maimonides, 2018, III, 11).

Isso ocorre principalmente porque, em seu modelo que só admite a matéria corpórea, os seres mais elevados são puras formas e, portanto, substâncias separadas da matéria. Ao adquirir conhecimento o homem se aparta da matéria e adquire assim o intelecto adquirido — possuído somente pelos humanos.

5 Considerações Finais

Como podemos notar, as doutrinas acerca da matéria e da criação no pensamento judaico são variadas. Aqui apresentamos um modelo de inspiração nitidamente platônica — que é o de Filon de Alexandria —, outro que se filia ao neoplatonismo judaico medieval — que é o de Ibn Gabirol —, e um terceiro de inspiração aristotélica. Mas, ainda que provenham de influências filosóficas diferentes, todos eles procuram adequar de algum modo sua explicação filosófica às doutrinas que são consideradas aceitáveis para o pensamento judaico.

Não se distanciando assim da matriz judaica à qual pertencem, entretanto, diferem radicalmente quanto à explicação da criação e à visão acerca da origem da matéria. Isso ocorre porque não há uma centralização político-dogmática que se coloque como imperiosa na interpretação bíblica na tradição judaica. Há somente uma leitura majoritária. Ao lado disso, temos também a possibilidade, já aventada desde o Talmud de diferentes possibilidades e níveis de interpretação, o que abre espaço para a legitimidade das interpretações alegóricas.

Some-se a isso, a diferença apresentada, mesmo frente a uma leitura literal, entre a descrição da criação apresentada no Gênesis e a defesa da preexistência da matéria sugerida no Livro da Sabedoria. Isso faz com que interpretações divergentes sobre a questão não sejam consideradas heréticas, e se coloquem como igualmente legítimas no seio do pensamento judaico.

Referências

AVENCEBROLIS (Ibn Gabirol). *Fons Vitae, ex Arabico in Latinum translatum* ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino; ex codicis Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker, Münster: Aschendorff, 1895.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

FILON DE ALEXANDRIA. *Da Criação do Mundo e Outros Escritos*. São Paulo: Filocalia, 2005.

IBN SINA. “Risāla fī l-’ishq” In, “A Treatise on Love by Ibn Sina”. Transl. Emil L. Fackenheim, In: *Mediaeval Studies*, v. 7, n. 1, 1945.

MAIMONIDES. *Guide for the Perplexed*. Transl. from the original Arabic text by M. Friedlander. 2nd. Edition. New York: Dover Publications, 1956.

MAIMONIDES, M. *Guia dos Perplexos: obra completa*. Trad. Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Sêfer, 2018.

Filosofia da Religião

VERZA, Tadeu Mazzola, *A doutrina dos atributos divinos no Guia dos Perplexos de Maimônides*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1999.

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel: uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

Fernanda de Paula Ferreira Moi¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.106.o8>

1 Introdução

O presente artigo encontra-se delimitado, geograficamente, no reino ibérico de Castela e, cronologicamente, durante o período compreendido entre os anos de 1474 a 1504, ou seja, da ascensão de Isabel de Castela ao trono até sua morte.

Durante o reinado de Fernando de Aragão e Isabel de Castela, os chamados Reis Católicos, muitos projetos foram por eles levados a cabo para a consolidação da Monarquia espanhola. Dentre tantos projetos destacamos, tendo em vista o objeto do presente artigo, a intensa produção legislativa do período, sobretudo as *Ordenanzas Reales de Castilla*.

¹ Pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Direito e Políticas Públicas da Universidade Federal de Goiás (PPGDPP/UFG). Doutorado em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG/FH). Mestrado em Direito pela Universidade de Ribeirão Preto (UNAERP). Professora associada na Universidade Federal de Goiás (UFG/UAECSA-Regional Goiás). Professora assistente na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás). Professora no curso de mestrado e doutorado em História da PUC-Goiás. Pesquisadora. Atualmente em estágio pós-doutoral em Filosofia (FAFIL/UFG), sob a supervisão do Prof. Dr. Adriano Correia da Silva. E-mail: fernanda_moi@ufg.br

Dada a magnitude do projeto por eles lançados, vários autores, das mais diversas épocas, passaram a identificá-los como forjadores do Estado Moderno espanhol. Em tais textos, objeto da discussão tanto de historiadores quanto de literatos, referido período histórico é visto como extremamente rico e produtivo, onde Fernando e Isabel são retratados como sendo responsáveis pela superação do caos e instalação da ordem, a partir da construção de uma política pautada no Direito e na Justiça. Todavia, de acordo com o que observa Vidotte (2006, p. 10), a partir da segunda metade do século XX, historiadores passam a rever esta visão romântica até então adotada e concluem que, em verdade, o grande mérito dos Reis Católicos deve-se ao fato de que eles se utilizaram e incrementaram instrumentos já existentes, criando outros e promovendo novas ações integradoras, canalizando os sentimentos e as forças presentes nos diferentes reinos peninsulares para um objetivo maior, qual seja: a consolidação da Monarquia.

Assim, o projeto centralizador dos Reis Católicos pautou-se nos conceitos de Direito e de Justiça, a partir da concepção aristotélico-tomista, conceitos fundamentais para a centralização e consolidação do Poder.

No período histórico no qual se situa o objeto do presente artigo, o conceito de Justiça, de justo e injusto, era fortemente influenciado pela Igreja Católica. Neste sentido, filósofos da época entendiam que o conceito de Justiça, bem como o de norma justa ou injusta, se referia, diretamente, aos Dez Mandamentos e à concepção de Direito Natural então vigente. Havia a concepção de que as leis positivadas encontravam seu fundamento de legitimação e fundamentação nas próprias leis naturais, as quais, por sua vez, encontravam sua fundamentação e legitimação nas leis divinas. Assim, o conceito de Justiça então vigente era compreendido como disposição constante de dar a cada um o que lhe era devido.

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel:
uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

Faz-se oportuno ressaltar que a Monarquia (aquela que se opõe à tirania) encontra seu fundamento nos conceitos de Direito e de Justiça. Neste sentido, as atitudes do monarca devem ser limitadas pelo próprio ordenamento jurídico, sendo que este, no momento de sua elaboração, reflete os posicionamentos ideológicos então vigentes. No período ora analisado, lembremo-nos que a fundamentação e legitimação das normas jurídicas baseavam-se na concepção tomista de Direito Natural, ou seja, aquele advindo das normas divinas. Também importante ressaltar que, no que se refere à legitimação da monarquia, tão importante quando o Direito e Justiça, a História e Tradição desempenham papel fundamental.

A partir de tais reflexões, podemos pensar o porquê de o reinado dos Reis Católicos ter sido visto como um momento particularmente justo da História espanhola, afinal, todo o projeto restaurador dos monarcas se baseava no conceito de Justiça então vigente. E é a partir da compreensão do conceito de Justiça que poderemos trabalhar o próprio conceito de Direito, pois ambos sempre estiveram intimamente ligados.

Deste modo, para que trabalhemos tais conceitos, sobretudo a questão da caracterização de tal período como extremamente justo, analisaremos a estrutura jurídico vigente à época e os conceitos de Direito e Justiça, fundamentais para o projeto centralizador por Isabel e Fernando intentado.

As escolhas do presente tema se justifica pois os conceitos de multidisciplinaridade e interdisciplinaridade permeiam, na atualidade, pesquisas nas áreas das ciências sociais e ciências sociais aplicadas. A partir dos recortes geográfico e cronológico propostos, percebe-se que um corpo jurídico de peso, baseado no conceito de Justiça, é de suma importância para a manutenção e fortalecimento das formas puras de governo, a partir de uma visão aristotélica. Ademais, a historiografia, embasada em fontes historiográficas e resgate da memória, tem como

finalidade não apenas o registro escrito da História, mas também o estudo da História propriamente dita.

Para o desenvolvimento do presente artigo foram utilizados os métodos histórico e hermenêutico e a metodologia se baseou na revisão bibliográfica e análise das fontes históricas.

2 Do reinado dos reis católicos e seu projeto centralizados

O casamento de Isabel, de suma importância para se levar a cabo o projeto integrador por eles arquitetado, começou a ser discutido ainda durante a crise que envolveu nobreza e realeza.

Antes de seu casamento com Fernando, outros planos haviam sido traçados pois o casamento da herdeira ao trono se apresentava como assunto de Estado e colocava-se como de extrema importância para a coroa de Castela e para a monarquia hispânica. Dada a importância do matrimônio, três pretendentes foram apresentados: Carlos, duque de Guiana e irmão do rei francês Luís XI; Afonso, rei de Portugal e; Fernando, príncipe de Aragão e rei de Sicília.

Em vista da crise enfrentada em Castela, em vista do dualismo entre partidários de Juana e os partidários de Isabel, em vista das opções de matrimônio apresentadas, os aliados de Enrique IV e partidários de Juana defendiam o casamento com Afonso V; os partidários de Isabel, por sua vez, defendiam seu casamento com Fernando.

Isabel, em uma decisão muito acertada do ponto de vista político, escolheu Fernando como seu cônjuge. De acordo com Pulgar (1943, p. 14),

No solamente los grandes, mas los perlados, los clérigos, los caballeros, los fidalgos, los ciudadanos, y generalmente todos los tres estados y comunes del reino mostraban placerles del matrimonio con el príncipe de Aragón, por las utilidades y conveniencias que en él mas que en otros parecían, y les pesaría si en otra parte lo concluyese.

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel:
uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

Contrariando a vontade de seu irmão, Isabel se casou com Fernando no ano de 1469. Esse evento foi suficiente para que Enrique IV se valesse do matrimônio realizado a sua revelia para deserdar Isabel e declara Juana como legítima herdeira do trono. Posteriormente, em 1473, Enrique e Isabel se reconciliaram e, no ano seguinte, o rei, solenemente recebeu Fernando. Neste mesmo ano, Enrique IV partiu para Madri, deixando a fortaleza de Segóvia sob o comando de Isabel. Aos 11 de dezembro de 1474, Enrique IV morreu sem deixar testamento.

Enrique IV, ao deixar a fortaleza de Segóvia, principal fortaleza régia e símbolo do poder real castelhano, sob os cuidados de Isabel fortaleceu os argumentos defendidos por seus partidários de que ela era a verdadeira herdeira do trono. Todavia, em nenhum momento os atos jurídicos de Valdelozoya, que declaravam Juana como legítima sucessora, foram revogados, e isso gerou acaloradas discussões.

O fato é que, após a morte do irmão, Isabel foi proclamada rainha; todavia, sem se seguir a tradição dos Trastâmaras, Isabel levou a cabo as exéquias pelo rei morto antes de realizar as cerimônias de ascensão ao trono. Não podemos afirmar que tal atitude se tratou de estratégia política, mas o fato é que, diante de sua postura, Isabel ganhou prestígio.

[...] nos hallamos ante un procedimiento ceremonial diferenciado del observado con motivo de otras muertes regias antes estudiadas. En cuanto se conoce la muerte del rey, no se acude de inmediato a ceremonializar, por resumido que sea el procedimiento que se utilice, el acceso al trono del sucesor, sino que se prefiere llevar a cabo las esquis por el rey difunto que, además, se hacen con una notable pompa y, sobre todo, con una destacada y buscada dimensión pública. Parece indudable que tal forma de proceder no careció de justificación política. Ante las difíciles relaciones entre Isabel y Enrique IV y ante las disputas previas por la sucesión, se trató de recurrir a la imagen de continuidad dinástica y respeto público, expresado por vía ceremonial, hacia el monarca fallecido, en cuanto que eran estas actitudes las que mejor contribuían a legitimar en aquel momento los propios derechos de Isabel al trono. Así, por tanto, estas exequias reales, celebradas en Segovia, pueden considerarse como resultado de una buscada funcionalidad

propagandística, a través de la cual, se aseguraba una mayor eficacia legitimadora para los actos de entronización que había de seguirlas, razón por la cual se rompería la tradicional sucesión de celebraciones características de situaciones semejantes (Nieto Soria, 1993, p. 107).

Após as exéquias se deu a entronização de Isabel, na cidade de Segóvia. Fernando não esteve presente durante a cerimônia, chegando apenas dois dias após, o que gerou um mal-estar entre o casal. De acordo com Pulgar (1943, p. 32),

Como la Princesa que estaba en la cibdad de Segovia sopo la muerte del rey Don Enrique su hermano, luego se intituló Reyna de Castilla y de León é hizo las obsequias muy solennes por el ánima del Rey. Otrosí allí en Segovia se hizo por los de la cibdad un cadalso, do viniéron todos los Caballeros é Regiedores é la Clerecía de la cibdad, é alzaron en él los pendones Reales, diciendo: Castilla, Castilla por el Rey Don Fernando e la Reyna Dona Isabel su muger proprietaria destos Reynos: é besaronle todos las manos, conociéndola por Reyna é Señora dellos, é ficiéron la solenidad é juramento de fidelidad, que por las leyes destos Reynos es instruido que se debe facer en tal caso á sus verdaderos Reyes.

Os partidários de Juana, descontentes com a entronização de Isabel, buscaram apoio junto aos portugueses na tentativa de proclamarem Juana como legítima sucessora ao trono de Castela. Neste sentido, iniciou-se a Guerra de Sucessão que durou por quatro anos e passou a ter contornos internacionais. Ao final da guerra, foram assinados quatro tratados (os Tratados de Alcaçobas), os quais versavam sobre a expansão marítima, a anistia aos nobres castelhanos desterrados, a liberdade aos prisioneiros de guerra e a devolução das terras conquistadas durante a Guerra, bem como sobre a promessa de casamento da filha primogênita de Fernando e Isabel com o filho do príncipe Juan de Portugal. Por fim, o último dos tratados disciplinava acerca do futuro de Juana.

Para Juana foram apresentadas duas opções: casar-se com o herdeiro dos Reis Católicos, que a época tinha apenas um ano de idade;

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel:
uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

ou, viver reclusa em um convento das Clarissas, tendo sido esta a opção escolhida por Juana.

Para maior legitimidade de seu poder, Fernando e Isabel obtiveram Bula Papal proibindo a saída de qualquer monja Clarissa do convento. Essa atitude por parte de Fernando e Isabel nos leva a crer que eles tinham grandes preocupações com Juana, por entenderem que ela representaria um perigo de abalo ao reinado. Todavia, o que se presencia é que, ao final da Guerra de Sucessão, Fernando e Isabel se fortaleceram e puderam dar seguimento ao seu projeto centralizador.

Em vista do contexto no qual Isabel assume o trono, em vista das alterações por ela e Fernando realizadas, eles passam a ser vistos como restauradores da ordem pública e jurídica.

Interessante observar que havia se construído, ao longo da Idade Média, um ideal de *Hispania*, ideal este que se perdeu, em 711, quando da conquista do território por parte dos muçulmanos. Todavia, a restauração desse antigo ideal, agora chamado de *ideal neogótico* (Pial *apud* Fernandez, 1962, p. 5-7) passa a ser um sonho almejado por Fernando e Isabel. Em verdade, esse sonho se converteu em um verdadeiro projeto de governo.

Fernando e Isabel, ao ascenderem ao trono, deram início a esse projeto centralizador, que na verdade ia muito além do ideal de solidariedade entre os reinos pois projetava-se em uma ideia de unidade. Neste sentido, caminharam para a centralização do poder por meio de bases jurídicas que foram construídas durante esse novo reinado.

Para fins de seu projeto centralizador, ficava determinado que os Reis exerceriam suas funções por meio da restauração da Justiça sendo que, para fins propagandísticos, passava-se uma imagem de reis extremamente justos. Neste sentido, Pedro de Anglería (1955, I) nos demonstra que:

El Rey y la Reyna son consortes que gobiernan las das Españas con perfecta justitcia [...] puedo, gracias a estos dos meses de experiencia asegurar que si alguna vez se puso en discusión la posibilidad de que entre los mortales dos cuerpos estuvieron de un solo espíritu, son estos efectivamente, pues están regidos por un solo pensamiento y un solo alma.

Fernando, desta feita, tornou-se reconhecido como um monarca que aplicava a Justiça e respeitava as leis vigentes, sendo considerado exemplo de Príncipe a ser seguido. Para Maquiavel (2011, p. 129-130),

Nada faz estimar tanto um príncipe como as grandes empresas e o dar de si raros exemplos. Temos, nos nossos tempos, Fernando de Aragão, atual rei de Espanha. A este pode-se chamar, quase, príncipe novo, porque de um rei fraco tornou-se, por fama e por glória, o primeiro rei dos cristãos; e, se considerardes suas ações, as achareis todas grandiosas e algumas mesmo extraordinárias.

[...] Além disto, para poder encetar maiores empreendimentos, servindo-se sempre da religião, dedicou-se a uma piedosa crueldade expulsando e livrando seu reino dos marranos, ação de que não pode haver exemplo mais miserável nem mais raro.

[...] Muito apraz a um príncipe dar de si exemplos raros na forma de comportar-se com os súditos [...] Acima de tudo, um príncipe deve empenhar-se em dar de si, com cada ação, conceito de grande homem e de inteligência extraordinária.

[...] Deve, ainda, um príncipe mostrar-se amante das virtudes, dando oportunidade aos homens virtuosos e honrando os melhores numa arte.

Cumprе observar que, para alguns autores, o objetivo principal de Fernando e Isabel era a recuperação dos contornos da antiga *Hispania*. Para outros, por sua vez, seu principal objetivo era o fortalecimento do poder real face à nobreza e consequente centralização do poder. Nós, particularmente, defendemos essa segunda linha de pensamento.

2.1. Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado dos reis católicos

A instituição da Justiça e do Direito é vista como ponto de partida para a própria historiografia, em um despertamento de reflexões sobre a

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel:
uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

criação e fundamentação de uma sociedade, mesmo nas mais primitivas. Tais instituições servem para assegurar a ordem com seus princípios e, conseqüentemente, a sobrevivência daqueles que vivem num dado grupo. A partir dessa observação, trataremos os conceitos de Direito e de Justiça durante o reinado dos Reis Católicos, sua fundamentação teórico-filosófica, bem como a adoção de determinados conceitos de Direito e de Justiça que serviram para a elaboração e a utilização do ordenamento jurídico vigente na época. Tais levantamentos apresentam os fundamentos de um projeto centralizador intentados pelos Reis Católicos.

Os teóricos que abordam os intentos de Fernando e Isabel observam como se deu a (re)estruturação do sistema jurídico da época, bem como a aplicação da Justiça aos casos necessários, sendo, neste contexto, o conceito de Justiça concebido a partir dos ideais aristotélico e tomista de Direito e Justiça².

Recordemo-nos que o período dos Trastâmaras foi período conturbado, especialmente durante os reinados de Juan II e Henrique IV. Em vista disto, os teóricos de Fernando e Isabel se questionavam sobre o que era Justiça e como ela deveria ser aplicada. Dentre tais teóricos, destacamos Rodrigo de Arévalo³ e Diego de Valera⁴. Arévalo, na *Suma de*

² Os conceitos de Direito e Justiça para Aristóteles e Aquino não serão abordados no presente artigo por questões metodológicas. Neste sentido, analisaremos somente os conceitos de Direito e Justiça para os teóricos de Fernando e Isabel.

³ Rodrigo de Arévalo (1404-1470) foi um dos pensadores mais influentes nos âmbitos da cultura, bem como da história política e eclesíastica da Coroa de Castela do sec. XV, sobretudo, durante o reinado de Enrique IV, dedicando seus estudos às teorias clássicas e medievais sobre sociedade, poder e Estado, tendo estudado Direito na Universidade de Salamanca. Merece destaque, para fins da presente pesquisa, sua obra *Suma de la Política* (1455), onde segue os ensinamentos de Aristóteles em sua obra *A política*. Disponível em: <https://espania.revues.org/20944?lang=es>. Acesso em: jul. 2016.

⁴ O cronista Diego de Valera (1412-1488) é uma importante fonte de consulta sobre os reinados dos últimos trastâmaras. Era filho do médico do rei Juan II e, embora fosse cristão novo, foi membro das Cortes de Henrique IV e Conselheiro dos Reis Católicos. Para ele, “todo homem, como criatura de Deus, tem o direito de ser ouvido”.

la política, demonstra a importância da Justiça para a manutenção dos reinos.

Sant Agustín, en el segundo de la Ciudad de Dios, rezando la sentencia de un sabio, dice que ninguna republica ni comunidad se puede sostener sin justicia, y no ay cosa más enemiga a cualquier cibdad o reino que la injusticia; ca, apartada la justicia de los reinos, pierden sus nombres y son llamados ladronicios y no reinos; y de tanto rigor es la justicia, que sin Ella los omes no podrían vivir (Arévalo, II, X, p. 299).

Arévalo, resgatando os ensinamentos agostinianos, entendia que Justiça era dar a cada um o que lhe é devido com intuito de se atingir a paz. Neste sentido,

Y así que de tanta virtud es la justicia que aun es necessaria a los robadores e tiranos, pues esta justicia política de que al presente fablamos deve ser tal como la escribe San Bernaldo: Justicia es dar a cada uno lo que es suyo (Arévalo, *Sum. Pol.*, II, XI, p. 299).

Diego de Valera, por sua vez, utilizou-se dos conceitos aristotélico e tomista para a formulação do que entende por Justiça. Para ele, em sua *Exortación de la pas*:

Aqui es de notar que la justicia, segunt el Filósofo, es un ábito o condición por el qual somos obradores de justas caussas; ca de la justicia es causada en el onbre una inclinación a las obras justas por las cuales el obbre se faze desseador e amador de aquéllas. E así por la gran continuación de obras justas el onbre es fecho justo, ni se deve ni puede el onbre dezir justo porque obbre algunas cossas de justicia, mas dezir se justo porque obbre algunas cossas de justicia, mas dezir se a justo quando tiene en la voluntad causada una firme e constante condición a querer las cossas justas e buenas. Así está la justicia en la voluntad como en su próprio subieto de donde las justas obras proceden. Pues el ábito o condición de la voluntad obedesce las leyes, siguiendo las virtudes e fuyendo los vícios, es dicho justo legal (Valera, *Exortación de la pas*, 1959, p. 80-81).

Para Diego de Valera, portanto, Justiça é dar a cada um o que lhe é devido, caracterizando-se como virtude ética, sendo que para que o

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel:
uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

homem se considere justo, ele deve ter a disposição permanente de caráter, ou seja, torna-se justo a partir do hábito (Valera, *ExPas*, 1959, p. 80).

Semelhante à Aristóteles sobre o assunto Justiça, Valera classificou-a como justiça legal e particular, sendo que, para Valera, o exercício da Justiça também se manifesta no momento de se sancionar, de se estipular penas e castigos visando ao bem da coletividade. No entanto, para a imposição da pena, deve o monarca observar o tipo do delito cometido, a qualificação do delinquente, se houve intenção ou não no momento da prática do ato e se existe a possibilidade de recuperá-lo. Ademais, o tempo e o lugar de onde o delito foi cometido, bem como quem foi o ofendido, seu *status* social, sua religião, se estrangeiro ou não. No momento de aplicação da pena devem os monarcas, ainda, serem clementes, uma vez que a clemência se caracteriza como uma virtude própria dos príncipes. Por fim, não devem utilizar a aplicação das penas como forma de vingança pessoal, pois não seriam monarcas justos, mas sim tiranos (Valera, *Exortación de la pas*, 1959, p. 83).

Conforme Vidotte (2005, p. 74), Valera, resgatando os ensinamentos aristotélico e tomista, concebe a ideia de Justiça como aquilo que se dá a cada um de acordo com o que lhe é devido, surgindo, daí, a questão da igualdade. Já Aristóteles, num primeiro momento, consagra a igualdade numérica quando se dá o que é devido às pessoas pelo número e pelo volume das coisas recebidas.

Justiça é algo que abrange comportamentos do cotidiano, que se referem à moral e à ética, não prejudicando ao próximo seja física ou psicologicamente, e atos que visam reparar injustiças. Nesses parâmetros, seguindo a mesma linha de raciocínio de Aristóteles e de Aquino, assim considera Valera (*Exortación de la pas*, 1959, p. 82):

Cerca destas cosas es de considerar que en qualquier manera de justicia particular, la igualdad es de guardar segunt cierta proporción; que si

todas las cossas que se deven dar o distribuir se diesen igualmente a todos, no seria justicia distributiva, mas grande injusticia. Mas dévese en ello acatar la qualidad de las personas, la virtudes, linajes, estados, servicios, tienpos; que bien así como en el cuerpo humano los miembros no son eguales nin igualmente los vestimos, mas a cada uno segunt su proporción, así en el cuerpo misto, que es un reino, provincia o comunidad, se deve proporcionar, dando mayores cossas a los más grandes e más dignos, no dexando por eso de fazer bien a todos según los méritos de cada uno.

O autor coloca certas considerações sobre a prática da justiça por meio da equidade de proporção. As coisas não devem ser distribuídas igualmente a todos de maneira literal, senão fazer-se-ia injustiça, ao invés de não justiça. Portanto, acata-se a singularidade do caso e das pessoas envolvidas nele, podendo se observar que da mesma forma que os membros do corpo humano não são iguais, mas que cada parte resguarda a sua importância, para haver uma justiça que proporciona qualidade distributiva, cabe dar a cada um segundo as virtudes ou os méritos, por exemplo.

Esses critérios de se fazer Justiça não foram observados no reinado de Enrique IV, havendo pontos de conflito entre o Rei e a nobreza, pelo fato de que o monarca, ao distribuir honrarias para os homens da baixa nobreza, cometia grave injustiça com os demais, já que os méritos eram desprezados, tendo sido em Valera a justificativa encontrada pelos nobres para se oporem ao monarca.

Pela polissemia que a prática da Justiça requer, para que fosse aplicada a Justiça com características das classificações aristotélicas reinterpretadas por Aquino, houve a junção de um pensamento que se refere ao conceito de Justiça como hábito virtuoso, visando ao bem comum, dando ao outro o que lhe é devido, na medida de sua igualdade, além de considerar a questão religiosa, caracterizando-se como um caminho que conduziria o homem até Deus, devendo pois a Justiça orientar o homem nos campos temporal e transcendental.

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel:
uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

Podemos concluir, pelo exposto que, Valera⁵, ao discutir a questão da Justiça durante o Reinado dos Reis Católicos, valeu-se dos ensinamentos aristotélico-tomista, observando sempre a forte presença da religiosidade. No mesmo sentido, os Reis Católicos, ao aplicarem a Justiça, deveriam ser justos, conduzindo seus súditos a uma vida justa, caminho necessário para se chegar até Deus, pois, para eles:

[...] tenemos continuo pensamiento e queremos con acuciosa obra ejecutar nuestro cargo haciendo y administrando justicia, lo cual, como sea obra e edificio grande, ha menester rega para que vaya derecho e su fin se enderece a Dios (Cortes de Toledo de 1480, Cortes de León Y Castilla, IV, p. 110).

Durante o reinado dos Reis Católicos, a grande problemática levantada por seus pensadores, Arévalo e Valera, era como efetivar a Justiça e manter a paz para se atingir o intuito do projeto centralizador por tais monarcas proposto. A resposta encontrada foi a elaboração de um sistema jurídico forte, com um Direito visto como agente condutor para a realização da Justiça, buscando-se superar os direitos locais e se implantar um direito de caráter geral.

Ao se considerar que Justiça, Direito e lei são conceitos distintos, sendo a lei aquela que instrumentaliza o Direito, tendo este o objetivo final de se atingir a Justiça, Isidoro de Sevilha⁶, nas *Etimologias*⁷, faz essa distinção:

⁵ “E porque Señor, el humano trabajo aprovecha poço si en Dios no es ordenado, a El demandad verdadera pas, d’El esoerad verdadera concórdia, en El ordenad vuestra voluntad” (Valera, *Exortación de la pas*, 1959, p. 78).

⁶ Isidoro de Sevilha (560-636) pertenceu a uma família católica de origem bizantina ou hispano-romana. Como Bispo de Sevilha, o irmão de Isidoro, Leandro de Sevilha, foi o instrumento decisivo para conseguir a renúncia oficial ao arianismo dentro do reino visigodo, proclamada no III Concílio de Toledo. Isidoro sucedeu a Leandro como bispo por volta de 600 e, durante o seu bispado, Sevilha desfrutou de preeminência como centro intelectual do reino visigodo.

⁷ *Etimologias* é a obra mais famosa de Isidoro de Sevilha (560-636), aproximadamente), um estudioso e teólogo considerado o último dos grandes Padres da Igreja Latina. Seu nome tem origem de um método de ensino que prossegue explicando as origens e o significado de cada

1. Derecho es un nombre genérico; ‘ley’ es un aspecto concreto del derecho. Se llama “derecho” (ius) porque es justo. Todo derecho está integrado por leyes y costumbres. 2. “Ley” es una disposición escrita. ‘Costumbre’ es una práctica avalada por la antigüedad; es decir, viene a ser una ley no escrita. ‘Ley’ deriva de ‘leer’, ya que está redactada. 3. Lo costumbre, en cambio, es una práctica de larga tradición y referida únicamente a los usos. Por lo tanto, lo costumbre es una especie de derecho instituido por la práctica y utilizado como ley cuando ésta no existe. Y no importa que una norma tenga su base en la escritura o sólo en la razón, ya que la razón es lo que avala a cualquier ley. 4. Pues bien, si toda ley tiene su fundamento en la razón, será ley todo lo que esté fundado en ella, con tal de que esté de acuerdo con la religión, convenga a la doctrina y aproveche para la salvación. Se llama “costumbre” porque son de uso común (Livro V, 3, p. 1-4).

São Isidoro, nas Etimologias, discorre sobre a definição de lei e a classificação do Direito, fazendo a seguinte divisão: *direito público*, destinado aos magistrados e sacerdotes; *direito quiritário* se refere aos cidadãos romanos; *direito natural*, inerente à razão dos homens e fundado no instinto humano, sendo, portanto, aplicável a todas às nações; *direito civil*, aquele particular de cada povo, destinado a reger internamente cada sociedade; *direito das gentes* rege as relações de interesse comum a todos os povos, como relações diplomáticas, guerra e paz⁸ e; *direito militar* regula os assuntos de guerra (Nader, 2000, p. 114-115).

palavra relacionada a um tópico. Isidoro de Sevilha se baseou em várias fontes diferentes na sua tentativa de resumir todo o conhecimento antigo e salvá-lo para a posteridade. A fama da obra fez com que ela fosse amplamente copiada e disseminada, e sua popularidade durou mesmo até o Renascimento. Para estudiosos medievais, Etimologias era um inigualável compêndio de informações. Este importante manuscrito em letras minúsculas góticas no estilo da escola de Toledo-Sevilha veio originalmente da catedral de Toledo. Ele inclui notas e equivalentes em árabe de algumas palavras em latim. Várias folhas são feitas de cortes de pergaminho, desenhadas grosseiramente. O manuscrito também contém um mapa do mundo com escrita árabe (em 116v) e figuras geométricas coloridas, com títulos, legendas, iniciais e letras maiúsculas em vermelho e verde. Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/10640/>. Acesso em: jul. 2016.

⁸ Seria o equivalente ao atual Direito Internacional Público, que pode se conceituar como sendo o ramo de direito que tem como finalidade reger as relações que se dão na sociedade internacional.

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel:
uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

No que se refere à definição da lei, Isidoro de Sevilha destaca seus aspectos éticos, sociológicos, filosóficos e técnicos, ressaltando que a lei deve ser honesta, justa e destinada para o bem comum. Quando cuida da classificação da lei, Santo Isidoro a classifica em leis divinas e humanas (Etim, V, 2, 1), tendo as primeiras seu fundamento de validade na natureza, ao passo que as segundas encontram seu fundamento de validade nos costumes dos homens. As leis humanas têm como finalidade a organização legal do povo, devendo ser sancionada pelos anciões juntamente com a plebe (Etim, V, 10). Ademais, devem as leis ordenar condutas, permitir ou proibir condutas visando ao convívio social, bem como a punição em caso de infração à tais leis. Assim,

Las leyes se dictan para que, por temor a ellas, se reprima la audacia humana; para que la inocencia se sienta protegida en medio de los malvados y para que, entre esos mismos malvados, el miedo al castigo refrene su inclinación a hacer daño (Etim., V, 20).

São Tomás de Aquino, influenciado pelos ideais aristotélico e de Isidoro de Sevilha, classifica a lei como sendo eterna, natural divina e humana, sendo que esta se coloca como sendo o ordenamento da razão visando ao bem comum, promulgado pelo chefe da comunidade (Nader, 2000, p. 123).

Como base nos ensinamentos de Santo Isidoro e Aquino, bem como nos preceitos aristotélicos, Arévalo e Valera constroem suas interpretações sobre leis e Direito a fim de aplicá-las no reinado de Fernando e Isabel. Arévalo, em sua *Suma de la política*, na mesma linha tomista e isidoriana, define a lei como sendo obra da razão humana, inspirada por Deus, que visa ao bem comum, tendo sido promulgada pelo governante⁹, devendo, ainda, apresentar determinados elementos para que seja considerada justa e legítima.

⁹ La derecha ley es una admirable invención umana fallada por dono y beneficio divinal, por qual las ciudades son compuestas, ordenadas y regidas y los delictos y excessos son corregidos,

Assim, as leis devem ser possíveis segundo a natureza, devendo também estar em conformidade com a lei divina. Tais devem ser adequadas aos costumes vigentes, bem como promulgadas pelo chefe da comunidade, quem seja, o príncipe, contendo os efeitos corretivos, punitivos e premiativos, sendo que as leis antigas devem prevalecer sobre as novas, somente se falando em substituição quando aquela se mostrar danosa.

Ca primeramente deven ser posibles según natura, y no solamente posibles, mas aun conforme a la natura, señaladamente quanto a perpetuar la generación humana.

Lo IIº: debe la ley ser conforme a la ley divina. Onde diz Sant Agustin [...] que la ley umanal tiene una imagen de la ley divinal, la qual dize: por mí reinan los reyes y por mí los establecedores de las leyes fazem justos decretos. Onde concluye, que tanto vigor tienen las leyes humanas en quanto non son contrarias a la ley de Dios.

Lo IIIº: debe ser la ley conforme a la costumbre de la tierra o reino donde se faze, ca de otra guisa no abría efficacia, e por esto dize Aristóteles, en el quarto de las Políticas, que las policías y regimientos de las ciudades no deven ser adaptadas según las leyes, mas las leyes se deven fazer y adotar según las ciudades y según la natura y diversidad dellas.

Lo III jº: debe aver auctoridad de príncipe en la ordenar y consejo del pueblo, ca de otra guisa no sería efficacia.

Lo vº: debe toda ley aver ciertos effectos. Conviene saber: mandar, permitir, proibir, guardar, punir; y mandar lo justo e bien, proibir lo malo e lo injusto, permitiendo las cosas indiferentes; premiar a los buenos, punir a los malos ...

Lo vjº: debe el rey o todo buen político ser muy solícito en guardar las leyes antigas, y no debe ser prompto para las inorar por leyes nuevas, salvo quando mucho conviene o si las primeras leyes son dañosas (SumPol, II, X, p. 298).

Deste modo, assim como ocorre no se pensar a Justiça durante o reinado dos Reis Católicos, o mesmo ocorre com a questão do Direito e

la qual manda lo onesto y defiende lo contrario. Pues, el buen político debe ordenar las leyes onestas y corregientes los maleficios. Debe esso mesmo establecer tales leyes que principalmente acaten al bien comu de la ciudad o reino y no a otro particular fin (Sum Pol, II, X, p. 297).

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel:
uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

da lei. Como acontece com a questão da Justiça, do Direito e da lei, tanto na sua produção quanto aplicação devem ir ao encontro aos preceitos religiosos, sendo que lei e Direito devem estar baseados na lei natural, que está baseada na lei divina. Deve, ainda, de acordo com os ensinamentos de Arévalo, a lei ter sido promulgada pelo governante, visando ao bem comum. Ademais, referida lei deve ter sido ordenação da razão sob inspiração divina.

2.2. *Da importância dos conceitos de Direito e Justiça para a consecução do projeto centralizador*

Para a aplicação da Justiça, observe-se a relação de temor a Deus e amor à Justiça, competindo aos Reis, por meio da aplicação da Justiça, proporcionar o bem-estar coletivo.

Para a aplicação e administração da Justiça, os Reis Católicos deslocavam-se por todo o reino, imprimindo um caráter itinerante para seu governo, tendo eles observado à risca as decisões tomadas nas Cortes de Toledo de 1480. De acordo com a Ley III, Título I, Libro II: “que il rrey ande por toda la tierra a administrar a justicia”.

Para o exercício da função de aplicar e de administrar a Justiça, tendo sempre em mente o pensamento então vigente, os Reis deveriam ser investidos nessa atuação que lhes fora conferida por Deus, corrigir, punir e castigar. No entanto, ao exercer essa função aplicação da Justiça, os reis deveriam ser extremamente cautelosos, uma vez que é muito tênue a linha que separa a Justiça da injustiça ou da crueldade. Para Pulgar, em sua obra *Crônicas aos Reis Católicos* (1943, p. 313):

El rigor de la justicia engendra miedo, y el medo turbación, y la turbación algunas veces desesperación e pecado; y la piedad proced. amor, y del amor caridad, y de la caridad siempre se sigue mérito y gloria. [...] la Sacra Scriptura está llena de loores ensalzando la piedad, la mansedumbre, la misericordia e clemência, que son títulos e nombres de Nuestro Señor [...] E por el contino uso de su clemência Le llamamos: “miserator, misericors, paçiens, multi misericorida”. Mire bien Vostra

Alteza quantas vezes refiere este su nombre de misericordioso, lo que fallamos veces tan repetidas del nombre de justiciero, e mucho menos de reguroso en la justicia.

Deste modo, em certos momentos, os monarcas agiam de forma misericordiosa ora de forma rígida. No entanto, em ambos os casos, sempre agindo com Justiça. Neste ponto, retomamos aos ensinamentos aristotélicos no sentido de que a virtude se encontra no meio-termo. Conforme as situações apresentadas, os monarcas alternavam a aplicação da Justiça com atos de misericórdia e com atos rígidos. Deveriam se colocar como misericordiosos, sem, todavia, deixarem transparecer a imagem de fracos. Por esse motivo adotavam uma prática interessante: ao serem rígidos, alimentavam o temor de seus súditos em relação a eles, ao estabelecerem o dia do perdão, concediam perdão a uma coletividade, demonstrando a face de misericordiosa dos Reis.

Em relação à produção do Direito, no momento de elaboração das leis, os monarcas deveriam estar atentos aos conceitos de leis e de Justiça, mas, sobretudo, observar a obediência, no processo legislativo, aos preceitos divinos. A lei era vista como obra da razão humana, mas baseada nos preceitos divinos, visando ao bem-estar da comunidade como um todo. A concepção utilizada pelos Reis Católicos visava à manutenção da paz pela aplicação de uma lei justa, estimulando os bons a buscarem por uma vida virtuosa e punindo os maus pelos atos injustos praticados.

Neste contexto, a elaboração e promulgação das leis sob a égide dos preceitos divinos legitimava a sua Justiça para conduzir as ações de seus súditos, pelos preceitos legais do bem comum, estimulando-os a ter uma vida virtuosa, mas se necessário punindo e castigando aos que não obedecem às leis. Assim, considerados como bons políticos,

Pues, el buen político debe ordenar las leyes honestas y corregientes los maleficios. Debe esso mesmo establecer tales leyes que principalmente acaten al bien común de la ciudad o reyno y no a otro particular fin.

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel:
uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

Onde dize Aristóteles que no hay persona alguna que discreta sea, que ordene y faga leyes por causa dellas mesmas, mas por salvar y conservar la república, ca la ley es como melezina al cuerpo humano, a qual fue instituida para sanar al cuerpo y no a otro fin. E assí la ley no se debe ordenar, salvo quanto aprovecha al bien común de la ciudad o reyno por cuya causa es fecha, y no por otros particulares provechos (Arévalo, 1959, II, X).

O Direito era visto como forma de afirmação dos monarcas, os quais visavam instituir um direito geral, o qual deveria se sobrepor aos direitos locais, sempre. Entretanto, respeitando a tradição, foi por meio de tal atitude: legislar e julgar, que houve a promulgação de um ordenamento jurídico forte, baseado no conceito de Justiça. Assim, Fernando e Isabel realizaram uma profunda reforma política, levando à unificação e, conseqüentemente, ao fortalecimento do reino.

3 Considerações finais

A presente pesquisa situou-se, cronologicamente, entre os anos de 1474 a 1504 e, geograficamente, no reino ibérico de Castela. Teve como principal objeto o estudo dos conceitos de Direito e Justiça vigentes à época dos Reis Católicos a partir da perspectiva aristotélico-tomista e a forma como estes monarcas aplicavam e distribuíam a Justiça a fim de que se desse a centralização do poder político e da função legislativa e julgadora em suas mãos. Nesse período histórico — final da Idade Média e início da Idade Moderna — apresenta-se como sendo o momento de consolidação das monarquias europeias e, conseqüente, surgimento do Estado moderno. Nesse contexto histórico também ocorre a centralização da função legislativa nas mãos do monarca que agora, além de agir como julgador, também age como legislador.

A Espanha, com suas peculiaridades, também caminhou para a centralização política durante esse período, sobretudo, após a união de Isabel de Castela e Fernando de Aragão, os quais puderam transmitir a

um único herdeiro os reinos de Castela e Leão, Aragão, Navarra e Granada, portanto os reinos ibéricos exceto Portugal. Dada a importância de tais reis para a consolidação da monarquia espanhola, tais monarcas foram, por séculos, vistos como os forjadores do Estado espanhol moderno. No entanto, a partir das fontes do período, bem como da leitura de autores medievais e contemporâneos, pudemos perceber que Isabel e Fernando, ao reestruturarem os institutos existentes e reformular o ordenamento jurídico vigente para que houvesse a aplicação e distribuição da Justiça, tornaram possível essa centralização política. Entendemos que foi sobretudo com a reformulação do ordenamento jurídico, a partir de agora de caráter geral e promulgado pelos monarcas — muito diferente do antigo direito consuetudinário e local — e com a aplicação e distribuição da Justiça — que se incrementa com a reestruturação das instituições existentes — que se caminha para a consolidação da monarquia espanhola e centralização política.

O ordenamento passa a ter caráter geral, tendo suas leis promulgadas pelos monarcas — muito diferente do antigo direito consuetudinário e local — e com a aplicação e distribuição da Justiça. O reinado dos Reis Católicos se configurou como etapa decisiva para o processo de consolidação e de centralização do poder reinante.

Após a análise das fontes (textos legislativos e crônicas do período), bem como de estudos realizados ao longo dos séculos sobre o reinado de Isabel e Fernando, conclui-se que o conceito de Justiça, polissêmico e dinâmico, à época dos Reis Católicos, fundamentava-se na concepção aristotélico-tomista, assim como o conceito de Direito. Deste modo, os monarcas, ao legislarem ou julgarem, deveriam ser justos, tendo como objetivo principal a condução de seus súditos ao bem-comum. Essa questão ficou mais aguçada na leitura das crônicas de Pulgar (*Crônicas dos Reis Católicos*), nas quais são relatadas passagens em que os Reis administram e aplicam a Justiça. Muitas vezes, para serem

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel:
uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

ainda mais justos, julgavam em sentido contrário ao que se encontrava posto nas leis vigentes.

Assim, os monarcas estavam preocupados em serem justos, em não ferirem os preceitos divinos, em aplicarem e distribuírem a Justiça de forma exemplar. Para fins de consolidação da monarquia e centralização política, houve a reforma das instituições e a reformulação do próprio corpo jurídico. Deste modo, por meio da aplicação e distribuição da Justiça e da reestruturação das instituições, Isabel e Fernando atingiram seu objetivo, qual seja, o fortalecimento da monarquia e a centralização política.

Referências

ARÉVALO, Rodrigo de. Suma de la Política. In: *Prosistas castellanos del siglo XV*. Vol. 1. Ed. Mario Penna. Madrid: Atlas, 1959. (Biblioteca de Autores Españoles, 116).

BERNALDEZ, Andrés. *Historia de los Reyes Católicos*. Ed. Cayetano Rossel. In: *Crónicas de los Reyes de Castilla*, Vol. III. Madrid: Atlas, 1953. (Biblioteca de Autores Españoles, 70).

BITTAR, Eduardo. *Teorias sobre justiça*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2000.

BOBBIO, Noberto.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 5. ed. 2.vols. São Paulo: UNB, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

BURKE, Peter. *A fabricação do rei*. A construção da imagem pública de Luis XIV. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

BURKE, Peter. O cortesão. In: GARIN, E. (Org). *O homem renascentista*. Lisboa: Presença, 1991.

CHARTIER, R. *A história cultural*. Entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel, 1990.

Filosofia da Religião

DEL VECCHIO, Giorgi. *Lições de filosofia do direito*. 5. ed. Coimbra: Armênio Amado, 1979

DIOS, Salustiano (Ed.). *Fuentes para el estudio del Consejo Real de Castilla*. Serie Fuentes, 1. Salamanca: Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1986.

DIOS, Salustiano. Sobre la génesis y los caracteres del Estado Absolutista en Castilla. In: *Studia Historica*. História Moderna III, 1985.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Lisboa: Estampa, 1986.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. 2 Vols. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FERNANDEZ ALBADALEJO. Iglesia y configuración del poder real en la monarquia católica (siglos XV-XVII). In: *Etat et eglise dans la gènesede l'Etat Moderne*. Madrid: 1986.

GALINDEZ CARVAJAL, Lorenzo. *Anales breves del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Doña Isabel*. Ed. Cayetano Rossel. In: *Crónicas de los Reyes de Castilla*, Vol. III. Madrid: Atlas, 1953. (Biblioteca de Autores Españoles, 70).

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GROSSI, Paolo. *El orden jurídico medieval*. Madrid: Marcial Pons, 1996.

GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Florianópolis: Fundação Boiteux: 2004.

LADERO QUESADA, M. A. *La España de los Reyes Católicos*. Madrid: Alianza, 1999.

LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980.

NADER, Paulo. *Filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

Dos conceitos de Direito e Justiça durante o reinado de Fernando e Isabel:
uma análise conceitual à luz de Aristóteles e São Tomás de Aquino

PULGAR, Fernando del. *Crónica de los Reyes Católicos*. 2 Vols. Ed. Juan de Mata Carriazo. Madrid: Espasa-Calpe, 1943 (Colección de Crónicas Españolas, V-VI).

RUCQUOI, Adeline (Org.). *Realidad e imágenes del poder*. Valladolid: Ambito, 1988.

RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.

RUCQUOI, Adeline. Messianismo y milenarismo en la España medieval. In: *Medievalismo*, n. 6, 1996.

SANTA CRUZ, Alonso de. *Crónica de los Reyes Católicos*. Ed. Juan de Mata Carriazo. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1951.

TOMÁS DE AQUINO. Do reino ou do governo dos homens. Ao Rei do Chipre. In: *Escritos políticos*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995.

TOMÁS DE AQUINO. *La Ley*. Versión castellana y notas explicativas de Constantino Fernández Alvar. Barcelona: Labor, 1936.

VALERA, Diego de. *Doctrinal de Príncipes*. Mário Penna (Ed.). Madrid: Atlas, 1959. (Biblioteca de Autores Españoles, 102).

VALERA, Diego de. Exortación de la pas. In: BAE, 116: *Prosistas castellanos del siglo XV*, Vol. I, Ed. Mario Penna, BAE, Madrid: Atlas, 1959. (Biblioteca de Autores Españoles, 116).

VALERA, Diego de. *Memorial de diversas hazañas*. J. Mata Carriazo (Ed.). Madrid: Espasa-Calpe, 1941. (Crónicas Españolas).

VALERA, Diego de. *Tratado de las Epistolas*. Madrid: Atlas, 1959. (Biblioteca de Autores Españoles, 116).

VIDOTTE, Adriana. A historiografia espanhola sobre o reinado dos Reis Católicos. Disponível em: <http://www.anpuhsp.org.br/downloads/CD%20XVIII/pdf/ST%2013/Adriana%20Vidotte.pdf>. Acesso em 05/10/2011.

Parceria Ciência/Religião

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.106.09>

1 Introdução

Os numerosos e progressivos resultados alcançados pela ciência são frutos de uma filosofia que objetificou o mundo e inviabilizou a investigação do transcendente. Aqui reside uma das coisas que leva a religião a ser desacreditada pela ciência, é que ela nos conduz sempre a um ente cuja possibilidade de ser verificado pela experiência é nula. Isso parece mostrar algum tipo de incompatibilidade da religião com a razão. Talvez isso se tenha dado em alguns momentos da história, onde a razão se mostrou avessa aos caminhos que a faziam se encontrar com a fé.

Na origem do cristianismo as coisas eram diferentes, Ratzinger (2015), por exemplo, fala que a racionalidade filosófica está na gênese do cristianismo e não os pensamentos das religiões de então. Em que pesem essas verdades histórico-teológicas ditas por um dos maiores estudiosos do pensamento cristão, momentos em que a religião está em oposição à ciência seja em Galileu, Darwin, seja quando os religiosos acusam os cientistas de se fazerem como Deus na biotecnologia; são sempre os mais

¹ Possui Graduação em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (2014), Física pela Universidade Federal de Pernambuco (2002), e Teologia pelo Instituto Claretiano (2018). Mestrado (2006) e Doutorado (2010) em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. É professor efetivo da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião na UEPB e do núcleo de sustentação do GT de Filosofia da Religião da ANPOF. Desenvolve pesquisa nessa área a partir da leitura de Habermas e da tradição anglófona em seus aspectos Epistemológicos e Político-Sociais.
E-mail: iriocoutinho@gmail.com

lembrados pela maioria. Meu objetivo é desconstruir essa concepção de disputa perene, o denominado pelos estudiosos: “Mito do Conflito”.

2 Contribuição da Religião à Ciência

A relação fé/razão, ou, mais exatamente, cristianismo/filosofia nunca foi uma relação que promovesse a igualdade entre elas ou que escondesse suas diferenças. Em muitos momentos a própria possibilidade da relação foi questionada pelos chamados Padres da Igreja da era patrística, que conheciam bem as linhas filosóficas de então. Os conteúdos da filosofia foram aceitos de maneira crítica e ideias como as que associam o pensamento de Agostinho ou Tomás de Aquino a um “batismo” da filosofia grega, ou o cristianismo como algum tipo de platonismo são equivocadas; o que é atestado historicamente pelas heresias gnósticas de cunho platônico como a dos cátaros, para ficar em um exemplo.

Essa apreensão crítica da filosofia grega pelo cristianismo dá sinais de não aceitação da razão grega pela religião cristã. É a mesma pergunta de Tertuliano, sempre invocada como aquela que representa a desconfiança do cristianismo em relação à filosofia ou mesmo ao conhecimento científico. Contudo, além de Tertuliano, não é fácil encontrar entre os teólogos da patrística outros que compartilhem de sua opinião, a princípio, adversa ao pensamento grego. Mas, é a postura crítico-conciliatória de Agostinho que prevalecerá.

A queda do Império Romano foi o encerramento da urbanidade e de instituições estatais organizadas que orquestravam tanto a vida ordinária das pessoas, as atividades políticas, quanto o cultivo da herança grega e da cultura em geral. Uma vez que os chamados bárbaros não eram afeitos à vida intelectual, a única instituição que restou para dar continuidade ao legado científico greco-romano foi a Igreja Católica, que

através de seus mosteiros, preservou, amadureceu e propagou a ciência greco-romana. Foi no ambiente do cristianismo que a ciência floresceu, por esse motivo as ligações entre ciência e religião são, em geral, estudadas nesse panorama.

O cristianismo foi a religião que, pelo uso da razão, questionou a validade de outras religiões tendo contribuído para uma das primeiras versões da racionalidade que prescindem de entidades ocultas. Herdeiro da filosofia grega e berço da ciência moderna (Lindberg, 2016), o cristianismo tem em si, como algo constitutivo seu, o conhecimento racional (e não mítico) da realidade. Aqui, o “Mito do Conflito” entre religião e ciência é denunciado, dado que é na Idade Média que a Igreja cria e patrocina as Universidades e, por consequência, a ciência, que é “valorizada como uma atividade independente por si só” (Harrison, 2016, p.18).

É de se notar que partindo de uma leitura secularizada da teologia cristã encontramos abertura para diversos caminhos na filosofia e na ciência, e que isso já acontecera na Idade Média. O combate à ideia de investigação às essências das coisas, ou mais propriamente à concepção de uma realidade fundamentalmente hierarquizada e ordenada, foi crucial para a abertura do mundo moderno, cuja ciência não visa entender a natureza das coisas, mas seu funcionamento. A filosofia de Ockham é vista como o fim do medievo quando proclama a não multiplicação das essências. Isso só foi possível a partir da ideia de voluntarismo na teologia cristã. No tempo de Ockham era predominante o entendimento de que a onipotência divina não teria limites e, isso negaria a ideia tomista de essências eternas que limitariam essa onipotência. A onipotência divina, se é real, torna possível que Deus transgrida a ordem das essências, como diz Grodin (2012, p.15) Deus pode: “agir de modo que o ser humano possa voar ou que os limoeiros produzam maçãs”. Consequentemente, as essências não possuem realidade e, enquanto meros nomes, não resistem ao corte ontológico da

famosa navalha. O resultado de toda essa refinada discussão medieval foi a abertura da modernidade em sua investigação de um método para encontrar o conhecimento seguro. Também aqui é flagrante a constituição teológica da pesquisa para o desenvolvimento do método científico do século XVII, posto que o mesmo visasse reencontrar a certeza do conhecimento perdido pela Queda de Adão. Também destacamos a defesa do teísmo cristão através do argumento do design que proporcionou a visão mecanicista de mundo, assim como a teologia do legislador divino contribuiu para a ideia de leis da natureza.

3 Origem Filosófica do Conflito Ciência x Religião

A tese da derrubada da religião por parte da ciência está plasmada no modo de explicação científico dos fenômenos naturais sem apelo a entes sobrenaturais. Nas religiões pagãs era bastante comum a associação dos deuses com os fenômenos da natureza e esses deuses eram tidos também, como um tipo de explicação de tais fenômenos. A explicação científica é demolidora desses deuses que buscam ocupar os vazios de explicação que posteriormente são tomados pela ciência; isso tem como consequência a diminuição gradativa dos espaços preenchidos pela religião. Ora, essa tese só abala a religião quando falamos dos deuses pagãos, mas não faz sentido numa perspectiva monoteísta. Defendo que nas religiões monoteístas, Deus não concorre com a ciência, pois é posicionado enquanto criador da realidade física e dos processos naturais eles mesmos, o Deus do monoteísmo não é uma explicação do “como” dos fenômenos naturais, ao modo das ciências, não podendo, por isso, ser por elas refutado. Nessa direção, a ciência nada tem a ver com a religião, ou seja, suas doutrinas não devem se sobrepor, por serem diferentes no sentido de não serem nem convergentes nem divergentes. As crenças religiosas são, pelo menos no estágio atual da ciência,

irrelevantes para seu desenvolvimento, exatamente porque se instalam num domínio diferente do científico.

Por outro lado, uma filosofia produzida sobre a ciência cuja ontologia impossibilita a transcendência, pode ter reforçado certa hostilidade entre ciência e religião. Mas, não a ciência mesma seria motivadora de desentendimento. Essa nova ontologia trazida por uma interpretação da ciência moderna sustentou uma visão de realidade diferente da religiosa, se antes parecia impossível não acreditar em Deus e não seguir a religião, agora ela é apenas uma das possibilidades (e talvez a menos crível).

A ideia de que a religião é uma explicação falseada pela ciência é expressa em tempos recentes na divergência das religiões perante alguns avanços da ciência. Essas contribuíram para a animosidade entre elas e a visão de que a religião é contrária à ciência. Ter uma postura crítica em relação ao que a ciência deseja é problemático, pois em sendo ela o discurso preponderante e avalista da verdade, qualquer tentativa de crítica pode parecer obscurantista. Inclusive quando a ciência aborda a manipulação genética do ser humano, que pode transformá-lo em não humano, como trata Habermas em “A Inclusão do Outro”; se é um religioso que se opõe a isso, o palco do teatro do atraso promovido pela religião aos “sagrados” avanços da ciência, está armado.

A força adquirida pelo conhecimento científico ao longo da modernidade deu asas à sua manipulação para fins de propaganda teísta e ateuísta. A respeito da repercussão de interpretações de teorias científicas sobre a crença em Deus tivemos um pouco de tudo. Algumas nos deram uma visão de sua existência e outras implicaram a rejeição dessa hipótese. Cosmólogos do Século XVII entendiam com Newton, a harmonia das formas matemáticas explicativas do sistema solar, como provindas dos propósitos de um legislador divino (Haught, 2016); por outro lado, a biologia evolutiva (Roberts, 2016) se mostrou menos

propensa a uma conciliação com tal pressuposto metafísico. Digo “menos propensa” porque, segundo Brooke (2010, p.531): “mesmo Darwin interpretou a natureza como significando o sistema de leis “impressas na matéria” por um criador”. Se o próprio Darwin reconhece a conformidade de sua teoria com a ideia de um Criador, defendo que tomar a teoria da evolução como baluarte na luta contra a crença religiosa é bastante discutível, e só pode ser fruto de um Iluminismo anticlerical, que enxergava as ciências por lentes ideológicas a serviço do enfraquecimento da crença religiosa. É surpreendente como algumas narrativas ocupam o imaginário popular e tomam Darwin como um bastião do ateísmo, quando ele mesmo não era ateu. E, portanto, não pode haver dúvidas de que a teoria de Darwin foi instrumentalizada para servir de estandarte ao ateísmo militante, afinal, como pode ser possível a teoria que fundamenta certo ateísmo, não converter nem mesmo seu próprio inventor?

As teorias científicas são pensamentos que se dirigem a entes cuja medida seja possível de alguma forma. Esses entes são situados segundo normatizações preexistentes como, temperatura, massa, velocidade de crescimento, solubilidade, densidade demográfica, taxa de crescimento populacional, curva de aquecimento global, ou seja, os entes são localizados dentro de parâmetros prévios que variam de ciência para ciência. Assim, a ciência é capaz de aferir e, a partir dos resultados das medidas interpretar os fenômenos. A explicação científica, para ser científica, deve se restringir a aquilo que foi comparado a um padrão e experimentado. Queremos observar que o pensamento sobre a ciência que teístas e ateístas (mesmo quando são cientistas) produzem não é científico, a saber, suas interpretações do conhecimento científico são considerações filosóficas, visto que transcendem a atividade científica em si.

Isso é um ponto importante para percebermos que a ciência não é nem teísta nem antiteísta, e isso implica dizer que o espírito

antirreligioso da ciência não é uma consequência da ciência mesma, no máximo pode ser consequência da interpretação que se dá à ciência enquanto visão de mundo, interpretação essa que pode ser teísta ou atea, mas nunca é científica. A realidade é que o entendimento de pessoas como Richard Dawkins se olvida de que entre os partidários de Darwin estavam muitos clérigos, um deles, Charles Kingsley: “encantou Darwin ao sugerir que a ideia de um Deus que pudesse criar coisas que criassem a si mesmas seria mais nobre que a ideia de um Deus que tinha de intervir para fazer surgir novas espécies” (Brooke, 2016, p. 148)

4 Da Falácia do Conflito

A ciência em si não se opõe à religião, em realidade o que temos é uma concepção de ciência que se contrapõe a uma concepção de religião. Esse ponto de vista é o mais popular no campo das ideias, gerando sempre a sensação de discordância entre elas. No suposto conflito religião x ciência, a religião é vista como um sistema de crenças que busca explicar a realidade física através de teses superadas pela ciência, que por sua vez, possui a narrativa da verdade sobre o que a realidade seja. É fato que no passado muitos viveram a religião como uma verdade a respeito do mundo físico segundo uma leitura literalista das Escrituras. Esse tipo de leitura nunca foi exclusivo nas teologias ou doutrina da Igreja Católica onde, o evento do dilúvio é interpretado como um signo do batismo cristão, por exemplo. Contudo, a crença na criação em seis dias, na imobilidade da Terra ou quando a Bíblia diz que o morcego é uma ave, foram tomadas como verdadeiras por muitos. A ciência contrariou todas essas crenças e, com sua força argumentativo-experimental, seus êxitos em prever eventos, tornou-se instrumento útil para aqueles que por motivos diversos queriam desbancar a crença religiosa. À exceção dos poucos grupos fundamentalistas, ninguém lê a Bíblia como um livro de ciências ou documentário histórico-jornalístico, dessa forma, a

hermenêutica já usada por Paulo no novo testamento para interpretar o antigo, que de literalista nada tinha, é preponderante entre católicos e protestantes históricos. Isso impede que a religião seja vista como uma alternativa de explicação da realidade física contraposta à ciência. Argumentamos a favor da tese de que se compreendemos que o monoteísmo não está ocupado com questões científicas, a saber, daquilo que pode ser medido e calculado de alguma maneira, dizer que o discurso científico refuta o religioso revela um fraco entendimento do campo de ação dessas criações humanas ou, um propósito ideológico de difamar a religião.

A imensa força da ciência levou muitos pesquisadores a procurar alguma harmonização da ciência com o teísmo, gerando toda uma tradição na Filosofia da Religião que se empenha nesse trabalho. Aí, a cosmologia-teológica (Topham, 2016) vai paulatinamente sendo adaptada ao desenvolvimento da ciência; o processo evolutivo é visto como um modo de criação que reconciliaria evolução e criacionismo; ou a ideia de um universo criado ordenadamente fomentaria suporte teológico-filosófico para um mundo cientificamente inteligível (Numbers, 2016). Um último ponto que quero analisar aqui, diz respeito exatamente a esse plano, especialmente quando a desejada harmonização é, na verdade, uma subordinação.

A tentativa de legitimação dos conteúdos da fé pela ciência teve (e tem) dois problemas. Ou a religião estava baseada numa ciência obsoleta (Aristóteles e Platão) fruto da helenização do cristianismo e, agora a ciência predominante é a de Galileu e a inverdade do cristianismo estava demonstrada; ou, de toda forma a ciência mostrava sua superioridade, pois era ela a agente de legitimação da religião, se na época de Kant a religião tinha de passar pelo tribunal da razão filosófica, agora o fiscal da verdade é a ciência, pois o pensamento religioso necessita de sua certificação. A religião que se submeteu ao julgamento kantiano tinha de se converter em moralismo, agora, julgada pela ciência, tem de

se converter em conhecimento vinculado ao científico. A religião perde dos dois lados: o moralismo religioso é insuportável e os conhecimentos científicos mudam deixando a religião para traz.

Mas a principal razão para refutar o alinhamento da religião com a ciência é o de que da mesma forma que a religião não é um moralismo, mas uma forma de nos conectar com Deus, também não é um saber cientificável, mas uma sabedoria que me leva a Deus. Isso pode ser notado no seio da discussão entre realistas e antirrealistas científicos da seguinte maneira. Supondo que o realismo está certo e a ciência seja um conhecimento que se aproxima cada vez mais da realidade, ela seria incompatível com a religião, cujas posições principais são fixas e não evoluem, dado que são absolutamente verdadeiras para seus membros. Do outro lado, se o antirrealismo é a postura que compete à ciência, essa posição também seria problemática, posto que a ciência não teria um entendimento único perante a realidade, para o antirrealismo os conceitos científicos não atingem o real em si, o que resulta na incapacidade de relato exclusivo sobre o mundo, isso torna a ciência incompatível com a religião, que toma para si uma verdade unitária perante o ser.

5 Considerações finais

A racionalidade científica se impôs como via privilegiada (ou mesmo exclusiva) do conhecimento pelo sucesso que teve em seu campo, a saber, seus estudos sobre entes que podem ser metodologicamente calculados e medidos. Esses progressos levaram a ciência a ser a medida da razão para todos os campos influenciando, inclusive, naquilo que está fora de sua alçada. Aqui é o local de colocar que: a ciência é incapaz de afirmar ou negar coisa alguma que esteja fora do âmbito do mensurado no espaço-tempo. Não pode haver uma ciência dos valores, uma vez que solidariedade e honestidade não se põem sob qualquer medida, são entes

que não podem ser manipulados cientificamente, formatados, reproduzidos e disponibilizados. Não são fatos no mundo como dizia Wittgenstein no aforismo 6.421 do *Tractatus*. Da mesma maneira a relação de seres humanos com entes sobrenaturais não é algo que possa ter qualquer tipo de avaliação científica. O campo da ciência é alheio ao da religião.

Por último, a religião não tem de atender o quadro das exigências da ciência, pois essa é de uma racionalidade diferente da racionalidade religiosa, como também o é da artística, dos valores, dos sentimentos, das escolhas existenciais de cada um, ou das possibilidades de organização de vida em comunidade. Se tudo isso não faz parte da vida racional do homem por não ser ciência, temos de admitir que a razão surgiu por milagre na cabeça de Galileu, e toda humanidade anterior à revolução científica do século XVII e todos que, nesse tempo, não se encontravam naquele pedaço da Europa onde essas coisas se desenvolveram, não eram racionais.

Referências

BROOKE, John. Ciência e Secularização. In: Harrison, Peter (Org.). *A Companion to Science and Religion*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

BROOKE, John. Historical Perspectives on Religion and Science. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Companions to Philosophy, 2010.

GRONDIN, Jean. *Que Saber sobre Filosofia da Religião*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

HARRISON, Peter. Introdução. In: HARRISON, Peter (Org.). *A Companion to Science and Religion*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

HAUGHT, John. Ciência, Deus e Propósito Cósmico. In: HARRISON, Peter (Org.). *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

LINDBERG, David. O Destino da Ciência na Cristandade Patrística e Medieval. In: HARRISON, Peter (Org.). *A Companion to Science and Religion*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

NUMBERS, Ronald. Criacionismo Científico e Design Inteligente. In: HARRISON, Peter (Org.). *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

RATZINGER, Joseph. *Ser Cristão na Era Neopagã*. Vol. 2: Discursos e Homilias (2000-2004). Campinas: Ecclesiae, 2015.

ROBERTS, JON. Reações Religiosas a Darwin. In: HARRISON, Peter (Org.). *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

TOPHAM, Jonathan. A Teologia Natural e as Ciências. In: HARRISON, Peter (Org.). *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 2001.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É com imenso prazer que apresentamos alguns dos trabalhos apresentados na área de Filosofia da Religião durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em Goiânia, entre 10 e 14 de outubro de 2022. Na presente publicação apresentamos tanto trabalhos apresentados no GT quanto apresentados em outros espaços, cujos autores preferiram publicar neste volume.

O GT Filosofia da Religião se propõe a promover, reunir e discutir reflexões em filosofia da religião, elaboradas de forma sistemática ou com base na história do pensamento. O GT se caracteriza pelo seu pluralismo em termos de métodos de reflexão (fenomenológico, analítico, histórico, hermenêutico, entre outros), fomentando o diálogo frutífero entre as diferentes perspectivas. Os trabalhos partem de diferentes abordagens filosóficas de problemas religiosos atuais e históricos, como a questão de Deus, transcendência, liberdade, mal, racionalidade da crença religiosa, volta da fé ao espaço público, ateísmo e relação entre religião e ciência.

