

FABIANO INCERTI
(Organizador)

FILOSOFIA
e
ESPIRITUALIDADE
aproximações

FABIANO INCERTI
(Organizador)

FILOSOFIA e ESPIRITUALIDADE *aproximações*



INSTITUTO
L'HERMITAGE
PUCPR



Programa de
PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA
PUCPR

©2026, Fabiano Incerti
2026, PUCPRESS

Este livro, na totalidade ou em parte, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa por escrito da Editora.

**Pontifícia Universidade Católica
do Paraná (PUCPR)**

Reitor

Ir. Rogério Renato Mateucci

Vice-Reitor

Vidal Martins

**Pró-Reitor de Missão,
Identidade e Extensão**

Fabiano Incerti

**Coordenador do Instituto L'Hermitage
de Estudos Avançados PUCPR**

Douglas Borges Candido

**Decano da Escola de Educação e
Humanidades**

Cesar Candiottto

**Coordenador do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia**

Federico Ferraguto

PUCPRESS

Gerência da Editora

Michele Marcos de Oliveira

Edição

Susan Cristine Trevisani dos Reis

Edição de arte

Cristina Mosol

Preparação de texto

Clarisse Lye Longhi

Gabrielle Regina Gomes Caroccia

Revisão

Clarisse Lye Longhi

Capa e projeto gráfico

Rafael da Matta Hasselmann

Diagramação

Rafael da Matta Hasselmann

PUCPRESS / Editora Universitária Champagnat

Rua Imaculada Conceição, 1155 - Prédio da Administração - 6º andar

Câmpus Curitiba - CEP 80215-901 - Curitiba / PR

Tel. +55 (41) 3271-1701

pucpress@pucpr.br

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Roberta Moritz Moreira – CRB 9/2247

F488	Filosofia e espiritualidade: aproximações / organizador: Fabiano Incerti. – Curitiba :
2026	PUCPRESS, 2026. 366 p. ; 21 cm
	Vários autores Inclui Bibliografia ISBN: 978-65-5385-191-7 ISBN: 978-65-5385-190-0 (Ebook) ISBN: 978-65-5385-192-4 (PDF)
	1. Filosofia. 2. Espiritualidade. 3. Filosofia da religião. 4. Existencialismo I. Incerti, Fabiano. II. Título.
	25-217

CDD 22. ed. – 210

Sumário

Prefácio	5
-----------------------	----------

Fabiano Incerti

Afabilidade, atenção ao presente e consciência cósmica: filosofia como modo de vida, exercícios espirituais e a filosofia de Byung-Chul Han.....	7
---	----------

Lucas Nascimento Machado

Os dons da espiritualidade ou o crepúsculo do humano.....	45
--	-----------

Ericson Savio Falabretti

Simone Weil: a filosofia como exercício para a elevação espiritual	71
---	-----------

Bortolo Valle

O sujeito da espiritualidade filosófica: sobre a relação entre subjetividade e verdade em Michel Foucault	105
--	------------

Cesar Candiotto

As religiões nas trilhas dos filósofos.....	131
--	------------

Andrei Venturini Martins

Blaise Pascal e as razões do coração: o valor do pensar e dizer por distintos métodos	155
--	------------

Marcus Tadeu Maciel Nahur

Lino Rampazzo

**Do explorar ao habitar: espiritualidade e
sensibilidade ecosófica na pós-modernidade 185**

Fabiano Incerti

Douglas Borges Candido

**O mistério em Gabriel Marcel: filosofia
como *Praeambulum Fidei* 217**

José André de Azevedo

**Filosofia como espiritualidade
e forma-de-vida..... 243**

Oswaldo Giacóia Junior

**As *Cartas a um provincial* escritas
por Blaise Pascal: uma luz antropológica
e espiritual para a vida cristã 277**

José Rafael Solano Duran

**A noção de espiritualidade em
Michel de Certeau 311**

Alex Vicentim Villas Boas

Angelo Alberto Diniz Ricordi

**O conhecimento da verdade em Edith Stein:
aliança entre fé e razão como percurso
intelectual-espiritual..... 345**

Patrícia Espíndola de Lima Teixeira

A organização deste livro demarca, para mim, quatro lugares muito especiais que tomo a liberdade de compartilhar. O primeiro deles é a convicção de que aproximar filosofia e espiritualidade constitui, sobretudo, uma questão existencial. Não por acaso, sempre me comoveram as palavras de Romain Rolland, em uma de suas célebres cartas a Freud: “eu carrego na frente, sem embaraço e sem obstáculo, uma vida religiosa (no sentido desta sensação prolongada) e uma vida de razão crítica (que é sem ilusão)”. O segundo é a possibilidade de reunir novos e antigos amigos que, a partir de suas trajetórias intelectuais e de suas experiências de mundo, aceitaram o desafio de indicar, com base em um vasto conjunto de autores e autoras, os pontos de encontro – e também de desencontro – que filosofia e espiritualidade foram tecendo ao longo da história do pensamento ocidental. Se esse movimento ainda não resultou em uma rede formal de trabalho, ao menos mobilizou, por uma espécie de afinidade eletiva, pensadores que têm dedicado parte de seu tempo a compreender os alcances e impactos desse diálogo. Um terceiro lugar se expressa na linha que atravessa, ora

discretamente, ora de modo mais evidente, os doze capítulos que compõem o volume: a aproximação entre filosofia e espiritualidade guarda a potência de suscitar, como recorda Pierre Hadot, novos modos de vida – tão necessários quanto urgentes. Por fim, dessa aproximação pode nascer a alegria simples do encontro, tão indispensável em tempos adversos. Alegria que se traduz em nova forma de participação no mundo e que encontra em Espinosa sua formulação mais luminosa: “[...] reunir-se aos outros e tratar de os unir, pois tudo o que tende a uni-los é bom, esforçar-se por partilhar sua alegria com os outros... unir-se, em pleno conhecimento, com toda a natureza...”.

Afabilidade, atenção ao presente e consciência cósmica: filosofia como modo de vida, exercícios espirituais e a filosofia de Byung-Chul Han

Lucas Nascimento Machado
Universidade de Verona

Introdução

Byung-Chul Han é um dos filósofos mais discutidos do início do século XXI, graças às suas reflexões críticas sobre nossa sociedade contemporânea, que, norteadas por conceitos de amplo alcance (como o de “excesso de positividade”), fornecem insights de relevância para a compreensão dos mecanismos de assujeitamento dos indivíduos em nossa sociedade. Por outro lado, não se vê com frequência um aspecto mais propositivo de sua filosofia ser discutido, que, embora sem dúvida ocupe menos espaço em suas reflexões, nem por isso é menos relevante para o seu pensamento e para a contribuição dele para o debate filosófico e político contemporâneo. Isso, porque, em obras como *Filosofia do Zen Budismo*, *Ausência*, *Louvor à Terra* e, mais recentemente,

*Vita Contemplativa*¹, Han busca não apenas fornecer um diagnóstico do nosso modo de vida sob o capital (aquilo que ele chama de “existência econômica”), mas também contrapor, a esse modelo de existência, uma *outra forma possível de vida*, que corresponderia de fato à realização plena da liberdade humana e que Han descreveria, com frequência, com o conceito de *Freundlichkeit* (*afabilidade*).

Curiosamente, as reflexões de Han sobre uma outra forma de vida possível se aproximam, sob muitos aspectos, à maneira com que o filósofo e historiador da filosofia Pierre Hadot descreve o que seria o *modo de vida filosófico* – o que se torna tão mais notável dado o aparentemente desconhecimento de Han acerca do último, que nunca é citado em suas obras.² Essa aproximação, a nosso ver, não é por acaso: de fato, acreditamos que, ainda que não de modo consciente, Han resgata um modo de fazer filosofia que corresponde precisamente à compreensão da filosofia como modo de vida apresentada por Hadot, não apenas do ponto de vista da finalidade da filosofia enquanto atividade, mas

¹ Apesar de também ter um teor propositivo, não abordamos, neste texto, uma das obras mais recentes de Byung-Chul Han (2024b), *O Espírito da Esperança*, pois, diferentemente das demais obras que mencionamos aqui, sua associação com a perspectiva hadotiana da filosofia como modo de vida não é imediatamente clara. Ainda assim, trata-se de importante obra para compreender a dimensão propositiva do pensamento do autor, e deve ser abordada em uma outra oportunidade.

² É interessante notar, porém, que, mesmo que Han não tenha tido contato direto com a obra de Hadot, é inquestionável que as reflexões do último sobre a filosofia como modo de vida chegaram, ao menos parcial e indiretamente, a Han por meio de Foucault e sua noção de cuidado de si, explicitamente inspirada e influenciada pelas reflexões de Hadot sobre a filosofia antiga.

também do ponto de vista do uso específico que tal concepção de filosofia faria do discurso filosófico. Com efeito, vemos, na concepção de afabilidade de Han, e na concepção de filosofia como modo de vida de Hadot, um resgate em comum do *lugar da espiritualidade na filosofia*, ainda que o termo espiritualidade tenha de ser aqui precisado em seu sentido. Esse resgate, em ambos os casos, parece vincular-se ao reconhecimento de uma necessidade de colocar em questão pressupostos da nossa vida moderna, ao resgatar uma maneira de compreender e fazer filosofia que abriria um horizonte possível para a superação dos impasses da nossa sociedade submetida à lógica do capitalismo tardio.

Sendo assim, neste artigo, buscaremos mostrar como a filosofia de Han, particularmente por meio de seu conceito de afabilidade, poderia ser compreendida como um resgate do paradigma da filosofia como modo de vida, tal como compreendida por Pierre Hadot. Para tanto, começaremos com uma apresentação da concepção de Hadot da filosofia antiga, segundo a qual o modo de vida filosófico precederia o discurso filosófico, e a filosofia poderia ser compreendida como um conjunto de exercícios espirituais que buscam levar à atenção ao presente e à consciência cósmica, aproximando-nos do estado de sabedoria que corresponderia à perfeita paz de espírito. Na sequência, veremos como, nas obras de Han, a descrição da afabilidade corresponderia muito proximamente aos estados de atenção ao presente e de consciência cósmica descritos por Hadot, de modo que

o discurso de Han acerca da afabilidade pode ser compreendido como um exercício espiritual que busca contribuir para a produção desses estados ou, ao menos, recomendar a sua busca. Por fim, concluiremos argumentando como, inclusive pelo seu estilo ensaísta, Han também se alinharia à concepção hadotiana da filosofia como modo de vida, na qual o discurso teria, sobretudo, um caráter provisório e instrumental, sem pretensões de sistematização ou de completude conceitual.

O que é a filosofia como modo de vida?³

Segundo Hadot (2004), em nosso contexto contemporâneo, costumamos compreender a filosofia de um filósofo como sendo o seu sistema conceitual ou, ao mesmo, o seu discurso filosófico, o modo com que articula e desenvolve seus conceitos. Daí que, nas universidades, o ensino da filosofia se dê sobretudo por meio do ensino das grandes correntes ou sistemas filosóficos: se aprenderia, assim, o “existencialismo”, o “materialismo”, o “idealismo” etc., ou, de modo mais específico, o sistema de Platão, ou de Aristóteles, ou de alguma outra importante figura da história da filosofia. Desse modo, os estudantes

³ Uma exposição mais detalhada de nossa compreensão da filosofia como modo de vida, assim como do conceito de sabedoria que corresponderia a ela, pode ser encontrada em Machado (2024). Para uma introdução à bibliografia mais recente e sobre o tema da filosofia como modo de vida. Cf. TESTA; FAUSTINO, 2022; FAUSTINO; TELO, 2024.

[...] têm a impressão de que todos os filósofos estudados esforçaram-se sucessivamente para inventar, cada um de uma maneira original, uma nova construção sistemática e abstrata, destinada a explicar, de uma maneira ou de outra, o universo; ou, pelo menos caso se trate de filósofos contemporâneos, elaborar uma nova discussão sobre a linguagem (Hadot, 2004, p. 17).

Nesse contexto, tal aprendizado não teria por finalidade implicar um comprometimento prático com as ideias e conceitos estudados; tampouco se consideraria tal comprometimento necessário para a compreensão dos autores em questão, uma vez que compreender um filósofo significa, antes de tudo, compreender o modo com que articula conceitos em um discurso – discurso este que deve ser entendido como sendo, propriamente, a sua filosofia. Dessa forma, continua Hadot, as considerações sobre as implicações práticas de tais sistemas de ideias seriam relegadas ao segundo plano, a um momento posterior (Hadot, 2004): uma vez que tenha, por exemplo, estudado Marx, posso me perguntar se me identifico com as suas ideias e, nesse caso, optar por adotá-las e aplicá-las em minha vida. Esse segundo momento, porém, da perspectiva do estudo acadêmico da filosofia, não seria de modo algum necessário ou indispensável para o estudo e compreensão das filosofias das diversas correntes e autores da história da filosofia, mas seria, sobretudo, uma escolha pessoal e particular, de aplicar na sua vida a compreensão que se adquiriu das ideias e conceitos de determinados

filósofos, compreensão esta, porém, que em nada depende de tal aplicação para poder ser atingida. Nesse sentido, poderíamos dizer que, segundo essa concepção de filosofia, *o discurso filosófico vem primeiro*, enquanto o *modo de vida filosófico vem segundo*.

Segundo Hadot, porém, não era desse modo que os filósofos antigos compreendiam a filosofia. Para eles, a filosofia de um filósofo não é, antes de tudo, a maneira com que ele articula conceitos a fim de formular o seu próprio discurso ou pensamento, mas, sobretudo, o seu *modo de vida*, a sua escolha por um certo *modo de ser e de viver* no mundo. Isso não quer dizer, evidentemente, que esses filósofos não formulem os seus próprios discursos filosóficos e não articulem conceitos a fim de expressar seus pensamentos; antes, significa apenas que o discurso filosófico se desenvolve *em função do modo de vida escolhido pelo filósofo*, como uma forma de justificá-lo, transmiti-lo e, sobretudo, praticá-lo. Como Hadot (2004, p. 17) nos lembra:

[e]videntemente, não se trata de negar a extraordinária capacidade dos filósofos antigos de desenvolver uma reflexão teórica sobre os problemas mais sutis da teoria do conhecimento, da lógica ou da filosofia. Porém, essa atividade teórica deve ser situada em uma perspectiva diferente daquela que corresponde à representação corrente que se faz da filosofia. Em primeiro lugar, ao menos desde Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como

uma espécie de apêndice acessório, mas, bem ao contrário, na origem, em uma complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária; e essa opção determina até certo ponto a doutrina e o modo de ensino dessa doutrina.

Nesse contexto, o discurso só é considerado filosófico, se ele resulta e é inseparável de um *modo de vida filosófico*, e é esse modo de vida que fornece para o discurso sua consistência e a sua qualidade de ser filosófico, pois um discurso que não está ligado ao modo de vida que lhe corresponde não pode, segundo essa perspectiva, ser considerado filosófico, já que, para os filósofos antigos, a filosofia se encontra, antes de tudo, no *modo com que se vive* (Hadot, 2004, p. 21). Nesse sentido, poderíamos dizer que, segundo essa concepção de filosofia, o *modo de vida filosófico vem primeiro*, e o *discurso filosófico vem segundo*.

O que é o modo de vida filosófico? A busca pela sabedoria e os exercícios espirituais

Se a filosofia é definida pela especificidade do seu modo de vida, antes do que pela especificidade do seu discurso, podemos nos perguntar: o que era, para os filósofos antigos, o modo de vida filosófico? Segundo Hadot (2004), o modo de vida filosófico seria caracterizado, segundo a própria etimologia da palavra *philosophia*, pela busca por

sophia, por *sabedoria*. É importante notar aqui, porém, que, se, para os filósofos antigos, filosofia significava algo distinto do que significa para nós, também a palavra *sabedoria* deve ser compreendida ao modo com que os antigos filósofos a entendiam: não como um acúmulo de saberes ou conteúdos teóricos, mas, antes de tudo, como uma *forma de ser*, um estado de plenitude e de tranquilidade que corresponde a e é inseparável de uma forma específica de saber, o *saber viver*. Como Hadot (2004, p. 39) nos lembra:

Para definir *sophía*, os intérpretes modernos sempre hesitam entre a noção de saber e a de sabedoria. O *sophós* é aquele que sabe muitas coisas, que viu muitas coisas, que viajou muito, ou que sabe se conduzir bem na vida e é feliz? Será sempre necessário repetir tudo isso no curso desta obra, as duas noções estão longe de excluir-se: o verdadeiro saber é, finalmente, um saber-fazer, e o verdadeiro saber-fazer é um saber-fazer o bem.

Daí porque, para os filósofos antigos, o sábio não é aquele que acumula uma grande quantidade de conhecimentos teóricos, mas aquele que sabe o que precisa fazer para que, no modo como vive, encontre-se em uma condição de plenitude que lhe permite desfrutar plenamente da liberdade e da tranquilidade, da “perfeita paz de espírito”. É nesse sentido, então, que o sábio é aquele que é dotado do “saber-fazer o bem”, ou seja, daquilo que traz a verdadeira felicidade.

Aqui, é importante notar: se o filósofo é aquele que busca a sabedoria, isso significa, precisamente, que ele não é

sábio, e que, portanto, o seu modo de vida não é o modo de vida do sábio, mas, antes, daquele que busca se aproximar do ideal do sábio e do estado de perfeição da sabedoria. Se, porém, a sabedoria é um estado de ser, e não um acúmulo de conteúdos teóricos, então o modo de se aproximar dela não será acumulando teorias e ideias, mas, antes buscando *transformar quem se é, a fim de se aproximar do modo de ser, da perfeição no ser próprio à sabedoria*. É por isso que Hadot (2014) afirma que a filosofia antiga é um modo de vida que pode ser caracterizado por um conjunto de *exercícios espirituais*. Vale notar que, ao chamar os exercícios próprios à filosofia de espirituais, Hadot não pretende, com isso, afirmar que eles impliquem a vinculação com qualquer doutrina religiosa⁴. Antes, a opção por designar tais exercícios como espirituais se deve ao fato de que eles buscariam a transformação da *psyché*, do espírito do indivíduo *como um todo*, de modo que não podem ser compreendidos como sendo exercícios exclusivamente intelectuais ou morais, por exemplo, mas abrangem um conjunto de práticas que, para além do intelecto e da moral, buscam transformar também a imaginação, a sensibilidade, o corpo do indivíduo, em suma, tudo que é inseparável do modo do indivíduo ser no mundo

⁴ Embora também seja importante ressaltar que tal vinculação não está necessariamente excluída e, com efeito, a própria revisão da nossa compreensão da filosofia antiga em termos de exercícios espirituais, que buscam surtir uma transformação ou, nos termos de Hadot, uma “conversão” do indivíduo, também deva nos levar a questionar as linhas rígidas que foram traçadas entre religião e filosofia na nossa compreensão histórica delas.

e do modo com que experimenta a si mesmo e às coisas, levando-a adquirir uma consciência das coisas e de si que o eleva além de sua individualidade. Esses exercícios, então, “correspondem a uma transformação da visão do mundo e a uma metamorfose da personalidade”, e são chamados de espirituais por Hadot (2014, p. 20) porque:

A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”).

Que tipo de transformação, porém, os exercícios espirituais devem surtir no indivíduo, a fim de aproximá-lo do estado de perfeição que caracteriza a sabedoria? Segundo Hadot em *O que é a filosofia antiga*, tais exercícios podem ser distinguidos em dois tipos fundamentais e complementares, segundo a sua finalidade (Hadot, 2004): os exercícios de concentração no eu ou de *atenção ao presente* e os exercícios de expansão do eu ou de *consciência cósmica*. Os exercícios de concentração no eu ou de atenção ao instante presente visam fazer com o que o indivíduo esteja inteiramente consciente do instante presente e de si mesmo neste instante presente, focando-se plenamente naquilo que ele experimenta *aqui e agora*. Desse modo, por exemplo, os epicuristas, por meio da meditação acerca da irrelevância

da morte para nós, buscam focar sua intenção inteiramente no instante presente, no prazer que experimentamos aqui e agora, uma vez que é apenas no instante presente e enquanto estamos vivos que somos capazes de desfrutar os prazeres que nos permitem cultivar um estado de felicidade, de tranquilidade e satisfação (Hadot, 2004). Por outro lado, a meditação estoica sobre a metafísica – que nos ensina que fazemos parte de um cosmos que é um único ser vivo, e no interior do qual tudo ocorre de maneira necessária, de tal modo que não temos controle dos acontecimentos externos a nós – também visa trazer a nossa atenção para o instante presente, já que, no interior desse cosmos, a única esfera que podemos efetivamente controlar é a intenção com que agimos no momento presente (Hadot, 2004). Assim, embora, em ambos os casos, o discurso filosófico e a meditação feita em cima dele operem com base em um conjunto de reflexões e com justificativas distintas, eles convergem do ponto de vista do seu efeito sobre o modo de consciência que é adotado por aquele que realiza tal meditação: a concentração no instante presente, naquilo que se vive aqui e agora, e a busca por viver inteiramente e de forma plenamente consciente o momento presente, em vez de se perder em pensamentos sobre o passado ou o futuro. Por isso, Hadot (2004, p. 281) conclui, “como para os estoicos, o exercício espiritual fundamental consiste, para os epicuristas, em concentra-se no presente, isto é, na consciência do eu no presente, e em evitar projetar seus desejos sobre o futuro”.

Já os exercícios de expansão do eu ou de consciência cósmica são aqueles por meio dos quais se busca tornar o indivíduo consciente de *pertencer a uma realidade maior do que ele próprio*, que corresponderia à sua realidade essencial, ao seu *verdadeiro eu*, de modo que, assim, ele veja as coisas “da perspectiva do todo”. Em outras palavras, por meio desse exercício, o indivíduo deve tomar a consciência de que o seu ser é *inseparável do todo*, que se mostra como a realidade mais profunda e essencial do indivíduo que tanto está presente nele quanto, ao mesmo tempo, o ultrapassa. Nas palavras de Hadot (2004, p. 294):

Em todas as escolas que o praticam, esse exercício de pensamento e de imaginação consiste, finalmente, para o filósofo, em tomar consciência de seu ser no Todo, como ponto minúsculo e de frágil duração, mas capaz de dilatar-se no campo imenso do espaço infinito, e de colher em uma única intuição a totalidade da realidade. O eu há de experimentar, assim, um duplo sentimento, o da pequenez, ao ver sua individualidade corporal perdida no infinito do espaço e do tempo, e o de sua grandeza, ao experimentar o seu poder de abraçar a totalidade das coisas.

Aqui, mais uma vez, o recurso ao estoicismo para a ilustração sobre esse exercício é bastante ilustrativo: para os estoicos, a meditação sobre a física – ou seja, sobre o fato de que a realidade como um todo seria um único organismo vivo, do qual cada um de nós seria como um membro ou uma parte que tem seu papel a desempenhar no funciona-

mento do todo – deve levar o indivíduo a ver a si mesmo como pertencendo a uma realidade muito maior do que a sua existência individual, uma realidade que se faz presente nele e que, ao mesmo tempo, é mais essencial e maior do que a sua individualidade (Hadot, 2004). Com efeito, Hadot aponta que mesmo os epicuristas, apesar de terem uma física bastante distinta da dos estoicos, também propõem meditações sobre a infinitude do universo que permitam colocá-los nessa perspectiva do todo, a partir da qual reconhecem ser parte de um universo muito maior do que eles próprios, de modo que “há igualmente uma expansão do eu no cosmos entre os epicuristas; ela proporciona a volúpia de mergulhar no infinito. O mundo que vemos é, para o epicurista, apenas um dos mundos inumeráveis que se estendem no espaço infinito e no tempo infinito” (Hadot, 2004, p. 291). Assim, novamente, vemos que, apesar de praticados tendo como suporte discursos filosóficos distintos, em ambas essas escolas, faz-se presente um esforço de ultrapassar a perspectiva de seu eu individual para alcançar uma realidade mais profunda presente nele e ver as coisas a partir da perspectiva dessa realidade maior, do todo do qual o indivíduo faz parte e que, por isso, tanto pode ser acessado por ele quanto, ao mesmo tempo, necessariamente ultrapassa os limites da sua individualidade e, por isso mesmo, leva o próprio indivíduo a ultrapassá-la, quando o acessa.

Nesse contexto, poderíamos, certamente, perguntar-nos: afinal, por que os exercícios espirituais voltados à

atenção ao presente e à consciência cósmica seriam, para os filósofos antigos, meios para se aproximar efetivamente da condição de sabedoria, entendida como uma condição de perfeição do ser e de plenitude? Aqui, é possível arriscar uma formulação que, apesar de não estar presente no pensamento de Hadot, parece contribuir em grande medida para a compreensão do vínculo entre exercícios espirituais e a sabedoria entendida como plenitude do ser: em primeiro lugar, o nosso modo de atenção ao momento presente corresponde ao nosso modo de presença; não por acaso, quando estamos muito distraídos, dizem-nos muitas vezes que “não estamos nem aqui”, que “estamos em outro lugar”. Em segundo lugar, o nosso modo de presença corresponde ao nosso modo de ser, ou seja, aquilo que somos em uma determinada situação – ou, pelo menos aquilo que somos do ponto de vista de nossa consciência, de nosso estado espiritual – é determinado pela forma com que estamos presentes nela. Ora, se a sabedoria deve ser compreendida como o estado de perfeição do ser, então, para que possamos, em nosso modo de sermos conscientes de nós mesmos e do mundo, nos aproximarmos desse estado de perfeição de *plenitude*, precisamos estar *plenamente presentes* nessa situação, o que só podemos fazer se estivermos *plenamente atentos*, tanto a nós mesmos e ao que experimentamos nesse momento, quanto à nossa conexão com tudo aquilo que nos circunda e que é constitutivo da nossa experiência. E é precisamente porque, nessa experiência, somos *plenamente*

conscientes, que desfrutamos da *plenitude do ser*, sob a forma da “perfeita paz de espírito”, da *ataraxia*, da *serenidade* que seria própria à sabedoria⁵.

O declínio e a persistência da filosofia como modo de vida

Se a filosofia era compreendida como um modo de vida pelos antigos – modo que, por meio de exercícios espirituais de atenção ao presente e consciência cósmica, buscava alcançar o estado de plenitude, de serenidade e perfeita paz de espírito que caracterizaria a sabedoria – por que, hoje, a nossa concepção de filosofia estaria tão distante disso? Segundo Hadot, esse deslocamento na nossa compreensão da filosofia se deveria principalmente ao modo com que o cristianismo teria absorvido e se apropriado da filosofia antiga, de modo que, graças a essa absorção, o modo de vida a ser praticado será prescrito pela religião cristã, que, assim, manterá, da filosofia antiga, apenas ou sobretudo o seu discurso filosófico (Hadot, 2004). É assim que, ao se tornar *serva da religião*, a filosofia passa a ser ensinada, praticada e concebida essencialmente como uma modalidade

⁵ No momento da redação inicial deste capítulo, a obra de Han, *Falando Sobre Deus*, ainda não havia saído, de modo que não pudemos incluir uma análise dessa obra em nosso trabalho. Porém, gostaríamos de notar aqui já como a discussão proposta por Hadot nesse livro apenas reforça a sua conexão com a perspectiva da filosofia como modo de vida, uma vez que a obra abre com uma reflexão sobre atenção e sua centralidade para a experiência espiritual, de modo que “a crise da religião é também uma crise da atenção” (Han, 2025, p. 11).

de discurso, de modo que, mesmo quando ela se desvencilhar da teologia na modernidade, essa concepção da filosofia já terá se solidificado e consolidado, sendo também como os modernos passarão a entender em que ela consiste.

Ora, ainda que seja este o caso, poderíamos nos perguntar: mesmo que a filosofia tenha sido praticada pelos filósofos antigos como um modo de vida – e mesmo que isso só tenha se transformado por uma série de razões histórica (ou, justamente, por causa disso) –, qual seria a relevância da filosofia como modo de vida para os tempos de hoje? Afinal, seria possível, atualmente, fazer filosofia ao modo dos antigos? E, supondo que seja possível, por que seria, de algum modo, relevante para nós, hoje, praticar esse modo de filosofia?

Em relação a essas questões, em primeiro lugar, podemos apontar como Hadot nota que, por mais que a filosofia como modo de vida passe, de algum modo, por uma espécie de declínio em função de sua absorção pelo cristianismo, essa forma de compreender e fazer filosofia nunca teria desaparecido completamente, nem mesmo no contexto da filosofia medieval cristã. De fato, Hadot (2004) cita uma série de autores, medievais, modernos e contemporâneos, que poderiam ser compreendidos como dando sequência à tradição da filosofia como modo de vida, fazendo, inclusive, da defesa dessa concepção de filosofia uma parte constitutiva de seu próprio discurso filosófico. Assim podemos dizer que, apesar de a filosofia como modo de vida ter tido seu

espaço transformado e reduzido dentro da compreensão, prática e ensino de filosofia, ela *nunca deixou inteiramente de existir*, e, pelo contrário, foi parte constitutiva de alguns dos filósofos modernos e contemporâneos mais importantes da história da filosofia. Em segundo lugar, para Hadot (2004), embora, certamente, alguns dos discursos filosóficos da antiguidade possam ser considerados em alguma medida datados (tal como a física estoica ou epicurista), o *modo de vida* a que esses discursos eram voltados e ao qual tinham a finalidade de levar, continua relevante nos dias de hoje, de forma que se pode considerar não apenas possível, mas desejável, *conceber discursos filosóficos propícios à prática desse modo de vida nos dias de hoje*.

Tendo isso em mente, acreditamos que o filósofo sul-coreano radicado na Alemanha, Byung-Chul Han, conhecido sobretudo pelo seu livro *Sociedade do Cansaço*, pode servir como um caso de estudo para mostrar, não apenas como a filosofia como modo de vida pode ser praticada até os dias de hoje, uma vez que podemos ver Han como um herdeiro dessa tradição, mas também como esse modo de vida pode contribuir para lidarmos com as questões mais prementes de nossa sociedade atual. Sendo assim, na sequência de nosso texto, apresentaremos brevemente alguns aspectos da filosofia de Byung-Chul Han, buscando destacar os elementos dela que mostrariam sua afinidade e até mesmo filiação à filosofia como modo de vida, tal como descrita por Hadot, e a relevância desses elementos para

pensar, hoje, uma forma de vida alternativa à nossa forma atual, com todos os seus impasses próprios.

Da existência econômica à afabilidade: Han e a filosofia como modo de vida

Ao longo de toda a sua obra, Han, por mais que passe por uma mudança nos registros e no vocabulário com que desenvolve a sua reflexão, ocupa-se com, por um lado, a crítica da *existência econômica*, entendida como o modo de vida próprio ao sujeito sob a lógica de uma sociedade capitalista, e, por outro, a contraposição desse modo de vida a um outro possível, associado, por Han, ao conceito de *afabilidade* (*Freundlichkeit*).⁶ Para compreendermos melhor os aspectos de sua filosofia que se relacionam com a perspectiva hadotiana da filosofia como modo de vida, precisamos então, primeiramente, entender como Han concebe a existência econômica e realiza sua crítica dela, contrapondo-a ao paradigma da afabilidade.

Segundo Han, a existência econômica pode ser compreendida como aquela que tem por foco e finalidade a sua *autopreservação*. Não por outra razão, Han recorre à etimologia da palavra *economia*, lembrando-nos que ela viria do grego *oikos*, que significa “casa” e *nomos*, “manutenção”. Em outras palavras, a existência econômica é aquela

⁶ Para uma exposição mais completa de nossa interpretação da filosofia de Han em alguns de seus temas centrais. Cf. MACHADO, 2021.

que se ocupa com a manutenção, com a preservação de sua própria casa, entendida, aqui, de modo mais geral, como o *espaço das coisas que me pertencem e que fazem parte de minha identidade enquanto indivíduo*. Como afirma Han (2019c, p. 119), “o Eu depende da possibilidade da posse e do recolhimento. *Oikos* é o lugar da existência econômica”. Nesse sentido, podemos ler Han como buscando expor a postura existencial que molda a maneira com que o sujeito produzido por uma sociedade capitalista concebe a sua própria existência e a finalidade que confere a ela, a sua autopreservação e perpetuação a todo custo.

Como, porém, tal indivíduo agiria, a fim de realizar seu intento de autopreservação? Essa é uma questão para a qual a resposta de Han varia em sua obra, passando mesmo por inversões quase completas, a partir da publicação do *Sociedade do Cansaço*. Em todo o caso, podemos dizer que, em todos os momentos de sua obra, Han (2024c) considera que a principal atividade que norteia o indivíduo que opera segundo a lógica da existência econômica é, justamente, o *trabalho*. Isso, porque seria por meio do trabalho, justamente, que converteríamos aquilo que não faz parte de nosso espaço existencial, aquilo que se apresenta inicialmente como um *outro* em relação a esse espaço, em uma ferramenta, um *recurso* para dar continuidade à preservação do espaço do eu. Em outras palavras: é por meio do trabalho que o indivíduo converte o outro em *capital* que pode utilizar para os desígnios de sua autopreservação. Não por outra razão,

Han (2021c, p. 37) afirma que o capitalismo “absolutiza a sobrevivência: é nutrido pela crença inconsciente de que mais capital significa menos morte. O capital é acumulado contra a morte. Ele é imaginado como *faculdade* [*Vermögen*] de sobrevivência”⁷.

É interessante notar aqui, porém, que, em sua obra, Han concebe a atividade própria desse sujeito econômico de acordo com vocabulários e repertórios distintos, poderíamos dizer, praticamente inversos: antes do *Sociedade do Cansaço*, o sujeito econômico é caracterizado, segundo Han, por uma *negatividade* no seu modo de proceder, tal como podemos notar claramente em obras como *Morte e Alteridade*, *Bom Entretenimento* e *Filosofia do Zen Budismo*. Por outro lado, a partir do *Sociedade do Cansaço*, o sujeito econômico, tal como ele agiria em nossa sociedade atual, passa a ser descrito por meio do *excesso de positividade* (Han, 2024c), de uma autoafirmação sem limites em que o sujeito se enxerga em tudo e, por isso, não tem contato com nenhuma forma de alteridade. Em ambos os casos, porém, determinadas características da sua concepção da existência econômica permanecem constantes: a existência econômica, quer operando por meio da negatividade, quer por meio da positividade, visa, sempre, à sua *autopreservação*, à *manutenção da sua identidade*, de sua *existência individual*, e transforma sua relação com tudo fora dessa identidade ape-

⁷ Nessa citação, Han brinca com o duplo sentido da palavra alemã *Vermögen*, que pode significar tanto faculdade/capacidade quanto, também, riqueza.

nas em uma forma de dar continuidade a essa manutenção e preservação de si mesma. O sujeito econômico é, assim, sobretudo, aquele que tem, no centro de sua existência, de sua experiência de si e do mundo, a busca pela *preservação da sua existência singular*, como indivíduo.

Ora, mas, que outra forma de vida seria possível para o sujeito, que não uma centrada em sua autopreservação? Se o sujeito econômico é aquele que, por buscar a preservação de seu espaço próprio como sujeito, de sua casa, precisamente por isso não se abre ao *outro* – pensado aqui, de forma ampla, como qualquer outra existência para além da existência singular do sujeito –, para Han, a forma de vida contraposta à do sujeito econômico será aquela caracterizada, justamente, *pela abertura constitutiva ao outro*. Em outras palavras, essa forma de vida é caracterizada pelo fato de que ela não tem como centro de sua existência *preservar e perpetuar sua individualidade*, mas, pelo contrário, realiza-se pela *ultrapassagem de sua própria individualidade em um modo de existência em que o outro é constitutivo daquilo que sou e da forma com que experimento a mim mesmo e ao mundo*.

A essa forma de vida ou condição de estar no mundo, Han, em geral, confere o nome de *Freundlichkeit*, termo que poderíamos traduzir como “afabilidade”. Esse termo, com efeito, aparece ao longo das mais diversas obras de Han e de toda a sua produção, embora seus usos passem por

algumas oscilações de sentido.⁸ Em geral, porém, o principal uso que Han faz desse termo é para descrever uma forma de ser no mundo que seria a contrafigura por excelência da existência econômica, por ser o modo de existência que se dá por meio de uma relação com o outro na qual se encontra o verdadeiro lugar de realização, liberdade e plenitude, em vez de por meio do se aferrar à sua individualidade e expulsar o outro de si mesmo. Curiosamente, porém, e, acreditamos, não por acaso, quando se trata de Han descrever que estados de consciência correspondem a essa outra forma de vida, podemos vê-lo se aproximando muito daquilo que Hadot considera ser os estados que se busca alcançar por meio dos exercícios espirituais na filosofia, a saber: a atenção ao presente e a consciência cósmica. Em outras palavras, para Han, o sujeito afável é aquele que *vive um modo de vida caracterizado pela atenção ao instante presente e pela consciência cósmica, a consciência de ser parte de uma realidade maior do que ele próprio e de só poder encontrar sua realização plena nessa realidade.*

De fato, o tema da atenção ao presente permeia grande parte das obras do Han em que se encontram reflexões sobre o modo de existência afável. Consideremos, por exemplo, uma das obras mais emblemáticas de Han sobre o tópico da Afabilidade, *Filosofia do Zen Budismo*. No capítulo em que Han aborda o tema da morte no zen budismo, podemos vê-lo

⁸ Cf. HAN, 2019a, 2019b, 2022, 2023; 2024a.

descrevendo como a compreensão do Zen de que a verdadeira morte, a “Grande Morte”, é a morte de si mesmo, da nossa compreensão de nós próprios como sujeitos separados e distintos do mundo, levaria a uma verdadeira experiência da plenitude. Não é buscando superar a morte numa preservação rígida da individualidade, que oporia vida e morte entre si, que o indivíduo seria capaz de alcançar a plenitude. Antes, apenas quando o indivíduo não compreende sua existência individual como núcleo que deve ser preservado a todo custo diante da morte, e, portanto, não separa mais radicalmente a sua vida como indivíduo da experiência da transformação e até mesmo cessação eventual de sua individualidade, que ele pode alcançar um verdadeiro estado de *serenidade*:

Vive-se *inteiramente* antes da separação entre “vida” e “morte”. Morre-se *inteiramente* antes da separação entre “vida” e “morte”. [...] Não se deve olhar para além da “vida”, a fim de se a constituir como o inteiramente outro da “morte”. “É como o inverno e a primavera. Não pensamos que o inverno se torna primavera. E não dizemos que a primavera se torna verão”. Essa postura espiritual é correlata de uma experiência singular do tempo. Demoramo-nos inteiramente no presente. Esse presente preenchido, sereno, não é *dispersado* no antes e no depois. Ele não olha para além de si. Antes, ele se apoia em si mesmo (Han, 2019a, p. 56).

Essa afirmação do momento presente no Zen budismo é reiterada por Han (2019b, p. 94) em *Bom Entretenimento*:

O lugar da iluminação é a *cotidianidade*, o *aqui e agora* cotidianos, o mundo impermanente, pois não há nenhum outro mundo, nenhum *lá fora*, nenhum *lá*, nenhuma transcendência. É inútil a tentativa de querer irromper do *aqui e agora*. Para que, então, paixão ou nostalgia? Elas apenas causam o sofrimento. O dia a dia do zen budismo é uma contra-figura da paixão.

Como se pode ver, nesse momento de sua filosofia, Han associa essa condição da atenção integral ao aqui e agora a uma afirmação radical do mundo e, portanto, poderíamos dizer, a uma certa positividade. Porém, mesmo quando, na fase da sua obra inaugurada a partir da *Sociedade do Cansaço*, Han passa a realizar uma crítica do excesso de positividade e reconfigura o seu vocabulário filosófico, a ênfase na atenção ao presente como constitutiva da contrafigura existencial da existência econômica ainda persiste. De fato, o tema da atenção ao momento presente, ao aqui e agora, continua a se fazer presente no pensamento de Han a partir da *Sociedade do Cansaço*, uma vez que é uma forma de experimentar o mundo em que nos atentamos inteiramente à experiência do outro que se coloca diante de nós no instante em que a vivemos, nos inserindo, assim, em um *outro regime de temporalidade*, no qual, antes de antecipar aquilo que virá, trata-se de viver *inteiramente naquele tempo*, como se ele não tivesse fim. Vemos assim, por exemplo, em *O desaparecimento dos rituais*, quando Han (2021b, p. 68) trata das festividades religiosas:

Nós celebramos a festa. Não se pode, porém, celebrar o trabalho. Podemos celebrar a festa, pois ela fica *parada* como uma construção. O tempo da festa é um *tempo parado*. O tempo como momentos passageiros sucessivos, efêmeros, é supprassumido. Não há objetivo a que a gente poderia nos dirigir acelerados. Justamente a *aceleração* faz o tempo passar. A *celebração* da festa supprassume o decorrer do tempo.

Esse outro regime de temporalidade, caracterizado por Han como uma espécie de permanência, um tempo em que ficamos e permanecemos, em vez de voltarmos nosso olhar para um outro tempo adiante, também é associado por ele com a experiência da paciência e da espera. Uma espera que, ao mesmo tempo, não seria uma espera por algo de determinado que, assim, lançaria meu olhar a um outro tempo, a um tempo que não aquele em que vivo agora, mas sim uma espera como *forma permanente de estar no tempo* e que, precisamente por me entregar inteiramente à espera pelo indeterminado, permite-me experimentar uma temporalidade na qual *permaneço* e estou completamente, em vez de me lançar ao instante seguinte. Assim, afirma Han (2021c, p. 95-95) em *Sociedade Paliativa*:

Também a *paciência e espera* como atitudes do espírito erodem hoje. Elas tornam acessível uma realidade que se perde sob a coação da total disponibilização. A espera que se demora no longo e lento aponta para uma intencionalidade especial. Ela é uma atitude do se incluir no indisponível.

Não se trata de um *esperar-por*, mas de um *esperar-em*.
Uma permanência-em (*In-Ständigkeit*) a caracteriza.
Ela se aconchega no indisponível.

Certamente, Han introduz, a partir da Sociedade do Cansaço, na sua concepção de outro regime de temporalidade, oposto ao regime da existência econômica, noções que não estavam presentes antes e que incorporam um certo “vocabulário da negatividade” (como “dor”, “espera”, “renúncia” etc.). Ainda assim, vê-se que, mesmo onde se trata, do ponto de vista do sujeito, de cultivar uma forma de consciência voltada ao indisponível, ao que ainda não está aqui, a maneira de experimentar essa relação com o que não está disponível se dá por meio de uma *imersão completa naquilo que se vive aqui e agora*, em uma *experiência do tempo associada ao permanecer, e não ao passar*, que, certamente, dialoga muito com os esforços da filosofia antiga de cultivar a atenção ao presente, à *imersão no tempo em que se vive*.⁹

⁹ Assim, por mais que Han (2019a), em *Agonia do Eros*, afirme que o tempo do outro é o futuro, ele parece fazê-lo tendo em vista uma crítica do tempo presente entendido como “totalização do presente”, ou seja, como completa atualização e disponibilidade das coisas no tempo presente. Segundo o próprio Han (2019a, p. 32-33), porém, poucas linhas antes, é essa “vigência da atualidade total” que “afasta precisamente o instante”. Tendo isso em mente e tendo em mente a passagem da *Sociedade Paliativa* que citamos em nosso texto logo antes, ao dizer que o tempo do outro é o futuro, Han não quer dizer, com isso, que, do ponto de vista da nossa experiência do tempo, devemos nos focar em um tempo outro daquele que vivemos agora, mas sim que devemos experimentar inteiramente neste tempo a indisponibilidade do outro, o fato de que ele não se “presentifica” inteiramente. Experiência, porém, que implica, de todo modo, uma atenção integral e uma imersão completa no que vivemos nesse tempo, uma “permanência-em”, nos termos

Entretanto, ainda que, certamente, a dimensão da atenção ao presente desempenhe um papel fundamental na forma com que Han pensa a afabilidade como contrafigura da existência econômica, é, certamente, a dimensão da consciência cósmica que tem um papel de destaque nessa concepção. De fato, em todas as suas obras que abordam o tema da afabilidade, quer antes da publicação da *Sociedade do Cansaço*, quer depois, Han sempre enfatiza como essa outra forma de ser no mundo é inseparável de uma *consciência da minha relação com uma realidade que ultrapassa a minha individualidade* e que, ao mesmo tempo, é *condição de minha própria existência e da minha realização plena, da minha verdadeira liberdade*¹⁰. Assim, por exemplo, mais uma vez em *Filosofia do Zen Budismo*, vemos Han (2019c, p. 159), afirmar, justamente no último capítulo do livro que tem por título, simplesmente, “Afabilidade”:

Já se apontou para o fato de que o vazio deveria ser entendido como um *meio da afabilidade*. No campo do vazio não ocorre nenhuma demarcação. Nada permanece isolado para si, persiste em si mesmo. As coisas se aconchegam, espelham umas às outras. O vazio *des-interioriza* o Eu em um *rei amicae* que se abre como uma pousada. Também o ser-com-outros humano pode ser apreendido a partir dessa afabilidade.

da *Sociedade Paliativa*, que corresponderia a atentar inteiramente ao momento presente, mesmo que aquilo a que atentamos nele seja a *indisponibilidade do outro*.

¹⁰ Não por acaso, Han (2018, p. 11) lembra, em seu *Psicopolítica*, que “fundamentalmente, a liberdade é uma *palavra relacional*. Só nos sentimos realmente livres em um relacionamento bem-sucedido, em um feliz ‘estar-junto’”.

De fato, Han não cansa de caracterizar o zen budismo como uma religião “mundial em sentido específico” (Han, 2019c, p. 44), ou seja, como uma religião caracterizada justamente pela *afirmação radical da existência no mundo*, da perspectiva segundo a qual, portanto, o sujeito não existiria isolado em si mesmo em alguma dimensão transcendente, mas, antes, só existiria *no mundo* e como *parte do mundo*, sendo sua relação com todas as demais coisas no mundo constitutiva da sua própria existência. É por isso que aquele que experimenta as coisas a partir da perspectiva da afabilidade – e que, por isso, comporta-se não como um sujeito dotado de uma vontade particular, mas como um *ninguém afável* – é caracterizado por Han (2019c, p. 94) da seguinte forma:

Certamente, o espírito zen-budista é oposto ao espírito hegeliano, cujo traço fundamental é a interioridade. A prática zen-budista é a tentativa de *des-interiorizar* o espírito, sem, todavia, afundá-lo ou invertê-lo em um mero “fora”, ou esvaziá-lo em um “invólucro vegetal”. O espírito deve ser es-vaziado em uma vigília e recolhimento sem interioridade. O *satori* [“iluminação”] caracteriza o estado do espírito que, por assim dizer, floresce para além de *si*, que, por assim dizer, passa inteiramente na luz e no esplendor das cores. O espírito iluminado *é* a árvore florescente. O *satori* é o outro da “mesmidade”, o outro da “interioridade”, o que, todavia, não significa nenhuma “exterioridade” ou “alienação”. Ultrapassa-se, muito antes, a distinção entre “dentro” e “fora”. O espírito se des-interioriza em uma in-diferença, sim, no *Afável*.

Difícilmente poderia se encontrar uma fórmula que correspondesse mais perfeitamente à ideia de “consciência cósmica” apresentada por Hadot, no sentido da experiência de um pertencimento a uma realidade maior do que a do meu *si* que traz a condição de plenitude, de *paz de espírito* e, não por acaso, de *indiferença* pela qual a sabedoria seria caracterizada. Diante disso, ao se referir à afabilidade, Han associa-a aos termos *Gelassenheit* (*serenidade*), *In-Differenz* (*in-diferença*) e *Gleich-gültigkeit* (*equi-valência*), termos que remetem aos termos gregos associados à condição da sabedoria como *ataraxia* ou *apatheia*. Ou seja, assim como, na descrição de Hadot da filosofia como modo de vida, a consciência cósmica é atrelada com a experiência da plenitude, da perfeita “paz de espírito” própria à *ataraxia* e à *indiferença*, também em Han a afabilidade é associada com esse estado de perfeita serenidade, embora a partir de um vocabulário filosófico próprio que, inclusive, propõe uma interpretação própria desses termos e de sua relação com tal experiência de plenitude.¹¹

Mais uma vez, aqui, nas obras anteriores à *Sociedade do Cansaço*, esse estado da afabilidade como consciência

¹¹ Particularmente, no jogo de palavras feito com o termo “*In-Differenz*”, indiferença, pela qual Han quer sugerir que o indivíduo que se encontra inteiramente em meio àquilo que é diferente dele, desfruta, ao mesmo tempo, de uma condição de indiferença, no sentido de não se perturbar pelo fato de existir em meio ao que é distinto dele e que vai além de sua existência individual. Algo semelhante ocorre com o termo “*Gleichgültigkeit*”, que, em alemão, pode ser traduzido também como “indiferença”, mas que Han propositadamente separa em “*Gleich-gültigkeit*” para focar a ideia de “equi-valência”, de um estado em que, precisamente porque se considera que *todas as coisas têm valor equivalente*, pode-se viver de modo *indiferente* e tranquilo entre elas (Han, 2019b).

cósmica é descrito por meio de um vocabulário filosófico associado à positividade, a uma “afirmação radical do mundo”, um vocabulário de que Han se afastará a partir da obra mencionada. Entretanto, tal como no caso da atenção ao presente, apesar de passar a ser descrita com um vocabulário reconfigurado, a consciência cósmica não deixa de desempenhar um papel central na maneira com que Han pensa a forma de vida contraposta à existência econômica – pelo contrário, seu papel permanece tão central como antes, senão mais. Nessa fase de sua obra, apesar de não pensar mais na experiência dessa realidade maior do que nós mesmos como uma experiência que se daria simplesmente pela afirmação radical do outro, mas também por uma certa experiência da negatividade irreduzível do outro, Han ainda considera que só a consciência desse pertencimento a uma realidade maior, que ultrapassa o sujeito, poderia abri-lo para uma verdadeira plenitude e realização autêntica de sua liberdade.

Assim, vemos Han, justamente em *Sociedade do Cansaço*, pensar, a partir de Handke, a necessidade de um cansaço contraposto ao cansaço da exaustão de nossa sociedade. Esse “cansaço fundamental” suspenderia “uma individualização egológica, fundando uma comunidade que não precisa de parentesco. Nela desperta um *compasso* especial que leva a um *mútuo acordo*, a uma proximidade, a uma vizinhança sem qualquer vínculo familiar ou funcional” (Han, 2024c, p. 84). Na condição desse cansaço, de fato,

nos encontraríamos em um “tempo da in-diferença como amizade [*Freundlichkeit no original em alemão, ou seja, “afabilidade”*]”, tempo no qual “a decisibilidade [para a ação] cede lugar a uma serenidade” (Han, 2024c, p. 83). Daí porque, em *Vita Contemplativa*, Han idealize, como contramodelo da nossa sociedade, uma sociedade na qual se experimentaria, precisamente, essa forma de ser e de ser consciente de si e do mundo na qual eu não separo a minha existência individual de minha conexão com tudo e todos:

Uma confusão, mas uma confusão racional, caracterizaria o mundo futuro. Nele, as coisas se tocam e se interpenetram. Nada é isolado por si. Nada permanece em si. Nada se afirma. Nenhuma fronteira rígida separa as coisas umas das outras. Elas se abrem umas às outras. Poderíamos também dizer: elas se tornam amáveis [*afáveis*] umas com as outras. Seu sorriso amável [*afável*] afrouxa as garras da identidade. Elas fluem umas nas outras e se misturam. O mundo irradia em uma *confusão amável* [*afável*], no “caos racional”. [...] A *sociedade que vem* de Novalis se baseia em um *ethos da amabilidade* [*afabilidade*], que desfaz isolamentos, tensões e alienações. Ela é um tempo da reconciliação e da paz. [...] No reino vindouro da paz, o ser humano e a natureza se reconciliam. O ser humano não é senão um *concidadão* em uma *república dos seres vivos*, da qual também fazem parte plantas, animais, pedras, nuvens e estrelas (Han, 2023, p. 172-174).

Considerações finais

Diante do exposto, podemos ver a afinidade entre a descrição da filosofia como modo de vida feita por Hadot e o estado de afabilidade descrito por Han. Em primeiro lugar, fica claro como Han, por meio de sua filosofia, busca convidar a um *modo de vida que busca a atenção ao presente e a consciência cósmica*, e, por isso, insere-se na tradição da filosofia como modo de vida. Mais particularmente, porém, vemos como, na filosofia de Han, a relação entre *discurso filosófico e modo de vida filosófico* se aproxima da forma com que Hadot pensa essa relação na filosofia grega antiga. Isso, porque, tanto quanto para essa, importa menos a construção de um discurso sistemático único, que pudesse, então, ser identificado como a filosofia daquele que o elaborou, do que o uso do discurso como uma ferramenta *passível de alteração e adaptação* que deve servir para nos conduzir a *outro modo de vida* e como meio de *exercitação desse modo de vida*.¹² Nesse sentido, o estilo ensaístico

¹² Talvez alguém pudesse objetar que, em suas obras, Han não propõem exatamente nenhum exercício prático para cultivar essa outra forma de existir. É preciso notar aqui, em primeiro lugar, porém, que uma compreensão adequada da concepção hadotiana da filosofia como modo de vida nos leva a entender que o discurso filosófico não se opõe ao modo de vida, mas, pelo contrário, é uma das maneiras fundamentais de exercitá-lo e transmiti-lo, especialmente por meio da meditação transformadora acerca do texto e de seu sentido. Em segundo lugar, porém, pode-se encontrar, a nosso ver, de fato, exemplos de práticas extradiscursivas no espírito da filosofia como modo de vida, na obra de Han, particularmente na sua atividade de jardinagem descrita em *Louvor à Terra*. Não por outra razão, nessa obra, vemos Han dizer: “O trabalho no jardim não é, na verdade, nenhum trabalho, mas uma *meditação*, um demorar-se no silêncio” (Han, 2021a, p. 195, grifo nosso).

das obras de Han, assim como as reconfigurações que ele opera no seu modo de articular os mesmos conceitos em contextos distintos (como os conceitos de “positividade” e “negatividade”), parecem indicar precisamente um modo de fazer filosofia onde *importa mais apontar o caminho para uma determinada maneira de ser do que construir um discurso filosófico completo sistemático* que faça um único uso, específico e invariante, de determinados conceitos, ou forneça uma articulação completa e fechada entre eles. Não a completude do discurso, mas sim o seu poder de *transformar nossa consciência de nós mesmos e do mundo* que interessam, antes de tudo, à filosofia como modo de vida tal como descrita por Hadot e, como vimos, à própria filosofia de Byung-Chul Han.

Dessa forma, é possível, a partir dessa compreensão de sua filosofia, inserir Han dentro da tradição filosófica da *filosofia como modo de vida* em termos hadotianos. Mais do que isso: é possível ver em Han justamente o tipo de *renovação do paradigma da filosofia como modo de vida para nossos tempos* que Hadot idealizava. Afinal, Han, recorrendo a um vocabulário filosófico contemporâneo e à temática da alteridade e da relação ao outro, formula, a partir desse vocabulário, um discurso filosófico que não apenas está atualizado do ponto de vista dos debates filosóficos contemporâneos, mas que serve como *exercício espiritual* para o cultivo de uma forma de vida caracterizada pela cultivação da atenção ao momento presente e pela consciência cósmica,

exatamente o modo de vida que, apesar de associado, neste contexto, a um discurso filosófico distinto e próprio ao seu tempo, era o modo de vida que os filósofos da antiguidade buscavam praticar e entendiam consistir na verdadeira filosofia. Mais ainda do que isso, porém: em seu *Plotino ou a simplicidade o olhar*, na conclusão à sua obra, Hadot (2019, p. 135) sugere que a experiência da consciência cósmica buscada por Plotino deveria ser buscada, hoje, “na riqueza inesgotável do momento presente e na contemplação da realidade mais concreta, mais banal, mais cotidiana mais humilde, mais imediata”, o que parece ser aquilo que Han busca descrever como a condição da afabilidade em livros como o *Filosofia do Zen Budismo*.

Para além disso, porém, acreditamos que Han não apenas renova a filosofia como modo de vida, ao desenvolver um discurso filosófico adaptado para o nosso contexto e para nossas necessidades atuais a partir do qual ela possa ser praticada, mas, em sua renovação, elabora temáticas e problemáticas que se mostram indispensáveis para refletir sobre alguns dos principais problemas e desafios filosóficos e sociais enfrentados hoje. De maneira notável, podemos ver, na filosofia de Han, uma crítica à noção de cuidado de si de Foucault (Han, 2018) que demonstra um paralelo notável com a crítica de Hadot a essa mesma noção (Hadot, 2014). Isso, porque, enquanto Han enfatiza que o cuidado de si, ao focar na realização individual do sujeito, acaba por ser inteiramente aparelhado pelo aparato ideológico neoliberal,

submetendo o indivíduo ainda mais a seus mecanismos de poder, em vez de liberando-o deles, Hadot já apontava, em suas reflexões sobre a noção de cuidado de si, que faltaria, a ela, a dimensão da *consciência cósmica*, e, portanto, a compreensão de que os filósofos antigos não estavam tentando *inventar a sua individualidade*, mas sim, muito antes, *superá-la*. Assim, em tempos em que grande parte do debate e da crítica da sociedade contemporânea (crítica da qual Han, naturalmente, também faz parte) gira em torno de seus processos de *hiperindividualização* e isolamento dos sujeitos, assim como da exploração e submissão da natureza à reprodução dos mecanismos de autossustentação de nossa sociedade narcísica, a filosofia de Han nos mostra um caminho possível para resgatar e renovar o paradigma da filosofia como modo de vida, como forma de resistência que nos apresente uma outra maneira possível de viver. Resgate este que pode contribuir significativamente, tanto para a adoção de uma postura crítica em relação aos mecanismos de poder de nossa sociedade – que operam, hoje, *seduzindo-nos pelo apelo a nossa individualidade* e transformando nossa *liberdade individual em autoexploração* – como também para a transformação da nossa compreensão da relação entre ser humano e natureza, de forma que nos leve a ver, nesta última, não um recurso a ser explorado, mas sim uma *realidade maior da qual fazemos parte* e que é indispensável para que nós, como seres vivos, possamos de fato levar vidas plenas, livres e, por que não, *espiritualmente realizadas*.

Referências

FAUSTINO, M.; TELO, H. *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy: critical assessments*. Leiden: Brill, 2024.

HADOT, P. *Exercícios espirituais*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2004.

HADOT, P. *Plotino ou a simplicidade do olhar*. Tradução de Loraine Oliveira e Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: É Realizações, 2019.

HAN, B.-C. *Agonia do Eros*. Tradução de Enio Paulo Gianchini. Petrópolis: Vozes, 2019a.

HAN, B.-C. *Ausência*: sobre a cultura e filosofia do Extremo Oriente. Tradução de Rafael Zambonelli. Petrópolis: Vozes, 2024a.

HAN, B.-C. *Bom entretenimento*: uma desconstrução da história da paixão ocidental. Tradução de Lucas Nascimento Machado. Petrópolis: Vozes, 2019b.

HAN, B.-C. *Filosofia do Zen Budismo*. Tradução de Lucas Nascimento Machado. Petrópolis: Vozes, 2019c.

HAN, B.-C. *Hegel e o poder*: um ensaio sobre a amabilidade. Tradução de Gabriel Philipson. Petrópolis: Vozes, 2022.

HAN, B.-C. *Louvor à Terra*. Tradução de Lucas Nascimento Machado. Petrópolis: Vozes, 2021a.

HAN, B.-C. *O desaparecimento dos rituais*. Tradução de Gabriel Philipson. Petrópolis: Vozes, 2021b.

HAN, B.-C. *O espírito da esperança*. Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis: Editora Vozes, 2024b.

HAN, B.-C. *Falando sobre Deus*. Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis: Editora Vozes, 2025.

HAN, B.-C. *Psicopolítica*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

HAN, B.-C. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2024c.

HAN, B.-C. *Sociedade paliativa*. Tradução de Lucas Nascimento Machado. Petrópolis: Vozes, 2021c.

HAN, B.-C. *Vita contemplativa ou sobre a inatividade*. Tradução de Lucas Nascimento Machado. Petrópolis: Vozes, 2023.

MACHADO, L. N. Da afabilidade ao inferno do igual: uma introdução crítica à filosofia de Byung-Chul Han. *Revista Sísifo*, Feira de Santana, v. 14, p. 1-29, 2021. Disponível em: <https://www.revistasisifo.com/2022/03/da-afabilidade-ao-inferno-do-igual-uma.html>. Acesso em: 21 ago. 2025.

MACHADO, L. N. To know is to be – wisdom in Philosophy as a way of life and its implications to our understanding

of knowledge. *Eidos: a Journal for Philosophy of Culture*, Warsaw, v. 8, n. 4, p. 43-64, 2024. Disponível em: <https://eidos.uw.edu.pl/to-know-is-to-be/>. Acesso em: 21 ago. 2025.

TESTA, F.; FAUSTINO, M. (org.). *Filosofia como modo de vida: ensaios escolhidos*. Coimbra: Edições 70, 2022.

Os dons da espiritualidade ou o crepúsculo do humano

Ericson Savio Falabretti
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

*Alguns guardam o domingo indo à igreja
Eu o guardo, ficando em casa
Com um Pássaro para Sacristão
E um Pomar por Cúpula
Deus prega, um ilustre Pregador
E o sermão nunca é longo,
Assim, em vez de chegar ao Céu, no fim
Vou indo o tempo todo.
(Emily Dickinson).*

Introdução

Nunca se falou tanto em inteligência e nunca ela esteve tão ameaçada de se reduzir a uma mera modelagem algorítmica abastecida de dados. Não há dúvida que, quando se trata da adaptação e solução funcional de problemas, a Inteligência Artificial se destaca ao interpretar dados, identificar padrões, aprender com experiências e tomar decisões, atuando de forma eficiente em tarefas que vão do reconhecimento de imagens e textos à previsão de cenários

e à automação de processos. Todavia, a Inteligência Artificial passou também a simular emoções e a interagir com humanos, escutando problemas, tirando dúvidas pessoais, dando conselhos sobre os melhores caminhos e decisões para a vida. Máquinas, agora, interpretam, pensam, compõem, pintam e escrevem, só falta rezarem. Assim, diante desse domínio avassalador da Inteligência Artificial, é inevitável perguntar: o que afinal está sobrando para os humanos? O que os humanos ainda fazem que as máquinas não conseguem? Mais importante ainda: o que nós humanos devemos fazer para não nos tornarmos completamente irrelevantes? Em uma palavra, espiritualizar-se. Assim, antes de descartarmos os humanos, precisamos considerar essa dimensão silenciosa, quase inapreensível e inefável, onde podemos reencontrar o essencial da nossa inteligência, da nossa própria existência. Mas o que seria espiritualizar-se? Isso existe mesmo? Nos nossos dias, ainda é possível espiritualizar-se? Quais são os seus modos?

A espiritualidade como dom

Existem muitos caminhos, formas e modos de espiritualizar-se. Quanto à sua origem, é preciso ter em conta que a espiritualidade é um dom. Isso significa que ela não se adquire, não se constrói racionalmente, não decorre da vontade e tampouco pode ser reduzida a uma virtude, a um privilégio religioso ou a uma recompensa sobrenatural, ela simplesmente está aí, nos foi dada, cabendo a nós reconhecê-la e recebê-la.

A espiritualidade não é um mérito, nem um acidente da alma; não é propriedade de igrejas, nem monopólio de poucos iluminados. Se há nela alguma graça – e há –, trata-se de uma graça universal, que toca a todos os humanos, independentemente de crenças, dogmas, ritos ou pertencças culturais. Essa doação, por sua gratuidade e anterioridade, não se submete a um ciclo de trocas, como nos sistemas analisados por Marcel Mauss (2003), em que doar, receber e retribuir obedecem a um circuito de obrigações sociais. Aqui, o dom espiritual não exige retribuição, nem se impõe como dever. Ele apenas acontece e, ao acontecer, transforma radicalmente o modo como existimos e respondemos ao mundo. A noção de dom revela-se crucial para pensarmos a espiritualidade como uma inteligência originária, aquela que antecede e funda todas as outras formas de saber. Ao mesmo tempo, permite-nos reencontrar, na inteligência, sua dimensão mais recôndita e essencial: a espiritualidade como abertura incondicionada. Ela nos alcança como dom – no rigor de Jean-Luc Marion (2005, p. 37, tradução nossa), para quem “o dom é dom não porque o recebo, mas porque ele me precede”. A espiritualidade é, assim, aquilo que nos é outorgado antes mesmo de qualquer disposição para acolhê-la.

No horizonte da fenomenologia de Marion, experiências como a espiritualidade não se deixam reduzir ao controle do eu, nem à lógica da razão. Elas são fenômenos saturados: manifestações tão intensas, tão plenas, que excedem nossa capacidade de concebê-las, antecipá-las ou representá-las. Os fenômenos saturados nos alcançam antes da vontade, nos

convocam antes de qualquer pensamento, nos transformam sem consentimento. Nesse sentido, a espiritualidade como fenômeno saturado – um dom que nos precede e excede – pode ser pensada como o fundamento primeiro de todas as verdades, daquelas que dispensam provas empíricas e não se submetem ao princípio de não contradição, pois se sustentam por uma presença irrecusável, transcendendo assim os limites do nosso próprio entendimento. Em contraste com os fenômenos pobres de intuição – regidos por categorias do entendimento, previsíveis, mensuráveis, modeláveis – o fenômeno saturado é aquele que transborda o aparato conceitual do sujeito, pois é pleno de intuição. Ele não se oferece à medida, nem à síntese. Escapa à lógica, excede a linguagem, resiste à domesticação do dataísmo. Alguns exemplos paradigmáticos, inspirados na obra de Marion, nos ajudam a entrever esse tipo de fenômeno saturado:

- o *ícone religioso*, que não representa, mas manifesta o invisível, e cujo olhar recai sobre o observador, convocando-o à passividade que acolhe a manifestação do invisível, à relação de adoração, escuta e resposta;
- o *rosto do outro*, na ética de Levinas (2000, p. 312), que não pode ser reduzido a imagem ou definição, porque fala, exige e comanda: “não matarás”;
- a *obra de arte* que, mesmo quando compreendida, continua a nos afetar, pois é viva, excedente de sentido, nunca se esgota em análises e conceitos particulares na

medida em que permanece aberta para uma resignificação ilimitada;

- o *amor*, que não é escolhido, mas nos acontece, nos desfaz, nos expõe e nos reconstrói, como escreve Marion (2003, p. 79, tradução nossa): “No amor, não sou eu quem ama, mas sou amado, e por isso mesmo me torno amante”;
- a *revelação teológica*, fenômeno saturado por excelência, em que Deus se dá sem condição e fora de qualquer controle humano. A revelação não é a transmissão de uma mensagem, mas a doação de si mesma de uma presença absoluta e irresistível: “A revelação não mostra algo, mas se mostra ela mesma como doação irresistível” (Marion, 2005, p. 45, tradução nossa).

Há também acontecimentos históricos que irrompem como fraturas no curso das narrativas e dos juízos, tais como o processo colonizatório contra os povos indígenas e a população negra, o Holocausto durante a Segunda Guerra Mundial, o atentado de 11 de setembro, a queda do Muro de Berlim ou, mais recentemente, o massacre do povo palestino – eventos que escapam aos esquemas morais e jurídicos, mas cuja memória nos interpela, porque permanecem inabarcáveis, incompressíveis em sua totalidade pela grandeza da sua forma trágica e dolorida. A espiritualidade pertence ao regime de fenômenos saturados. Ela não nasce de um projeto, nem de um esforço de autoconhecimento

ou elevação moral. Ela nos é dada como um dom que se oferece sem causa evidente, sem destinatário específico, sem exigência de retorno. Assim como processo de criação do compositor que recebe o som como dádiva, a espiritualidade é aquilo que se manifesta apenas na medida em que é doada. Ela é o lugar em que a vida se revela mais do que é, sem que possamos controlar essa revelação. A espiritualidade, portanto, nos alcança como dobra do mundo, nos convocando de maneira intensa e incondicional ao domínio de uma humanidade autêntica. A espiritualidade, nesse horizonte, tal como o amor, a morte, o nascimento ou a linguagem espontânea, não se explica: mas é intensamente vivida, experienciada e testemunhada. Sua verdade não é a da evidência racional, mas a da superabundância do sentido, do transbordamento. Como afirma Marion, a doação precede qualquer horizonte: ela dá não apenas o fenômeno, mas também o próprio horizonte de sentido. A espiritualidade, nesta perspectiva, não apenas complementa uma filosofia da subjetividade ou uma ontologia do ser, mas reencontra o humano no *carrefour* em que se entrelaçam a razão e o coração; o amor de si e o amor ao outro; a determinação e a liberdade. Mas, de maneira muito especial, assim como amor, para não se tornar estéril, a espiritualidade exige de nós humanos coragem para acolhê-la, força para sustentá-la e ação concreta – práxis – para realizá-la concretamente.

Então – e eis a pergunta que atravessa este ensaio – como passar da potência ao ato? Como impedir que essa

espiritualidade, mesmo sendo dom, permaneça adormecida como uma promessa não cumprida, um projeto que nunca se realiza? Como fazer com que o dom se torne pensamento concreto, ação, decisão, presença ativa? Como, a exemplo de Beethoven, fazer da dádiva dos sons uma sinfonia?

Este ensaio propõe-se a explorar precisamente essa travessia: a passagem da espiritualidade como possibilidade à espiritualidade como realidade encarnada. Para isso, toma como guias três dons fundamentais, compreendidos como formas de Inteligência Espiritual que sustentam essa passagem: dons articulados a partir da sutileza do coração em Pascal, da compaixão originária em Rousseau e da liberdade, pensada no contexto de fenomenologia de Merleau-Ponty. São caminhos que, mais do que teorizar, iluminam o modo como a espiritualidade pode ser vivida em si mesma, no mundo e na relação com o outro.

O primeiro dom: a sutileza do coração em Blaise Pascal

Como dissemos anteriormente, a espiritualidade não nasce de um sistema ou de uma doutrina, mas de uma abertura fina e silenciosa que nos precede, nos invade e nos ultrapassa. É na filosofia de Pascal que encontramos o primeiro dom da espiritualidade, uma certa descrição que nos permite reconhecê-la como *esprit de finesse*. Para Pascal, o *esprit de finesse* – o primeiro dom da espiritualidade – manifesta-se em três momentos fundamentais: (1) o acesso

intuitivo aos primeiros princípios; (2) o reconhecimento da finitude ou da miséria do ser humano; e (3) a aceitação serena do mistério e da contradição.

O *esprit de finesse*, ou espírito de sutileza, é uma forma de inteligência não demonstrativa, que pressente o real sem pretender esgotá-lo, que reconhece os limites da razão e se deixa guiar por uma certeza anterior à linguagem. Pascal opõe o espírito de sutileza ao *esprit de géométrie*, o espírito geométrico – frio, dedutivo, seguro de seus princípios, mas incapaz de perceber o indizível, o contraditório e o misterioso: “Há, pois, duas espécies de espíritos: uma, que penetra viva e profundamente as consequências dos princípios, e é no que consiste o espírito de retidão. E, outra, que compreende grande número de princípios sem os confundir, e é no que consiste o espírito de geometria” (Pascal, 1999, p. 31). O autor retrata o ser humano como uma criatura dramaticamente suspensa num meio-termo diante da natureza: “nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre o tudo e o nada” (Pascal, 1999, p. 44). Essa condição é, por si só, um abismo que torna o ser humano incapaz de alcançar pela razão os primeiros princípios, de abarcar o infinito que o envolve ou de tocar os extremos do ser. O ser humano, portanto, debate-se agonicamente entre o dogmatismo e o ceticismo. Como um pirrônico, percebe dolorosamente que não pode conhecer tudo com certeza; mas, como um dogmático, intui que não está condenado à completa ignorância. Vive, assim,

habitando a frágil fronteira entre o saber e o não saber, sem jamais encontrar repouso. A espiritualidade começa, portanto, não na posse do sagrado, mas no reconhecimento da fragilidade e na consciência da distância: entre o humano e o divino, entre a razão e o mistério, entre o eu e o absoluto. Esse complexo reconhecimento é o que torna possível uma espiritualidade sem arrogância, vivida para além dos limites do dogmatismo e do ceticismo. Pois o espírito de sutileza realiza, podemos dizer, a mágica da boa ambiguidade: acolhe o invisível sem medo, habita o paradoxo sem dissolvê-lo, intui o infinito sem reduzi-lo.

Para Pascal, os primeiros princípios do conhecimento não podem ser alcançados pela razão. Pois, como está na obra de Marion, são fenômenos saturados. Eles são percebidos diretamente, sem mediação lógica, por uma faculdade que Pascal (1999, p. 104) chama de *coração*: “É o coração que sente Deus, não a razão. A fé é o Deus sensível ao coração, não à razão”. Esse coração é uma inteligência intuitiva, uma forma profunda de percepção espiritual. O “coração” aqui não representa um sentimento eivado de emoções irascíveis e românticas, mas o lugar carnal dá à intuição existencial, àquela forma de conhecimento silencioso, imediato, que nos permite reconhecer o bem, o belo, o verdadeiro – não por inferência, mas por vivência interior, por intuição. Ele capta o que a razão lógica – ou o espírito geométrico – apenas tenta organizar: “Os princípios se sentem, as proposições se concluem” (Pascal, 1999, p. 104).

É justamente por isso que a verdade espiritual é pré-lógica, pressentida, indemonstrável. Neste ponto, Pascal antecipa, à sua maneira, a crítica posterior de Marion ao racionalismo moderno: há uma região do sentido que não é construída, mas recebida; não é deduzida, mas doada.

Como dissemos, o ser humano, para Pascal, é um meio-termo frágil, lançado entre dois infinitos que o excedem por todos os lados: o do imensamente grande e o do infinitamente pequeno. Vivendo nessa estreita faixa entre abismos, experimenta uma condição essencialmente miserável – não apenas no sentido de carente ou vulnerável –, na medida em que é confrontado a todo instante com a desproporção entre sua finitude e o mistério insondável do ser. A miserabilidade é, portanto, uma ferida ontológica que revela nossa precariedade fundamental. Mas é justamente aí que Pascal localiza a dignidade do ser humano: toda a sua grandeza nasce quando ele se torna consciente da própria miséria, reconhecendo-se como parte de um enigma que o ultrapassa infinitamente. E essa consciência não é apenas um exercício racional ou psicológico; ela é, em si mesma, uma forma de espiritualidade. Pois é no reconhecimento lúcido da própria pequenez, dessa miserabilidade que o atravessa, que o ser humano abre espaço para algo maior do que ele – para o mistério, para o dom, para o transcendente e, paradoxalmente, para o autorreconhecimento da sua grandeza e dignidade.

Assim, o espírito de sutileza em Pascal não é um saber orgulhoso, mas uma inteligência humilde e espiritualmente

desperta, capaz de habitar o não saber sem negar o sentido. Ao afirmar que “o homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza; mas é um caniço que pensa”, Pascal (1999, p. 122) condensa toda a tensão desse paradoxo: o ser humano é miseravelmente frágil, ao ponto de um sopro destruí-lo, mas é também o único capaz de se saber frágil. E é justamente esse saber – essa consciência da miserabilidade – que constitui a sua grandeza e o núcleo espiritual da sua existência, pois nele cintila a liberdade, a responsabilidade, a abertura ao infinito e sua própria dignidade.

O espírito de sutileza não teme o paradoxo, nem da própria existência e nem mesmo do conhecimento. Ao contrário, é por ele que a verdade se revela. O coração espiritual é capaz de sustentar o peso de afirmações contraditórias sem se perder. Pascal escreve: “O coração tem suas razões, que a própria razão desconhece” (Pascal, 1999, p. 104). Nesta passagem, Pascal não faz uma apologia da emoção contra a lógica, como às vezes se interpreta de maneira superficial. Ele aponta para uma inteligência mais profunda, enraizada no ser, que escapa às categorias dedutivas da razão discursiva. O *esprit de finesse* tem a potência de discernir sem precisar provar, de alcançar o sentido sem a necessidade demonstrá-lo à maneira dos geômetras, porque tem o dom de abrir-se e receber a verdade intuída, doada. No horizonte da espiritualidade, essa afirmação indica que há um saber do espírito que não se curva às exigências da razão instrumental. Um saber que precede e sustenta o pensamento racional,

porque está ligado à abertura ao mistério, ao consentimento do indizível. O coração, nesse sentido, é o lugar onde o ser humano se dá conta de que existe algo maior do que ele – e que, no entanto, precede, o atravessa e o excede, como já falamos anteriormente. É por isso que a espiritualidade, para Pascal, não se funda em provas matemáticas da existência de Deus, mas na experiência da finitude, da inquietação, da aposta – e na escuta das razões do coração que nos movem a crer, a amar, a esperar.

Desse modo, a pergunta espiritual que emerge é: estamos ouvindo as razões do coração, acessamos a sua linguagem ou deixamos que a razão e as novas formas de Inteligência, como a artificial, silencie a fonte mais profunda do sentido? A linguagem do *esprit de finesse* não é a da geometria, mas a das *figuras*: imagens, parábolas, metáforas que não dizem diretamente, mas apontam para o indizível. As figuras, para Pascal, são a única forma possível de nomear aquilo que não se deixa dizer – uma linguagem saturada de sentido, na qual ausência e presença convivem. Assim, Pascal não renega a razão, mas lhe traça um limite: a verdade mais profunda não se impõe, mas se deixa entrever pela intuição. Só o *esprit de finesse* pode reconhecê-la – e acolhê-la sem a pretensão de possuí-la. O *esprit de finesse*, enquanto primeiro dom da espiritualidade, é justamente essa capacidade de receber – com reverência, sem domínio – o excesso de sentido que constitui a existência. Esse autêntico dom da espiritualidade inaugura a única atitude possível diante

do mistério: a disposição afetiva de acolher o que escapa à clareza e intuir o essencial sem exigir transparência. Como o fenômeno saturado de Marion, a espiritualidade pascaliana não se representa, mas se vivencia; não se deduz, mas se sente; não se justifica, mas se acolhe. A verdade espiritual é, portanto, dom – e o coração, sua morada silenciosa. Assim, o primeiro dom da espiritualidade é este: o dom da sutileza do coração ou o *esprit de finesse*, que nos permite viver sem garantias, amar sem possuir, crer sem demonstração – e, ainda assim, saber e aceitar que somos tocados por uma luz que, embora não se revele em toda a sua magnitude, nos envolve e nos guia.

O segundo dom: a espiritualidade como compaixão

A compaixão, derivada da piedade natural, pode ser reconhecida como o segundo dom da espiritualidade. Para Rousseau, leitor atento de Pascal, a espiritualidade não é uma fuga do mundo, mas uma forma de presença sensível e ética, um dom que se apresenta como compaixão. No século XVIII, Rousseau antecipa uma crítica rigorosa aos processos de alienação que mais tarde seria retomada por inúmeros pensadores. Desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*, identifica o grande mal do homem moderno: a sua felicidade depende da aprovação alheia. O homem moderno vive sob o império da opinião, em busca incessante de reconhecimento público e glória. Essa dependência tem sua

raiz na deformação de uma paixão originária: a passagem do amor de si para o amor-próprio.

A compaixão é, em Rousseau, a resposta imediata ao problema do amor-próprio e da corrupção que dele decorre, como podemos ler nos textos do *Discurso sobre a desigualdade* e no *Emílio*. No entanto, essa compaixão não é um ponto final: ela se prolonga e se aprofunda na experiência da autodescrição, tal como é traçada ao longo das *Confissões*, dos *Diálogos* e dos *Devaneios*, as três autobiografias de Rousseau. Cada uma dessas obras representa um passo na trajetória de uma espiritualidade que se faz, sucessivamente, como descentramento, reconhecimento do outro e reapropriação de si.

Nas *Confissões*, a compaixão aparece lado a lado com a transparência, pois Rousseau tem a coragem de mostrar-se integralmente ao outro, revelando não apenas suas virtudes, mas também suas faltas, numa tentativa extrema de se dar a conhecer tal como é. Nos *Diálogos*, a compaixão adquire um caráter mais profundo: não basta expor-se, é preciso escutar o outro, acolher até mesmo suas críticas, confrontar-se com o julgamento alheio. Nessa obra, Rousseau, corajosamente, dá voz aos seus detratores. Finalmente, nos *Devaneios*, a espiritualidade alcança seu grau mais sutil e profundo. Rousseau permanece tocado pelo outro – continua ouvindo e ponderando suas críticas – mas encontra, no recolhimento, na memória e no mergulho na natureza, o caminho para reencontrar a verdade de sua própria vida.

No livro IV do *Emílio*, Rousseau esclarece a distinção crucial entre dois modos opostos de individualismo. O amor de si é uma paixão primitiva, natural, que nunca abandona o homem, orientada antes de tudo para a própria conservação. Mas não é egoísmo: ela se inclina ao outro, pois é fonte da boa intenção, do querer bem. Como diz Rousseau (1992, p. 236): “O primeiro sentimento de uma criança é o de amar a si mesma; o segundo, que deriva do primeiro, é o de amar aos que dela se aproximam”. Esse amor de si une o bem próprio ao bem alheio, repousa num equilíbrio espontâneo. Contudo, é ambivalente: aquieta-se quando as necessidades estão saciadas e repugna o que lhe parece estranho ou ameaçador. Rousseau (1992, p. 236) resume: “[...] o que nos serve, nós o procuramos; mas o que nos quer servir, nós o amamos. O que nos prejudica nós o evitamos; mas o que nos quer prejudicar nós o odiamos”.

Já o amor-próprio, por sua vez, nascido dos vícios e da vida social corrompida, é fonte de conflitos, é integralmente egoísta e está na origem das paixões “odientas e irascíveis”, como a inveja e a sede insaciável de honra. Ele não opera por reconhecimento genuíno, mas por comparação, exigindo sempre preferência e distinção. É o sentimento da aparência, do prestígio, do jogo das máscaras sociais.

A piedade natural, em contrapartida, enquanto derivado do amor de si, é sobretudo um reconhecimento: uma recusa da indiferença e uma forma de transparência do coração. No homem natural, é ela quem garante o equilíbrio entre o amor de si e a consideração pelo outro. No *Discurso*

sobre desigualdade, Rousseau (1978, p. 254) formula a máxima que resume esse princípio: “Procure o teu bem causando o menor mal possível a outrem”. Essa piedade é um dom, anterior a toda reflexão, capaz de provocar no homem uma repulsa imediata à dor e à morte de outro ser sensível. No *Emílio*, a piedade natural retomada como sentimento moral que deve ser cultivado pela educação para contrabalançar o individualismo fomentado pelas instituições:

Em uma palavra, ensinai a vosso aluno a amar todos os homens, inclusive os que o desdenham; fazei com que ele não se coloque em nenhuma classe, mas que se encontre em todas; falai diante dele, e com ternura, do gênero humano, com piedade até, mas nunca com desprezo. Homem, não desonres o homem (Rousseau, 1992, p. 253).

A piedade, assim, não é apenas reação instintiva; na sociedade, depende de uma educação do sentimento. Primeiro, na criança, é necessário conservar sua disposição natural: “o primeiro sentimento de uma criança é amar a si mesma; o segundo é amar aos que dela se aproximam” (Rousseau, 1992, p. 236). Depois, no adolescente, é preciso ampliar a sua percepção do sofrimento: “[...] aos dezesseis anos o adolescente sabe o que é sofrer [...] mal sabe porém que os outros seres também sofrem...” (Rousseau, 1992, p. 248). Desse modo, a piedade se fortalece a partir de um sentimento de igualdade capaz de mobilizar um deslocamento de si em direção ao outro: “Como nos comoveremos até a piedade,

senão nos transportando para fora de nós mesmos e nos identificando com o animal sofredor [...] Nós só sofremos na medida em que julgamos que ele sofre; não em nós, é nele que sofremos” (Rousseau, 1992, p. 249).

Portanto, esse movimento de sair de si é já espiritual. Pois é o reconhecimento do outro, a negação da indiferença, que dá substância à nossa espiritualidade. Nessa trajetória, Rousseau nos revela que a consciência da miserabilidade humana – da nossa e da do outro – não é apenas condição para a dignidade, mas o próprio indício de uma espiritualidade originária. A compaixão, enquanto segundo dom da espiritualidade, configura-se como uma abertura radical que se desdobra em pelo menos três movimentos essenciais.

Primeiro, movidos pela piedade natural, somos capazes de nos descentrar, de sair de nós mesmos e caminhar em direção ao outro, acolhendo-o em sua dor e em sua singularidade, livres de julgamentos preconceituosos e discriminatórios, porque respondemos ao sofrimento alheio com reconhecimento, hospitalidade e ação concreta. Na verdadeira compaixão, como na piedade natural, nos comovemos com o humano, independentemente da sua origem, do seu sexo, da sua religião, língua, raça ou pele.

Em segundo lugar, uma espiritualidade autêntica da compaixão exige a coragem da transparência e da escuta: o verdadeiro descentramento não consiste apenas em voltar-se para o outro, mas em ousar mostrar-se por inteiro e abrir-se ao que o outro tem a dizer. Só assim podemos nos conec-

tar além das máscaras e aparências, num encontro real de interioridades. A autodescrição que Rousseau realiza em suas obras autobiográficas é a expressão mais alta desse movimento. Nas *Confissões*, ele busca tornar a alma transparente aos olhos do leitor, revelando não só seus feitos, mas seus sentimentos mais íntimos, seus erros, seus medos e vícios, numa entrega sem reservas ao olhar do outro. Nos *Diálogos*, radicaliza o descentramento ao escutar as vozes que o acusam e ao estruturar o texto como um embate entre o eu e o julgamento social, mostrando que só ao outro cabe o último veredicto. Rousseau nos ensina que a compaixão é também ter a coragem de mostrar-se e de escutar o outro.

Por fim, alcançamos o grau mais alto dessa espiritualidade quando nos tornamos capazes de exercer compaixão pelo outro a despeito dele mesmo – apesar de seus crimes, de seus vícios, de suas sombras. Nos *Devaneios*, enfim, a espiritualidade atinge um grau supremo: Rousseau permanece capaz de transparência, de compaixão, de escuta, de ponderar as críticas, mas reencontra o sentido profundo da própria vida no recolhimento consigo, num diálogo silencioso com a natureza e com a memória, longe do tribunal da opinião. Trata-se de uma compaixão que não se satisfaz com equivalências abstratas ou com medidas estritas de justiça, pois ela se enraíza no perdão: no perdão de si e do outro, reconhecendo a fragilidade comum que nos constitui. É esse perdão, verdadeiro sustentáculo da espiritualidade, que faz da compaixão uma experiência que transcende o mérito e se converte em pura dádiva, expressão

maior de uma espiritualidade que sabe acolher o humano a partir da sua mais autêntica singularidade e, ainda assim, nele reencontrar a dignidade do ser. A compaixão, como segundo dom da espiritualidade, não é só uma disposição afetiva, mas o próprio modo como o espírito se experimenta na relação viva com o semelhante – e, nesse reconhecimento, reencontra o sentido mais profundo de si mesmo.

O terceiro dom: a liberdade

Em nossa época, marcada pelo falatório – que Heidegger (2002) descreveu como “o modo de ser do discurso do cotidiano” (Falabretti, 2017, p. 217), destituído de enraizamento e profundidade – a banalização do engajamento tornou-se regra. O falatório nas redes sociais multiplica discursos sem examinar seu fundamento, repetindo slogans que muitas vezes anulam o outro. Nessa economia superficial, proliferam violências simbólicas, humilhações e exclusões, travestidas do direito à liberdade de expressão e opinião. Essa pretensa forma de liberdade – sem crítica, sem responsabilidade e desmedida – é uma prática esvaizada de vida, de projeto, de compromisso com a verdade e de transcendência. É, como estabeleceu Sartre (2015), a atitude de má-fé, aquela perniciosa e degradante crença que podemos nos mover no mundo sem responsabilidade e sem compromisso, que, ao final das contas, corrói a amizade e destrói todos os laços humanos que sustentam as nossas relações privadas e políticas.

Contra a esterilidade do falso engajamento e do rancor travestido de liberdade, a espiritualidade revela, em seu terceiro dom, a possibilidade de uma vida livre com propósito. Aqui a liberdade não é um poder abstrato, mas a realização concreta de um projeto existencial que aceita a facticidade – o estar lançado no mundo com um corpo, numa história, vivendo situações que não escolhemos. Trata-se de engajar-se na existência não como quem busca escapar de sua condição, mas como quem a habita em profundidade.

Assim, para Merleau-Ponty, essa liberdade não é a liberdade soberana de um sujeito desencarnado, desconectado dos laços naturais e culturais que ligam todos os seres humanos. Ao contrário, a verdadeira liberdade se dá sempre em situação, na espessura do mundo, do corpo e do tempo. “Não existe liberdade sem campo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 588). Não há uma liberdade pura, sem situação – assim como não há um projeto que não esteja ancorado no tempo, no lugar, na história. Mesmo nossos complexos, medos ou sentimentos de inferioridade não são apenas estados interiores, mas atmosferas que habitam nosso presente, modulando a maneira como vemos o mundo e agimos nele. Por isso mesmo, aceitar a facticidade não é resignar-se, mas reconhecer o terreno fértil onde a liberdade se exerce. É compreender que a liberdade não é negada pelos limites – antes, é nos limites que ela se realiza como criação, como projeto, como engajamento. É nesse campo que a liberdade se exerce, inventando passagens, instituindo e reconhecendo

os seus próprios obstáculos, pois “é a liberdade que nos faz aparecer os obstáculos à liberdade, de forma que não podemos opô-los a ela como limites” (Merleau-Ponty, 1999, p. 588). A grandeza da minha liberdade, assim como a força do meu espírito, também se mede pelo tamanho dos obstáculos que decidimos enfrentar. Assim, um verdadeiro espírito livre não nasce da revolta cega contra a situação, mas do reconhecimento do dom da liberdade que abre a possibilidade de superar e transformar a própria situação.

Nesse sentido, a liberdade, para Merleau-Ponty, é inseparável do engajamento, do enfrentamento: somos livres para nos comprometer, para escolher o que fazer de nós mesmos e do outro a partir de uma situação concreta que nos envolve e nos convoca. Assim, nunca escolhemos a partir do nada, de um vazio, pois tem sempre a história, a cultura, as condições materiais, o imponderável que nos recobre de determinações e obstáculos, impondo à nossa vida coragem e liberdade. Há um “sentido autóctone do mundo, que se constitui no comércio da existência encarnada com ele, e que forma o solo de toda *sinngebung* decisória” (Merleau-Ponty, 1999, p. 591, grifo nosso). Assim, nossas decisões livres brotam de uma vida já sedimentada – de hábitos, de um corpo marcado por experiências, de um mundo que nos afeta antes mesmo de deliberarmos. Mas, também, brota da nossa capacidade de percepção, da intuição do *esprit de finesse*, da compaixão que nos move triplamente em direção ao outro: como transparência, escuta e cuidado.

A perspectiva fenomenológica da liberdade em situação é um convite para pensar a espiritualidade não como fuga da carne ou da história, mas como uma maneira radical de habitá-las. A liberdade, enquanto um dom espiritual, não é fechada em si, mas se prolonga na responsabilidade. Pois ao escolher-me, escolho também pelos outros; ao engajar-me, projeto não apenas o meu destino, mas participo da coconstrução do destino comum. Merleau-Ponty (1999, p. 250) sublinha que não somos consciências isoladas: “Eu sou um campo, uma experiência”.

A espiritualidade, manifestada como dom, consiste então em uma vida livre e com propósito, a partir do que somos: situados, históricos, corporais, lançados num mundo que nos antecede e que transformamos ao mesmo tempo. Ser livre é fazer da própria vida uma resposta ao chamado do mundo, dos outros e de si mesmo, como, de certa forma, estabeleceram Pascal e Rousseau. É recusar o falatório estéril para assumir, com coragem e compaixão, o trabalho paciente de criar sentido, estabelecer vínculos e tecer um destino compartilhado. Esse é o dom de uma liberdade espiritual que não se contenta em contemplar possibilidades, mas as encarna – que não foge da facticidade, mas a abraça como condição mesma de todo projeto.

Considerações finais: espiritualizar se como resposta à vida

A inteligência espiritual, em sua essência, é uma resposta ao dom que nos habita e transcende. Ela se estrutura a partir dos dons complementares que destacamos anteriormente:

a sutileza do coração de Pascal, que percebe o invisível; a compaixão de Rousseau que acolhe e se abre ao outro; e o engajamento e a liberdade de Merleau-Ponty, que encarna a espiritualidade na ação, na realização de um propósito.

Espiritualizar-se é um exercício irrefletido de reflexão, um movimento de descentramento em relação ao outro e um voltar-se para si mesmo para olhar a própria alma sem disfarces. É aspirar a uma verdade que não é “clara e distinta” como exigia Descartes (1973), ou generalizada como a dos cientistas, mas é sentida, pois habita a alma e nos coloca diante de uma significação indizível das coisas, da natureza e do outro. A espiritualização também implica a coragem da liberdade, de se ver livre de conceitos, dogmas e convenções sociais, redescobrimdo que a imagem e a situação vivida são apenas “momentos abertos”, e que somos plenamente inacabados e indefiníveis. É reconhecer que somos um cruzamento de histórias, culturas e uma natureza que nos liga a todos os seres vivos, descobrindo-nos “tecido no e do mundo”. Conectar corpo e alma, razão e fé, e religar-se com as pessoas, a natureza e o divino, vivenciando uma profunda experiência mística que é “crer naquilo em que se deve crer” e ter a coragem de renascer diariamente, escolhendo um propósito que acolhe e transcende. A espiritualização culmina no reconhecimento, gratidão e compromisso, saindo de si mesmo para se solidarizar com o próximo e agir significativamente no mundo, fazendo da própria vida uma profissão de fé. Espiritualizar-se é alcançar

uma verdade que não cabe em palavras, é, como em Pascal (1999, p. 173), admitir que o “coração tem razões que a própria razão desconhece”. É ver-se livre dos conceitos, dos dogmas, dos diagnósticos, dos padrões, da ditadura das convenções sociais, dos likes e das falsas crenças de que podemos tudo ou, ao contrário, de que não somos nada. Porque quando entendemos que o julgamento e a estima do outro são importantes na medida em que refletem, pelo menos em parte, a nossa essência, podemos, mergulhados em nós mesmos, afirmar o que queremos e desejamos ser. Afinal, entrar em si mesmo, espiritualizar-se.

Espiritualizar-se é assumir a própria liberdade para acolher os dons que nos atravessam, permitindo-nos mover pelo espírito de *finesse* e, assim, reencontrar a beleza e o mistério do mundo para além da estreiteza da modelagem algorítmica. É colocar em prática uma ação política tão profunda e sensível que se deixe conduzir e guiar pela compaixão, insurgindo-se contra a dor que o preconceito e a violência, em todas as suas formas, inflige ao outro: o estrangeiro, a mulher, a criança, o gay, o transgênero, o homem e a mulher negra, o pobre e o imigrante; é erguer-se contra o massacre e o genocídio de povos e minorias, como os indígenas e os palestinos, reconhecendo neles a mesma dignidade e o mesmo direito de viver em conformidade com os dons que nos precedem, nos excedem e nos transcendem.

Referências

DESCARTES, R. Meditações metafísicas. *In*: OS PENSADORES. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FALABRETTI, E. Engajamento e falatório: das redes sociais à filosofia. *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, Toledo, v. 1, n. 2, p. 215-230, 2017. DOI: 10.48075/aoristo.v1i2.18216.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Coimbra: Almedina, 2000.

MARION, J.-L. *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997.

MARION, J.-L. *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.

MARION, J.-L. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2005.

MAUSS, M. *Ensaio sobre o dom: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Tradução de Antonio Carlos de Souza Lima. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PASCAL, B. Pensamentos. *In*: OS PENSADORES. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

ROUSSEAU, J.-J. Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes. *In: OS PENSADORES*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade, 1959. v. 1.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade, 1964. v. 2-3.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade, 1969. v. 4.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade, 1995. v. 5.

ROUSSEAU, J.-J. *Os devaneios de um caminhante solitário*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1986.

SARTRE, J.-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

Simone Weil: a filosofia como exercício para a elevação espiritual

Bortolo Valle

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

*A humanidade não existe na carne anônima
inerte às margens da estrada.
(Simone Weil).*

Introdução

Com a chegada ao século XXI, a civilização ocidental sente, intensificadas, as marcas consequentes de uma lógica de exclusão – lógica desenvolvida ao longo da própria edificação da cultura. Nesta lógica, um dualismo insiste em se fazer presente: há vencedores na medida em que há vencidos; há dominadores na intensidade dos dominados; há poderosos na dinâmica de fabricação de escravos.

A tarefa da vida, por outro lado, é aquela da humanização entendida no mais profundo das relações do homem consigo, com os outros, com a natureza e em sua abertura ao transcendente. A cada dia e a cada experiência ele vai esculpindo sua identidade, seu ser. Este exercício, embora seja uma ação que depende de cada um, é determinado,

também, por imperativos exteriores, oferecidos na e pela história, pelos elementos fundantes da racionalidade.

Na cultura ocidental os mitos que, no início, alimentaram a identidade primitiva foram redefinidos pelo *logos* civilizador grego. A teologia especulativa não se absteve e, multifacetada, determinou os contornos de uma transcendência desde a experiência medieval. Na modernidade, o imperativo da razão desdobrado primeiro em ciência, posteriormente na linguagem e, atualmente na tecnologia, exaltou uma pretendida autossuficiência. Assim, o mito, o *logos*, a especulação teológica e a razão tecnocientífica modelaram uma particular *forma de vida*: aquela que nos trouxe até aqui, em todas uma insistente e persistente regra de domínio afirmadora de experiência que produz conhecimento sem, no entanto, produzir compaixão e empatia.

Desde essa marcha civilizatória, os diagnósticos filosóficos, teológicos, políticos, sociais, econômicos etc. indicam a “dificuldade” de nosso tempo, qual seja, aquela da autossuficiência conquistada que não aplaca a sede de expectativas constantemente renovadas. Um paradoxo se apresenta: o crescimento exponencial da identidade tecnocientífica se firma sobre o enfraquecimento, sobre a anulação ou a cooptação do “sentido do ser”. Significa dizer que, na medida em que explode a exterioridade tecnológica, define a interioridade compassiva: nas sobras da técnica, a carência do afeto e da expressividade na e para a existência.

Na filosofia, uma inquietante experiência de sua tarefa original se faz sentir: de um lado, a expressividade

racional da conquista pela razão de uma verdade evidente; e, de outro, a abertura a uma iluminação só obtida por meio da reflexão crítica e da compreensão intuitiva das coisas como elas são em sua constituição própria. Embora a combinação lógico-racional tenha se efetivado e triunfado no fazer filosófico, certos filósofos e, como consequência certas filosofias, voltaram-se para práticas que tomam a vida em sua intensidade e vivenciam, sem abdicar dos cuidados críticos, os desafios da vida; ou seja, pensaram com o coração certos marcos humanos, particularmente: compaixão, generosidade, amizade, amor, sofrimento, exílio, sabedoria, alma, alteridade empática, entre outros. Tais temas, neles, não foram reduzidos a preocupações predominantemente intelectuais, uma vez que a atenção a eles dispensada tornou-se absolutamente fundamental para a compreensão da vida.

Na medida em que o exercício filosófico esclarece as alternâncias na vida, faz sentido pensá-lo enquanto busca espiritual composta por notas intelectuais, intuitivas e, acima de tudo, emocionais e afetivas. Mais do que uma atitude racional cognitiva, a filosofia – já desde suas raízes gregas – estaria, também, comprometida com uma espiritualidade. A espiritualidade filosófica¹, assim, produziu, no tempo, uma terapêutica espiritual, capaz de auxiliar o entendimento e a aceitação das intensidades próprias das aventuras e desventuras da vida.

¹ Um estudo esclarecedor pode ser encontrado na obra *Filósofos espirituais: a vida iluminada pelo pensamento* (White, 2023).

É notório, nas elaborações da filosofia, a expressão da espiritualidade que, em nenhum momento foi ou é entendida como panaceia de natureza extramundana, mas como uma conquista da vida, aqui e agora. Entre os gregos, ela se comportou, como no entendimento de Hadot (2016, p. 256), enquanto sabedoria terapêutica destinada a curar a angústia da humanidade e, nestes nossos tempos, como sentido de esperança para as insuficiências sufocantes produzidas pelo desencantamento e esvaziamento da vida. Pensadores espirituais se evidenciam, por exemplo, na expressão de um Arthur Schopenhauer (2007), no tratamento por ele dispensado ao tema da compaixão; naquela de um Walter Benjamin (1975), ao denunciar a perda da singularidade da obra de arte pelos imperativos da sociedade de massa; naquela de Michel Foucault (2014), ao oportunizar uma resposta espiritual aos grilhões da sociedade moderna dominadora da vida individual; naquela de Edith Stein (2005), ao proclamar a necessária empatia e a abertura ao transcendente para o efetivo sentido da pessoa humana; naquela de Maria Zambrano (2015), ao denunciar a aridez de um pensamento puramente racional e reivindicar o horizonte de uma razão poética; naquela de Hannah Arendt (1991), ao ousar a expressividade do amor no sentido da vida. Neles, pela razão, uma abertura ao espiritual que não pode recusar o racional-lógico, mas que o completa pela afirmação do afetivo e poético.

No espaço a seguir, apresentaremos certas particularidades da sabedoria espiritual contida na vida e obra de Simone

Weil. Filósofa nem um pouco previsível que reflete, desde a proximidade de seu coração, com os deserdados da terra e da vida. Sabedoria espiritual, nela brotada, no limite da lucidez e da escuridão da experiência vivida já que recusou, em sua opção de vida, o conforto nascido da indiferença, da mentira e da incoerência. Sua sede de verdade fez com que mergulhasse em recônditos incertos e perigosos frequentados pelos excluídos; sede que fez com que colocasse todas as suas forças físicas, intelectuais e espirituais a serviço da transformação do mundo dominado pela força e insensível para com a dor e com a beleza. Certamente se pode incluir Simone Weil entre aqueles que cultivaram uma dimensão espiritual da filosofia.

Simone Weil: a composição de uma vida espiritual

Simone Weil é protagonista de uma vida e autora de uma obra marcadas pela pureza e autenticidade. Ela converte seu pensamento em uma ação e, mais especificamente, em uma *poiesis*² no sentido grego. Nela, reside um desejo

² “[...] A *poiesis* não é a mera fabricação, no sentido de produção técnica de um artefato segundo uma regra antes conhecida e por qualquer um aplicável, como se ela fosse a simples atualização de uma potência mecanicamente desencadeada. A *poiesis* é uma fabricação que, imediatamente no ato de criar, instaura o sentido para o fabricado, pois o faz livremente, ou seja, alheia a qualquer determinismo que restrinja de antemão o ser da criação. *Poiesis*, na verdade, designa o ato ou o processo de criação, como se diz que a criação, o ser criado por meio desse processo ou ato, o seu resultado, é o poema. *Poiesis* é, enfim, a noção que designa, genericamente, a aptidão para a criação, para a inauguração de sentidos que são e estão no criado como conteúdo (sentido) e expressão (realização), ao mesmo tempo” (Souza, 2007, p. 87).

de verdade e de compreensão afetiva de tudo aquilo que se mostra nas sutilezas do que é “pequeno”. Ela pensa com o coração e, por isso, suas reflexões são sentidas e expressas no âmbito da compaixão. É uma autora plural: suas contribuições circunscrevem um horizonte perpassado pela filosofia, teologia, política, literatura e por toda uma gama de temas culturais. É filósofa num ambiente essencialmente masculino e, mais que tudo, afetada por “tempos obscuros”: aquele da Primeira e depois da Segunda Guerra Mundial, com a eclosão do nazismo.

Sua obra não apresenta um aspecto de conjunto unitário. Ela constitui uma espécie de processo, uma obra em curso, o que acaba produzindo uma constante e necessária revisão. Além disso, suas reflexões são apresentadas num tecido fragmentado em forma de pensamentos e anotações para seu uso pessoal, e a sua breve vida produz uma interrupção demasiadamente prematura. Weil desenvolve seu trabalho a partir de um fascínio por aquilo que, em filosofia, haviam feito os gregos, principalmente nas tradições pitagóricas, platônicas e estoica. É nessas contribuições que a autora recolhe seus temas de interesse: a verdade, a beleza, a justiça, o Bem, a necessidade de harmonia, a indiferença e a atenção entre outros.

Se este quadro é decisivo para entender o caminho ascensional do exercício filosófico por ela elaborado, seu complemento só é alcançado, de maneira madura, em seu processo de aproximação e identificação com o Cristo e,

como consequência, pela maneira como ela interpretará, de maneira sempre livre, certos dogmas centrais da tradição católica cristã – entre eles, a criação, a encarnação, a redenção e a concepção trinitária de Deus.

Numa brevíssima síntese de sua vida³ (1909-1943), pode-se recolher uma experiência de intensidades. A necessidade de abordar aspectos de sua biografia é decisivo. Poucos autores e Simone Weil, a mais destacada entre eles, traduzem sua vida numa perspectiva filosófica. Ela elabora a vida em perspectiva de um exercício espiritual à maneira grega. Se a visão de conjunto de sua obra é prejudicada, isso resulta do fato de o próprio exercício filosófico dever ser identificado com a vida: Weil não pretende construir sistemas especulativos, ansiosos por explicações racionais. Sua vida é sua filosofia e sua filosofia é sua vida, como pode ser identificado em alguns dos filósofos gregos antigos.

Nascida no seio de uma típica família judia inteiramente assimilada e liberal, ela é a irmã do respeitado matemático André Weil. Coursou o bacharelado no Liceu Dury de Paris e, posteriormente, frequentou as aulas de Alain (Émile-Auguste Chartier), no Liceu Henri-IV. Obteve seu diploma de agregação e habilitação para o ensino de filosofia na École Normale Supérieure de Paris. Foi professora de filosofia, entre 1931 e 1938, nos liceus femininos de Le Puy, Auxerre, Roanne, Bourges e Saint-Quentin.

³ A mais completa biografia de Simone Weil foi produzida por Simone Pétrement. Indicamos a obra: *Vida de Simone Weil* (Pétrement, 1977).

Empenhada na luta em favor dos trabalhadores, dos camponeses e dos oprimidos, quis experimentar suas agruras e participar da dinâmica sindical, convertendo seu existir, suas potencialidades, numa constante ascese. Trabalhou como operária entre 1934 e 1936 nas fábricas Alstom Electrical Works em Paris; em J.J. Carnaud e Forges de Basse-Indre, em Billancourt; na Renault, de Boulogne-Billancourt; e em granjas agrícolas e vinhedos próximos a Marselha.

O ambiente de trabalho foi decisivo. Dele, recolheu a experiência suficiente para o conhecimento e expressão filosófica alimentadores de seu empenho para a abolição da degradante situação de oposição entre o trabalho intelectual e aquele braçal, e para proporcionar, aos trabalhadores, condições para que pudessem fazer a leitura dos processos da exploração que os mantinha na condição de deserdados. Em Berlim, no ano de 1932, entrou em contato com a realidade da “força” em que se apoiava o fascismo, fazendo com que antecipasse suas intenções e produzisse a denúncia dos aspectos cruciais de sua presença nos regimes totalitários. Pôde discutir com o próprio Trotsky aspectos de sua utopia revolucionária, denunciando o individualismo pequeno burguês do líder russo. Teve um encontro breve tanto com Maria Zambrano quanto com Simone de Beauvoir. Apesar de seu declarado pacifismo, Weil lutou na coluna anarquista de Durruti na frente de Aragão. Toda sua vida foi marcada por uma luta mística a favor da justiça social, e seu pensamento revela a pródiga capacidade para o cultivo de sinceras amizades.

Simone Weil age desde a filosofia⁴. Deposita nela a confiança de formar certos modos de vida, de proporcionar uma transformação integral do indivíduo em sua completude, ou seja, enquanto corpo e alma. Para ela, a vida filosófica não é abstração acadêmica encapsulada em conceitos ou interpretações limitadoras. Uma militância filosófica é, para ela, necessariamente, uma militância política no sentido em que produz e efetiva uma indignação frente a tudo aquilo que limita o humano. Com sua coragem intelectual entende que o pensamento deve ir de encontro ao mundo e, nesse encontro, a vida passa a confirmar o pensamento e o pensamento a intensificar a vida.

Simone Weil manteve uma vida filosófica em diálogo com a amizade. Lutou sempre pela causa da liberdade e pela possibilidade de ser livre numa sociedade plural, na qual fosse possível alcançar a harmonia das diferenças e, acima de tudo, uma vida que se efetivou como denúncia para todo tipo de totalitarismo. Sua filosofia é traduzida na sensibilidade para com aqueles que sofrem, para com os pequenos, os humildes e os desprezados. Seu pensamento é compaixão, e sua alegria é vida doada enquanto imitação da vida do Cristo. Sua aproximação com o cristianismo não a tornou uma católica no sentido de uma oficialidade. Ao permanecer fiel ao Cristo, assumiu-se, como escrava, desde as dores e as especificidades de todos os que – *de coração aberto* – buscam a transcendên-

⁴ Sobre esta relação, indicamos o artigo “Modus vivendi como pathos filosófico: a metafilosofia em Simone Weil” (Valle, 2022).

cia que dá sentido à vida. A marca de sua filosofia espiritual pode ser reconhecida na especificidade de seu tratamento às questões comunitárias e culturais.

Nessa perspectiva, é possível, desde sua vida transformada em escritos, identificar um processo de ascese espiritual. A elevação se efetiva, primeiro, na exigência de um *desapego*. É por ele, no desapego, que se localiza o esforço humano para o necessário abandono das seguranças do mundo e o direcionamento da vida numa abertura para a transcendência. A expressividade do desapego é exigência sempre presente entre os estoicos e os neoplatônicos na efetivação da *apathéia* – também indispensável na tradição cristã, especialmente, no horizonte do monaquismo. É pelo desapego que a pessoa quebra as correntes que atam os homens aos desejos e aos medos terrenos. Com ele, rompem-se, igualmente, os imperativos do tempo linear para sentir as expectativas do tempo eterno e, mais do que isso, é por ele e nele que se efetivam as habilidades de observação e de disposição para a transformação das grades inerentes a muitos mecanismos pessoais e sociais.

O passo seguinte no caminho da perfeição espiritual é destacado pela especificidade da *atenção*. O *desapego* abre caminho para ela. O maior escândalo da condição humana se efetiva na incapacidade de perceber o mundo, e a atenção é a única instância capaz de destruir essa amarra. Dirigir a atenção, em estado de silêncio, aos objetos e fatos que realmente importam é condição para o desnudamento do ego e,

assim, cultivo do desejo de verdade e de amor. A atenção é condição para que se possa suspender o pensamento a fim de deixá-lo desapegado e, portanto, livre para que possa ser plenificado pelo objeto da atenção. Num caminho metódico, a pessoa atenta se liberta do tempo que insistentemente a detém no passado ou a projeta a um futuro sem configurar-se desde o presente. O instante é, certamente, o chão de pertencimento à realidade, ainda que nos seja oferecido o seu Todo. A atenção ao presente coloca a pessoa numa situação de grávida expectativa. Assim, pela atenção, a realidade terrena se conecta com aquela transcendente.

Do desapego e da atenção, brota o *estado de harmonia* que constitui o terceiro passo no processo de abertura espiritual. Há, certamente, no homem, o desejo de complementaridade harmônica com o cosmo. Weil era conhecedora do estoicismo de Marco Aurélio que, em suas meditações, havia postulado a convicção de que, sem a devida conexão harmoniosa com o universo, o homem não poderia ter o devido conhecimento de sua finalidade. A conexão entre o micro e o macrocosmo se faz necessária para a superação dos limites detentores da convicção espacial puramente terrena. A ordem do cosmo como um todo está, em tudo, perfeitamente estabelecida no microcosmo.

Weil insiste sempre na presença de uma impenetrável profundidade entre macro e microcosmo. No entanto, longe de se deter perante as dificuldades de sua superação, exploram, como necessidade, sua interrelação. Deus em sua

Unidade, enquanto macrocosmo, está presente no microcosmo. Para que o homem participe da natureza de Deus, deve reproduzir, em si mesmo, a ordem do universo.

A *harmonia* é a unidade que costura a diversidade; ela é o terreno onde o pensamento individual se integra às demandas do pensamento comunitário e universal. Weil recorda a constituição trinitária de Deus enquanto comunidade harmônica de pessoas e destaca que a sua apresentação mais clara é encontrada na experiência da amizade. Essa harmonia se efetiva na disposição da beleza como a mais candente manifestação da harmonia cósmica. Contemplar a beleza é contemplar o que existe de harmônico na unidade do diverso e, em instância mais próxima, a harmonia que é beleza é atributo de um Deus revelado na própria natureza.

Efetivados enquanto passos da elevação espiritual, o desapego, a atenção e a harmonia preparam para o estágio decisivo constituído pela *descriação*. O tema é decisivo. Desde a contemplação da beleza harmônica, o homem é mergulhado na presença de Deus, enquanto específica harmonia cósmica, e, pelo exercício da obediência, atinge a necessidade de transformar-se ele mesmo em harmonia. O tema da descriação é bastante difícil. Weil faz sua abordagem em diferentes direções. Numa, é olhado enquanto processo de desaparecimento dialético do *self*; noutra, enquanto caminho de divinização; e, noutra ainda, como estado final da alma. No processo de desaparecimento do *self*, as estruturas do ego individual são destruídas de modo progressivo. Naquele de divinização, troca-se de

identidades, uma vez que, se Deus na encarnação renunciou a ser tudo, tornando-se humano, pela descrição o homem deve renunciar a sua própria condição humana para divinizar-se. Naquele do estado final da alma, localiza-se o ponto final de busca que permite compreensão profunda da realidade e, assim, a perfeição espiritual. Esta acesse não é um processo solipsista. Desenvolve-se na expressividade da cultura e na afirmação do sentimento de todas as insuficiências a que os deserdados dela são submetidos, principalmente, pela ação do trabalho degradante.

A expressividade social numa perspectiva espiritual: a questão do intelectual na cultura

Simone Weil é uma pensadora que reflete a realidade por meio de sua experiência direta e cotidiana no contexto de uma comunidade. No que diz respeito ao social e ao mundo, ela reconhece uma espécie de relação de enraizamento, pela qual o mundo vivido deve estar apoiado em algo fora dele. Ela esclarece: “somente o que vem do céu é capaz de imprimir uma marca sobre a terra” (Weil, 2014, p. 30). Para ela e, igualmente como o fora para Platão, o Bem que está no mundo possui uma origem divina, ou seja, deriva do alto e não da natureza.

Weil está convicta de que o homem, que é um ser social, possui as condições de valorizar os limites da instância social, elevando-se para o alto na perspectiva de sua aspiração ao Bem. Em suas considerações sobre a vida em sociedade, é possível localizar, sempre, uma oscilação

entre a separação, ou seja, entre uma necessária saída do mundo e a ação que se efetiva sobre o mundo. Toda ação carece de uma elevação. Ela indica que a separação – ou seja, a saída –, não constitui uma fuga, esta é, antes, um olhar desde fora; e a ação, por sua vez, não se reduz a um ativismo, mas constitui uma obrigação. Somente na perspectiva desse distanciamento necessário é possível a efetivação do Bem.

Simone Weil reivindica a especificidade de um ponto de apoio, enquanto alavanca para a necessária elevação do ser humano e do mundo. Quando se considera a força como inevitável e necessária, assume-se de fato o ponto de vista meramente mundano. Isso acontece pela constante recusa em admitir o princípio do ponto de apoio, segundo o qual, para elevar o mundo, faz-se necessário um ponto de observação que esteja fora do mundo. É neste sentido que o pensamento da filósofa constitui uma resposta ao modo como Marx havia estruturado sua interpretação materialista das dinâmicas históricas, uma vez que, para ele, a solução dos problemas permanece apenas no âmbito do social. Ela recolhe-se: “o esforço para a elevação do mundo, por meio de um ponto de apoio, só é alcançável em Deus” (Weil, 1951, p. 153, tradução nossa).

Na dinâmica da elevação espiritual no âmbito da vida em sociedade, Weil indica, qual Gramsci⁵, o papel do

⁵ Não se pode afirmar que Simone Weil tenha a mesma concepção. No entanto, a filósofa cobra dos intelectuais uma inserção para a superação dos limites que marcam

intelectual. Weil e Gramsci, cada um a seu modo, recordam o dever dos intelectuais para com os trabalhadores. Eles reconhecem que a formação deve ser plena, isto é, não se limita a uma intervenção sobre os corpos, mas, igualmente, sobre a mente numa abertura ao transcendente. No contato com seu mestre Alain⁶, aprende, incorpora e defende uma perspectiva não consumista para a cultura. Suas ações buscam um distanciamento do substrato burguês e instrumental que havia tomado conta dos modos culturais desenvolvidos desde a modernidade.

Causa desassossego à autora o fato de que a cultura seja cooptada por reduzidas elites. Há, certamente, no decurso de suas reflexões, uma convicção de que a pessoa de cultura é, antes de tudo, um buscador da verdade e, frequentando a obra de outros homens de todos os tempos e de diversidade cultural, torna-se um privilegiado. Tomar consciência disso implica assumir um duplo compromisso ético: aquele da redistribuição dos bens recebidos e, igual-

a vida dos explorados. No caso de Gramsci, é possível afirmar que os intelectuais orgânicos, “[...] surgem como produto do desenvolvimento capitalista, sendo, portanto, uma criação da burguesia, mas que não se limita a ela, estende-se a outras classes fundamentais da sociedade, com exceção do campesinato que, segundo ele, apesar de desenvolver uma função essencial no mundo da produção, como o proletariado, não cria seus próprios intelectuais ‘orgânicos’ nem incorpora nenhuma camada de intelectuais ‘tradicionais’, como o faz a classe hegemônica” (Silva, 2011, p. 84).

⁶ Trata-se do filósofo francês Émile-Auguste Chartier. Alain (nascido em 3 de março de 1868, Mortagne, França – falecido em 2 de junho de 1951, Le Vésinet, perto de Paris) foi um filósofo francês cujo trabalho influenciou profundamente várias gerações de leitores. Alain se tornou o mentor da maioria dos professores de filosofia da próxima geração na França. Simone Weil é sua mais próxima discípula e interlocutora.

mente, aquele da responsabilidade sobre a verdade e a opinião pública. O intelectual tem, portanto, uma obrigação de natureza ética.

Esse compromisso ético que deve alimentar um homem de cultura se efetiva quando ele assume a tarefa de restituir a cultura aos deserdados. Se a cultura não é patrimônio da elite, então, devolvê-la aos trabalhadores deve ser um exercício afastado da demagogia e da instrumentalização. O papel do intelectual é, então, aquele de colaborar para que os próprios trabalhadores tomem e retomem os instrumentos conceituais, para reapropriar-se da parte de si mesmo da qual foram privados e que constituía matéria decisiva de sua dignidade humana. Pode parecer difícil a compreensão da passagem onde se lê que os trabalhadores têm mais necessidade de poesia do que de pão (Weil, 1994, p. 807, tradução nossa), no entanto, o que a pensadora quer enfatizar é, justamente, a essencial recomposição de unidade da pessoa no complemento do físico, do cultural e do espiritual. Weil está convicta de que do assombroso escândalo da separação entre o trabalho intelectual e aquele manual se segue, como por consequência, uma separação entre a dimensão intelectual e aquela espiritual. A elevação do homem implica, assim, a necessária recomposição e reapresentação de todos os bens que fazem parte da cultura. Esta é a tarefa do filósofo. Esta é a tarefa da filosofia que não pode se restringir a um árido exercício de natureza lógica sem a devida conexão com a vida que reclama, sempre, a elevação.

O problema da alienação a que eram submetidos os trabalhadores pela força impositiva do trabalho manual, por sua privação dos bens culturais, é sintoma da alienação do próprio intelectual, cuja liberdade e privilégios terminam por detê-lo num mundo irreal, mas, acima de tudo, num mundo imoral. Esta é a razão da luta para que os processos de alienação sejam reduzidos tanto na vida dos trabalhadores manuais quanto naquela dos trabalhadores intelectuais. A difusão da cultura não pode ser feita em detrimento de sua qualidade. Não se trata de dar, ao trabalhador das fábricas, migalhas ou pedaços da cultura das elites como paliativos para uma consciência imoral. Weil se afasta dos imperativos de uma cultura de massa superficial e decadente como se pode ler nos apontamentos de Ortega y Gasset (2003).

A autora, em sua sede de verdade partilhada, vai na contramão de uma afirmação cultural dualista, aquela que opõe o intelectual ao trabalhador: era preciso que o trabalhador fosse à cultura, antes que esta se tornasse instrumento de dominação nas mãos dos que detinham o poder da cultura. A elevação do trabalhador teria seu princípio com a aquisição do gosto, do desejo de ir a fundo na busca da verdade e, portanto, no necessário uso de sua inteligência com a mais completa proibidade, despido do encanto dos dogmas e das ideologias. Este é o exercício por excelência para que se efetive a liberação da força que acorrenta o trabalhador no ambiente de produção das fábricas. O intelectual, assim comprometido, espalha as sementes da autêntica revolução,

pois se compromete eticamente com a transformação de estruturas mentais e da vida afetiva; uma experiência de catarse em direção à liberdade frente a si mesmo, ao próprio trabalhador, à força do estado, àquela da opinião pública a fim de manter viva a chama de sua vocação a ser completada na afirmação de sua unidade como pessoa.

Diante da cultura, deve existir uma sensibilidade ética para que seja rompida, definitivamente, a corrente aprisionadora dos imperativos consumistas. É essencial recompor a capacidade da inteligência de ser nutrida pela diversidade e, mais especificamente, diante dos que foram privados do pão cultural. Ao intelectual se divisam dois caminhos: ou ele se vale da cultura para a opressão do povo ou serve o povo pela distribuição da cultura.

Weil tem consciência do poder da palavra. Ela reconhece que o poder está intrinsecamente ligado à capacidade de uso da palavra que, com frequência, sela o prestígio dos poucos que dominam. Ela está convicta de que a história é feita desde a ação daqueles que sabem manejar o discurso sobre aquele limitado ao manuseio das coisas. Eis a responsabilidade do homem de cultura: assumir a responsabilidade pessoal a respeito da verdade – distribuir o alimento cultural a todos os que não possuem as condições mínimas tais como o tempo, a alfabetização, a língua e o mínimo de centralidade econômica e geográfica. Não se pode oferecer, como alimento, algo falso, uma vez que a “a necessidade de verdade é a mais sagrada de todas, embora pouco se fale dela” (Weil, 2022, p. 48).

A expressividade social numa perspectiva espiritual: a vida colonizada e as necessidades da alma

A colonização é, para Simone Weil, um fenômeno que não se limita aos aspectos políticos. Ela reduz as possibilidades espirituais de cada ser humano a ela submetido. Suas engrenagens, além de atingir as instâncias geopolíticas e, como extensão, as particularidades econômicas, está mais significativamente assentada sob as condições de depreciação da própria vida, mais especificamente num domínio que se efetiva sobre a identidade espiritual, intelectual e moral de uma pessoa, de uma comunidade ou de um povo. Assim, a colonização se fixa sobre a espoliação das forças de pertencimento que constituem o sonho do ser e existir propriamente como uma individualidade. Toda colonização comporta um desenraizamento (Borromeu, 2024).

A colonização constitui uma redução espiritual no sentido em que desenraiza. Weil adentra na questão do pertencimento como a necessidade mais básica do ser humano. Quando se rompe a expressividade de tal pertencimento, efetiva-se o desenraizamento típico dos processos de colonização direcionados aos espaços geográficos, mas igualmente intensos, sobre a identidade espiritual, cultural e moral de uma pessoa, de uma comunidade ou de um povo (Borromeu, 2024).

A colonização é, para ela, um fenômeno tanto interno quanto externo. Interno ao incidir sobre os iguais e externo sobre os diferentes. Ambos criam espíritos alienados,

isolados de um horizonte que os conecta com a totalidade das referências, sequestrando espíritos, restringindo ou eliminando liberdades e impondo violências. A concepção de mundo não pode ser esmagada pela imposição autoritária de qualquer pertencimento, ou seja, o homem que pertence a um espaço é também cidadão do mundo.

Na prática de superação dos mecanismos de colonização que abortam a elevação do homem, Weil indica a necessidade de superação de três tentações. A primeira é aquela forjada por um certo tipo de patriotismo que faz preferir o país antes que a justiça. A prática de colonização, nela assentada, compromete a justiça mais elevada, uma vez que propaga uma espécie de cegueira diante do diferente. O sentimento patriótico, assim sentido, sobrepõe o estado à justiça, ela indica: “se há na pátria algo de sagrado, devemos reconhecer que existem povos que foram, por nós, privados de sua pátria” (Weil, 2019, p. 84).

A segunda emerge da força da jurisdição. Nas relações de colonização, prevalece a estrutura legal dos colonizadores, e todo requisito para dar significado ao corpo de ações, vincula-se ao direito em vigor na fonte colonizadora. Assim, toda circunstância jurídica específica do colonizado é desprezada: se algo está errado, os culpados são sempre os colonos. Weil (2019, p. 84) indica: “quando os nativos se arriscam a dar queixa contra um ato de opressão, muitas vezes essa queixa, de escritório em escritório, volta à pessoa contra quem ela foi dada e ela se vinga”.

A terceira, então, desprende-se da realidade cristã. A autora enfatiza que a colonização, na maioria das vezes, carrega consigo um ideal religioso e que, por essa razão, desperta, sempre, uma aceitação. Muito da colonização foi e é feita em nome de Deus, assim ela esclarece: “Cristo nunca disse que os navios de guerra devem acompanhar, mesmo que de longe, aqueles que anunciam a Boa Nova” (Weil, 2019, p. 86).

Toda colonização representa um desenraizamento, e este empobrece e restringe a elevação do homem. Uma comunidade desenraizada é dominada por uma força exterior detentora do poder para a opressão; força esta com capacidade para destruir significados de vida e eliminar expressões da cultura. É uma força que incide não somente sobre a dimensão corporal, mas, antes, sobre aquela espiritual, sendo produtora de um certo sofrimento capaz de destruir as virtudes da alma. Força produtora de vidas anônimas, vidas vítimas de um sistema que as impede de construir novos significados e sentidos.

De acordo com Weil, uma pessoa e uma comunidade com raízes são aquelas que desenham um horizonte de esperança fortalecido pela valorização da vida em sua integralidade. São aquelas que reúnem as condições dentro de sua memória histórica, para o enfrentamento das contradições, e desenvolvem o esforço de valorização da vida em sua integridade. A vida enraizada produz alimento tanto para o corpo quanto para a alma. O enraizamento é a necessidade mais premente de todo ser humano e, no entanto, a mais negligenciada.

O enraizamento se expressa nas necessidades da alma. Tais necessidades, longe de serem práticas de ordenamento meramente humano, são peças centrais para o exercício de elevação espiritual. O desapego, a atenção, a harmonia e a descrição são efetivados à medida que essas necessidades são vividas.

A partir dessas necessidades, efetiva-se o processo de elevação espiritual – proveniente de uma reflexão crítica que, regida pelo racional, abre-se numa expectativa de compaixão. Weil indica as necessidades da alma para que o enraizamento seja capaz de não somente situar o homem numa dimensão temporal, mas, igualmente, conectá-lo com a transcendência. Reside na assimilação dessas necessidades o *pathos* filosófico enquanto um exercício de vida enraizada. Ela enfatiza que, se tais necessidades não forem atendidas, “levarão o homem, pouco a pouco, a um estado mais ou menos análogo à morte, mais ou menos próximo a uma vida puramente vegetativa” (Weil, 2022, p. 15).

A *ordem* é a primeira das necessidades da alma. É aquela que “está mais próxima de seu destino eterno... é um tal tecido de relações sociais que ninguém se força a violar obrigações rigorosas para exercer outras obrigações” (Weil, 2022, p. 19). A ordem é a necessidade essencial para o estabelecimento de um equilíbrio em vista da coordenação, no seio das relações sociais, de todas as demais necessidades humanas. Sua ausência instaura o caos e, nele, as demais obrigações se tornam incompatíveis e estranhas entre si. Sem a ordem que conduz a vida, não como regra determinada, mas

instância de harmonia, as obrigações entrariam em conflito e o projeto humano teria seu êxito inviabilizado. A ordem para Weil é aquela de natureza estética e não aquela de natureza positiva. É ela quem instaura a beleza no mundo.

A ordem carrega consigo duas bases fundamentais. A primeira está em seu valor moral, posto que o ser humano deve aos outros aquilo que é. Do nascimento à morte, a vida é percorrida por outras existências e, na sua tessitura, a harmonia nascida do ordenamento produz o respeito. A segunda se refere ao imperativo de que a ordem não se limita ao contexto das relações sociais.

No decurso das elaborações filosóficas e da vida de Simone Weil, é constatada a presença de tecido simbólico apontando para a importância da ordem enquanto um reflexo da organização existente no próprio universo. A simbologia do valor da ordem oferece um exemplo à alma, ou seja, a disposição para que se considere o tratamento dispensado às coisas terrenas enquanto inseridas numa lógica superior, num todo maior e transcendente. No contexto da ordem estética, o homem consegue perceber que as relações vividas constituem pontes para o eterno. A necessidade de ordem é proporcional à necessidade de raízes.

A alma tem, igualmente, necessidade da *liberdade*. Para Weil, esta se traduz na disposição de escolha no âmbito de possibilidades reais. Não é concebível uma vida comum desprovida de suas regras constituintes e, certamente, tais regras não são somente limitadoras da liberdade, mas são

as que permitem sua existência. Não é possível mensurar a liberdade no cenário de amplitude ou estreiteza dos limites determinado pelas regras. A liberdade tem sua plenitude em condições que não podem ser facilmente submetidas a uma mensuração.

As regras que sustentam o exercício da liberdade carecem de constante razoabilidade a fim de que possam primeiro ser compreendidas e, posteriormente, serem viáveis para as necessidades que impõem. Sua origem está na autoridade não estranha ou estrangeira, ou seja, numa autoridade amada enquanto parte daqueles que dirige; elas devem ser estáveis e limitadas em sua quantidade para que o pensamento possa alcançá-las e assimilá-las. Dessa forma e, somente assim, “a liberdade dos homens de boa vontade, embora limitada na prática, é total na consciência” (Weil, 2022, p. 23).

A eficácia da regra pode ser sentida quando seu ensino desperta a disposição para não desejar a sua desobediência. Dado que as possibilidades de escolha são plurais e sem limites, elas podem causar prejuízo ao andamento da vida e, também, condicionar a própria liberdade. Dessa forma, é evocada outra necessidade da alma, qual seja, aquela da obediência.

Em sua constituição, a *obediência*, necessidade vital da alma humana, efetiva-se em dupla direção. Numa, está efetivada enquanto obediência ao conjunto das regras; e noutra, na obediência aos seres humanos investidos de autoridade. O consentimento que ela exige não pode ser cego, não pode ser transformado em medo de castigo e, tampouco,

em engodo para a recompensa. A submissão sadia, nascida da obediência, não pode ser suspeita de servilismo. Os que mandam também, de alguma forma, precisam obedecer. Dessa maneira, o conjunto de atribuições, o tecido hierárquico sobre o qual se efetivam as relações, deve indicar um propósito cujo valor deve estar ao alcance de todos indistintamente.

Isentar da obediência é sinal de doença. Todo conjunto regido por uma autoridade, seja das regras seja de uma personalidade, que não presta contas, sofre de uma enfermidade. No caso de uma autoridade, aquela que assume a liderança de uma atividade, ela não deve se apresentar como mera autoridade, mas, antes, como um símbolo que indica o compromisso com as mudanças necessárias. Todos aqueles que submetem os outros pela coerção e pela crueldade, desconsiderando o alimento sadio da obediência, negam-lhes tanto a própria obediência quanto a liberdade. Weil (2022, p. 26) enfatiza: “aqueles que oportunizam um estado de coisas em que o chamariz do lucro seja o principal estímulo negam aos homens a obediência, pois o consentimento que está na sua origem não é vendável”.

Ordem, liberdade e obediência reclamam *responsabilidade*. Tanto a *iniciativa* quanto a *responsabilidade* são exigências vitais para a elevação do homem a partir de seu espaço comunitário. A posição ocupada por cada pessoa no âmbito de suas relações estabelece a sempre necessária tomada de decisões. Toda decisão afeta interesses alheios

com os quais sempre e, com alguma intensidade, se está comprometido. A responsabilidade exige que se tenha diante do processo de decisão o horizonte dos interesses comunitários, sempre mais amplo que a própria vontade. Para que se efetive a responsabilidade, a ação de escolha e decisão carece “que se dê a conhecer, que lhe peça para nela ter interesse, que se reconheçam o seu valor, a sua utilidade, a sua grandeza, se houver, e que se faça compreensível exatamente o espaço que ela ocupa” (Weil, 2022, p. 27).

Ainda, no rol das necessidades da alma humana, carente de elevação, são destacadas a *igualdade* e a *hierarquia*. A igualdade se mostra no necessário exercício de reconhecimento de que o respeito e a consideração devem ser dispensados igualmente a todo ser humano, sem graduações. A marca inconfundível do ser humano é, certamente, suas inevitáveis diferenças. Elas, no entanto, não podem significar diferenças em grau de respeito. Weil (2022, p. 31) indica que a igualdade carece de uma certa combinação entre igualdade e desigualdade constituída na igualdade de possibilidades, assim: “a igualdade é maior conforme as diferentes condições humanas são consideradas não mais ou menos uma do que a outra, mas simplesmente outras”.

Como necessidade da alma, a hierarquia, por sua vez, toma identidade enquanto guiada por uma consideração que envolve uma certa veneração e um certo zelo para com os superiores, vistos não em suas pessoas ou no poder que exercem, mas como símbolos. A superioridade hierárquica,

enquanto símbolo, pressupõe que “os superiores tenham consciência dessa função simbólica e saibam que é o único objeto legítimo do zelo de seus subordinados” (Weil, 2022, p. 33). É pela hierarquia que o superior se instala moralmente no cargo e no lugar que ocupa.

Honra e castigo estão, também, inscritas como necessidades da alma. O respeito que se devota a cada vivente não é suficiente para que a honra seja, de fato, tomada enquanto instrumento de elevação do homem. O respeito é uma instância de inclinação universal, ou seja, a todos se deve, de forma igualitária, a atitude de respeito. Assim a honra está para além. O que a caracteriza é, antes de tudo, o devotamento prestado a alguém que se apresenta tomado pelo envolvimento em uma tradição firmada, desde o vínculo com o passado e, igualmente, com um significativo reconhecimento público e exterior. Na opressão, encontra-se a parcela de vida capaz de eliminar a expressão da honra. A filósofa esclarece: “toda opressão cria uma escassez no que diz respeito à exigência de honra, pois as tradições de grandeza dispostas aos oprimidos não são reconhecidas por falta de prestígio social” (Weil, 2022, p. 35).

Difícil entender de que maneira o castigo, por sua vez, seja uma necessidade vital da alma humana. Os argumentos desenvolvidos por Weil indicam que, na vida e na sociedade, os processos de reparação a qualquer transgressão cometida só podem ser atingidos pela expressividade do castigo. De um lado estaria o castigo disciplinar; e de outro, aquele

penal. O de natureza disciplinar é disposto na tarefa de possibilitar segurança no que se refere às falhas – se não houvesse o castigo, todo o esforço de recuperação seria infrutífero, pois careceria de um apoio exterior. No entanto, o mais indispensável dos castigos é aquele de natureza penal. No cometimento de um crime, o homem se situa fora da rede de obrigações que une os seres humanos. A reintegração só pode ser efetiva mediante o castigo penal. No entanto, a efetividade da recuperação carece do consentimento por parte do castigado. A filósofa afirma: “assim como a única maneira de mostrar respeito àquele que passa fome é dar-lhe o que comer, o único meio de mostrar respeito àquele que se põe fora da lei é integrá-lo na lei submetendo-o ao castigo que ela prescreve” (Weil, 2022, p. 37).

A liberdade de opinião segue no elenco das necessidades próprias da alma. Para Weil, essa liberdade é comumente referida juntamente com a liberdade de associação. Essa prática constitui um erro, uma vez que a associação, com exceção dos agrupamentos naturais, não é uma exigência, mas uma demanda da vida prática. Contudo, a liberdade de expressão, ampla e sem reservas, é uma exigência absoluta da inteligência. Weil (2022, p. 39) reconhece que a liberdade de expressão “é uma exigência da alma, pois, quando a inteligência se constrange, a alma inteira adocece”. Além da liberdade de expressão, a segurança é, igualmente, identificada com uma necessidade. A segurança se efetiva para que o medo ou o terror não predominem. Para que a alma não

seja paralisada pelo medo, faz-se necessária a condição de segurança, posto que o terror e o medo constituem venenos quase mortais. A filósofa exemplifica: “os senhores romanos exibiam um chicote no vestíbulo à vista dos escravizados, sabendo que esse espetáculo colocava as almas no estado de semimorte indispensável à escravidão” (Weil, 2022, p. 51).

Não se pode desconsiderar que a autora pensa, também, no *risco* como uma necessidade da alma. Quando o risco não está presente, instala-se uma espécie de tédio que não paralisa na mesma intensidade que o medo, mas que lhe é similar, pois “a ausência do risco extenua a coragem a ponto de ocasionalmente deixar a alma sem a menor proteção interior contra o medo” (Weil, 2022, p. 53).

A lista das necessidades é ampliada, ainda, pela questão da *propriedade* – tanto a privada quanto a coletiva. A propriedade é necessidade, na medida em que sua ausência faz a alma se sentir perdida e isolada. Weil (2022, p. 55) indica que “todo homem é invencivelmente levado a se apropriar pelo pensamento de tudo o que há muito tempo e continuamente usa para o trabalho”. É uma dor imensurável trabalhar em um lugar e se sentir estrangeiro ou imigrante. O ser humano, portanto, precisa da propriedade como forma de se sentir pertencente e enraizado no ambiente onde vive. Particularmente, no que é referido sobre os bens coletivos, o homem estaria, nas considerações de Simone Weil, mais diante de um sentimento do que de uma satisfação material. Ela reconhece sobre a propriedade que “toda

espécie de posse que não satisfaça a ninguém e às exigências de propriedade privada ou coletiva pode ser justificadamente considerada nula” (Weil, 2022, p. 58).

Tudo é completado pela presença da *verdade* enquanto a mais sagrada de todas as necessidades da alma. A obstrução da verdade é reconhecida no exercício de sua busca. Onde se firmar sobre ela? Há dificuldades quando se entra em contato com o conjunto, quase imensurável, das falsidades materiais que são expostas sem constrangimento. Weil (2022, p. 62) indica que: “Não haverá nenhuma possibilidade de satisfazer a exigência de verdade de um povo se for impossível encontrar para esse fim homens que amem a verdade”.

O rompimento com a colonização da alma se efetiva no pleno aceite de suas necessidades. Satisfazê-las é imprescindível quando o exercício da razão se projeta para além de si mesmo. No quadro das necessidades apontadas, o trabalho filosófico não se resume na pura introspecção subjetiva, ele é, antes, um exercício de vida. Tais necessidades não se reduzem a temas suscetíveis de serem esmiuçados em ambientes acadêmicos; elas se efetivam num exercício de natureza inicialmente prática e, por sua essência, transcendentes no sentido de que proporcionam a abertura do ser humano para a efetivação de sua identidade própria.

Assim, o trabalho para a satisfação dessas necessidades reveste-se de um caráter político e, por isso mesmo, ético, mas, acima de tudo, de envergadura espiritual, visto que tal exercício é indispensável não à posse, mas à cons-

tante vigilância em direção à verdade, vislumbrada desde o desapareço, a atenção, a harmonia e a descrição.

Considerações finais

Reconhecer Simone Weil entre os filósofos espirituais significa, antes de tudo, ter consciência de que sua vida e obra filosófica não permitem neutralidade frente à humana condição do sofrimento. Sua formação, fiel aos requisitos de uma responsabilidade crítica e acadêmica volta o olhar, por isso mesmo, para a vital expressão da dor humana. A existência do mal no mundo – e, acima de tudo, suas nefastas consequências – constituíram, para ela, objeto de constante atenção a fim de efetivar a sua convicção de que toda violência é incompatível com aquilo que faz do ser humano um homem.

Sua filosofia se inscreve no contexto do cuidado que efetiva a alteridade; constitui-se desde o reconhecimento de que a plenificação do amor só pode ser efetivada na partilha, até as últimas consequências, das mazelas e dores, da marginalidade e exclusão que tomam conta da vida do amado.

Simone Weil recusou o posto de expectadora passiva dos acontecimentos. Ela pensou a realidade desde sua situação histórica e, por isso mesmo, numa experiência diacrônica a marcar seus afazeres como professora, operária e voluntária em conflito armado; igualmente, como pensadora da política e da religião; e no conjunto de sua vivência mística.

Seu itinerário é aquele da elevação. É aquele da constituição da identidade sempre configurada pela alteridade que reclama o desapareço, a atenção e a harmonia finalizados no horizonte da descrição. Seu compromisso com a cultura a impede de ver a pura e pobre experiência restrita de pertencimento ao mundo marcado pela utilidade. Compete ao intelectual um olhar desde fora, não enquanto fuga, mas enquanto ponto de saída para melhor compreender a situação de sofrimento e, assim, ter expressividade no processo de levantamento dos caídos, de promoção dos marginalizados. Simone Weil tem consciência das necessidades da alma humana e, ao expressá-las, retoma reforçando a descolonização. Deste modo, seu trabalho filosófico não se resume na pura introspecção subjetiva, ele é, antes, um exercício de vida: uma abertura ao espiritual.

Referências

ARENDT, H. *A vida do espírito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991.

BENJAMIN, W. *Textos de Walter Benjamin*. Tradução de J. L. Grunewald. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

BORROMEU, M. *Simone Weil: o sofrimento, a colonização e o desenraizamento – um olhar sobre Timor Leste*. Curitiba: CRV, 2024.

FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HADOT, P. *A filosofia como caminho de vida*. São Paulo: É Realizações, 2016.

ORTEGA Y GASSET, J. *A rebelião das massas*. Madrid: Tecnos, 2003.

PÉTREMENT, S. *Vida de Simone Weil*. Madrid: Trotta, 1977.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

SILVA, J. S. Intelectual orgânico: organizador, educador e dirigente político. *Revista Plurais*, Anápolis, v. 1, n. 1, p. 84-105, 2011.

SOUZA, J. M. R. As origens da noção de poíesis. *Hypnos*, São Paulo, ano 13, n. 19, p. 85-96, 2007.

STEIN, E. *Sobre o problema da empatia*. Madrid: Monte Carmelo, 2005. (Obras completas, v. 2).

VALLE, B. Modus vivendi como pathos filosófico: a metafilosofia em Simone Weil. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 49, n. 153, p. 69-86, 2022. DOI: 10.20911/21769389v49n153p69/2022.

WEIL, S. *Oeuvres Complete*. Paris: Gallimard, 1994. (Cahiers, 2 t.).

WEIL, S. *Contra o colonialismo*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

WEIL, S. *Escritos de Londres e últimas cartas*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2014.

WEIL, S. *Intuitions pre-chrétiennes*. Paris: La Colombe, 1951.

WEIL, S. *O enraizamento*. Belo Horizonte: Âyiné, 2022.

WHITE, R. *Filósofos espirituais: a vida iluminada pelo pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2023.

ZAMBRANO, M. *Filosofia e Poesia*. Madrid: Galáxia Gutenberg, 2015. (Obras Completas, v. 1).

O sujeito da espiritualidade filosófica: sobre a relação entre subjetividade e verdade em Michel Foucault¹

Cesar Candiottto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Introdução

Em seus cursos no Collège de France, no início dos anos 1980, Michel Foucault volta suas pesquisas para a constituição de uma genealogia do sujeito ocidental, no intuito de se desprender de um modelo de sujeito cartesiano imperante na filosofia moderna e seus desdobramentos na filosofia contemporânea, especialmente na fenomenologia. O caminho escolhido para fazer esta genealogia consiste na articulação entre subjetividade e verdade, tomando como canteiro histórico o pensamento greco-romano tardio, especialmente o estoicismo, o epicurismo e o cinismo.

¹ Este capítulo é fundamentado e expande trabalhos anteriores de minha autoria, publicados sob os títulos: *Subjetividade e verdade no último Foucault* (Candiottto, 2008a); *Governo e direção de consciência em Foucault* (Candiottto, 2008b) e *Ética e política em Michel Foucault* (Candiottto, 2010).

Depois de ter analisado o governo dos homens pela manifestação da verdade no cristianismo dos primeiros séculos, no curso de 1980 (*Du gouvernement des vivants*), nos dois anos seguintes ele avança na problematização da constituição do sujeito pelas práticas de si. No curso de 1981 (*Subjectivité et vérité*), encontram-se as questões principais que irão guiar a investigação dessa articulação homônima, porém na perspectiva da constituição do sujeito/homem romano no âmbito de suas relações conjugais com a esposa. Somente no curso do ano seguinte (*L'herméneutique du sujet*), é que a articulação entre verdade e subjetividade mergulha nas diferentes práticas de si do mundo antigo, a partir das quais identifica-se o nascimento no Ocidente de uma outra modalidade de constituição do sujeito.

Diversas adjetivações podem ser-lhe atribuídas: sujeito ético, sujeito do cuidado de si, sujeito ascético. Este estudo pretende mostrar que essas adjetivações são diferentes maneiras de nomear o que pode ser caracterizado como o sujeito da espiritualidade. Um termo que muito provavelmente Michel Foucault recolhe dos estudos de Pierre Hadot sobre a filosofia antiga, mas que adquire contornos próprios em seu curso de 1982 no Collège de France.

Depois de contextualizar a problemática da articulação entre subjetividade e verdade no próximo item, irei deter-me em três elementos que caracterizam este sujeito da espiritualidade: a inquietação consigo mesmo (uma das possíveis traduções de *epimeleia heautou*), *convertio ad se* (a conversão a si) e a *askesis* (ascese). A identificação da

emergência desse sujeito, por meio da genealogia de sua constituição histórica no pensamento greco-romano ocidental, aponta seu inacabamento e sua incessante necessidade de transformação, para a apropriação de discursos verdadeiros que sejam, ao mesmo tempo, matrizes práticas de ação para enfrentar os acontecimentos da existência. Neste aspecto, ele difere de uma percepção de sujeito cuja transparência a si mesmo é suficiente para que ele seja considerado capaz de verdade e, portanto, seja fonte de significação para o mundo.

As possibilidades de articulação entre subjetividade e verdade

Na aula de 7 de janeiro de 1981, no contexto do curso *Subjectivité et vérité*, ele ressalta que, tradicionalmente, de Platão a Kant, passando por Descartes, a articulação entre subjetividade e verdade parte das seguintes questões: “Como e em que condições podemos conhecer o que é verdadeiro? Ou ainda, como é possível o conhecimento a partir da experiência do sujeito cognoscente? De que modo quem realiza tal experiência reconhece que se trata de conhecimento verdadeiro?” (Foucault, 2014, p. 12, tradução nossa). A articulação entre subjetividade e verdade tem como pressuposto fundamental um sujeito de conhecimento transparente a si mesmo, a partir do qual ela é considerada verdadeira. E esse pressuposto está em constante tensão com outra pergunta: “se o sujeito é sujeito, como ele pode ter efetivamente acesso à verdade?” (Foucault, 2014, p. 12, tradução nossa).

A partir de outra perspectiva que Foucault chama de “positivista”, a questão pode ser colocada de modo inverso: sobre o sujeito, é possível ter um conhecimento verdadeiro e em quais condições podemos ter este conhecimento verdadeiro do sujeito? É tecnicamente possível e teoricamente legítimo empregar, a propósito da forma e conteúdo das experiências subjetivas, os procedimentos e os critérios próprios do conhecimento de um objeto qualquer? Em suma, como pode haver verdade *do* sujeito na medida em que só pode haver uma verdade para um sujeito?

Foucault, por sua vez, pretende problematizar uma terceira possibilidade da relação entre subjetividade e verdade. Essa relação está na origem da tematização da espiritualidade filosófica no curso do ano seguinte. Na aula de 7 de janeiro de 1981, ele introduz a articulação entre jogos de verdade e subjetividade. Aponta que em qualquer cultura há certos discursos sobre os sujeitos que, independentemente de seu *valor* de verdade, funcionam, são admitidos e circulam com o *poder* de verdade. Considerando o que são esses discursos em seu conteúdo e em sua forma; levando em conta os laços entre as obrigações de verdade e os indivíduos, Foucault está interessado em qual *experiência* os indivíduos podem fazer de si próprios? Em que sentido essa experiência se forma e se transforma a partir do fato de que existe em nossa sociedade discursos que são considerados como verdadeiros, que circulam como verdadeiros, que se impõem como verdadeiros a partir dos próprios indivíduos

na sua condição de sujeitos? Que marca, ferida ou abertura, que obrigação ou libertação produz no sujeito o reconhecimento de que há sobre ele uma verdade dita ou imposta, a dizer e a procurar? Já que em uma cultura há discursos qualificados como verdadeiros, que experiência o sujeito faz de si próprio e qual relação consigo ele estabelece em função da existência efetiva desses discursos verdadeiros sobre ele?

Não se trata então da proposição da verdade para um sujeito em geral, como na tradição filosófica; tampouco se trata da possibilidade de um discurso de verdade sobre conteúdos subjetivos, como no positivismo. Antes, procura-se saber quais são os efeitos de subjetivação em razão da própria existência de um discurso que pretende dizer a verdade sobre o sujeito e para ele.

Esta perspectiva da relação entre subjetividade e verdade, anunciada por Foucault em 1981, a propósito do estudo da conduta sexual no estoicismo e epicurismo romano tardio – e que não é objeto de nosso estudo –, adquire novos contornos no curso no Collège de France do ano seguinte, *L'herméneutique du sujet*.

Espiritualidade e momento cartesiano

No curso de 1982, surge pela primeira vez a noção de espiritualidade para delimitar a relação entre subjetividade e verdade – agora, com ênfase no amplo domínio das práticas de si do mundo antigo. Ausente em todos os índices remis-

sivos dos cursos no Collège de France e nos *Dits et écrits*, com exceção justamente de *L'herméneutique du sujet*, esta noção pode ser entendida inicialmente pelo que ela não é. Ela não investiga, por exemplo, os limites e possibilidades do acesso do sujeito à verdade; tampouco se apresenta como uma “forma de pensamento” (Foucault, 2001, p. 16, tradução nossa) focada na interrogação do melhor método que permite ao sujeito o acesso à verdade. Contudo, essa tem sido a tendência predominante, ainda que não exclusiva, da filosofia moderna, centrada nas regras de formação do método e na estrutura do objeto a ser conhecido, como condições intrínsecas; ou na exigência da exclusão da “loucura”, como condição extrínseca (Foucault, 2001). De toda maneira, uma filosofia sem espiritualidade parte do sujeito porque se pressupõe que ele seja capaz de verdade; ou porque esta verdade é uma evidência inquestionável relacionada a um conteúdo da alma ou a uma teoria do mundo, ou ainda a uma transparência do sujeito consigo mesmo.

Quanto à espiritualidade, ela está relacionada a uma experiência pela qual o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade (Foucault, 2001). As palavras-chave aqui são “experiência” e “transformação”. Quanto à primeira, não se trata de uma experiência fundamental ou de uma teoria filosófica sobre a alma ou sobre o corpo; a experiência é entendida no sentido de experimentação histórica; e o indivíduo que realiza esta experiência faz dela um acontecimento, uma singularidade

irrepetível. Quanto à transformação, trata-se de uma mudança na maneira de ser e agir do sujeito para enfrentar as agruras da existência, porque em sua atual condição ele se percebe incapaz de verdade, ou seja, não está munido de discursos e exercícios suficientes para enfrentar as eventualidades exteriores e interiores que poderão enfraquecê-lo ou paralisá-lo. O acesso a essas verdades tem um ônus ou preço: a exigência de colocar o próprio modo de ser e viver do sujeito como um problema ou inquietação. Tal exigência envolve um exercício laborioso sobre si mesmo (*askésis*), a partir do qual ele obtém, como retorno, certa tranquilidade da alma ou alguma iluminação para permanecer à altura dos acontecimentos do mundo que lhe causam feridas ou das paixões da alma que o afligem. Trata-se, portanto, de verdades que podem transformar o sujeito em alguém suficientemente forte, resistente, sereno, mesmo diante da pior adversidade. Por isso, a espiritualidade envolve um exercício contínuo, não de cultivo despretenso de si, mas de fortaleza diante dos perigos e adversidades da existência.

O curso *L'herméneutique du sujet* é dedicado à requalificação da espiritualidade no interior da filosofia, esta última entendida como prática histórica da subjetividade. Estamos diante de um estilo de análise que se afasta da tendência predominante na história da filosofia (moderna) assentada em uma concepção de sujeito como alguém capaz de verdade. Foucault (2001) nomeia essa tendência predominante de “momento cartesiano”.

O termo “momento”, neste caso, caracteriza uma ênfase cujo ápice é o racionalismo cartesiano do século XVII, marcado por antecedentes que remontam à teologia Escolástica e por repercussões que chegam ao século XX. Fundamentalmente, o “momento cartesiano” é um movimento de “desqualificação” da espiritualidade por parte da filosofia que começa pela assimilação da espiritualidade antiga por parte da teologia medieval, a qual, a partir da Escolástica, constitui-se como uma reflexão racional fundante de um sujeito de conhecimento em geral. Entre o século V e o século XVII, o conflito é situado na relação entre espiritualidade e teologia, uma vez que inexiste ainda a oposição estrutural entre ciência e espiritualidade (Foucault, 2001). E depois de Descartes, não houve uma ruptura total com a espiritualidade. Algumas das estruturas de espiritualidade podem ser encontradas na reforma do entendimento, no pensamento de Espinoza, no qual se identifica uma filosofia do entendimento vinculada a uma espiritualidade da transformação do ser do próprio sujeito.

A exigência de espiritualidade pode ser percebida mais tarde, no século XIX, em formas de saberes exteriores ao paradigma científico, como encontramos no marxismo, pois neste saber há traços de espiritualidade como condição do acesso do sujeito à verdade. Contudo, Foucault (2001, p. 30) não concebe este saber como uma “forma de espiritualidade”, tal como encontramos no estoicismo e no epicurismo do Império Romano tardio. Marx, por exemplo,

concede que ao transformar a natureza pelo seu trabalho, o próprio homem é transformado. Essa transformação depende, portanto, do trabalho concebido como essência do homem. Mas a exploração do trabalho pela mais-valia aliena o homem de suas condições materiais, não somente porque não pode possuir aquilo que produz, mas também porque nele ele não se reconhece. A reversão do processo de alienação, portanto, envolve um trabalho de conscientização da própria situação de exploração no âmbito coletivo da classe a que o trabalhador pertence, demandando um laborioso processo ascético. Provavelmente seja nesta transformação do sujeito – de alienado à consciente de sua pertença a uma classe explorada –, que Foucault identifica traços de espiritualidade. Mas o problema de Marx, segundo Foucault, é acreditar na possibilidade de um sujeito, supostamente puro ou consciente de si, liberto da alienação. Não é o caso de adentrar neste tema, mas somente usá-lo como exemplo para indicar até que ponto o marxismo carrega certas questões de transformação do sujeito que envolvem uma “estrutura de espiritualidade” (Foucault, 2001, p. 30).

A inquietação de si como princípio

Importa enfatizar que a requalificação da espiritualidade no interior da filosofia, concebida como prática histórica da subjetividade, envolve a aposta na possibilidade dessa requalificação no presente em que nos encontramos. Mas como a genealogia se preocupa com a identificação do

nascimento dos objetos conceituais em seu acontecimento e singularidade, Foucault entende que a espiritualidade *nasce* na filosofia quando a inquietação ou cuidado consigo mesmo se torna a referência para o conhecimento de si.² Considera que essa dimensão prática da filosofia, como inquietação em relação ao modo de ser e viver, foi recoberta pela tradição da metafísica da alma, que precede Descartes, ou pela tradição analítica da verdade, que a sucede. Reencontrar um ponto de equilíbrio demanda visibilizar esta outra tradição desacreditada ou recoberta pela teologia medieval escolástica e tradição epistemológica da filosofia moderna.

Ao aprofundar a importância do preceito geral da *epimeleia heautou* na tradição socrática recuperada pelos cínicos e posta em prática especialmente no Alto-Império Romano, Foucault acredita que ele incorpora essa transformação inerente à espiritualidade na relação entre subjetividade e verdade. Esse preceito envolve uma mudança de atitude consigo, com os outros e com o mundo; exige uma conversão do olhar do exterior para si mesmo como maneira de velar a respeito daquilo que ocorre no pensamento; indica ações exercidas do eu sobre si-mesmo mediante as quais alguém procurar se transformar. Em suma, o cuidado de si designa uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão e de práticas que fazem dele o núcleo de uma “história das práticas de subjetividade” (Foucault, 2001, p. 13).

² Sobre este assunto, indico especialmente a coletânea de textos publicada por Salma Tannus Muchail (2011), *Foucault, o mestre do cuidado*.

Embora o nascimento do cuidado de si remonte à própria tradição socrática, especialmente quando Foucault analisa o *Primeiro Alcibiades*. Nessa análise, sua compreensão se encontra limitada a um *déficit* na pedagogia ateniense em um momento determinado da vida³ e a um privilégio estatutário daquele que se prepara para o exercício do governo.⁴ Ao contrário do mundo grego, ele salienta que na cultura romana dos três primeiros séculos d.C., o cuidado de si é universalizado como princípio e posto em prática de modo particularizado. Significa que todos são virtualmente capazes de exercê-lo, mas poucos são aqueles que efetivamente alcançam transformá-lo em *atitude* permanente. O critério de diferenciação está situado entre aqueles que escolhem o

³ Sócrates se interessa por Alcibiades somente quando ele perde sua beleza e ambiciona o exercício do governo, o que indica que não se trata de um interesse relacionado ao *eros*, e sim de um problema do déficit da pedagogia ateniense. Os pretendentes de Alcibiades na sua juventude interessavam-se apenas pela beleza de seu corpo; mas com o decorrer do tempo o abandonam, sem o cuidado de governá-lo adequadamente. Pelo contrário, Sócrates está interessado em governar a alma de Alcibiades para que ele aprenda a cuidar de si próprio e possa exercitar como convém o governo dos outros. Segue-se que é preciso ocupar-se consigo não somente quando se busca governar os outros, mas também quando o governo de si mesmo foi deixado de lado pela educação.

⁴ O *Primeiro Alcibiades*, um dos diálogos de juventude de Platão, tem como pano de fundo a relação entre o governo político e o governo de si mesmo. Não é o caso de entrar no mérito desse personagem, Alcibiades, já abordado diligentemente em outros estudos. A título de contextualização, somente cabe lembrar que Alcibiades pretende desfrutar do privilégio político do governo dos outros, especificamente, o governo administrativo de Atenas. Ele avalia que seu status privilegiado, derivado da ascendência aristocrática, é suficiente para o bom êxito de um futuro governo. No entanto, ele não se encontra preparado para o exercício da arte de governar na seara política. Ignora a *tékhnē* necessária ao que deveria saber; pretende governar a cidade, mas não sabe como fazê-lo e qual é o fim da atividade política. Somente nesse momento é que Sócrates decide abordá-lo; e o escopo dessa abordagem é ressaltar que o bom exercício do governo tem como condição o cuidado de si.

cuidado de si como modo de vida, e os demais, que não lhe dedicam tempo e atenção suficientes. Foucault identifica um jogo estabelecido na cultura de si romana entre um princípio universal que pode ser entendido e aplicado à vida pela escolha de alguns, de um lado; e o raro cuidado do qual ninguém *a priori* se encontra excluído, de outro.⁵ Neste sentido é que o cuidado de si emerge como um objetivo privilegiado da prática de si. Embora ele seja um objetivo para todos, fará parte somente da existência de alguns. Ele é indissociável de uma estilística da existência que, se bem esteja ligada a uma concepção de bem, no sentido de propiciar uma vida boa e bela que seja lembrada e sirva de exemplo e inspiração, ao mesmo tempo se afasta de uma concepção de dever, no sentido de que obriga o sujeito ao modo de um fundamento do agir, no sentido de um imperativo categórico. Depreende-se que o cuidado de si é um princípio, não um fundamento. Deste princípio é que deriva uma espiritualidade que demanda do sujeito um processo de conversão.

A Conversão a si

Foucault entende que a conversão é um componente central da espiritualidade filosófica no processo de transformação do sujeito para ter acesso à verdade (Foucault, 2001). Não se trata, neste caso, do movimento ascendente da *epistrophê* platônica, segundo o qual a alma dirige-se do mundo imanente

⁵ Cf. FOUCAULT, 2001, p. 115.

das aparências em direção ao elemento divino ou mundo transcendente das essências no qual ela se reconhece. Tampouco esse termo se restringe ao neoplatonismo, corrente na qual a *epistrophê* adquire uma importância central e ontológica, no sentido de que “um ser somente adquire sua consistência própria no movimento que o leva a ‘se voltar’ em direção de seu princípio” (Gros, 2001)⁶. No neoplatonismo a *epistrophê* está ligada a uma libertação do corpo e à valorização da reminiscência, do conhecimento, como elemento central.

Diferentemente desta posição, na filosofia estoica do Alto-Império, a *epistrophê* se realiza na imanência do mundo e está baseada na oposição essencial, como em Epiteto, entre aquilo que depende de nós e aquilo que não depende de nós.⁷ Além disso, ela não caracteriza um movimento em direção da alma, sendo antes uma relação acabada do sujeito consigo mesmo.

Com o intuito de caracterizar a especificidade da *epistrophê* como elemento central da espiritualidade filosófica, Foucault a distingue da concepção cristã de *metanoia*. No cristianismo, há a perspectiva de que a *metanoia* seja um ato repentino (isso não quer dizer que ela prescindia de uma preparação), uma passagem da morte à vida ou da mortalidade à imortalidade. A *metanoia* proporciona uma ruptura no interior do sujeito, de maneira que renunciar a

⁶ Essa observação, realizada por Frédéric Gros no texto “Situation du Cours”, está pautada na leitura de Aubin (1963).

⁷ O termo *epistrophê* é utilizado por Epiteto nas *Entrevistas*, especialmente no livro III (16, 15; 22, 39); por Marco Aurélio em *Pensamentos*, livro IX; e por Plotino em sua *Enéadas*, livro IV.

si mesmo envolve morrer a si, renascer em outro si-mesmo, abandonar seu modo de ser anterior.⁸

Pensadores como Sêneca, utilizam expressões como “fugir de si”, “escapar de si”, e se houver alguma ruptura ela não ocorre entre o eu e o si-mesmo. Aquilo com o qual se rompe é seu entorno, ou seja, tudo aquilo que impede a concentração em si mesmo, a ação de residir em si mesmo. A *epistrophê* que Foucault identifica no pensamento romano tardio realiza-se na distância de uma transformação. Porém, a distância entre o eu que alguém pretende transformar e o si-mesmo que resulta de tal transformação não é a estabelecida entre uma exterioridade aparente e uma interioridade essencial; ela tampouco se efetua por meio da ruptura entre o antigo e o novo eu, mas no interstício de um árduo trabalho e de uma obra de artesão pela qual alguém procura encontrar o centro de si-mesmo, no qual tenta se fixar e nele permanecer. Em suma, a elaboração de si mesmo é um trabalho de *conversio ad se* (conversão a si).

Ao contrário de uma noção firmemente construída ou um conceito sólido, a conversão a si é um esquema prático (Foucault, 2001): ela implica atos de proteção, defesa e de equipar e armar o eu; atitudes de respeito pelo eu envolvem

⁸ No *De Paenitentia*, de Tertuliano (155-225), a *paenitentia*, tradução latina de metanoia, opera uma dissociação entre o acesso a uma Verdade instituída (a fé) e a investigação de uma verdade obscura da alma, a ser liberada (confissão). Por sua vez, a conversão platônica permite em um único movimento conhecer a Verdade e a verdade da alma enquanto originariamente ligada à primeira Cf. GROS, 2001, p. 216, nota 11.

estados como tornar-se mestre de si, dono de si. Mas, para se converter é preciso prestar atenção e discernir continuamente entre aquilo que depende de nós e aquilo que não depende de nós. A atenção, a vigilância e o olhar permanente sobre o si devem ser aplicados nas situações particulares da vida, especialmente por meio da concentração no instante presente. Essa concentração desvia o indivíduo das paixões provocadas pela nostalgia do passado ou pela ansiedade em relação ao futuro, e que não dependem de nós. Somente o presente depende da ação livre. Em suma, a conversão a si não é uma trans-subjetivação pela qual há uma ruptura e mutação no interior do eu ao introduzir no sujeito uma cesura essencial; antes, ela é um processo longo e contínuo pelo qual alguém fixa a si mesmo como objetivo, uma espécie de auto-subjetivação pela qual se almeja uma relação plena do eu consigo mesmo.^{9,10}

A conversão envolve ainda o exercício de redirecionamento do olhar dos outros para si mesmo. Segundo Pierre Hadot (2002), volver o olhar para si exige desviá-lo da curiosidade pelos outros, interessar-se pelo si antes de prestar atenção na vida alheia. Trata-se de um exercício de concentração do sujeito pelo qual ele precisa remanejar toda sua atividade e sua atenção a essa tensão que o conduz a seu objetivo, que é residir no seu eu. A inversão do olhar para o si não significa fazer do sujeito um objeto de análise,

⁹ Cf. FOUCAULT, 2001, p. 206.

¹⁰ Sobre o questionamento dessa “relação plena a si” e de que no estoicismo não há ruptura. Cf. JAFFRO, 2003, p. 51-79, especialmente, 65-69.

decifração e reflexão, mas manter-se em seu próprio objetivo. É sobre a trajetória entre o eu e seu objetivo que o indivíduo precisa concentrar-se, e não sobre as agitações do mundo exterior ou sobre a necessidade de uma decifração interior.

Ascese e verdade

Michel Foucault aponta a presença da ascese como um importante critério de identificação da prática filosófica assentada na espiritualidade e sua diferenciação de uma filosofia que concebe o sujeito como capaz de verdade.

Na espiritualidade antiga, a ascese designa o penoso exercício do sujeito quando procura preencher a distância entre o que deixou de ser e a busca de seu objetivo. A exigência da ascese é comum tanto no monaquismo dos séculos III e IV d.C. quanto na filosofia romana dos dois primeiros séculos.

Como ocorre no ascetismo cristão monástico, a ascese filosófica caracteriza-se pela austeridade; porém, suas táticas, meios e instrumentos objetivam a aquisição de algo que o sujeito ainda não possui. Mas há diferenças significativas entre o monaquismo cristão e a escola estoica. O cristão precisa de instrumentos de defesa para lutar contra as diversas tentações do maligno e os mobiliza para renunciar plenamente à sua vontade e ao mal que nela habita. O filósofo estoico precisa destes instrumentos de defesa para enfrentar os acontecimentos do mundo exterior que o afligem e o inquietam. O cristão é o asceta de si mesmo porque luta

contra a inclinação ao mal ou o desejo de pecar que está nele; o estoico é o asceta do acontecimento, mas não de qualquer acontecimento, pois ele somente procura superar aquele que pode feri-lo e visibilizar sua fraqueza (Foucault, 2001). O asceta estoico somente aciona suas armaduras de defesa quando os acontecimentos o exigem; já o cristão precisa colocá-las em prática diariamente diante da pressuposição de que o maligno espreita continuamente seus desejos, pensamentos e ações. Ao enfatizar a diferença entre o cristianismo monástico e o estoicismo a partir da austeridade e da ascese, Foucault indica que “a oposição [entre o mundo antigo e o universo cristão] não está entre a tolerância e a austeridade, mas entre uma forma de austeridade vinculada a uma estética da existência e outras formas de austeridade conectadas à necessidade de renunciar a si pela decifração da própria verdade” (Foucault, 2001, p. 406, tradução nossa). Vale notar que a estética da existência é indissociável da ascese, do exercício árduo para chegar a um objetivo, que pode ser a tranquilidade da alma ou a serenidade, apesar da adversidade. É diante das piores adversidades que o atleta estoico, mas também o epicurista, prova que consegue ser sereno.

As táticas, meios e instrumentos dos quais se vale o asceta estoico para enfrentar os acontecimentos da vida são conjuntamente designados pela *paraskeuê*. Literalmente, esse termo pode ser traduzido por “equipamento”. Nos textos estoicos, a *paraskeuê* é metaforicamente exemplificada pelos exercícios dos quais um atleta ou um lutador deve se munir para vencer as adversidades que podem afetá-lo.

A esse respeito, Foucault cita o cínico Demétrio, reportado por Sêneca no livro VII do *Des Bienfaits*. Demétrio escreve que o atleta da ascese filosófica se exercita à semelhança de um lutador para ser suficientemente forte na proporção dos golpes que poderá receber. Como lutador do acontecimento, o asceta se exercita não para vencer os outros ou vencer a si mesmo, mas para ser “mais forte, ou não ser mais fraco do que aquilo que pode acontecer” (Foucault, 2001, p. 306, tradução nossa). Depreende-se que a *paraskeuê* pode ser designada como “o conjunto dos movimentos necessários e suficientes, o conjunto das práticas necessárias e suficientes para nos permitir ser mais fortes que tudo o que pode acontecer no curso de nossa existência” (Foucault, 2001, p. 307, tradução nossa).

Para entender quais são esses movimentos necessários e suficientes, convém antes saber quais técnicas ajudam na sua aquisição, de quais elementos essa armadura é constituída e como ela atua no indivíduo. Começando pela sua aquisição, a armadura protetora (*paraskeuê*) é assimilada pelo indivíduo na escola filosófica quando subjetiva os discursos enunciados pelo mestre (*lógoi*). No curso de 1982, Foucault estuda textos e diálogos de diferentes escolas do Império Romano tardio, especialmente o estoicismo, o epicurismo e o cinismo. Nessas escolas, ocorre a relação entre o governo de si e dos outros centrada na interação entre mestre e discípulo. A técnica privilegiada nessa interação é a da direção de consciência, amplamente estudada no curso de 1980 no Collège de France, *Du*

Gouvernement des vivants, no âmbito do estudo sobre as convergências e diferenças entre a direção cristã e a direção estoica. No cristianismo, Foucault identifica a centralidade de *dizer tudo* sobre pensamentos, desejos e ações por parte do dirigido. A esse respeito, de alguma maneira, Foucault admite que o discípulo estoico sempre confia alguma inquietação ou dificuldade ao seu mestre. No entanto, essa verbalização é instrumental, jamais operatória. Discorrer sobre alguma falta denota apenas o progresso que significa para o discípulo a coragem de tal gesto. O que se exige do discípulo é que ele se torne um sujeito de verdade, no sentido de que precisa ocupar-se com os discursos verdadeiros.

Na direção, o que mais importa são os discursos verdadeiros que perpassam a fala do mestre. Para subjetivar os *logoi* na direção de consciência é preciso que o discípulo desenvolva o primeiro elemento da *paraskeuê*, que é a escuta.

Para tal, ele precisa aprender a valorizar o silêncio; em seguida, impregnar em sua vida regras de posturas corporais adequadas durante a escuta; além disso, introjetar regras sobre a atenção propriamente dita. Plutarco, no *Traité sur le bavardage* declara que após o período de estudos, o sujeito precisa aprender a escutar o *lógos* durante o restante de sua vida adulta, porquanto a arte da escuta ajuda na distinção entre verdade e dissimulação¹¹. Quando alguém escuta, não convém que ele se atenha à beleza da forma, à gramática,

¹¹ Cf. FOUCAULT, 2001, p. 325.

ao vocabulário e à refutação dos arguidores filosóficos ou sofistas. Ele precisa prestar atenção somente ao que é dito, ao objeto da escuta filosófica que é o *pragma*, o referente da palavra. Ora, o referente (*pragma*) da escuta filosófica é a “proposição verdadeira quando ela pode se transformar em preceito de ação” (Foucault, 2001, p. 332). Foucault toma um exemplo da Carta 108 a Lucílio, de Sêneca (1945), o qual cita uma asserção do Geórgias, de Virgílio: “O tempo foge, o irreparável tempo”. Diante dessa asserção, temos um comentário filológico e gramatical que poderá levar em conta outros textos de Virgílio sobre o tema, como a associação à velhice, e buscará analogias com essa asserção. Já na escuta filosófica ou parenética, trata-se de, na asserção “o tempo foge”, “chegar pouco a pouco, meditando sobre ela, transformando-a de elemento em elemento, a um preceito de ação, a uma regra não somente para se conduzir, mas para viver de uma maneira geral e fazer desta afirmação algo que está em nossa alma como pode estar um oráculo” (Foucault, 2001, p. 333, tradução nossa). Na escuta ativa ou parenética, ao prestar atenção ao que escuta, o sujeito não se desvia do referente. A enunciação verdadeira que ele memoriza converte-se em *seu* discurso. Eis como a escuta constitui uma das técnicas fundamentais da subjetivação da enunciação verdadeira, sendo o escopo sempre renovado da ascese filosófica.

Se a escuta é o primeiro elemento da aquisição da *paraskeuê*, o *logos* que se manifesta na *lexis* do mestre é o segundo elemento que a compõe. Com efeito, os *logoi* ou

discursos verdadeiros caracterizam o novo pensamento acerca da verdade no curso de 1982. Não se trata de axiomas e princípios de verdade em si mesmos, mas de enunciações materialmente pronunciadas e úteis ao sujeito.

Para que as enunciações (*lógoi*) se transformem em armaduras do sujeito (*paraskeuê*) é necessário que sejam princípios aceitáveis de comportamento: só então são qualificadas de verdadeiras. Os *lógoi* precisam ser discursos persuasivos, porquanto não apenas formam convicções como também impregnam ações. Configuram esquemas indutores de ação: uma vez que habitem no pensamento, no coração e no corpo do sujeito, os *logoi* agirão espontaneamente como se falassem em nome dele dizendo o que convém fazer; e fazendo, efetivamente, o que é preciso fazer.

Finalmente, convém saber como essa armadura atua no sujeito. Ela opera como uma *matriz para o agir* e é para adquiri-la que ele opta livremente pela ascese. Além da aquisição das matrizes de ação, o sujeito precisa saber como preservá-las de modo a poder utilizá-las no momento oportuno. Elas constituem, assim, uma espécie de socorro indispensável diante dos acontecimentos:

Uma vez que o *lógos* fale, no momento em que o acontecimento se produz, uma vez que o *lógos* – que constitui a *paraskeuê* – se formule para anunciar seu socorro, o socorro já está presente, dizendo-nos o que é preciso fazer, ou melhor, fazendo-nos fazer efetivamente o que devemos fazer (Foucault, 2001, p. 214, tradução nossa).

Para que as matrizes razoáveis de ação sejam utilizáveis, elas precisam estar sempre “à mão” (*prókheiron*, em grego; *ad manum*, conforme a tradução latina) (Foucault, 2001, p. 311, tradução nossa). Plutarco observa sua presença no sujeito, quando invoca algumas metáforas. A primeira delas é a de que os *lógoi* assemelham-se ao *phármakon*: comparam-se à medicação com a qual o sujeito precisa contar a fim de evitar malefícios ao longo da existência. Outra é a de que os *lógoi* se equivalem ao conceito de amigos: os verdadeiros *lógoi* são aqueles que exercem presença útil na adversidade, analogamente ao socorro que os verdadeiros amigos prestam ao sujeito quando deles mais precisamos. Eles podem ser comparados, ainda, à voz interior que se faz ouvir quando as paixões iniciam suas agitações. Assim que as vicissitudes da existência chegarem, as adversidades ameaçarem e as paixões obstaculizarem o equilíbrio próprio, os *lógoi* entram em ação para que o sujeito aja como convém. O efeito da atuação de tais matrizes de verdade não é a produção de uma interioridade, mas, antes, a constituição de um sujeito de ações.

Outra definição de *paraskeuê*, que pode ser lida no Dossiê “Cultura de si”, é mais ampla e reporta melhor o que foi explicitado até aqui. Foucault (2001, p. 509, tradução nossa) a caracteriza como

[...] o conjunto em que se enunciam, ao mesmo tempo e em sua relação indissociável, a verdade dos conhecimentos e a racionalidade das condutas, mais precisamente, aquilo que, na verdade dos

conhecimentos, funda a racionalidade das condutas, e aquilo que, desta racionalidade, se justifica em termos de proposições verdadeiras.

Como a esse respeito enfatiza Frédéric Gros (2001, p. 509, tradução nossa), “O logos deve atualizar a retidão da ação, mais do que a perfeição do conhecimento”, o que denota que “estamos diante da constituição de um sujeito de ação reta e mais distantes de um sujeito de conhecimentos verdadeiros”.

Considerações finais

Para concluir, pode-se dizer que a relação entre subjetividade e verdade entendida a partir da espiritualidade ocupa o centro da problematização filosófica no Curso de 1982. Como enfatiza Foucault na entrevista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, de janeiro de 1984: “creio que, na espiritualidade antiga, havia uma identidade ou quase identidade entre esta espiritualidade e a filosofia” – ao entender por espiritualidade “o acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve fazer de si mesmo para alcançar este modo de ser” (Foucault, 1994, p. 722, tradução nossa).

Em um artigo publicado na revista *Le Débat*, em 1983, incorporado com modificações na “Introdução” ao *Uso dos prazeres*, de 1984, Foucault (1984, p. 15) ressalta que o “ensaio”, enquanto experiência modificadora de si no jogo da verdade, é o corpo vivo da filosofia, ao menos “se ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um

exercício de si no pensamento”. Dois anos depois do curso de 1982, e alguns meses antes de corrigir seus dois últimos livros, Foucault ainda entende a filosofia como espiritualidade, no sentido de uma ascética do pensamento sobre si mesmo. “Mas o que é filosofia hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?” (Foucault, 1984, p. 15, tradução nossa). Enquanto tal, ela permite separar-se de si mesmo, “pensar diferentemente do que se pensa e perceber diferentemente do que se vê”. Além de um trabalho crítico, ela desdobra-se em um exercício histórico, não porque Foucault exerça a atividade de historiador, mas porque “o fato de pensar sua própria história pode libertar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente e lhe permite pensar diferentemente” (Foucault, 1984, p. 15, tradução nossa). Esse trabalho – ao mesmo tempo, crítico e histórico – de criar uma distância em relação ao próprio pensamento, evoca a noção da experiência da espiritualidade, ou seja, “a correlação, em uma cultura, entre domínios de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (Foucault, 1984, p. 10, tradução nossa).

Referências

AUBIN, P. *Le problème de la conversion*. Paris: Beauchesne, 1963.

CANDIOTTO, C. Subjetividade e verdade no último Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 31, n. 1, p. 87-103, 2008a.

CANDIOTTO, C. Governo e direção de consciência em Foucault. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 89-114, 2008b.

CANDIOTTO, C. Ética e política em Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, n. 2, p. 157-176, 2010.

EPITETO. *Entretiens*. Tradução de J. Souilhé, Paris: Les Belles Lettres, 1963.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994. Edição estabelecida sob a direção de Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange.

FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Seuil: Gallimard, 2012. Edição estabelecida por Michel Sennelart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Seuil: Gallimard, 2001. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana.

FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France, 1980-1981*. Paris: EHESS: Gallimard: Seuil, 2014. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana.

GROS, F. Situation du Cours. In: FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet*: Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Seuil: Gallimard, 2001. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. p. 487-526.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

JAFFRO, L. Foucault et le Stoïcisme: sur l'historiographie de L'herméneutique du sujet. In: GROS, F.; LÉVY, C. (coord.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003. p. 51-79.

MARCO AURÉLIO. *Pensées*. Tradução de A. I. Trannoy. Paris: Les Belles Lettres, 1925.

MUCHAIL, S. *Foucault, mestre do cuidado*: textos sobre A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Loyola, 2011.

PLUTARCO. *Traité sur le Bavardage*. In: PLUTARCO. *Oeuvres Morales*. Tradução de J. Dumortier e J. Defradas. Paris: Les Belles Lettres, 1975. v. 7.

SENECA. *Des Bienfaits*. Tradução de F. Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1927.

SÊNECA. *Lettres à Lucilius*. Tradução de H. Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1945-1964. t. 4.

As religiões nas trilhas dos filósofos

Andrei Venturini Martins
Instituto Federal de São Paulo

Introdução

Os termos “religião” e “filosofia” não poderiam figurar no título deste capítulo sem que o leitor recebesse algum esclarecimento. Ambos são de difícil definição e podem ser usados de forma equívoca. Por esse motivo, é preciso elucidar o seu significado, a fim de diminuir a ambiguidade.

As definições de religião são muitas. De forma geral, podemos classificá-las da seguinte maneira: intelectualistas (o conteúdo da religião são proposições); afetivistas (o ponto de partida da religião são os afetos); voluntaristas (ênfase na dimensão prática da religião); etimológicas (definição a partir da raiz da palavra); por operacionalizações substanciais (suposição de uma estrutura mental que conceda sentido aos fenômenos); por caracterizações funcionais (definições sociais e psicológicas tendo em vista as carências humanas); fatoriais (listagem de propriedades que um dado objeto precisa ter para ser caracterizado como religião); ou sistema cultural (concebe a religião como mais uma produção humana no tempo). No entanto, nenhuma delas atende às

condições necessárias e suficientes, e seguimos distantes de colocar um ponto final sobre o problema da definição de religião. Ainda assim, perpassar por cada uma das definições correntes pode ajudar o pesquisador a entender a dificuldade do problema, os seus aspectos favoráveis e respectivas limitações.

A filosofia, por sua vez, padece do mesmo problema relativo à proliferação de definições: enquanto alguns autores restringem demais, outros as têm ampliado de forma imprópria, como fez Miguel de Unamuno (1984, p. 7, tradução nossa), ao dizer que “a filosofia se encosta mais ao lado da poesia do que da ciência”. Isso não é verdade, uma vez que a filosofia guarda consigo aquele ímpeto de desvelar a realidade, de esclarecer os conceitos, diminuir as ambiguidades das proposições e justificar seus raciocínios – algo que não faz parte das preocupações poéticas, muito mais estéticas do que propriamente cognitivas.

Apesar do intenso debate que persiste sobre ambos os termos, podemos dizer, de forma muito sumária, que *religião* é um conjunto de variáveis culturais que buscam estruturar as proposições oriundas de experiências de algo considerado sagrado em um dado contexto, ao passo que a *filosofia* é uma atividade intelectual destinada a conhecer o que é verdadeiro, levantando questões e propondo teses por meio de argumentos.¹ Sendo duas atividades inseridas

¹ Não podemos esquecer que, além de argumentar, os filósofos realizam outras atividades, como descrever, classificar, clarificar, interpretar, glosar, parafrasear, formalizar, ilustrar, resumir etc. Cf. GLOCK, 2011, p. 18.

no domínio daquilo que é humano, não causa nenhum espanto que venham a se encontrar – em alguns momentos convivendo harmonicamente, e em outros se chocando de forma mais belicosa. Para identificar esses encontros com mais precisão, devemos nos concentrar em alguns autores da história da filosofia, analisando como os filósofos têm abordado as religiões, como o vocabulário religioso tem sido usado pelos filósofos ou ainda como a atividade crítica da filosofia colaborou para o esclarecimento de termos religiosos. Assim, nosso intuito será o de entender como as religiões entraram nos caminhos que os filósofos percorreram em seus respectivos contextos – mais precisamente do mundo grego ao advento da modernidade – e assim compreender como esses movimentos de proximidade e afastamento foram capazes de deixar em ambas as marcas dessa relação.

O despertar do logos: a filosofia nascente

Desde a aurora da filosofia, termos religiosos aparecem na reflexão dos filósofos. Aristóteles diz que Tales de Mileto – este considerado pelo estagirita como o primeiro filósofo – afirmava que “todas as coisas estão cheias de deuses (θεῶν)” (Aristóteles, 1973, p. 14)², ou seja, convém dizer que o princípio imanente que movimenta toda a realidade é divino.³

² ARIST. *De anima* A 5. 411 a 7 (DK 11 A 22).

³ Sobre a relação entre a noção de alma imortal, que Tales teria trazido do Egito, a alma como princípio de movimento imanente a toda realidade e a suposição de

Ainda nos seus primórdios, podemos encontrar um fragmento com grande pendor religioso, desta vez atribuído por Orígenes a Heráclito de Éfeso em sua obra *Contra Celso*: “O homem como uma criança ouve o δαίμονος (δαίμονος), tal como a criança o homem” (Heráclito de Éfeso, 1973, fr. 79 *apud* Souza, 1996).⁴ Percebe-se que a terminologia religiosa está contida na filosofia nascente, apesar de os filósofos a ressignificarem quando incorporada à reflexão filosófica. Nos dois casos anteriores, o termo “divino” é imanente, é um princípio que pode ser apreendido pela razão enquanto unidade que sustenta e explica a multiplicidade do mundo, este manifesto com ordem, medida e proporção. Dessa maneira, o divino dos filósofos não tem o mesmo sentido assumido pelos poetas, adivinhos e lideranças religiosas. E essa divergência não passaria incólume, dado que a atividade filosófica passa a ser vista pelos religiosos como uma ameaça ao seu poder. Em 432 a.C., um decreto prevê a realização de perseguições contra todos aqueles que não criam nos deuses do Estado. É um momento de caça às bruxas. Resultante da pressão exercida por um notório adivinho da época, o decreto levaria seu nome, e ficou conhecido como “decreto de Diopites”. Para Diopites, as especulações filosóficas (intelectuais, naturais) ameaçavam as práticas divinatórias: o que os adivinhos atribuíam aos deuses, os

Aristóteles de que todas as coisas estão cheias de deuses. Cf. SPINELLI, 1998, p. 46-54.

⁴ ORIG. *c. Cels.* vi 12 (DK 92). O divino, imanente ao todo, se manifesta ao humano, e cabe ao humano saber escutar a sua voz. Cf. AXELOS, 1962, p. 128-133.

filósofos atribuíam a princípios naturais. A primeira vítima do decreto de Diopites foi o filósofo Anaxágoras: condenado por impiedade, foge para Lâmpsaco (hoje, oeste da Turquia). Anos depois, em 399 a.C., já no período democrático, sua vítima mais conhecida fora Sócrates, que seria condenado pelo tribunal ateniense por impiedade.⁵

Com a democracia grega, houve uma mudança do eixo investigativo da filosofia, que em vez de enfatizar os temas cosmológicos passou a se concentrar nos assuntos humanos, como política, educação, ética e religião. Sócrates, por exemplo, em uma peregrinação à cidade de Delfos, deparou-se com a frase “Conheça-te a ti mesmo”, no portal do templo de Apolo. A inscrição instigou o filósofo a examinar tal sentença como se se tratasse de uma demanda da divindade. O resultado de sua investigação será a afirmação de que o homem é sua alma – sendo essa alma racional que diferencia o homem de todos os outros seres –, e que a reflexão nos auxilia a conhecer os valores e ter o necessário domínio de si ἐγκράτεια (domínio de si) (Xenofonte, 1972, I, 2, 1-3) para agir corretamente. Para Sócrates, a filosofia é fundamental, porque o conhecimento dos valores implica boas ações, e essa aliança entre conhecimento e ação virtuosa ficaria conhecida como “intelectualismo socrático” (Reale, 2013, p. 108). Além da peregrinação rumo ao templo de Apolo, ainda podemos encontrar, no início da obra

⁵ Cf. MINOIS, 2014, p. 40.

O *Banquete*, um Sócrates meditativo: um menino que procurava Sócrates a pedido de Agatão o encontra “no pórtico da casa vizinha, onde se quedara imóvel e de pé” (Platão, 2011, 175 A), em uma atividade meditativa típica de um asceta.

Em suas obras, Platão e Aristóteles também apresentam certa proximidade com assuntos religiosos: o primeiro, na obra *Eutidemo*, aborda o tema da piedade; o outro, em sua *Metafísica*, apresenta dois motivos que conferem à filosofia o título de ciência mais divina e mais digna de honra: “(a) ou porque ela é a ciência que Deus possui em grau supremo, (b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas” (Aristóteles, 2005, 983^a, 5-10). Esse apreço pelas coisas divinas não deixará a paisagem filosófica com o surgimento das filosofias helenísticas. Com o fim das cidades-Estado gregas, após o plano de uma monarquia universal colocada em prática por Alexandre, surgem filosofias voltadas à ética, mais precisamente aos valores que devem reger as ações. Tais filosofias, com forte influência do espírito socrático, partiam de uma reflexão teórica, mas tinham desdobramentos práticos, capazes de estabelecer um modo de vida a partir da reflexão filosófica, a fim de alcançar seu bem maior, a eudaimonia (ευδαιμονία), a felicidade, quer dizer, *a melhor vida para o homem*. Em um mundo em que já que não havia mais um vínculo entre a cidade e o cidadão, restaria ao indivíduo recorrer às novas filosofias surgindo no horizonte helenístico: o cinismo, representado por Antístenes e Diógenes (o cão), concentra sua reflexão na mensagem de liberdade socrática; Epicuro enfatiza o espírito austero do

mestre de Platão; os estoicos, Epicteto em especial, destacam a fortaleza socrática, vendo-a como um modelo, um paradigma do filósofo, pois “se ainda não sois Sócrates, ao menos debes viver como se quisesse sê-lo” (Épictète, 1997, LI, 3, tradução nossa); por fim, os céticos, que sublinhavam o espírito contestador do eminente personagem dos diálogos platônicos.

Pelas razões já expostas, é razoável afirmar que o despertar do pensamento filosófico não significa uma ruptura total com a linguagem religiosa do mundo grego. Assim, é possível identificar uma mudança significativa quando a religião se coloca na trilha dos filósofos: estes passam a olhar a religião à luz da filosofia, incorporando sua linguagem, esclarecendo-a e, em alguns casos, criticando-a. Mas será a partir da mensagem cristã que a relação entre filosofia e religião vai se tornar um objeto para o qual boa parte dos filósofos se voltam.

A tradição cristã: fé e razão

Já nos primeiros séculos da era cristã, o encontro da filosofia grega e a mensagem cristã trouxe profundas transformações, tanto para uma quanto para outra. Tempos depois, é possível encontrar aspectos da filosofia grega presentes na mensagem cristã e da filosofia cristã na filosofia grega.

Logo no início do Evangelho de São João há um termo muito usado pelos filósofos e que caracteriza o Cristo: “No princípio era o Verbo (λόγος), e o Verbo (λόγος) estava

voltado para Deus, e o Verbo (λόγος) era Deus”⁶ (Jo 1,1). *Logos* era um dos nomes pelos quais os filósofos estoicos chamavam a Natureza, deus, Zeus. Os estoicos dividiam a sua teoria em três partes – a lógica, a física e a ética – e o λόγος (*logos*) é o princípio unificador, que liga essas três partes. Na lógica, é o princípio que rege o pensamento; na física, é o princípio cósmico imanente que subjaz a tudo; e na ética, é o princípio normativo que orienta a ação humana e indica como devemos viver. Apesar das diferenças entre o *logos* estoico (impessoal; providência que zela pela espécie, princípio imanente) e o *logos* cristão (pessoal, Providência que zela por cada indivíduo – princípio transcendente, mas também imanente se consideramos a crença na encarnação de Cristo) –, os cristãos da antiguidade conceberam sua própria fé como uma continuidade da reflexão filosófica, e não como ruptura. No entanto, houve quem duvidasse dessa harmonia.

É o caso de Tertuliano, um padre da Igreja do século II, para quem os filósofos são grandes heresiarcas. Defendia que não havia lugar para a filosofia no cristianismo, pois qualquer um poderia conhecer as verdades de fé, até o mais iletrado dos operários. Por esse motivo, a filosofia seria não apenas supérflua, mas também perigosa, capaz de afastar o fiel da verdade. Ademais, sustentava que a fé e a razão quase se contradizem. Talvez por isso seja muito comum atribuírem a Tertuliano a fórmula *credo quia absurdum*, mas esta jamais foi empregada pelo autor, que tinha uma escrita abreviada, aforística.

⁶ EN APXH ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Para Philotheus Boehner e Etienne Gilson (2012, p. 134), tal fórmula parece ser uma interpretação concisa de uma de suas afirmações: “O Filho de Deus foi crucificado, do que não me envergonho, precisamente porque é vergonhoso. E que o Filho de Deus tenha morrido é de todo crível, porque é desprovido de sentido. Ele foi enterrado e ressuscitou: é certo porque é impossível”⁷. Para os intérpretes, essa passagem significa que, se a fé não nos propusesse nada de incompreensível, ela deixaria de ser fé e passaria a ser ciência ou conhecimento. Mas uma leitura atenta do texto poderia nos levar a três contradições:

(i) Primeira contradição

P1 – A crucificação de Cristo é vergonhosa.

» Logo, não me envergonho.

(ii) Segunda contradição

P1 – A morte de Cristo é sem sentido.

» Logo, a morte de Cristo tem sentido.

(iii) Terceira contradição

P1 – É impossível que Cristo tenha sido enterrado e ressuscitado.

» Logo, é certo que Cristo tenha sido enterrado e ressuscitado.

Philotheus Boehner e Etienne Gilson (2012) defendem que não devemos forçar muito as expressões de um *retor* do

⁷ “*Crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est*” (Tertuliano, *De carne Crristi* 5).

calibre de Tertuliano. Para eles, “é possível que Tertuliano queira dizer apenas que a razão, quando abandonada a si mesma, incide forçosamente em erro” (Boehner; Gilson, 2012, p. 134), a menos que tenha o auxílio de Deus. Mas essa interpretação nos convida a levantar uma objeção. Suponhamos que a afirmação “a razão, quando abandonada a si mesma, incide forçosamente em erro” seja verdadeira. Nesse caso, teríamos que concluir que a afirmação seja falsa, pois ela é feita nos limites da razão, ou seja, por uma razão abandonada a si mesma, que por isso incide em erro. Portanto, se essa sentença é verdadeira, então é falsa, conduzindo-nos à contradição.

Além disso, Boehner e Gilson (2012) entendem que, para Tertuliano, não haveria contradição entre fé e razão, mas somente uma cisão, uma diferença acentuada. Aquilo que a razão concebe como absurdo, pode ser modificado pela fé, que viria em auxílio do homem, ajudando-o a anuir, se for o caso, à crença verdadeira. Diante disso, a fórmula “*credo quia absurdum*” significaria que as verdades de fé são absurdas porque ultrapassam os limites da razão e, desta forma, restaria ao homem *crer* nas verdades de fé. Assim, a fórmula concisa atribuída a Tertuliano, ao apontar os limites da razão, levaria o homem a anuir à verdade de fé, *mas pela fé*.

Essa interpretação nos incita a uma segunda objeção: se as verdades de fé são absurdas para a razão, e se isso mostra seus limites, então como as verdades de fé podem ser anuídas pelo ser humano (já que é preciso algum conteúdo

proposicional, algum conteúdo mental, para que a fé possa anuir)? Ora, se alguém tem fé, então é necessário algum conteúdo mental expresso por uma proposição categórica, possivelmente verdadeira ou falsa, à qual a fé deve anuir ou não. Não há sentido em dizer que a verdade de fé basta, pois a fé demanda um conteúdo proposicional ao qual ela anui. Se Tertuliano não responde a uma questão como essa, não haveria que se falar em verdades de fé. Apesar disso, Boehner e Etienne (2012, p. 134) elogiam a posição obscura de Tertuliano, aliando a obscuridade à certeza: “De sorte que a sua obscuridade vem a ser uma garantia de sua certeza”. Ora, em filosofia, ao contrário do que pensam tais intérpretes, buscamos colocar nossos enunciados no espaço crítico da razão, a fim de que possamos gerar esclarecimento, evitar inexactidão e confusão de nossas ideias; buscamos ser, tanto quanto possível, mais precisos e rigorosos, e, quando nos deparamos com obscuridades, não temos a certeza de que nossas ideias sejam verdadeiras. Mas apesar de Tertuliano ser um ponto fora da curva quando se trata do equilíbrio entre fé e razão, houve quem buscasse estabelecer uma aproximação favorável entre filosofia e religião. Os dois casos mais paradigmáticos foram Aurélio Agostinho e Tomás de Aquino.

Agostinho, pensador da antiguidade tardia e bispo da cidade de Hipona (norte da África), em seu livro VII da obra *Confissões*, destaca a importância dos “livros platônicos” (Agostinho, 2017, VII, IX, 13), que tiveram um papel importante para sua conversão. Nesse caso, podemos afirmar que a

filosofia colaboraria para uma compreensão mais profunda da religião. Por meio do platonismo, Agostinho vence a *ignorantia* (ignorância), um obstáculo para o conhecimento de Deus.⁸ Como consequência do encontro com o neoplatonismo, percebemos uma mudança significativa em seu pensamento: quando era maniqueu,⁹ acreditava que o mal era uma substância e somos determinados por ela, mas após a leitura dos neoplatônicos, reavalia tal concepção, reconhece a transcendência do Deus cristão, que é uno, bom, imutável e incorruptível. Essa é uma alteração significativa provocada pela filosofia. Além disso, após forte influência do Bispo Ambrósio de Milão, aprimora a tese de que a decisão do livre-arbítrio da vontade é a causa de cometermos o mal. Reconhece que o mal se enraíza no homem quando ele quer ser como Deus (se auto-orientar) e quando se volta para o mundo material (para aquilo que é ínfimo). “E investiguei o que era a iniquidade, e não encontrei uma substância, mas a perversão da vontade que se desvia da suprema substância – de ti, Deus – rumo ao ínfimo, *jogando*

⁸ Na obra *Sobre o livre-arbítrio*, Agostinho destaca que a ignorância e a dificuldade são predicados da alma pecadora: “A ignorância (*ignorantiam*) e a dificuldade (*difficultatem*) em que cai a alma pecadora com razão se chama pena, porque antes deste estado a alma foi indubitavelmente melhor” (Agostinho, 2019, III, XX, 56). Ignorância e dificuldade são os dois obstáculos a serem superados para se converter à fé cristã. O intérprete Johannes Brachtendorf destaca ainda a importância desses dois termos para entender a conversão de Agostinho: “*Ignorantia* significa a ignorância sobre a existência de Deus, sua essência e seu caráter como sumo bem do homem; *difficultas* significa a incapacidade do homem de orientar sua vontade por esse sumo bem, mesmo que o reconheça” (Brachtendorf, 2008, p. 174).

⁹ Sobre o maniqueísmo, ver: COSTA, 2003. Sobre a relação conflituosa entre o maniqueísmo e Agostinho, assim como os traços maniqueístas que permaneceram na obra do Bispo de Hipona, ver: COSTA, 2002.

para longe sua interioridade, e, no exterior, inchando-se” (Agostinho, 2017, VII, XVI, 22). O esforço de ser como Deus afasta o homem do conhecimento de Deus, mas também do conhecimento de si: jogar “para longe sua interioridade” é distanciar-se de si mesmo. Assim, o caminho de conversão será uma espécie de retorno do exterior para o interior, e do interior para o superior. Foi esse o percurso que culminou na conversão de Agostinho, mas é de extrema relevância notar que a filosofia foi o ponto de partida, mais precisamente os textos neoplatônicos, que o retira da ignorância (*ignorantia*) do conhecimento de Deus. Não obstante, a perícia intelectual não o isenta do perecimento moral: restava-lhe ainda vencer um último obstáculo, a dificuldade (*difficultas*) moral, a fraqueza da vontade (pecado, vícios). Para superá-la, a filosofia não basta, é necessária a intervenção do próprio Deus, algo apresentado no livro VIII das *Confissões*.¹⁰

Se na antiguidade tardia Agostinho seria responsável por introduzir no seio do cristianismo uma linguagem notadamente platônica, no século XIII, período da escolástica, Tomás de Aquino retomou o pensamento aristotélico como amparo da reflexão cristã. Sua obra mais conhecida é a chamada *Suma Teológica*, um texto bem construído, sendo quase impossível apresentar – mesmo de modo sumário – tudo que o autor pensou. No entanto, em outra obra, a *Suma contra os Gentios*, o autor escreve para os especialistas, os filósofos e teólogos.

¹⁰ Para saber sobre a conversão da vontade em Agostinho, ver: AGOSTINHO, 2017, livro VIII; e MARTINS, 2022, p. 30-34.

Em ambas as obras podemos dizer que há uma tentativa de fazer da teologia uma ciência, aproximando-a do pensamento aristotélico, que naquele contexto se tornara preponderante.

Aristóteles sustentava que uma área do saber somente pode ser considerada uma ciência se o seu objeto de investigação existir. Por exemplo, a física é uma ciência que tem como objeto de investigação o movimento. Assim, se a teologia quiser obter o status de ciência, então será preciso demonstrar que o seu objeto de investigação existe. “Entre as coisas que é preciso estudar de Deus em si mesmo, a primeira, que é o fundamento necessário de toda essa obra, é o estudo que demonstra que Deus é. Sem isto, todo estudo das coisas divinas é necessariamente caduco” (Aquino, 1999, I, 9, §5). Para Tomás, estava clara a necessidade de demonstrar que o objeto da teologia existe. Mas qual é o objeto da teologia? Deus. Portanto, é necessário provar a existência de Deus. E a questão da existência do objeto [*an sit?*] precede a questão da essência do objeto [*qui sit?*] (Aquino, 2011, I, q. 2, a. 1), ou seja, precisamos saber, em primeiro lugar, se Deus é, para em seguida sabermos o que Ele é. Dessa forma, Tomás de Aquino critica certa tradição teológica que afirma que Deus, o objeto da teologia, não pode ser demonstrável. Ele apresenta cinco vias pelas quais busca provar o objeto da teologia: (i) do movimento, (ii) da causa eficiente, (iii) da contingência, (iv) dos graus de perfeição e (v) da finalidade. Todos os conceitos aristotélicos demonstrados são, ao final de cada raciocínio válido, associados ao nome de Deus: “Hoc dicimus Deum”

(“é isso que chamamos Deus”) (Aquino, 2011, I, q. 2, a. 3). Por exemplo, se há um motor imóvel, então é razoável chamá-lo de Deus. Com isso, Tomás de Aquino coloca a filosofia como amparo da fé, buscando harmonizar a precisão conceitual aristotélica e a fé cristã, de tal forma que a razão, quando levada ao seu limite, estaria em sintonia com a fé. Mas após alguns séculos de intenso debate sobre a relação entre fé e razão, aquele equilíbrio pensado pelo doutor angélico começa a ruir e desmorona com o advento da modernidade.

Modernidade: a era das cisões

Uma das características da modernidade é a cisão. Ela aparece das mais variadas formas, torna-se uma marca da cultura a partir de século XVI, e, por esse motivo, impacta a filosofia e sua relação com as religiões.

A *cisão entre Estado e religião* atinge seu ponto alto no século XVIII. O monarca, até então, era fruto da providência divina e abençoado pelo poder papal. Mas com a Revolução Francesa, em 1789, o rei é decapitado e o clero perseguido. Como consequência, os aristocratas e os papas não terão a mesma ingerência nas repúblicas, colaborando para que o iluminismo de matriz francesa ficasse marcado como anticlerical e arreligioso.¹¹ Outra cisão, talvez a mais

¹¹ A irreligião no contexto francês pode ser encontrada em autores como Voltaire e Diderot, ou mesmo em filósofos que ajudaram a compor a *Encyclopédie*, como Holbach, Claude Helvétius e Julien La Mettrie. Sobre o iluminismo francês, ver: HIMMELFARB, 2011, p. 189-236.

conhecida, é aquela entre *Igreja Católica e Igrejas Protestantes*. No século XVI, a unidade religiosa que o cristianismo havia até então legado ao continente europeu se desmancha. Lutero, um monge agostiniano extremamente culto e de considerável fervor religioso, revolta-se contra a venda das indulgências, e em suas *Noventa e cinco teses*, publicadas em 1517, busca apresentar os erros da Igreja Católica Romana.¹² Além disso, traduziu a Bíblia para o alemão e afirmava que, a partir da iluminação do Espírito Santo, o indivíduo teria autonomia para ler as escrituras e interpretá-las. Os católicos reagiram: defenderam com ainda mais força o paradigma da interpretação das escrituras, atividade a ser realizada considerando o trabalho conjunto de toda tradição hermenêutica advinda dos papas, bispos e doutores da Igreja, todos considerados testemunhas autorizadas da fé. Portanto, além da quebra da unidade religiosa da Europa, a cisão entre Igreja Católica e Igrejas Protestantes nos permite identificar uma cisão “derivada”, aquela entre *tradição e autonomia do indivíduo*, que influenciaria substancialmente a formação da subjetividade moderna.

Em meio ao debate entre católicos e protestantes, a *cisão entre fé e razão* também se faz presente: a Igreja Católica defendia uma interação entre fé e razão, sem ruptura entre estas duas ordens. Os protestantes, por sua vez, defendem uma posição disjuntiva entre a fé e a razão: ou fé ou razão. Tal

¹² Sobre a crise intelectual causada pela reforma e o papel do ceticismo nas controvérsias religiosas, ver: POPKIN, 2000.

visão fragmentada adotada pelos protestantes é fruto de uma leitura pessimista da concepção de pecado original, oriunda das discussões da graça no século V, entre o monge Pelágio e Agostinho. O Bispo de Hipona enfatizava os efeitos do pecado após a queda adâmica, entre os quais estava a falibilidade da razão. Ampliando ainda mais os danos pós-lapsários, os protestantes infeririam que, se a razão é precária e falível, então bastaria a fé para a salvação. René Descartes, pensador do século XVII, ressalta essa cisão em sua obra *Meditações Metafísicas*. Logo no início do texto, em um prefácio endereçado aos doutores da Faculdade de Teologia de Paris, declara que sua obra estava voltada para duas questões fundamentais, a saber, a existência de Deus e da alma. No entanto, o mesmo autor enfatiza que ambas “devem ser demonstradas pelas razões da Filosofia que da Teologia” (Descartes, 1996, p. 4, tradução nossa). Não tardou para que, com o iluminismo francês, a fé se tornasse sinônimo de irracionalidade.

Outra cisão digna de nota é aquela entre *ciência e moral*: as controvérsias entre Galileu e os defensores do paradigma aristotélico-ptolomaico manifestam claramente o atrito entre ciência e religião. Quando Galileu aponta sua luneta para o céu, vê um novo cosmos: conjuntos de estrelas (nebulosas), manchas no sol, vales e crateras na lua, satélites de Júpiter. Não tardou para que abraçasse o sistema copernicano-heliocêntrico, afrontando o geocentrismo de sua época. Sua alegação de que a Terra gravitava ao redor do Sol contradizia algumas passagens bíblicas, como o Salmo 93: “A Terra está firme e jamais

tremerá”. Em meio às suas descobertas, o astrônomo italiano afirma que os livros sagrados não são bons instrumentos para conhecermos a realidade. Por isso, a Igreja deve dizer como se vai ao céu, enquanto a ciência buscaria compreender como é o céu. Tal visão de mundo mostra uma incomensurabilidade entre a religião (e seus ditos morais que auxiliam na salvação) e a ciência (que deveria ser conduzida de modo autônomo e sem obstáculos religiosos). Para Galileu, a nova visão cosmológica do mundo competiria à ciência, deixando de ser tarefa da religião. Caberia à religião regerar os comportamentos e estabelecer as fronteiras da ação moral.

Por fim, a *cisão adentra o coração das ciências*: no século XIX, as ciências ganham autonomia e se configuram como campos particulares do saber (física, química, engenharia, arquitetura, agronomia, psicologia etc.). As áreas se especializam, criando uma nova linguagem, um método específico e delimitando com a máxima precisão o seu respectivo objeto. É daí que surge a praxe da hiperespecialização, promovendo a investigação restrita e profunda de objetos específicos, ao passo que o todo fica à margem.

Em suma, cisões entre *Estado e religião, Igreja Católica e Igrejas Protestantes, tradição e autonomia do indivíduo, fé e razão, ciência e moral* e, por fim, *entre as próprias ciências*, marcam profundamente a modernidade, sendo razoável chamá-la de “era das cisões”. Contudo, tais cisões não significam um rompimento brutal entre a religião e a filosofia: depois de séculos de interação, podemos identificar uma linguagem

religiosa no coração das obras dos filósofos, assim como aspectos da filosofia no discurso religioso. Autores como Descartes, Leibniz, Berkeley, Kant e outros ainda se interessavam pelos desafios trazidos pela religião – e alguns deles incorporaram termos religiosos em seus desenvolvimentos filosóficos. Kant, de modo especial, em sua *A Crítica da Razão Pura*, busca entender o que é conhecimento e quais seriam seus limites. Em sua análise, descarta a possibilidade de demonstrar a imortalidade da alma, a liberdade do homem e a existência de Deus, as quais ultrapassam os limites da razão pura. A existência de Deus torna-se um postulado da razão prática, e as ações morais o resultado da orientação da consciência moral e seus princípios racionais (Zilles, 1991, p. 52-56).

Até a primeira metade do século XX, a redução kantiana da religião à razão prática, assim como o positivismo expresso na obra *Linguagem, Verdade e Lógica*, de A. J. Ayer¹³ – que concebe os enunciados religiosos como frases sem sentido por não atenderem ao princípio da verificabilidade (o dado perceptível pelos sentidos) –, foram capazes de inibir os filósofos, que por fim se afastaram dos temas que envolvem religião. Entretanto, isso não durou muito tempo. Inicialmente, surgiram estudos empíricos sobre a religião, com destaque para pesquisas nas áreas de sociologia da religião, antropologia da religião e psicologia da religião. Em seguida, filósofos analíticos retomaram a discussão sobre os argumentos favoráveis e contrários à

¹³ Cf. AYER, 1991.

existência de Deus, como é o caso de Alvin Plantinga, Richard Swinburne e John Hick. Nesse contexto surgiria a filosofia da religião, uma subárea da filosofia que emprega instrumentos conceituais de subáreas consagradas – como a lógica, a metafísica, a epistemologia e a ética – e de outras mais novas – como a filosofia da linguagem e a filosofia da mente – para a investigação dos mais variados temas, como a definição de religião, a existência de Deus ou dos deuses, a natureza do Deus teísta, a experiência religiosa, o problema do mal, a vida após a morte, o pluralismo religioso etc.¹⁴ Cientes disso, podemos afirmar que, com a filosofia da religião, a religião, além de se colocar na trilha dos filósofos, agora ocupa um lugar especial como objeto da filosofia.

Considerações finais

Essas idas e vindas entre religião e filosofia nos permitem fazer duas afirmações a título de conclusão, que certamente farão pesquisadores da filosofia considerarem a pertinência dos estudos das religiões: (i) para uma boa compreensão da história da filosofia, é preciso entender como os termos religiosos adquiriram novos significados ao adentrarem no território da filosofia; (ii) para uma boa compreensão da religião, a filosofia oferece um repertório conceitual profícuo e um espaço crítico que traz esclareci-

¹⁴ Sobre obras que dão destaque para os temas mais correntes em filosofia da religião, ver: ROWE, 2011; WILKINSON; CAMPBELL, 2014; e BAINE, 2025.

mento para os próprios sistemas religiosos. Se estas duas afirmações tiverem a atenção devida dos filósofos, tanto a religião será beneficiada, pelos esclarecimentos de suas proposições, quanto a filosofia, ao identificar os limites de seus instrumentos conceituais.

Referências

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

AGOSTINHO, S. *Sobre o livre-arbítrio*. Tradução de Everton Toresim. São Paulo: Ecclesiae, 2019.

AQUINO, S. T. *Suma Teológica*. Tradução de São Paulo: Loyola, 2011.

AQUIN, T. *Somme contre les Gentils*. Tradução de Cyrille Michon. Paris: Flammarion, 1999. t. 1.

ARISTÓTELES. Da Alma. In: MILETO, T. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril, 1973. p. 14.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. Tradução de Marcelo Perine; edição de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie: la première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1962.

AYER, A. J. *Linguagem, verdade e lógica*. Tradução de Anabela Mirante. Lisboa: Presença, 1991.

BAINE, T. *Filosofia da Religião*: uma breve introdução. Tradução de Andrei Venturini Martins e Edvaldo Shamá. São Paulo: Recriar, 2025.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*: desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008.

COSTA, M. R. N. *Maniqueísmo*: história, filosofia e religião. Petrópolis: Vozes, 2003.

COSTA, M. R. N. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS: UNICAP, 2002.

DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques*: IX. Edição de Charles Adan et Paul Tannery. Paris: [s. n.], 1996.

DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906. (DK).

ÉPICTÈTE. *Manuel*. Tradução de Emmanuel Cattin. Paris: Flammarion, 1997.

GLOCK, H.-J. *O que é filosofia analítica*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Penso, 2011.

HIMMELFARB, G. *Os caminhos da modernidade*: os iluminismos britânico, francês e americano. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 4. ed. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

MARTINS, A. V. Conversão e redenção. In: BELO, M. R. L.; PONDÉ, L. F. *Literatura, artes e religião: ensaios sobre redenção*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2022. p.

MINOIS, G. M. *História do Ateísmo: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias*. Tradução de Flávia Nascimento Falleiros. São Paulo: Unesp, 2014.

PLATÃO. *Eutidemo*. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007.

PLATÃO. *O banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.

POPKIN, R. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

REALE, G. *Sofistas, Sócrates e Socráticos menores*. 2. ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2013. v. 2.

ROWE, W. L. *Introdução à Filosofia da Religião*. Tradução de Vítor Guerreiro. Lisboa: Verbo, 2011.

SOUZA, J. C. (superv.). *Os Pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1973. v. 1. (Coleção Os Pensadores).

SPINELLI, M. *Filósofos Pré-Socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida em los hombres y em los pueblos*. Madrid: Hyspamerica, 1984.

WILKINSON, M. B.; CAMPBELL, H. N. *Filosofia da religião: uma introdução*. Tradução de Anoar Jarbas Provenzi. São Paulo: Paulinas, 2014.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. Rio de Janeiro: Victor Civitas, 1972. (Coleção Os Pensadores).

ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.

Blaise Pascal e as razões do coração: o valor do pensar e dizer por distintos métodos¹

Marcus Tadeu Maciel Nahur
Faculdade Canção Nova

Lino Rampazzo
Faculdade Canção Nova

Introdução

Uma característica marcante da modernidade é a busca do método que possibilite a constituição de seguro e legítimo conhecimento. Diversas propostas são apresentadas por muitos pensadores, ganhando destaque o eixo da antropologia racionalista, que prolonga a noção do animal lógico, porém, dando um novo conteúdo, haja vista que nela o esquema mecanicista – primazia do modelo máquina – se estende à explicação metódica da vida e do ser humano.

A preocupação com o método é explicada pela ruptura dos pensadores com toda autoridade preestabelecida

¹ Este capítulo é fundamentado e expande parte de trabalho anterior do primeiro autor, publicado sob o título: *Blaise Pascal e as razões do coração: moral e fé como esferas inacessíveis ao espírito geométrico* (Silva; Nahur; Silva, 2024).

em matéria de conhecimento. Essa ruptura exige que eles encontrem arrimo para suas ideias, independentemente da tradição e das opiniões correntes. O método aparece, dessa maneira, como garantia para um pensamento verdadeiro; logo, sua investigação se torna urgente e imprescindível. A novidade trazida não pretende valer somente por ser inaudita, mas, sobretudo, porque busca o verdadeiro. E algo só é verdadeiro se for baseado em um método que, de maneira firme e eficaz, conduza bem a racionalidade.

Para o racionalismo moderno, o método apresenta-se, fundamentalmente, como sinônimo de regra e de ordem. Ele deve fornecer o conjunto de diretrizes que permitem o pensamento ordenar todas as ideias em uma cadeia de razões. O modelo do método é o procedimento dedutivo da geometria, lugar privilegiado de sua aplicação. O raciocínio matemático passa a servir de arquétipo para todos os outros ramos do conhecimento. Em outras palavras, é o encadeamento ordenado da geometria que serve de padrão básico para as demais esferas do conhecimento.

O método é, então, entendido como instrumento da razão, tida como a “luz natural” que pode conhecer tudo que estiver ao seu alcance, distinguindo-se da “luz sobrenatural”, ou seja, da luz da fé. Racionalistas entendem que a razão humana pode conhecer a verdade, porém, encontra certos limites intransponíveis; no interior de seus limites, a razão humana descobre sua certeza completa; para além desses limites, o conhecimento seria revelado, tornando-se

objeto da fé. Por sua vez, Blaise Pascal, cientista, matemático, filósofo e apologista, permanece desconfiado quanto aos poderes onipotentes e onipresentes do racionalismo humano.

O objetivo deste texto é, pois, refletir sobre essa desconfiança pascaliana, mesmo em tempos de modernidade, com destaque para a situação do homem em relação ao universo, baseando-se a presente investigação em pesquisa bibliográfica. Na primeira etapa, então, o racionalismo moderno é colocado em questão, em face da chamada consciência trágica pascaliana e de seu impacto antropológico. Em seguida, aborda-se como essa consciência trágica faz de Blaise Pascal uma espécie de filósofo do paradoxo, que vai dos antagonismos à busca de um ponto fixo para a compreensão das coisas. Depois disso, discute-se o que Blaise Pascal quer propor com as chamadas “razões do coração”, colocando-se na linha oposta ao cartesianismo inflexível, voltado somente para um método universal do conhecimento. Por último, apresenta-se a reflexão pascaliana sobre o Deus escondido e sua relação com o ser humano, diante da inquietante distância entre eles. Na conclusão, são repassadas as principais ideias desenvolvidas no transcurso do texto.

Racionalismo moderno e consciência trágica: a ambivalência pascaliana e seu impacto antropológico

Entrecruzam-se em Blaise Pascal duas histórias: a do racionalismo e a do jansenismo, a ciência e a apologética. No Prefácio de sua obra, *Tratado do Vácuo*, ele define a

história das ciências como progressão e a teologia como transmissão (Pascal, 2019). Por um lado, os conhecimentos dependentes da razão humana aprimoram-se com o transcorrer do tempo. Logo, os modernos se dizem capazes de conhecer a física, por exemplo, mais e melhor do que os antigos. Por outro, as verdades da fé, ao contrário, são fundadas na autoridade e na memória. Assim, em uma questão como a graça, por exemplo, torna-se necessário retomar o que propõem São Paulo e Santo Agostinho. Tal posicionamento leva Blaise Pascal à crítica ao conservadorismo de seu século: combate os físicos que invocam a autoridade dos antigos e os teólogos que pretendem inventar “verdades” novas.

Entretanto, a visão pascaliana é uma visão trágica, que não se harmoniza com o racionalismo típico de seu tempo. Ao desmontar o cosmo e tornar geométrico o espaço, a física ergue a imagem de um universo infinito; a filosofia, por seu turno, propõe um método cuja garantia seria a própria correção do ato de pensar. Com isso elas desarmam duas noções tradicionais: a de mundo e a de comunidade. No lugar delas, surgem as noções de espaço infinito e de indivíduo racional. De um lado, o mundo não apresenta mais hierarquia, e, de outro, o conhecimento tem de encontrar em si mesmo o seu fundamento, o que implica autossuficiência individual. Nesse isolamento, Blaise Pascal busca enfrentar os espaços infinitos, o infinito em grandeza e o infinito em pequenez.

O mecanismo e o racionalismo modernos dão vacuidade à noção de mundo físico e de comunidade humana, explicando a natureza e a sociedade por meio de leis naturais. Desse modo, esvaziam os problemas do bem e do mal, como também a necessidade de o ser humano buscar algum apoio exterior a ele mesmo. Uma vez impedido de falar ao ser humano, por intermédio do mundo, Deus fica escondido. Agora, é possível falar do “deus dos filósofos”, porém, apenas como uma hipótese, um artifício, para demonstrar a existência do mundo, tal como o concebe o cartesianismo. Assim, esse “deus dos filósofos” não passa de uma pura abstração teórica. Em posição contrária a essa concepção, bastante generalizada em seu tempo, o então jansenista Blaise Pascal desenvolve uma consciência trágica.

Os jansenistas² são trágicos porque vivem uma situação trágica: descontentes com algo – no caso, o absolutismo monárquico –, não podem, contudo, almejar sua transformação radical. Por isso, eles afirmam, de maneira trágica, a vaidade essencial do mundo e a salvação pelo retiro e pela solidão. O centro da trajetória espiritual de Blaise Pascal

² Com o intuito de reformular, globalmente, a vida cristã, o holandês Cornélio Jansênio (1585-1638) dá início a um movimento que abalou a Igreja Católica durante os séculos XVII e XVIII. Descontente com o exagerado racionalismo dos teólogos escolásticos, ele – doutor em teologia pela Universidade de Louvain e bispo de Ypres – se uniu a Jean Duvergier de Hauranne, futuro abade de Saint-Cyran, que também pretendia o retorno do catolicismo à disciplina e à moral religiosa dos primórdios do cristianismo. Os jansenistas dedicam-se, particularmente, à discussão do problema da graça, buscando, nas obras de Santo Agostinho (354-430), elementos que permitam conciliar as teses dos partidários da Reforma com a doutrina católica.

está em seu encontro com o jansenismo, movimento que lhe possibilita expressar melhor seu anseio de absoluto e transcendência. O “milagre do Santo Espinho” (Chauí, 1999) incute-lhe não só a tendência mística, mas também a certeza de que há alguma coisa acima daquilo que se chama natureza. Ele transita da militância religiosa para o retiro, tal como os jansenistas. Depois da fase de *As Provinciais*, nas quais aborda aspectos discutíveis dos jesuítas, valendo-se de dialética muito hábil, com ironia ora sutil, ora dura, vem a fase dos *Pensamentos*³, obra esta que mostra um homem a quem o silêncio eterno dos espaços infinitos atormenta, como se pode notar nos seguintes dizeres:

O mundo visível é somente uma linha imperceptível na amplidão da natureza, que a nós não é dado conhecer nem mesmo de maneira vaga. Por mais que alarguemos nossas concepções, e que as projetemos para além dos espaços imagináveis, concebemos apenas átomos em comparação com a realidade das coisas. Esta é uma esfera infinita cujo centro se acha em toda parte e cuja circunferência não se acha em nenhuma. E o fato de nossa imaginação perder-se nesse pensamento constitui, em suma, a maior característica da onipotência de Deus. Que o homem, voltado a si, considere aquilo que é diante do que existe; que se veja como um ser desencaminhado

³ A obra *Pensamentos* retrata a ideia de escrever uma Apologia da Religião Cristã, projeto que não foi possível ser realizado por causa da morte prematura de Blaise Pascal (1623-1662). Os fragmentos dessa obra foram reunidos no volume intitulado *Pensées* (*Pensamentos*).

neste ponto afastado da natureza, e que, de pequena cela onde está preso, isto é, do universo, aprenda a avaliar em seu valor preciso a Terra, os reinos, as cidades, e ele mesmo. Que é um homem dentro do infinito? (Pascal, 1999, p. 43-44).

Na fase dos *Pensamentos*, Blaise Pascal expressa uma só certeza: a de que a única e verdadeira grandeza do ser humano se encontra na consciência de seus limites e de suas fraquezas. A infinitude do espaço é vista por ele de maneira bastante peculiar. Por um lado, Blaise Pascal elabora a conhecida alternativa dos dois infinitos – em grandeza e em pequenez –, e, por outro, sente-se apavorado diante do silêncio gélido dos espaços infinitos; logo, para ele, o ser humano é “[...] nada em relação ao infinito; tudo em relação a nada; um ponto intermédio entre tudo e nada” (Pascal, 1999, p. 44).

Como se percebe, a preocupação pascaliana não é somente uma especulação teórica, repleta de abstrações sobre a infinitude espacial. Ele se volta para o campo antropológico, isto é, quer saber onde colocar o ser humano finito no universo infinito. Assim, Blaise Pascal descobre o trágico em relação ao ser humano (Goldmann, 1955). Com isso, ele transita das ciências abstratas para o estudo do homem e, mais particularmente, do homem moderno. De um lado, ele tem diante de si a ordem eterna da natureza e contempla os dois abismos, quais sejam, o do grande e o do pequeno, ambos infinitamente. De outro, é chama-

do a conhecer sua miséria manifestada na corrupção de sua natureza e na operação enganosa de suas faculdades. Essa dialética existencial que Blaise Pascal articula, com tamanha nitidez, exprime a situação dramática da visão cartesiana no limiar da modernidade: recolhida à interioridade do *cogito*, a subjetividade deve enfrentar o universo despojado de suas qualidades sensíveis e reduzido a um modelo matemático de figuras, movimentos e forças. A dissolução das qualidades sensíveis, de fato, dessubstancializa o sujeito atirado nos caminhos da vida e impotente perante a infinitude indiferente ou hostil do universo. É a questão da dignidade humana que também está em jogo (Vaz, 1991).

Tanto para René Descartes, como para Blaise Pascal, essa dignidade do ser humano se encontra no pensamento. Contudo, o *cogito* pascoalino, diferentemente do *cogito* cartesiano⁴, não se volta para a dominação do mundo, e sim empenha-se na descoberta das regras do pensar bem, já que o “[...] o pensamento faz a grandeza do homem” (Pascal, 1999, p. 121). A proposição de Blaise Pascal, portanto, leva em consideração a situação do ser humano, e não apenas a verdade na ciência. Entre os dois infinitos espaciais, o lugar do ser humano na natureza é ínfimo e

⁴ O fundamento da filosofia cartesiana (René Descartes – 1596/1650), o *cogito*, é assim expresso por ele: “Refleti então que, enquanto queria pensar que tudo era falso, era necessário que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade ‘eu penso, logo existo’ era tão firme e certa que não seriam capazes de abalá-la nem as mais extravagantes suposições dos cétricos, julguei que poderia aceitá-la sem receio como princípio de filosofia que eu procurava” (Descartes, 1996, p. 38).

quase imperceptível; porém, pelo pensamento, ele se eleva sobre os abismos espaciais de grandeza e pequenez e pode compreender esse mesmo universo que o engole como um ponto (Vaz, 1991). Em outras palavras, aqui se apresenta a consciência do trágico: o homem não está mais abrigado sob a ordem cósmico-teológica da visão medieval do mundo e nem voltado, como homem cartesiano, para o senhorio da natureza (Goldmann, 1955). Por isso, o homem “[...] não é anjo nem animal; e, por infelicidade, quem quer ser anjo é animal” (Pascal, 1999, p. 123). Essa consciência trágica faz de Blaise Pascal um filósofo do paradoxo.

A filosofia paradoxal pascaliana: das contradições à busca de um ponto fixo mais elevado para a compreensão de todas as coisas

Ao desenvolver essa consciência trágica, Blaise Pascal reconhece o que há de precioso no novo conhecimento científico e, ao mesmo tempo, de maneira antagônica, se recusa a considerar que ele seja a única e exclusiva perspectiva cognoscente para o ser humano. Assim ele diz: “A contradição é um mau sinal de verdade: muitas coisas certas são contraditas; muitas coisas falsas ficam sem contradição. Nem a contradição é sinal de mentira, nem a não contradição é sinal de verdade” (Pascal, 1999, p. 128-129). Ele considera a razão um fator importante da vida humana, algo de que o ser humano até pode se orgulhar; ela, porém, não é o seu todo, nem deve e nem pode ser suficiente para a sua vida, a

qual é também permeada por aspectos filosóficos e religiosos. Por isso, Blaise Pascal retorna ao que o racionalismo cientificista deixa de lado: a moral e a fé.

Quanto à moral, Blaise Pascal sustenta ser necessário conhecer-se a si mesmo, para que seja possível ir em busca da verdade; porém, se esse conhecer-se a si mesmo não servir para levar a tanto, ao menos, servirá para regular a vida, e não há nada mais justo. A ciência das coisas exteriores não dá consolo à ignorância da moral, sobretudo, em tempo de aflição; mas, a ciência dos costumes consola a ignorância das ciências exteriores. Entretanto, na visão pascaliana, o problema é que há uma séria deficiência em curso, vale dizer, “[...] não se ensina a ser homens de bem, e tudo mais se lhes ensina; e de nada se gabam mais que de ser homens de bem. Se jactam de saber o que não aprenderam” (Pascal, 1999, p. 42). A propósito, ao tratar da diferença entre “cabeça cheia”, aquela em que o saber é acumulado, empilhado, e “cabeça bem-feita”, aquela que coloca e trata de problemas, e, ainda, sabe ligar saberes e dar-lhes sentido, é rememorado esse pensamento pascoalino de que se ensina tudo aos seres humanos, menos a honestidade (Morin, 2003). Isso remete à inteligência das palavras bem e mal, que conduzem a dois graus. No primeiro grau, tem-se a censura pela prática do mal e o louvor pela realização do bem. Contudo, no segundo grau, já não há mais nem censura e nem louvor. A partir do texto bíblico “sob ti estarão teus desejos”, vem a noção de que as paixões, quando

dominadas, são virtudes, mas, quando se tornam senhoras, elas são vícios, oferecendo alimento às almas, que com elas se nutrem e se envenenam (Pascal, 1999). Para ele, pois, os “[...] filósofos consagram os vícios, colocando-os no próprio Deus; os cristãos consagram as virtudes” (Pascal, 1999, p. 161). No entanto, há ainda sua advertência: “[...] Não há rebaixamento que nos torne incapazes do bem, nem santidade isenta do mal” (Pascal, 1999, p. 166). Por isso, na visão pascaliana, ao relacionar a moral a Jesus Cristo, o ponto mais alto, ele diz: “Sem Jesus Cristo, o homem tem de permanecer no vício e na miséria; com Jesus Cristo, o homem está isento do vício e da miséria” (Pascal, 1999, p. 168).

Todavia, Blaise Pascal não fica apenas na questão moral. Ele vai além dela, isto é, avança pela doutrina do conhecimento de todas as coisas naturais e sobrenaturais, trazendo a questão da fé, entendida no sentido amplo como um conjunto de valores transcendentais ao sujeito cognoscente. Como ele assevera: “A fé bem diz o que não dizem os sentidos, mas não o contrário do que estes veem. Está acima e não em oposição” (Pascal, 1999, p. 102). E acrescenta:

Só conhecemos a Deus por Jesus Cristo. Sem esse mediador, fica extinta toda comunicação com Deus; por Jesus Cristo, conhecemos Deus. [...] por Jesus Cristo e em Jesus Cristo, prova-se Deus e ensina-se a moral e a doutrina. Jesus Cristo é, dessa maneira, o verdadeiro Deus dos homens. [...] Não apenas

conhecemos Deus somente por Jesus Cristo, como ainda conhecemos a nós mesmos somente por Jesus Cristo. Só conhecemos a vida e a morte por Jesus Cristo. Fora de Jesus Cristo não sabemos o que é a nossa vida, nem a nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos (Pascal, 1999, p. 169).

Essa volta não significa, no entanto, a recolocação das noções coletivistas antigas: a moral e a fé pascalianas são a moral e a fé do ser humano solitário, perdido, em busca de apoio.

A subjetividade marca o pensamento de Blaise Pascal, tal como marcou os outros racionalistas modernos. Entretanto, a diferença é que o indivíduo, para esses racionalistas, constitui uma fortaleza racional, enquanto esse mesmo indivíduo, na visão pascaliana, está longe de ser apenas essa magnitude, podendo chegar, até mesmo, ao abismo da miséria humana.

A consciência trágica faz de Blaise Pascal um filósofo do paradoxo: afirma que a verdade está na dialeticidade, nos contrários, e que o ser humano é um sujeito paradoxal, vale dizer, ao mesmo tempo, grande e pequeno, fraco e forte. Grande e forte porque jamais abandona a exigência de uma verdade sublime e de um bem puro, sem mistura com o falso e com o mal. Pequeno e fraco porque não pode chegar a um conhecimento e/ou a uma ação que, de maneira plena, alcancem tais valores. O pensamento de Blaise Pascal é trágico porque assume essa espécie de tudo ou nada, que

interdita o abandono da busca de valores elevados e, sem embargo, proíbe qualquer ilusão no tocante aos resultados alcançados apenas pelo esforço humano.

Para o racionalismo moderno, tudo o que existe e tudo o que o homem conhece têm uma causa ou uma razão que deve ser encontrada; a totalidade das coisas e a totalidade das ideias teriam, pois, um fundamento real e indubitável. Há um ponto fixo a partir do qual as coisas passam a existir: a natureza. E há também um ponto fixo a partir do qual as ideias passam a existir: o sujeito racional. Por sua vez, Blaise Pascal reconhece ser impossível encontrar o ponto fixo das coisas e das ideias, embora o ser humano nutra o desejo de encontrar “[...] uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela construir uma torre que se erga ao infinito” (Pascal, 1999, p. 47). Não obstante, “[...] os alicerces desmoronam e a terra se abre até o abismo. Não procuremos, assim, segurança e firmeza” (Pascal, 1999, p. 47).

Para expressar sua visão de um universo e de um ser humano marcados pelo paradoxo dilacerante, ele se vale da imagem dos dois infinitos e da imagem do círculo, cujo centro está em toda parte, enquanto a circunferência não está em nenhuma⁵. Assim, por mais que a imaginação possa

⁵ Esse trecho parafraseado de *Pensamentos*, de Blaise Pascal, chama a atenção do escritor argentino Jorge Luiz Borges (1899-1986), que intitula um de seus inúmeros contos *La Esfera de Pascal* (1951), publicado na obra *Otras Inquisiciones* (1952), cabendo destacar o seguinte excerto do texto: “[...] el espacio absoluto que inspire los hexámetros de Lucrecio, el espacio absoluto que había sido una Liberación

se perder nesse tipo de pensamento, isso só serve para caracterizar a onipotência de Deus (Pascal, 1999). Para Blaise Pascal, física e filosofia devem ir em direção à fé, posto que o ponto fixo não é nem o físico, nem o metafísico, e sim o religioso. Dessa maneira, na concepção pascaliana, somente a religião tem a resposta no que tange à vida humana. Ela é concedida a todos os espíritos e é de tal ordem que o seu simples estabelecimento é suficiente para provar sua verdade (Pascal, 1999). Assim como em geometria e em física, cada problema requer que se encontre uma solução que lhes são peculiares, recorrendo não aos princípios dados dos problemas, mas sim a certas relações exteriores a eles, capazes de solucionar a questão – também com relação ao problema do ser humano, a solução não é fornecida pelos próprios dados da existência humana, e sim por algo exterior a ela e que é capaz de justificar a própria humanidade: Jesus Cristo. Não por outro motivo, fazem ecos pascoalinus os seguintes dizeres:

A Arquimedes teria sido vão apresentar-se como príncipe nos livros de geometria que escreveu, não obstante o fosse. A Nosso Senhor Jesus Cristo teria sido inútil, para brilhar em seu reino de santidade, vir como rei: mas chegou realmente com o brilho

para Bruno, fue um laberinto y um abismo para Pascal. Éste aborrecía el universo y hubiera querido adorar a Dios, pero Dios, para él, era menos real que el aborrecido universo. Deploró que no hablara el firmamento, comparo nuestra vida con la de naufragos em uma isla desierta. Sintió el peso incessante del mundo físico, sintió vértigo, miedo e soledad, y los puso em otras palabras: ‘La naturaleza es uma esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna’”.

de sua ordem! É demasiado ridículo escandalizar-se da baixeza de Jesus Cristo, como se essa baixeza fosse da mesma ordem que a grandeza que ele vinha provocar. Consideremos essa grandeza em sua vida, em sua paixão, em sua obscuridade, em sua morte, na eleição dos seus, no abandono, em sua secreta ressurreição, e no resto; e vê-la-emos tão grandiosa que não haverá motivo para que nos escandalizemos com uma baixeza inexistente (Pascal, 1999, p. 261).

Aqui a investigação pascaliana é uma análise da posição ou situação do ser humano no mundo. Blaise Pascal continua a obra de Michel de Montaigne. Para ambos, o ser humano é tema indeclinável da especulação filosófica e ela o envolve, incessantemente, nas suas inclinações investigativas. Michel de Montaigne (2010) transmite ao racionalismo emergente os temas da observação de si mesmo e da natureza como guia das ações humanas. Por sua vez, Blaise Pascal (1999) o reprovará, especialmente, por haver formulado muita história e por ter falado demais de si. O filosofar de Blaise Pascal é uma continuação direta do filosofar de Michel de Montaigne. Como ele diz: “Não é em Montaigne, mas em mim mesmo que encontro tudo que nele vejo” (Pascal, 1999, p. 42). No entanto, trata-se de uma continuação que tem por fim último a fé, enquanto Michel de Montaigne só coloca no horizonte final a razão (Abbagnano, 1958). Daí decorre a importância de se esforçar para melhor se entender o que Blaise Pascal pensa sobre a razão e a fé. Quanto à razão, para ele, o homem é um “caniço pensante”, expressão assim explicada: “Não é no espaço

que devo buscar minha dignidade, mas na ordenação de meu pensamento” (Pascal, 1999, p. 122). A propósito, sabe-se que a “[...] última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Revelar-se-á fraca se não chegar a percebê-lo” (Pascal, 1999, p. 103). No tocante à fé, são expressivos seus dizeres sobre sua posição mais elevada em relação à razão, à qual não se opõe: “A fé diz bem o que não dizem os sentidos, mas não o contrário do que estes veem. Está acima e não em oposição” (Pascal, 1999, p. 102). Nesse sentido, é preciso explorar, ainda mais, elaborações pascalianas sobre a razão, inclusive, para se entender as suas chamadas “razões do coração”.

Dois excessos: exclusão da razão e admissão exclusiva do racionalismo

Em *Pensamentos*, além de muitas críticas implícitas a René Descartes, Blaise Pascal (1999) explicita quatro reações diretas a ele: considera excessiva a importância dada à ciência por René Descartes; sua filosofia dá pouco espaço a Deus; declara incerto seu modo de pensar; e, sustenta não ser possível fixar-se somente na filosofia cartesiana para o entendimento de todas as coisas.

Em posicionamento contrário ao filosofar de René Descartes, que busca um método universal para todo conhecimento, Blaise Pascal fala em métodos: para cada problema preciso deve-se elaborar um método preciso para resolvê-lo. Há tantos métodos quanto os problemas a serem resolvidos.

A particularidade da questão requer a particularidade do método capaz de ajudar a solucioná-la. Esse renovado esforço investigativo do cientista, matemático, filósofo e apologista se destaca, justamente, em descobrir as noções e os princípios úteis à solução dos diferentes problemas. A descoberta das relações entre as coisas não depende, exclusivamente, de um método comunicável a tudo e a todos, como propõe o cartesianismo, mas sim de certo talento de espírito que nem todos possuem, vale dizer, ao menos, aqueles que se mantêm confinados apenas na redoma do espírito geométrico.

Entretanto, o espírito de geometria não constitui, para Blaise Pascal, a totalidade nem mesmo do espírito científico. Quando se faz experiência em física, verifica-se que na determinação de cada fenômeno entra grande número de princípios. Na física deve imperar, pois, outro tipo de espírito: o espírito de justeza. Todavia, há casos em que não se opera e nem se pode operar com princípios. Então, como no caso do estudo do vácuo, nem o espírito de geometria, nem o espírito de justeza são úteis: é imprescindível se valer do método experimental.

Cada um dos métodos mostra, segundo Blaise Pascal, uma direção própria do espírito. Ele não os descreve, nem lhes estabelece regras. É preciso colocar os métodos possíveis em prática. Sua ideia fundamental é a do ajustamento do espírito ao domínio dos objetivos de que se ocupa. Assim, um espírito adequado e verdadeiro em um determinado domínio pode se tornar inadequado e falso em outro.

O tipo peculiar de espírito do ser humano comum é um talento que não guarda relação inevitável com os raciocínios científicos. Esse ser humano comum opera com instintos, sentimentos, juízos, mais do que com raciocínios geométricos. Não quer dizer que não pensa. Ele pensa, mas seu pensar é espontâneo, natural. O ser humano comum está dotado de um espírito muito diferente do geométrico: o espírito de finura, que consiste em ver a coisa de uma só vez e não por etapas de raciocínio de um geômetra. Trata-se do espírito intuitivo, que apreende as coisas em um só lance, de tal modo que:

Acostumados a julgar com um só golpe de vista, os espíritos sutis [...] espantam-se tanto – quando lhes são mostradas proposições das quais nada entendem e cuja penetração exige, anteriormente, definições e princípios estéreis, que não estão habituados a ver assim, em tantos detalhes – que se afastam e se desgostam (Pascal, 1999, p. 30).

Blaise Pascal percebe que René Descartes busca afirmar a unidade do método. Tal unidade está assim explicitada:

E tendo notado que em penso logo existo nada há que me garanta que digo a verdade, exceto que vejo claramente que para pensar é preciso existir, julguei que podia tomar por regra geral que as coisas que concebemos muito claras e distintamente são todas verdadeiras [...] (Descartes, 1996, p. 39).

É certo que a concepção pascaliana busca separar a unidade metódica cartesiana, bem como empreende

esforços de comparação e aproximação de métodos, na medida em que, quando um espírito exerce sua aptidão, para resolver problemas de seu próprio domínio, se ele se guia somente por seu valor, tal maneira de atuar equivale a se posicionar também apenas como um unicista. Além disso, é necessário julgar o que aquele espírito vale para o ser humano tal como ele se situa no mundo. E outra vez aqui Blaise Pascal se distancia de René Descartes. Para René Descartes, a via geométrica serve para fortalecer a cientificidade, porque é uma inteligência única a utilizar um método; contudo, para Blaise Pascal, prevalece ora a especificidade da intuição, ora do sentimento, ora do juízo, e, para que um espírito seja de finura fecunda naquilo que realiza, é preciso que seja bastante apto em cada um de seus domínios. Assim ele afirma:

[...] é raro que os geômetras sejam sutis e que os sutis sejam geômetras, pois os geômetras pretendem tratar geometricamente essas coisas sutis e então tornam-se ridículos, ao procurar começar pelas definições e depois pelos princípios, e esse não é o modo de proceder nessa espécie de raciocínio. [...] Acostumados a julgar com um só golpe de vista, os espíritos sutis, ao contrário, espantam-se tanto – quando lhes são mostradas proposições das quais nada entendem e cuja penetração exige, anteriormente, definições e princípios estéreis, que não estão habituados a ver assim, em tantos detalhes – que se afastam e se desgostam (Pascal, 2023, p. 30).

No fundo, Blaise Pascal é refratário aos princípios considerados válidos para tudo e para todos. Os princípios podem ser universais se (e somente se) o ser humano puder alcançar os primeiros princípios de todas as realidades existentes, porém, a natureza humana não possui tal força, como se nota nas seguintes palavras:

Que é o homem dentro da natureza, afinal? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre o tudo e o nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos; tanto o fim da coisa como seu princípio mantêm-se ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve (Pascal, 2023, p. 44-45).

Desse modo, o ser humano pode conhecer alguma coisa de si e dos outros seres, porém, não deve esperar conhecer o princípio e o fim deles, e nem de si próprio. Como utilizar, então, certos conhecimentos como princípios para outros? Qual a faculdade que possibilita o sujeito proceder assim? A resposta de Blaise Pascal é desconcertante para o racionalismo moderno, notadamente, o de matriz cartesiana: é o “coração”. Eis a expressividade de seus dizeres: “O coração tem suas razões, que a razão não conhece: percebe-se isso e mil coisas. Digo que o coração ama o ser universal naturalmente e a si mesmo naturalmente, segundo aquilo a que se aplique; e ele se endurece contra um ou outro, à sua escolha” (Pascal, 2023, p. 104).

Essa emblemática eloquência pascaliana, talvez, seja uma das mais delicadas ideias oferecidas a uma escorreita interpretação. Que tipo de inteligência é essa que Blaise Pascal está semeando na modernidade? A resposta não pode ser outra, senão a de que ele está lançando um tipo de inteligência peculiar, oposta à razão dos racionalistas. A razão do conhecimento demonstrativo, que funciona extraindo conclusões de certas premissas dadas. Ao contrário desse raciocínio formular, o coração com suas razões, esse modo singular de inteligência, é o conhecimento imediato e intuitivo dos princípios. Assim, ele tanto é coração que pode alcançar axiomas matemáticos, ou, ainda, que Jesus Cristo é o mediador entre o finito e o infinito. O coração é a intuição dos princípios indemonstráveis.

Ao sentenciar que o coração tem razões que a razão desconhece, Blaise Pascal não está afirmando a oposição entre intuição (sentimento) e inteligência, mas sim mostrando que há no ser humano tanto a possibilidade de exercer o conhecimento discursivo e mediato de uma realidade, como também o conhecimento intuitivo e imediato de uma verdade. Uma síntese disso pode ser assim apresentada: entender e fazer valer as razões do coração é tarefa do espírito de finura (Abbagnano, 1958). Desse modo, é possível estabelecer uma linha divisória entre o espírito de geometria e o espírito de finura: o primeiro raciocina, o segundo compreende. Por exemplo, a fé é um conhecimento do coração. Por isso, Blaise Pascal critica os filósofos que pretendem demonstrar

ou desacreditar as verdades da fé por meio de uma razão formular que não guarda qualquer relação com ela, da mesma maneira que o espírito de geometria e o espírito de finura não se confundem. O deus dos filósofos não é o Deus da fé.

O Deus escondido da fé: a “aposta” em verdades essenciais

As Provinciais são escritas por Blaise Pascal na fase em que, como militante, adere à concepção jansenista da graça, das profecias e dos milagres. Ele acredita que Deus concede aos seres humanos os meios de conhecer as verdades essenciais por meio da luz natural e das Sagradas Escrituras. Na fase da obra *Pensamentos*, admite que a incerteza recobre tudo e que a vida cristã é um misto de esperança e tremor. Deus se esconde de maneira irremediável e não há graça que O torne manifesto ao ser humano. Diante desse abandono divino, o ser humano só pode ser um miserável pecador. Entretanto, um problema não o deixa: o paradoxo de um “pecador justo”, isto é, aquele que vive na recusa e na aceitação do mundo e da vida. Desse modo é que se deve compreender a tal “aposta” assinalada em *Pensamentos*: já que não se pode provar nem que Deus existe nem que Deus não existe, já que não se pode provar que há ou não salvação eterna, o que resta ao ser humano é apostar. No entanto, vale lembrar, toda aposta envolve perdas e ganhos. Por um lado, caso se aposte que Deus não existe, e Ele existir, o ser humano está perdido; por outro, caso se aposte que Deus

existe, e Ele não existir, nenhuma perdição acontece. Então, deve-se apostar na existência de Deus, pois, a situação humana é risco, perigo de derrota e esperança de vitória.

Como apologista, Blaise Pascal não lê as Sagradas Escrituras para demonstrá-las, mas apenas para mostrar que nelas existe aquela religião que corresponde bem às necessidades dos seres humanos. Para ele, a única prova das verdades religiosas é a revelação. Como fonte dessa revelação, Deus é a única autoridade. Por isso, em *Pensamentos*, são colocadas verdades reveladas referentes ao destino sobrenatural dos seres humanos e à mediação de Jesus Cristo. Se as provas aqui são como as geométricas, a apologética se torna inútil, na medida em que as provas religiosas – profecias e milagres – são reveladoras para os crédulos, porém, inócuas para os incrédulos. Em profecias e milagres, Deus se revela e se oculta ao mesmo tempo, de maneira que só a fé mesmo é capaz de alcançá-las. E a fé depende da graça, e não de raciocínio. Ao dirigir-se aos incrédulos, é necessário mostrar que a religião – no caso, a cristã – é a única que pode levar o ser humano a compreender a si mesmo. Aqui as profecias e milagres funcionam como uma espécie de estímulo para que o incrédulo, quem sabe, incline-se a compreender e venha a crer.

Na concepção pascaliana, a natureza humana é a unidade paradoxal e trágica de duas verdades contrárias: um amontoado de grandezas e misérias. Como ele diz: “A natureza do homem não consiste em ir sempre em frente;

comporta idas e vindas” (Pascal, 1999, p. 122). Assim se pode explicar essa concepção pascaliana: “A posição do homem é no meio entre o ser e o nada: é inevitavelmente uma posição de incerteza e de instabilidade” (Abbagnano, 1958, p. 216, tradução nossa)⁶. O ser humano é uma incoerência trágica, porque ela não se apresenta a ele como um quadro que pode apenas contemplar com indiferença; ao contrário, diz respeito ao que ele tem de mais íntimo e profundo. A incoerência do ser humano retira dele todo apoio e segurança, deixando-o descentrado e desorientado. O ser humano é glória e escória do universo. Em si mesmo, o ser humano encontra seu próprio eu miserável e cujo sentido somente poderá ser encontrado no destino sobrenatural revelado pelo cristianismo. Sua grandeza vem de sua origem divina, sua esperança de salvação é sustentada pela redenção de Jesus Cristo, sem a qual o conhecimento de Deus seria inútil para o ser humano. O Deus das Sagradas Escrituras, ao contrário do deus dos filósofos, não é uma ideia da razão. O ser humano o perde e o reencontra. Pode sentir sua existência ao sentir sua ausência. Encontrá-Lo não significa sentir uma satisfação intelectual, à semelhança daquele que o matemático experimenta ao resolver um problema difícil: o encontro com o Deus dos textos sagrados implica mudança de vida, esquecimento de tudo, menos do próprio Deus. Com ele diz: “É o coração que sente Deus, não a razão. A fé é o Deus sensível ao coração, não à razão” (Pascal, 2023, p. 104).

⁶ Texto original: “La posizione dell’uomo è nel mezzo tra l’essere e il nulla: è inevitabilmente una posizione di incertezza e di instabilità”.

A apologética pascaliana, expressa na obra incompleta *Pensamentos*, começa pela provocação de tomada de consciência da contradição irreduzível que define a vida humana. Logo de saída, estabelece uma exigência de lucidez: o ser humano não pode nem deve fugir de si mesmo, arrumar desculpas para suas fraquezas e glórias para suas grandezas, e nem tampouco buscar motivações filosóficas para justificar o que é. Em seguida, vem o esforço para se compreender os dois Testamentos, enunciando os motivos para crer no drama da queda e da redenção, que explica a antinomia da natureza humana. Somente o mistério da graça pode operar essa transformação e isso depende de Deus. A tarefa do apologista, portanto, não pode ser demonstrativa, mas apenas persuasiva. Nesse sentido, seus dizeres sobre a persuasão são bastante significativos:

A eloquência é a arte de falar as coisas de maneira que: 1º aqueles a quem nos dirigimos as compreendem sem dificuldade e prazerosamente; 2º essas pessoas se interessem por elas a ponto de ver-se impelidas com mais felicidade, pelo amor-próprio, a meditar sobre elas. Trata-se, assim, de uma correspondência que tentamos estabelecer entre o espírito e o coração daqueles a quem nos dirigimos, por um lado, e, por outro, entre os pensamentos e as expressões que utilizamos; o que pressupõe havermos estudado com atenção o mecanismo do coração do homem, para conhecer-lhe as molas e achar as medidas corretas do discurso que pretendemos ajustar-lhe. Devemos nos colocar no lugar dos que

vão nos ouvir, e experimentar em nosso coração a forma do discurso, a fim de se saber se um se adapta ao outro e se é possível ter certeza de que o ouvinte irá obrigatoriamente render-se (Pascal, 2023, p. 34).

Desse modo, Blaise Pascal não se vale, em sua apologética, do raciocínio demonstrativo, mas sim da argumentação persuasiva, considerando que os seres humanos são também bastante inclinados para seguirem aquilo que os agrada e os convence.

Considerações finais

Blaise Pascal apresenta uma antropologia diferenciada na modernidade. Considera a situação do ser humano entre os dois infinitos espaciais: o seu lugar na natureza é ínfimo e quase imperceptível, porém, pelo pensamento, ele se eleva sobre os abismos espaciais de grandeza e pequenez. O seu desafio é se compreender como um ponto no universo. Trata-se da consciência trágica pascaliana. Ela faz de Blaise Pascal um filósofo do paradoxo. Ao desenvolver essa consciência trágica, ele reconhece o que há de precioso no novo conhecimento científico da modernidade e, simultaneamente, de maneira antagônica, recusa-se a admitir que ele seja a única e exclusiva perspectiva cognitiva de todas as coisas.

Para ele, a vida humana também é cercada de aspectos morais e religiosos não alcançáveis pelo conhecimento científico. Não há rebaixamento que torne o ser humano incapaz do bem, nem elevado que o coloque isento do mal.

Do mesmo modo, a fé envolve conhecimento de todas as coisas naturais e sobrenaturais, trazendo um conjunto de valores transcendentais ao sujeito cognoscente. Bom e mau, crédulo e incrédulo. São as ambivalências humanas.

Jesus Cristo é a referência máxima, o ponto fixo mais exponencial, para a compreensão de uma vida exemplar de moral e fé, aspectos da vida humana que requerem algo mais para compreendê-los, o espírito de finura, capaz de ir além dos limites cognitivos do espírito geométrico.

Blaise Pascal não condena, por completo, o método geométrico; ele rechaça apenas a pretensão de aplicá-lo a toda e qualquer esfera da vida humana, como por exemplo, o campo da verdade moral ou o da verdade religiosa, universos inalcançáveis pelo espírito geométrico com suas supostas premissas irrefutáveis de ideias claras e distintas para a dedução de todas as coisas. Vale ressaltar que essa concepção pascaliana não significa moralismo e nem fideísmo, pois ele não afirma que a razão não tem nenhum valor.

A questão é a aposta em uma vida voltada para bens finitos ou a busca de um bem infinito. E, nesse jogo, a melhor opção é por uma infinita felicidade em vez de divertimentos finitos, tão propagados como indeclináveis para uma existência feliz. Por isso, o coração está na fonte desses conhecimentos humanos de maior valor, conhecimentos que só a razão não pode compreender e nem justificar. Somente o espírito de finura, com suas sutilezas, pode alcançar valores de maior envergadura, inacessíveis ao espírito geométrico.

Para Blaise Pascal, tal método não possui valor absoluto nem mesmo no reino da ciência, porquanto os seus primeiros princípios não são tão claros e distintos assim, como o cartesianismo apregoa. Não é espírito geométrico que está errado. O erro está em pretender atribuir-lhe universalidade, quando o sujeito cognoscente também opera com intuição, sentimento e juízo sobre as coisas, sem se orientar por um raciocínio formal-dedutivo em todas suas operações cognitivas. O equívoco cartesiano está em superestimar o fator intelectual e subestimar o fator afetivo no sujeito cognoscente.

O coração é a intuição dos princípios indemonstráveis. Ao dizer que o coração tem razões desconhecidas da razão, Blaise Pascal não estabelece a oposição entre intelecto e intuição, mas mostra que o ser humano tem a possibilidade de exercer o conhecimento discursivo e mediato de uma realidade, mas também está apto ao conhecimento intuitivo e imediato de uma verdade. Entender e fazer valer as razões do coração é tarefa para o espírito de finura.

Destarte, espírito geométrico e espírito de finura, ambos presentes na natureza humana, guardam seus respectivos campos de atuação, não como métodos que se excluem, mas que se completam no esforço de conhecimento entre as muitas realidades possíveis entre o sensível e o suprasensível, entre o imanente e o transcendente, enfim, entre o finito e o infinito.

Referências

ABBAGNANO, N. *Storia della Filosofia*: filosofia moderna sino alla fine del secolo XVIII. Torino: Torinese, 1958. v. 2.

BORGES, J. L. *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé, 1952.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*. Paris: Gallimard, 1955.

MONTAIGNE, M. *Os ensaios*: uma seleção. Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MORIN, E. *A cabeça bem-feita*: repensar a reforma, reformar o pensamento. Tradução de Eloá Jacobina. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

PASCAL, B. *As Provinciais*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Filocalia, 2016.

PASCAL, B. *Pensamentos*. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PASCAL, B. Prefácio sobre o Tratado do Vácuo. Tradução de Andrei Venturini Martins. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, Brasil, n. 40, p. 207-227, 2019. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2019.159452.

SILVA, L. F. F.; NAHUR, M. T. M.; SILVA, R. M. Blaise Pascal e as razões do coração: moral e fé como esferas inacessíveis ao espírito geométrico. *In: SIMPÓSIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA*, 8., 2024, Cachoeira Paulista. Anais [...]. Cachoeira Paulista: Faculdade Canção Nova, 2024. p. 117-119.

VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

Do explorar ao habitar: espiritualidade e sensibilidade ecosófica na pós-modernidade

Fabiano Incerti

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Douglas Borges Candido

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Uma breve advertência

Este texto é a versão em português de um artigo publicado em inglês para o dossiê da *Revista de Filosofia Aurora* sobre o Pacto Educativo Global (Candido; Incerti, 2024). Alguns motivos nos fizeram imaginar que valeria a pena trazê-lo revisado e ampliado para esta obra que tem por objetivo aproximar filosofia e espiritualidade. Primeiramente, porque seu tema é atual e urgente. Não há mais tempo a perder e todos os saberes, dos humanísticos aos tecnológicos, dos espirituais aos empíricos, têm a imensa responsabilidade de colaborar para o cuidado da Casa Comum e para a ressignificação da relação entre a humanidade e a natureza. Além disso, considerar a natureza como um conector entre filosofia e espiritualidade é um modo de

trazer elementos da riqueza brasileira ao debate filosófico e de confrontar pensadores e temas próprios dos trópicos com autores da tradição europeia.

Em uma entrevista concedida a nós e publicada na revista *Humanitas*, em 2021, Ailton Krenak criticava exatamente o pensamento ocidental milenar extremamente racionalista, “fruto do Ocidente obcecado pela razão e pela racionalidade que sugere que o humano é separado das demais coisas” e onde, “tudo o mais além do ‘humano’ foi transformado em ‘coisa’” (Revista Humanitas, 2021, p. 24). E não por acaso, a conversa termina com uma bonita homenagem que ele faz ao Papa Francisco, recordando que este, desde suas raízes latino-americanas recupera “São Francisco e o sentido que este atribuía ao irmão Sol e à irmã Lua”, fazendo-nos lembrar “que todos nós somos irmãos, sem nenhuma exclusão ou concessão diferenciada” (Revista Humanitas, 2021, p. 26).

Disso decorre uma segunda provocação deste texto, que diz respeito ao diálogo teórico original entre três diferentes formas de conceber o mundo: o magistério do Papa Francisco, a literatura de W. G. Sebald e a filosofia de Michel Maffesoli. Encontrar os pontos de conexão entre tais pensamentos, apesar de suas diferenças, significa um exercício desafiador, mas fundamental, de resistência a propostas que se mostram ou superficiais e marqueteiras ou excessivamente racionalistas, que têm em comum a incapacidade de responder à complexidade das crises atuais. De mais a mais, para além de um puro “fazer coisas”, é preciso, em nível nacional

e internacional, formar redes de cooperação intelectual, em que pesquisadores, professores e estudantes tenham a oportunidade de colaborar, desde suas áreas específicas em espaços acadêmicos, sociais e políticos, para a construção de ideias alternativas que modifiquem os sistemas que nos tornam dependentes de um consumo desnecessário e desigual.

Por fim, é importante considerar que as concepções desenvolvidas aqui comprovam a urgência de que as teorias abram sendas para debates que tocam a vida das pessoas em seus dilemas pessoais e coletivos. Nunca foi tão crucial para o planeta e para todos que nele habitam, como agora, a ideia de comunidade. Nesse sentido, este texto não deixa de ser um manifesto sobre a necessidade de que tanto a filosofia como a espiritualidade se configurem, antes de tudo, como um modo de vida. Ambas, por isso, são um convite, primeiro, para a autotransformação, a partir de um exercício constante de mudança na maneira de ver o mundo e de senti-lo, para depois tornar-se atitude política, uma forma de ser e de estar no mundo que com coragem desafia o que está estabelecido e sonha um mundo outro.

Um Papa *do* fim do mundo ou do fim *de* um mundo?

Na alocução que o Papa Francisco realiza por ocasião do Encontro promovido pela Congregação para a Educação Católica, em outubro de 2020 (*Global Compact on Education: together to look beyond*), há um aspecto que deve

chamar a atenção. Ele denuncia o empobrecimento das práticas educativas, resultado de “simplificações circunscritas à utilidade, ao resultado (padronizado), à funcionalidade e à burocracia, que confundem educação com instrução e acabam por fragmentar as nossas culturas (Dicastério para a Cultura e Educação, 2023, p. 14). Tal realidade leva, consequentemente, ao empobrecimento da experiência humana, que, restrita à lógica do mercado, considera tudo ao seu redor como mercadoria, rapidamente fadada à obsolescência. O senso crítico, a capacidade de leitura aguçada da realidade e a disposição para a construção de uma cosmovisão que integra a pessoa à natureza – características próprias da riqueza dos processos humanos e educativos – são substituídos, muitas vezes, por visões instrutivas e homogêneas de mundo e por modelos que valorizam o aparato técnico em detrimento às “faculdades de pensamento e de imaginação, de escuta, diálogo e compreensão mútua” (Dicastério para a Cultura e Educação, 2023, p. 13).

É interessante notar que em relação aos sete compromissos do Pacto Educativo – e tal quantidade remonta à simbologia bíblica da completude –, talvez não por acaso, o primeiro diz respeito a colocar a pessoa no centro, enquanto o sétimo, a cuidar e cultivar a Casa Comum. É preciso, então, desde o apelo do Papa, uma urgente reconfiguração da relação entre civilização e natureza, que exigirá no presente e no futuro, “[...] estilos de vida mais sóbrios, apostando na utilização exclusiva de energias renováveis e respeitadoras

do ambiente humano e natural, segundo os princípios de subsidiariedade e solidariedade da economia circulante” (Dicastério para a Cultura e Educação, 2023, p. 16). Contudo, para que isso seja alcançado, não serão suficientes “receitas simplistas nem vão otimismo” (Dicastério para a Cultura e Educação, 2023, p. 12). É necessário, segundo ele, “um processo plural e poliédrico capaz de nos envolver a todos em respostas significativas, onde as diferentes abordagens saibam harmonizar-se na busca do bem comum” (Dicastério para a Cultura e Educação, 2023, p. 15).

Há que se considerar que a visão poliédrica proposta pelo Papa Francisco representa, sobretudo, uma abordagem multifacetada e inclusiva para compreender a realidade e resolver problemas complexos. Criticando os “determinismos e os fanatismos” (Dicastério para a Cultura e Educação, 2023, p. 12), essa forma de ver o mundo reconhece que a realidade não pode ser entendida plenamente a partir de um único ponto de vista, mas deve ser analisada levando em consideração diferentes dimensões, contextos e experiências. Aplicar uma visão poliédrica, principalmente em questões sociais, econômicas e ambientais, em que os desafios estão interconectados, significa uma articulação com diferentes culturas, opiniões e conhecimentos, promovendo o diálogo e a colaboração entre grupos e indivíduos, em vez de buscar a uniformidade ou homogeneidade. Trata-se, então, de desenvolver uma episteme e uma ética outras, que tenham por base a dimensão do cuidado.

A degradação ambiental não é apenas uma crise ecológica, mas também moral, em que a justiça ambiental e a justiça social estão intrinsecamente ligadas¹. No mundo contemporâneo, não é possível separar mais as dimensões eco e social. Por isso, atravessada pela dimensão ética, uma das características fundamentais dessa nova episteme é a densidade para responder à complexidade dos problemas sociais e ambientais da atualidade, reconhecendo a interdependência entre os seres humanos e a natureza e propondo uma convivência sustentável que contraste com os séculos de exploração desenfreada dos recursos naturais. O cuidado com a Casa Comum requer, portanto, uma transformação radical no modo de ser e de habitar o mundo, começando, quem sabe, por onde indica Walter Benjamin (2012): acionando o freio de emergência. O anjo da história, empurrado para o futuro pelo vento do progresso, observa, horrorizado, as ruínas e desastres acumulados pelo caminho. A “catástrofe educativa” (Dicastério para a Cultura e Educação, 2023,

¹ Fazemos referência às pesquisas de dois intelectuais brasileiros que abordam essa correlação entre justiça ambiental e justiça social. Um deles é o trabalho que realiza o economista e professor titular do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da UFRJ, Henri Acselrad. Seu livro introdutório a essas questões é: *O que é justiça ambiental*, publicado pela editora Garamond, no ano de 2009. Também organizou a publicação *Neoextrativismo e autoritarismo: afinidades e convergências*, pela mesma Garamond, em 2022. Além dessas publicações, o autor colabora com o site Conflitos Ambientais – Justiça Ambiental (<https://conflitosambientais.org/>), no qual aborda as complexas ramificações desses temas. Nosso outro interlocutor brasileiro é o geógrafo Carlos Walter Porto Gonçalves. Algumas de suas obras correlatas ao tema são: *Os (des)caminhos do meio ambiente*, pela Contexto, em 1989; *O desafio ambiental*, pela Record, em 2004; *A globalização da natureza e a natureza da globalização*, pela editora Civilização Brasileira, em 2006.

p. 12), aludida pelo Papa Francisco, parece inseparável da eminente “catástrofe ambiental”.

Teorias políticas e econômicas que muitas vezes parecem coerentes em suas formulações e estratégias, revelam-se insuficientes ou até mesmo prejudiciais quando confrontadas com a condição de vida das pessoas. As injustiças sociais, a pobreza e a degradação ambiental impõem a urgência que nenhuma teoria pode ignorar. Nisso consiste a crítica do Papa aos modelos de crescimento que não levam em conta as limitações dos recursos naturais e das necessidades sociais. O desenvolvimento sustentável depende de políticas e estratégias econômicas que tenham por base os recursos finitos do planeta e as necessidades das populações². Ignorar essas realidades em favor de concepções de crescimento ilimitado ou de mercado autorregulador pode levar a desastres ainda maiores do que os presenciados atualmente. Todo projeto econômico deve ser continuamente ajustado para refletir as condições reais do mundo. Na encíclica *Laudato Si'*, ele afirma:

A maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecerem diálogo entre si, visando o cuidado da natureza, a de-

² O escritor e cientista brasileiro Marcelo Gleiser, em artigo à *Revista Época Negócios*, é mais enfático em relação a esse tema. Segundo ele, o problema do “crescimento verde” é o crescimento, ou seja, a ideia de crescimento sem fim é uma ilusão sistêmica presente no núcleo do nosso analfabetismo ecológico. A conclusão é absurdamente simples: é impossível produzir mais e poluir menos. O artigo pode ser acessado na íntegra pelo link: <https://epocanegocios.globo.com/colunas/gleiser-bustani/coluna/2024/02/o-problema-do-crescimento-verde-e-o-crescimento.ghml>. Acesso em: 28 out. 2025.

fesa dos pobres, a construção de uma trama de respeito e de fraternidade. De igual modo é indispensável um diálogo entre as próprias ciências, porque cada uma costuma fechar-se nos limites da sua própria linguagem, e a especialização tende a converter-se em isolamento e absolutização do próprio saber. Isto impede de enfrentar adequadamente os problemas do meio ambiente. Torna-se necessário também um diálogo aberto e respeitador dos diferentes movimentos ecologistas, entre os quais não faltam as lutas ideológicas. A gravidade da crise ecológica obriga-nos, a todos, a pensar no bem comum e a prosseguir pelo caminho do diálogo que requer paciência, ascese e generosidade, lembrando-nos sempre que “a realidade é superior à ideia” (Francisco, 2015, p. 120).

Diante dos apelos do Papa Francisco, que reconhece a educação como um “ato de esperança que convida à coparticipação transformando a lógica estéril e paralisadora da indiferença numa lógica diferente, capaz de acolher nossa pertença comum” (Dicastério para a Cultura e Educação, 2023, p. 12), é que se situa este texto. Seu objetivo, desde uma perspectiva literário-filosófica, é o de problematizar a relação entre civilização e natureza, por um lado, estabelecendo uma resistência crítica à ideia de progresso como único caminho possível para a história humana e, por outro, apontar, desde o substrato de uma espiritualidade política, os elementos para uma ética outra, que evidenciam um novo paradigma de compreensão do mundo e das relações que nele se estabelecem. Para tanto, serão realizados dois movimentos teóricos.

O primeiro, a partir da prosa de W.G. Sebald, pretende apontar para os perigos de uma de uma sociedade excessivamente calculista e racional, na qual a desumanização e a alienação desdobram políticas que desconsideram o sofrimento humano e a devastação da natureza, como resultado de projetos industriais e agrícolas que priorizam a produtividade e a eficiência, ignorando as consequências ecológicas e espirituais.

O segundo, desde o pensamento de Michel Maffesoli, aponta para a ideia de *ecosofia* como uma visão complexa e rica que busca transcender os limites do racionalismo moderno, propondo uma nova forma de entender a relação entre o ser humano e a natureza. Ao enfatizar, entre outros aspectos, o sensível, o simbólico, o reencantamento, a comunhão, o pensador francês convida a uma revalorização das dimensões esquecidas da existência, promovendo uma ética ecológica que reconhece a interdependência e a sacralidade de todas as formas de vida. Essa abordagem, profundamente enraizada em uma visão estética e comunitária, propõe uma transformação radical na maneira de perceber e se relacionar com o mundo.

Sob o signo de Saturno: civilização e natureza na prosa sebaldiana

Milhares de toneladas de mercúrio, cádmio e chumbo, montanhas de adubos e pesticidas são ano após ano carregadas por rios e torrentes para o oceano alemão. Grande parte dos metais e de outras subs-

tâncias tóxicas sedimenta nas águas mansas do Dogger Bank, onde um terço dos peixes já nasce com estranhos tumores e excrecências. Sempre se avistam da costa, e por muitas milhas quadradas, campos de algas venenosas pendendo até trinta pés nas profundezas, em que morrem bandos de animais marinhos. Algumas das espécies de carpas dourados e cinza cujas fêmeas cada vez mais formam em sua mutação órgãos masculinos, executam os rituais ligados à reprodução unicamente como uma dança da morte, avesso da ideia da espantosa multiplicação e variação da vida orgânica com que crescemos. Não foi em vão que o arenque constitui sempre o objeto predileto dos ensinamentos das classes inferiores, por assim dizer emblema principal da fundamental inextinguibilidade da natureza (Sebald, 2002, p. 63).

Na terceira parte de *Os Anéis de Saturno*, Sebald (2002) utiliza a história da pesca predatória do arenque como uma metáfora para analisar o complexo e destrutivo impacto da civilização sobre a natureza. O declínio dramático das populações de arenque devido à pesca excessiva exemplifica a exploração desenfreada dos recursos naturais pela humanidade, que transforma a abundância em escassez e a vida em morte, e serve como um microcosmo da atitude predatória humana, com seu aparato técnico, pragmático e calculista, em relação ao meio ambiente.

Como uma característica própria de sua prosa, ele não se limita a destacar as consequências ecológicas desse comportamento, mas também traça um inquietante paralelo

com os genocídios humanos, ao contar a história do Major alemão George Wyndham Le Strange, ilustrada com a foto da horrível cena de uma pilha de cadáveres humanos perto do campo de concentração em Bergen Belsen (Sebald, 2002, p. 70-71). O que ele parece provocar o leitor a refletir, na medida em que incita uma comparação entre as duas cenas, é se a mesma lógica de dominação e de extermínio aplicada à natureza – essa também ilustrada algumas páginas antes com um cartão postal do mercado de peixe de Lowestoft com incontáveis milhões de arenques mortos (Sebald, 2002, p. 64) – não é senão a de pensar que a história é uma repetição interminável de catástrofe e de apagamento.

No complexo entrelaçamento de memórias, destruição e sobrevivência presente em suas obras, a natureza atua como um pano de fundo, um observador silencioso e eterno das cicatrizes deixadas pela civilização humana. A paisagem natural, com sua perene indiferença e capacidade de regeneração, contrasta com as efêmeras construções humanas e seus frequentes colapsos. A abordagem de Sebald revela uma melancolia profunda, refletindo sobre a fragilidade da civilização frente às forças inexoráveis da natureza. Ele parece sugerir que, enquanto a civilização se esforça por deixar uma marca duradoura, é a natureza que, em última instância, possui a verdadeira capacidade de permanência e transformação. Os escritos de Sebald frequentemente capturam essa dualidade, mostrando como a natureza, com sua beleza e crueldade, serve tanto como um testemunho silencioso das

falhas humanas quanto como um lembrete constante da persistência da vida além das ruínas civilizatórias.

A natureza, dessa forma, não se limita a ser meramente um cenário passivo, mas se transforma em um personagem ativo que dialoga com a história humana, oferecendo uma perspectiva que transcende a temporalidade e a finitude da existência individual e coletiva. Dessa forma, não é incomum em suas narrativas que seus personagens, singulares e excêntricos, quase sempre caminhanes, observem a natureza não apenas como testemunha da história, mas também incorporando-a, absorvendo os vestígios da guerra, do progresso desmedido e dos dramas individuais. A vegetação que cresce sobre as ruínas e os campos que cobrem antigos palcos de batalha são símbolos poderosos dessa coexistência paradoxal, em que a destruição civilizatória e a resiliência natural se entrelaçam inextricavelmente.

A aparente carga de melancolia – e porque não dizer de certo pessimismo – contido no projeto literário de Sebald, tem como ponto de partida o princípio de que para ele a imaginação se sobrepõe à realidade. Por isso, sua prosa densa, elegante e sutil, precisa ser lida desde um universo estético próprio. No interior de sua ficção, o mundo adquire características mais duras e concentradas, que parecem impossíveis de serem operadas na vida real. A indecifrábilidade dos fatos oferece, então, à realidade, uma boa dose de incontornável tragicidade. Como aponta Coetzee (2007, p. 191),

[...] embora parte de sua tristeza generalizada se deva à destruição do habitat em nome do progresso, ele não é conservador no sentido de desejar a volta a uma idade de ouro em que a humanidade teria habitado a terra de uma forma boa e natural. Ao contrário, submete os conceitos de lar e de lugar que se habita a um contínuo escrutínio cético.

É interessante notar como nos livros de Sebald tais elementos tocam o limiar entre o estético e o ético. No primeiro caso, como defende André Bueno (2017), a prosa sebardiana é densa, mas delicada. A abordagem indireta de questões de gravidade extrema evita um tipo de estetização banal, de vanguardismo juvenil ou de falsificações no tratamento de problemas difíceis. Já no segundo caso, seu projeto literário é profundamente ético. As sequelas psicológicas presentes em muitos de seus personagens por conta de experiências como a expulsão, a deslocação e a migração forçada – vários deles vítimas da perseguição nazista – se cruzam com o projeto de mundo globalizado e industrializado, que em nome do lucro desenfreado, tem como consequências, a exploração, a pilhagem e a destruição da natureza, das culturas tradicionais e dos laços que ligam às pessoas aos seus lugares de origem.

Mas o estilo sebardiano revela um poderoso instrumento de resistência à razão instrumental e às suas pretensões monumentalistas. O particular sensível, que capta o detalhe carregado de sentido, age como um sistema de

mediações; como uma crítica aguda às promessas do mundo moderno e suas largas escalas, que desembocam em aberrações. A emancipação, a liberdade, a felicidade, a organização racional e justa da vida social prometida pela razão Iluminista se esgotou e o próprio esclarecimento torna-se um mito, colocando os avanços técnicos e científicos à serviço do poder, da exploração e das guerras. Wood (2010) recorda que o narrador de *Os Anéis de Saturno* afirma muitas vezes que o mundo está diminuindo, que nada é como costumava ser, pois há menos arenque no mar, todos os olmos que costumavam balançar nas florestas da Inglaterra e jardins morreram, vítimas da terrível doença do olmo holandês, todas as casas de campo que Sebald visita em East Anglia já foram prósperas e agora estão extintas ou se tornaram museus populares.

A reprovação à escala monumental toma também contornos de uma crítica explícita e aguda aos sistemas econômicos e políticos e seus excessos. Dois exemplos literários ilustram tal postura. O primeiro está, outra vez, na terceira parte de *Os Anéis de Saturno*, quando Sebald (2002, p. 62) compara a arte de pescar – ainda “que pouco se pesque da beira” – que uma comunidade de pescadores insiste em fazer com poucos instrumentos – pequeno canivete, a garrafa térmica e o pequeno rádio transistor –, com a pesca predatória que continua em alto mar “embora a presa seja cada vez mais reduzida, sem falar no fato de que o que conseguem pescar muitas vezes só pode ser aproveitado para farinha de peixe” (Sebald, 2002, p. 63).

O segundo exemplo está contido em *Austerlitz*, uma de suas obras mais celebradas. O interesse de pesquisa do protagonista é exatamente o estilo arquitetônico da era burguesa, o que revela que Sebald, leitor atento de Benjamin, apreende deste a ideia do monumentalismo do século XIX como um sintoma do espírito triunfante do capitalismo. Será numa das primeiras cenas, no contexto do diálogo no interior da estação de Antuérpia, entre *Austerlitz* e seu interlocutor anônimo acerca do descomunal Forte Breendonk, construído às vésperas da Primeira Grande Guerra e que pouco meses depois “se revelou completamente inútil para a defesa da cidade e do país” (Sebald, 2008, p. 22), que *Austerlitz* estabelecerá o emocionante contraste entre as representações da grande escala e da pequena escala, recordando que a primeira está fadada a se transformar em escombros e a segunda, por sua vez, com sua simplicidade, é o que estabelece a verdadeira conexão com a natureza e com a variedade de belezas que ela oferece.

[...] podemos ver com clareza como nós, ao contrário, digamos, das aves, que constroem sempre o mesmo ninho há milênios, tendemos a expandir nossos empreendimentos muito além de todo o limite razoável. Seria preciso, disse ele ainda, fazer um catálogo dos nossos edifícios ordená-los segundo suas dimensões, e então ficaria imediatamente óbvio que os edifícios domésticos aquém das dimensões normais – a cabana nos campos, a ermida, o casebre do guarda da eclusa, o pavilhão do belvedere, a casinha de crianças no jardim são aqueles que

nossa acenam ao menos com um vislumbre de paz, ao passo que ninguém em sã consciência diria lhe agrada um edifício enorme como o Palácio de Justiça de Bruxelas, sobre a antiga colina do patíbulo. No máximo a pessoa o admira, e essa admiração já é um prenúncio de terror, porque sabe como por instinto que os edifícios superdimensionados lançam previamente a sombra de sua própria destruição e são concebidos desde o início em vista de sua posterior existência como ruínas (Sebald, 2008, p. 23).

Sebald critica as grandes escalas que invariavelmente prenunciam o terror. Como recorda Bueno (2017), sua obra se posiciona firmemente contra o nacionalismo, o localismo, o racismo, o colonialismo, os delírios de poder e a obsessão pela ordem e organização – elementos que, por meio de suas metodologias sistemáticas, conduziram e conduzem aos massacres e à devastação da natureza. Por isso, ao melhor estilo benjaminiano, a prosa sebaldiana jamais se alinha ao poder ou à perspectiva dos vencedores, daqueles que triunfam e perpetuam seu domínio. Ao contrário, Sebald tece suas narrativas com uma sensibilidade que captura a transitoriedade das paisagens e a passagem do tempo, evidenciando como a natureza e a história humana se entrelaçam de maneira indissociável. Seu olhar atento e contemplativo revela a beleza e a melancolia presentes na coexistência desses dois mundos, convidando o leitor a refletir sobre a impermanência da civilização em meio à eternidade da natureza.

A configuração de uma ética outra: da ecologia à ecosofia

O Homem não é anjo nem besta, e por desgraça quem quer ser anjo acaba por ser besta.
(Pascal, 1999, Parte I, Sec. 3, af. 42).

A natureza é soberana e generosa. Seguindo seu ritmo lento e contínuo, ela suporta os ultrajes civilizatórios e é capaz de se reconstruir, apesar de carregar sobre si nossas marcas. Faz-se referência à sabedoria hindu que afirma que a árvore não nega sua sombra nem mesmo ao lenhador. É isso o que faz perceber Sebald com suas críticas aos sistemas modernos. Ora estamos mais integrados à natureza, ora mais distantes. É justamente essa percepção de que natureza e cultura constituem uma *harmonia conflituosa* que está em jogo na contemporaneidade. Esse sistema foi desequilibrado e o que entra em cena é um roteiro catastrófico ou, como nos lembra o Papa Francisco (2015) na referida encíclica *Laudato Si'*, a natureza enfrenta dores de parto. Que essas dores justifiquem a aurora de algo realmente extraordinário – uma possibilidade para aquilo que estamos chamando por ética outra.

Acompanhamos inúmeros relatórios nacionais e internacionais, realizados por órgãos governamentais, organizações não governamentais (ONGs), associações, universidades, institutos e centros de pesquisa sobre o meio-ambiente, que nos apresentam uma radiografia dos problemas climáticos que enfrentamos e da vertiginosa escalada da temperatura

mundial com suas inexoráveis consequências. Dessas pesquisas – que são de extrema importância para traçar planos de ação –, derivam inúmeros encontros internacionais, como as COPs (a Conferência das Nações Unidas Sobre as Mudanças Climáticas, que, em 2030, completará a sua 30ª edição), para discutir o que os países adeptos à Organização das Nações Unidas (ONU) podem fazer para reduzir a velocidade dessa “locomotiva desenfreada” que teimamos em chamar de – considerando toda a ambiguidade que essa palavra assumiu na atualidade – “progresso”³. Como disse o poeta Victor Hugo, só se descobre a sabedoria de uma civilização quando, diante de um abismo, percebe-se que dar um passo à frente é retornar dois. Ou, então, como afirmou o filósofo francês Blaise Pascal (1999, Parte I, Sec. 3, AF. 35), “A natureza do Homem não é ir sempre; tem as suas idas e vindas”. Sendo assim, não nos faltam provas científicas e empíricas; elas estão postas à nossa frente. A ecologia e os cientistas estão fazendo a sua parte. Mas, ainda assim, parece que a humanidade corre apressadamente para esse abismo que é possível avistarmos. Isso nos fala muitas coisas sobre o momento que vivemos – e vamos explorar algumas delas na sequência –, mas fica explícito que uma “revolução” nas formas de ser, pensar e agir em relação à nossa Casa Comum não passará somente pela consciência

³ Como vimos anteriormente, o termo utilizado por Walter Benjamin é “freio de emergência”. Michael Löwy (2019) realizou ensaios sobre o tema abordando o pensamento do filósofo Walter Benjamin e os publicou sob o título *A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin*.

de que precisamos mudar. Essa mutação das nossas formas de estar no mundo será desencadeada pelo retorno a uma sensibilidade ecosófica e que, segundo o sociólogo Michel Maffesoli, já se faz perceptível na pós-modernidade. Mas, em momentos assim, ainda segundo Maffesoli (2018a), precisamos encontrar as palavras mais adequadas possíveis para manifestar a potência do que está nascendo ou se encontra em vias de emergir.

Por longos três séculos, a razão foi o instrumento de controle da realidade⁴. A modernidade a instituiu como símbolo fálico da potência e do domínio sobre o real⁵. Uma passagem que consolidou a ideologia do racionalismo ou, se preferirmos, em outras palavras, o tribunal sobre o qual nada pode escapar ao crivo da razão. A verdade na ciência só pode emergir depois de um longo e cuidadoso processo de crítica, revisão e reconstrução racional das provas. O que garante a veracidade da conclusão é o método e não necessariamente o conteúdo. Estranha relação entre forma e matéria que descola do mundo o pensamento. Por isso, é

⁴ “Separar a luz das Trevas. Dicotomizar a natureza e a cultura. Opor o corpo e a mente, o material e o espiritual. Inúmeras são as manifestações do ‘corte ontológico’ que culmina na modernidade. Corte: causa e efeito de um mundo fragmentado que marcou profundamente a episteme moderna” (Maffesoli, 2021, p. 41).

⁵ “Podemos acrescentar algo que está longe de ser irrelevante: a luta contra o naturalismo característico ‘deste mundo’ é a obra de um princípio masculino que, na longa duração, declarou guerra ao princípio feminino, à alma da Terra, em suma, à terra-mãe. Lembremos, nesse aspecto, as expressões significativas que descrevem o poder da razão soberana. Em grego, *logos spermatikos*; em latim, *ration seminalis*. É o poder masculino que gera, que, portanto, está na origem de todas as coisas” (Maffesoli, 2021, p. 40).

possível chegar a verdades indubitáveis, como o disse e fez René Descartes, sem sequer sair de sua sala. Mas, segundo Maffesoli, essa é uma época em que a violência totalitária dos conceitos e fórmulas subsumia e reduzia o mundo concreto às teorias. Estranha inversão de forças em que os conceitos delimitam o real.

Depois desse longo período de um racionalismo que foi se exacerbando em diferentes níveis e áreas, falar de uma nova sensibilidade na pós-modernidade não é algo simples. Para usar uma metáfora, é como se tivéssemos passado por um longo período congelados e, agora, com o derretimento dessa crosta de gelo, começamos a movimentar nossos membros vagarosamente com profundas dificuldades. Realmente, quando se observa as estratégias e manobras que o capitalismo desenvolveu operando intensamente para a promoção do consumismo, ficamos espantados com o curso pelo qual a existência caminha. Mas, para observadores perspicazes, o que se pode perceber configurando-se como que uma frequência de fundo aos escândalos do mundo capitalista, é justamente uma nova percepção (sensibilidade) do sujeito para com o espaço em que habita. Não se trata apenas de uma relação reificada com a natureza, mas de uma revisão das relações do sujeito consigo mesmo, com o Outro e o mundo que habita. Ressignificação que passa, por vezes, por alguma abnegação de valores e ideais típicos da modernidade. Mas, segundo Maffesoli, esses (des)caminhos pós-modernos só podem ser percebidos por aqueles que es-

tão dispostos a escutar o barulho da grama crescendo. Um exercício um tanto complexo em um mundo de sonoridades em mutação e de transição.⁶

Configura-se, pois, desta maneira, uma ética outra de viver e estar no mundo que, segundo a *república dos bons sentimentos*⁷, agarrados às suas cantilenas moralistas, denuncia uma crise civilizacional, barbárie, involução, o que identificam como uma espécie de decadência dos valores fundantes da sociedade. O que, por sua vez, segundo Maffesoli, não tem nada de mais a não ser nos apresentar apenas a saturação de um paradigma em decorrência do surgimento de outro. Em vez de falarmos de crise de valores, podemos perceber certos valores em crise. Cada sociedade tem o seu tempo e junto dela o seu conjunto de regras, condutas implícitas e modos de vida explícitos. Como afirmaram Maffesoli e Fischer (2016, p. 23, tradução nossa), “o fim de *um* mundo não significa o fim *do* mundo”. A passagem da modernidade à pós-modernidade levou à saturação e ao deslizamento de diversas lógicas. Uma delas foi justamente a do racionalismo ao emocionalismo.

⁶ Segundo Maffesoli (2021, p. 73): “Quando ocorre uma mudança importante de paradigma, como estamos obcecados pelos discursos proferidos pela doxa erudita – a do pensamento estabelecido –, não é fácil identificar o que está nascendo. [...] Não é fácil saber escutar a grama crescendo”.

⁷ Aqui fazemos menção ao livro homônimo de Michel Maffesoli (2009), no qual ele traz uma crítica ferrenha ao que denomina como “igrejinhas do pensamento”, espaços do *pensamento instituído* que se contenta em repetir as cantilenas modernas e se fecha, ou anula, toda e qualquer possibilidade de leituras outras sobre o mundo. Um pensamento, como ele mesmo afirma, “totalmente desconectado da realidade” (Maffesoli, 2009, p. 9).

Antes de concluir apressadamente, como o fazem os espíritos modernos quando criticam o retorno do emocionalismo na pós-modernidade enquanto um vetor de decadência moral, é interessante perceber que o capitalismo compreendeu muito bem o retorno dessa frequência social e passou a projetar suas experiências na dimensão da “sedução”. Fala-se, justamente, de era do capitalismo da sedução.⁸ Isso indica que da mera funcionalidade e utilidade que eram projetadas para os itens de consumo, passa-se a integrar um elemento estético determinante – seja pela sua apresentação, pela textura agradável ao toque, pelas cores vibrantes, os formatos cada vez mais ergonômicos, os odores próprios de cada marca, até a embalagem que os envolve. Tudo implica resgatar o desejo; essa vontade de participar de algo mágico ainda que momentaneamente. Para usar uma expressão técnica e um pouco *démodé*, trata-se de uma intensificação do fetiche pela mercadoria.

Para Maffesoli, isso aponta para a saturação e passagem de uma época dominada pelo racionalismo planificador e homogeneizante a um outro momento marcado pela forte presença do emocionalismo e do pluralismo. É isso, justamente, o que caracteriza as tribos pós-modernas.

⁸ Esta é uma das dimensões que o filósofo francês Gilles Lipovetsky aborda em sua obra *A sociedade da sedução: democracia e narcisismo na hipermodernidade liberal*. Como ele disse em uma entrevista ao Jornal *La Vanguardia*, “A sedução se tornou o motor do mundo”. É possível conferir a entrevista completa no site do Instituto Humanitas, pelo link: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/604485-a-seducao-se-tornou-o-motor-do-mundo-entrevista-com-gilles-lipovetsky>. Acesso em: 28 out. 2025.

nas – essa união de pessoas voluntariamente que toma por base a emoção compartilha (Maffesoli, 2018a). Retorno de um espírito dionisíaco no tecido social em detrimento da abnegação do imperialismo apolíneo (Maffesoli, 1985). Como prefere afirmar o Papa Francisco (2020, n. 215), “A vida é a arte do encontro”. Não se trata mais do formalismo e do rigorismo de contratos sociais no âmbito das experiências cotidianas, mas de pactos emocionais que se tecem *ad momentum*, originando o que Maffesoli (2018a) relembra-rá das “deontologias”, isto é, essas pequenas éticas oriundas da relação espaço-temporal das tribos.

Assim sendo, os cânones começaram a ficar *démodé* e a pluralidade ética entra em vigor. Ressoando o pensamento de Maffesoli, talvez seja isso o que o pontífice aponta quando afirma, como lembramos anteriormente, que o mundo contemporâneo que compartilhamos é poliédrico (Papa Francisco, 2020) e multifacetado. É por essa e outras razões que, como afirma Maffesoli (2021, p. 20): “é preciso pôr as coisas em perspectiva”

Perspectivismo que permite pensar que o que está em curso na contemporaneidade é, segundo Maffesoli (2021, p. 13), “uma profunda transformação societal e antropológica” que está reintroduzindo certos valores pré-modernos. Da cisão à reconexão; de objeto à integração; do explorar ao habitar. Essas são algumas das dimensões referentes à sensibilidade ecosófica pós-moderna que estão em curso e que reintroduzem a natureza, a Mãe-Terra, não mais como

matéria inerte, inanimada e passível, mas como Gaia, ou seja, um organismo vivo que retroage diretamente aos nossos modos de vida. Nesse sentido, como afirma Maffesoli (2021, p. 45): “A reversibilidade orgânica entre o homem e a natureza não consiste em ter um ‘mundo ambiente’, pois tê-lo remete à posse e à dominação. Mas, na verdade, consiste em estar em um ambiente, parte integrante de algo que nos ultrapassa e de que somos membros”.

A sabedoria ecosófica, segundo Maffesoli, também nos faz reconhecer que quando a animalidade que nos constitui não é reconhecida e assumida, ela pode se desdobrar em bestialidade.⁹ Foi o que vimos, segundo o autor, nos projetos de genocídio do século XX. Nesse sentido, ao nos reaproximar da Casa Comum, ao lembrar do *humus* que nos integra e do qual fazemos parte, ela serve como uma válvula amenizadora das tensões pós-modernas. Por isso, a ecosofia, “ao contrário de uma ideologia meio abstrata, nada mais é que uma maneira de viver o *enselvajamento do mundo* – e, portanto, de se proteger dele. Sabedoria humana da ritualização que, ao viver a ambivalência da natureza, elimina seus aspectos mais nocivos” (Maffesoli, 2021, p. 64). Entrelaçamento de uma relação ética do Ser que transcende o si e alcança o Outro.

E depois desse período de ideosofias racionalistas, materialistas, individualistas e progressistas, a pós-modernidade restituiu valor às coisas sem valor; ela está sensibilizando

⁹ “É a aceitação do animal dentro do humano. São suas inscrições recíprocas num determinado território” (Maffesoli, 2021, p. 79).

a razão ou, como propõe Maffesoli (2005), constituindo uma *razão sensível* – outra forma de reconhecer o que Blaise Pascal (1999, Parte II, Sec. 1, af. 48) já havia se dado conta quase quatro séculos atrás: de que “o coração tem as suas razões, que a razão não conhece”.

Dessa sensibilidade ascendente que se desdobra em todos os âmbitos da vida social e que encontra suas bases na figura arquetípica de Dionísio (Maffesoli, 1985), emerge um processo que o autor tem analisado como um reencantamento do mundo, uma espécie de remagificação não apenas das relações sociais, mas da realidade em sua inteireza, do humano em sua integralidade. A isso a pós-modernidade tem intitulado holismo, isto é, uma:

Sabedoria de habitá-la. O que significa dizer que o ser humano não se sente diferente da coisa material nem mesmo superior a ela. Ele não se vê simplesmente como ser de consciência ou razão. Mas ele se percebe como participante da “coisa”. Participação mística e participação mágica que, nas sociedades tradicionais, eram causa e efeito do respeito pelo ambiente mineral, vegetal e animal” (Maffesoli, 2021, p. 98).

Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Kaká Werá, Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Rachel Carson, Bruce Albert, Philippe Descola e Timothy Ingold são alguns dos autores que, na atualidade, experimentam – seja sob um ponto de vista teórico-acadêmico ou a partir de suas experiências autóctones da qual derivam

suas tradições – demonstrar que há vida na natureza. Estamos falando de formas de reanimar a natureza, ou seja, no sentido etimológico do termo, devolver a *anima* à mãe-terra, aquilo que lhe foi tolhido pelas tecnocracias exacerbadas que conhecemos. Devolver-lhe aquilo que sempre foi propriamente seu, mas negado e tornado invisível durante séculos. Por isso, trata-se de ressignificar a forma como nos relacionamos com a Casa Comum. Como recorrentemente tem dito o indígena Ailton Krenak (2019; 2020), precisamos compreender que a Mãe Terra é um organismo vivo; na natureza há relação, há interação. Não estamos lidando com algo inerte ou sem vida. E, como afirma Maffesoli (2021, p. 116): “a recusa da relação entre o espaço e a socialidade significa a permanência inconsciente da postura maniqueísta, para a qual a ‘carne’ é, e sempre foi, maldita”. Reencantamento do mundo que passa obrigatoriamente por reconhecer que há zonas de sombra no cotidiano da apresentação daquilo que esteve sempre aí, a vida.

Abertura¹⁰

Curiosamente chega-se à parte final do trabalho, mas com a percepção de que ainda há muito a se fazer. Conexões e correlações a se estabelecer. Toda conclusão é uma forma

¹⁰ Assim como encerrou seu livro *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*, com o item “abertura”, o pensamento de Maffesoli nos inspira em tentar pensar sob uma lógica outra mais condizente com o contexto das questões pós-modernas. No fundo, para fugir da *ratio* moderna que busca uma conclusão lógica e necessária a partir dos argumentos apresentados, é preciso encerrar destacando a abertura de novas questões.

de dialética que busca sempre a síntese. E nos últimos quatro ou cinco séculos, foi justamente essa a forma operante da cultura ocidental: a busca desenfreada por anular, ou minimizar, a pluralidade, a diversidade, as nuances e os matizes, reconhecendo como válida apenas uma forma de enxergar o problema e sua solução. O método dialético não é cumulativo na síntese que gera, mas anulatório descartando a “antítese”. Essa foi a maneira moderna de aplicação da lógica do *tertium non datur*, dada por Aristóteles¹¹. Mas, como nos recorda Maffesoli, é preciso uma abertura de espírito para aceitar que não é possível salvar os móveis se a casa está em chamas. Destruição civilizatória e resiliência natural se entrelaçam na história, como nos aponta Sebald. Esperanças e medos habitam o mesmo imaginário. Na pós-modernidade, não se trata de um jogo de tudo ou nada, mas de perspectivas abertas.

Como recordam Papa Francisco e Maffesoli, a realidade se sobrepõe à ideia; a Casa Comum tem exigido isso. E assumindo essa premissa que podemos denominar como “realista”, pode-se perceber a riqueza que as relações sociais manifestam na contemporaneidade. Transição do *principium individuationis* para o *principium relationis* (Maffesoli, 1997), que manifesta o começo da relativização do “eu” para o retorno da esfera do “nós”. Do ponto de vista político talvez isso justifique os populismos pós-modernos

¹¹ “Superando a lógica aristotélica, a ambiguidade nos ensina que o “terceiro está aí mesmo”. Na polissemia mundana e de modo contraditorial, somos ao mesmo tempo isto e aquilo (Maffesoli, 1985, p. 71).

tanto na política quanto nas redes sociais e outras formas de “popularidade” digital; sob o ponto de vista ecosófico, isso manifesta a reversibilidade constante “que tende a estabelecer-se entre o indivíduo e o seu meio; este devendo ser compreendido como meio natural, mais também como meio social” (Maffesoli, 1997, p. 265).

Reversibilidade, integração, holismo, integrismo, naturalismo, humanismo integral... todas as formas de ser e estar no mundo que passam a constituir a atmosfera do momento que se vive. Uma espécie de pedagogia pós-moderna que vê na relação com a Casa Comum uma forma de sacralidade¹², de reconexão com um elo perdido da natureza humana pela força dominadora do racionalismo. Por essa razão, um dos eixos interessantes para falar da pós-modernidade é justamente esse processo de reeducação que está se dando – estando cientes ou não –, mas muito diferente do que foi o projeto educativo-impositivo da modernidade. Enquanto este traçava os elementos e conhecimentos importantes para a formação cidadã, aquele retoma o que ficou pelo caminho, ou seja, toda a sensibilidade que nasce com e se desenvolve no ambiente em que se encontra. Esse talvez seja o vetor inusitado e inesperado, para uma cultura de tradição racionalista, que poderá adiar *a queda do céu*.¹³

¹² Conferir o trabalho que Maffesoli (2024) realizou em sua obra *A nostalgia do sagrado: o retorno do religioso nas sociedades pós-modernas*, resgatando as diferentes nuances do sacral na pós-modernidade.

¹³ Referência à obra homônima do indígena Davi Kopenawa, publicada pela Companhia das Letras, em 2015.

Referências

ACSELRAD, H. *O que é justiça ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

ACSELRAD, H. (org.). *Neoextrativismo e autoritarismo: afinidades e convergências*. Rio de Janeiro: Garamond, 2022.

BENJAMIN, W. *O anjo da história*. São Paulo: Autêntica, 2012.

BUENO, A. *A pequena escala: Sebald e as mediações da memória*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2017.

CANDIDO, D.; INCERTI, F. From explore to inhabit: postmodern ecosophic sensibility. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 36, p. e202431983, 2024. DOI: 10.1590/2965-1557.036.e202431983.

COETZEE, J. M. *Mecanismos Internos: ensaios sobre literatura (2000-2005)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BUSTANI, L.; GLEISER, M. O problema do “crescimento verde” é o crescimento. *Época Negócios*. [S. l.], 28 fev. 2024. Disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/colunas/gleiser-bustani/coluna/2024/02/o-problema-do-crescimento-verde-e-o-crescimento.ghtml>. Acesso em: 28 out. 2025.

COMTE-SPONVILLE, A. *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

CONFLITOS AMBIENTAIS – JUSTIÇA AMBIENTAL. *Coletivo de pesquisa: desigualdade ambiental, economia e política*. Rio de Janeiro: UFRJ, [20--]. Disponível em: <https://conflitosambientais.org/>. Acesso em: 28 out. 2025.

DICASTÉRIO PARA A CULTURA E EDUCAÇÃO. *Educação entre a crise e a esperança: diretrizes do Pacto Educativo Global*. Curitiba: PUCPRESS, 2023.

FRANCISCO, P. *Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, P. *Laudato Si': sobre o cuidado da Casa Comum*. Brasília, DF: CNBB, 2015.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. “A sedução se tornou o motor do mundo”. Entrevista com Gilles Lipovetsky. [S. l.], 10 nov. 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/604485-a-seducacao-se-tornou-o-motor-do-mundo-entrevista-com-gilles-lipovetsky>. Acesso em: 28 out. 2025.

KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LÖWY, M. *A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

MAFFESOLI, M. *A nostalgia do sagrado: o retorno do religioso nas sociedades pós-modernas*. Tradução de Eduardo Portanova Barros. Curitiba: PUCPRESS, 2024.

MAFFESOLI, M. *A República dos bons sentimentos*. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009.

MAFFESOLI, M. *A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MAFFESOLI, M. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 1997.

MAFFESOLI, M. *Ecosofia: uma ecologia para nosso tempo*. São Paulo: SESC, 2021.

MAFFESOLI, M. *Elogio da razão sensível*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2018a.

MAFFESOLI, M. *Pactos emocionais: reflexões em torno da moral, da ética e da deontologia*. Curitiba: PUCPRES, 2018b.

MAFFESOLI, M.; FISCHER, H. *La postmodernité à l'heure du numérique: regards croisés sur notre époque*. Paris: Les Éditions Nouvelles François Bourin, 2016.

PASCAL, B. *Pensamentos escolhidos*. Prefácio, Seleção e Tradução de Esther de Lemos. Lisboa: Verbo, 1999.

PORTO-GONÇALVES, C. W. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PORTO-GONÇALVES, C. W. *O desafio ambiental*. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

PORTO-GONÇALVES, C. W. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. 15. ed. São Paulo: Contexto, 2021.

REVISTA HUMANITAS. *Sabedoria indígena*. São Paulo: Escala, 2021.

SEBALD, W. G. *Austerlitz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEBALD, W. G. *Os anéis de Saturno*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

WOOD, J. *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief*. New York: Picador, 2010.

O mistério em Gabriel Marcel: filosofia como *Praeambulum Fidei*

José André de Azevedo
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Introdução

A Modernidade instaurou uma nova forma de relação com o conhecimento, marcada pela centralidade da razão e pela objetividade científica. O paradigma cartesiano consolidou a cisão entre sujeito e objeto, lançando a filosofia para um caminho de abstração e sistematização, no qual a experiência concreta da existência passou a ser relegada a um segundo plano. Contra esse panorama, o filósofo Gabriel Marcel propõe um pensamento que reabilita a vida vivida como *locus* legítimo da reflexão filosófica, orientando-se por uma busca radical pelo mistério do ser.

Marcel inaugura uma filosofia não sistemática, marcada pela linguagem simbólica, pela abertura ao outro e pelo reconhecimento da condição encarnada do ser humano. Sua Filosofia do Mistério não pretende alcançar o absoluto por meio de deduções lógicas, mas por uma fidelidade à experiência vivida, ao drama da existência. Em vez de

buscar respostas definitivas, Marcel nos convida a acolher o mistério que nos habita e nos excede, reconhecendo que a existência é, antes de tudo, relação, presença e esperança.

Assim, estas linhas têm como objetivo analisar o pensamento filosófico de Gabriel Marcel como um itinerário que conduz à espiritualidade e à fé. Sustenta-se que sua proposta filosófica pode ser compreendida como um *praeambulum fidei*, ou seja, uma preparação racional e existencial que predispõe o ser humano ao acolhimento da fé.

Ao debruçarmo-nos sobre o conceito marceliano de “mistério”, buscamos evidenciar como seu pensamento oferece uma via filosófica capaz de iluminar o horizonte da fé cristã, não por imposição de dogmas, mas pela abertura à transcendência. A relevância deste estudo se revela, portanto, tanto para a filosofia quanto para a teologia, sobretudo em contextos marcados por uma profunda crise de sentido, de relações e de presença.

Conversões de Marcel

O itinerário intelectual de Gabriel Marcel é marcado por duas conversões fundamentais: a conversão filosófica e a conversão religiosa. A primeira ocorre quando Marcel, formado na tradição idealista e influenciado por pensadores como Kant, Schelling e Bergson, rompe com a abstração sistemática e passa a valorizar a concretude da experiência vivida. A experiência da Primeira Guerra Mundial, quando

trabalhou na Cruz Vermelha com familiares de desaparecidos, foi decisiva para essa transição. Ali, confrontado com o sofrimento real de pessoas concretas, Marcel amadurece uma filosofia que se recusa a tratar o ser humano como um “caso” ou um “objeto” a ser analisado friamente.

Surge, então, a noção de “Filosofia Concreta”, ou seja, uma forma de pensar que parte da realidade encarnada e das relações interpessoais. Essa filosofia se constrói por meio de uma reflexão itinerante e não sistemática, em que a escuta, a presença e a disponibilidade se tornam atitudes filosóficas por excelência. Para Marcel, “pensar” não é um ato de dominação conceitual, mas uma forma de presença fiel ao mistério da existência.

A conversão religiosa, por sua vez, acontece em 1929, quando o filósofo se insere plenamente na tradição católica. No entanto, sua obra já manifestava, desde os primeiros escritos, um forte impulso espiritual e uma sensibilidade metafísica que ultrapassava os limites do racionalismo moderno. Ao aderir à fé cristã, Marcel não abandona a filosofia, mas radicaliza seu compromisso com uma razão aberta à transcendência e à Revelação. Como ele mesmo afirma: “o crente deve assumir de alguma forma a reflexão, e em nenhum caso refutá-la como se refuta uma tentação” (Marcel, 1951b, p. 129).

Gabriel Marcel não se propõe como um filósofo confessional, mas como um pensador dos umbrais – aquele que reflete nos limites entre a crença e a não crença, entre o finito e o infinito, entre o mistério humano e o mistério de Deus.

Sua obra dialoga profundamente com a teologia, mas sempre a partir da liberdade da filosofia. Neste ponto, o próprio Marcel se reconhece como um testemunho do espiritual, um filósofo que, mesmo permanecendo no âmbito da razão, é capaz de tocar o mistério e o transcendente. Essa abordagem se distingue tanto do ateísmo existencialista de Sartre quanto da metafísica tradicional de inspiração tomista. Trata-se de uma filosofia fenomenológica e participativa, na qual o ser humano não é apenas sujeito pensante, mas *Homo Viator* (1994), peregrino do ser, aquele que caminha em direção ao sentido último da existência, mergulhado no mistério.

Mergulhados no mistério

Logo de início, nas páginas das Escrituras Hebraicas, com uma linguagem simbólica e plasticamente bem construída, encontramos uma advertência por parte do Criador: “Poderás comer de toda árvore do jardim, mas não comerás da árvore do conhecimento do que seja bom ou mau, pois desde o dia em que dela comeres, tua morte estará marcada” (Gn 2,16-17). A advertência é nítida e, conseqüentemente, também a afirmação que dela provém: o conhecimento não pode ser visto como “posse”, como “coisa”, como “objeto”; o conhecimento é tecido em uma relação de comunhão. Quando erigimos o conhecimento – e as relações que, a partir dele, são construídas – como objeto, exilamos ao extremo o mistério da existência e caímos no desespero, no absurdo lancinante de uma realidade que se fecha em

si mesma ou, em termos teológicos, nos tornamos escravos do pecado. Nesse sentido, “o conhecimento [...] nos deve conduzir, antes, ao insuperável sentido do homem e este é, em sua essência, mistério. Antes de nos relegar aos limites da impotência, o mistério é a condição primeira de nossa busca” (Valle, 2018, p. 8). O sentido do homem, conclui-se, é desvendado pela ótica do mistério; aliás, o próprio humano somente pode ser analisado, se assim podemos dizer, a partir de tal ótica. O mistério não é aquilo que nos priva do conhecimento e das relações, mas, paradoxalmente, é o que fundamenta todo conhecimento e toda relação ou, em outros termos, toda existência.

O conhecimento apresenta ao humano uma necessidade premente de compreender-se a si mesmo, sua existência no mundo e a causa de sua existência no mundo. Esses três assuntos básicos – também nomeados de *problemas filosóficos* – podem ser desdobrados em muitas outras questões correlativas. Assim, de modo geral, podemos afirmar que o pensamento humano gravita em três grandes questões: *Eu, Mundo e Deus*.

Ao debruçar-se sobre o “Eu”, o olhar do humano se volta para esse que, diante do “espanto” – como sugeria Aristóteles –, percebe o mundo e os modos como se efetua sua própria percepção. Na análise do “Mundo”, o homem busca compreender o ser do mundo que, cotidianamente, faz experiências e nele está imerso. O problema “Deus” é o último grande tema. Diante da experiência da finitude do

mundo, dos transcendentais do Eu, o olhar se volta para a condição absoluta enquanto condição última.

Eu, Mundo e Deus não são “coisas” e/ou “objetos” dispostos diante do humano, como um quebra-cabeça pronto a ser organizado. A realidade – e o próprio humano se percebe como parte integrante dessa realidade – se apresenta como um desejo de conhecimento, que somente pode ser compreendido como um “apetite pelo Mistério”. Tal apêndice é vivida em um corpo.

Encarnação, dado central metafísico

Aos olhos de Marcel, não deixa de ser evidente que a tarefa da filosofia é restituir aquilo que, sintomaticamente, a tradição filosófica “sequestrara” do humano: seu *peso ontológico*¹. Para tanto, seu pensamento se propõe a ser um *pensamento pensante*² que, uma vez mergulhado no assombro e na admiração (sem fossilizá-lo mediante sistemas de com-

¹ Faz-se necessário um esclarecimento sobre a argumentação proposta: a ideia de “sequestro” do peso ontológico do humano refere-se não a um argumento de que a filosofia não se arvora em reflexões ontológicas (ao contrário: ela foi sempre uma tradição peculiarmente metafísica; tributou sempre certa interpretação do ser – o problema é em que nível ela faz essa interpretação), mas pelo fato de que a tradição metafísica subjogou o estatuto ontológico do corpo, isto é, da condição encarnada que, em sentido último, define mais plenamente o humano.

² *Pensamento pensante* se trata de uma expressão utilizada constantemente por Marcel – em oposição a *pensamento pensado* – para designar o “frescor” que a reflexão deve suscitar no humano. O pensamento pensante é a reflexão que não se deixa fossilizar pelas estruturas de um sistema e de um axioma. Nessa perspectiva, uma reflexão que prescindia do real e das experiências concretas é aquela que deixou escapar, como areia entre os dedos, o mais estruturante do pensamento: o maravilhamento diante da vida, ou seja, o mistério.

preensão), torna-se capaz de se debruçar sobre o ontológico. Ora, em sentido estrito, somente se pode falar de ontologia a partir do ontológico. Esse caráter fundamental explicita que é uma exigência que minha experiência comigo mesmo e com o mundo seja ontológica³; disso resulta que ela se efetue mediante a categoria do *mistério*. Logo, o mistério da existência encarnada é essa demanda de que a tradição, em seu limite último, não dá, suficientemente, conta. A novidade em Marcel é que – mesmo sem fugir das reflexões propostas ao longo da história da filosofia – ele apresenta a experiência do corpo e do sentir como meios imediatos de participação no mistério do ser. Isso significa que, para acessar, em sentido radical, o domínio ontológico, não se pode prescindir da experiência mesma da corporeidade ou da carnalidade.

Por isso, ao revisitar, em linhas gerais, a tradição filosófica, Marcel quer justamente pôr em primeiro plano de questionamento a significação ontológica mais proeminente da experiência do corpo e, portanto, da existência encarnada. Isso significa que, embora a reflexão em torno do corpo jamais estivesse ausente na história do pensamento até o século XIX, não se pode ignorar que o seu estatuto é subordinado ora ao caráter absoluto e universal da consciência (conforme a tradição intelectualista), ora ao caráter meramente objetivante, sensualista ou empírico (segundo a escola empirista).

³ Interessante notar que, para Gabriel Marcel, essa abordagem ontológica é vista a partir da perspectiva da “necessidade”, o que, em seus dizeres, apresenta a metafísica como um *apetite* do ser (Marcel, 1927, p. 277, tradução nossa).

Ao conferir estatuto ao tema, Marcel desloca a subjetividade rente à experiência do corpo: meu corpo enquanto meu não faz parte do mundo objetivo, visto que ele é idêntico a mim e, nesse sentido, eu sou meu corpo. Há, neste âmbito – e somente nele –, uma verdade do sensualismo, do materialismo: eu sou meu corpo (Marcel, 1927); e, do mesmo modo, meu corpo não pode ser por si mesmo – pelo menos como meu – objeto de uma atenção objetiva. Fora do mundo dos objetos, ele é incognoscível, impensável (Marcel, 1927). No lugar do *eu penso* há certa massa senciente, um dado imediato, ou seja, uma mediação estesiológica anterior à mediação instrumental, embora as duas estejam intimamente ligadas.

Prescindindo da concepção cartesiana que define o corpo como uma propriedade substancial⁴, Marcel acentua, precisamente, outra significação; é o que Merleau-Ponty (2000, p. 254, tradução nossa) não deixa de testemunhar:

Em reação contra uma filosofia de tipo idealista, kantiana ou cartesiana, a filosofia da existência se traduziu em primeiro lugar para nós pela preponderância de um tema muito diverso, o tema da encarnação. Nos primeiros escritos de Gabriel

⁴ “[...] com alguma razão [...] julgava que este corpo (que, por um certo direito particular, eu chamava de meu) me pertencia mais propriamente e mais estreitamente do que outro qualquer. Porque, com efeito, eu nunca poderia ser separado dele como dos outros corpos; sentia nele e por ele todos os meus apetites e todas as minhas doenças; e, afinal, eu era atingido por sentimentos de prazer e de dor em suas partes e não nas dos outros corpos que são separados dele” (Descartes, 1979, p. 317-318).

Marcel [...] esse tema se apresentava de maneira relevante, o que nos impressionou a todos. Habitualmente na filosofia, o corpo, meu corpo, se considerava como um objeto, [...] como um objeto exterior. Eu sou espírito e frente a mim está o corpo que é, pois, um objeto. O que Gabriel Marcel sustentava era precisamente que o corpo não era isso em absoluto e postulou que, se considero cuidadosamente meu corpo, não posso comportar-me como se se tratasse simplesmente de um objeto. Desde certo ponto de vista, ele é *eu mesmo*, “eu sou meu corpo”, dizia ele.

Como Merleau-Ponty bem acaba de ilustrar, Marcel distingue claramente entre “meu corpo” (corpo-sujeito) e “corpo” (corpo-objeto, tal como é dado objetivamente), centrando sua atenção no primeiro (Marcel, 1951a). Ora, o que Marcel demonstra é que a existência se insere no plano do imediato e do primário, ou seja, o sujeito não pode separar-se de si e, sobretudo, da experiência mais originária e radical do mundo senão por um ato fictício. Quando, no entanto, fixa-se tal separação, cai-se no campo da objetividade e, por conseguinte, do “problemático”.⁵

O pensamento pensante, ou seja, aquele que não se faz abstração pura, vislumbra-se como a busca de uma reflexão que tenha como *arché* a experiência. Em outros termos: não há como cindir existência e pensamento. Isso justifica a opção de nosso autor em partir do dado da encarnação, não,

⁵ No item 4 explanaremos este conceito.

porém, de maneira predicativa, mas a partir do horizonte do mistério, espessura maior de não objetivação⁶.

Assim, ao nos aproximarmos do pensamento de Gabriel Marcel, percebemos que as questões do corpo, do outro, do mundo ou do ser gravitam em torno desse dado primário e irrevogável: a encarnação. Portanto, “reconhecer o corpo como referência de todos os existentes – e a encarnação como referência central da reflexão filosófica – é reconhecer esse privilégio de minha existência corporal no coração da certeza global da existência” (Ricœur, 1947, p. 100, tradução nossa). É a encarnação da órbita existencial do pensamento do autor francês. Por outro lado, ela não deve ser interpretada à maneira como se fosse um dado estático, fossilizado, petrificado. Como bem observa Ricœur (1996, p. 61), a encarnação não é um “túmulos”, mas uma espécie de “fissão nuclear”, capaz de desagregar todo ato inconsequente de abstração. Como, porém, cotejá-la ou enunciá-la tematicamente? Essa tarefa só se torna exequível, conforme Silva (2010, p. 94), mediante a perspectiva de um esclarecimento conceitual: a capital distinção entre *problema e mistério*.

⁶ Se se entende a filosofia como uma vocação, um chamado, como, no melhor estilo platônico, uma “chama que desperta outra chama”, essa filosofia não pode transformar a realidade em objeto, não pode julgá-la. A filosofia consiste em cotejar o mistério mediante sucessivas aproximações, como a libélula na água.

Mistério e problema

Qual é a diferença substancial entre esses dois planos, por assim dizer, metodológicos? Uma passagem de seu diário permite elucidar tal distinção:

Distinção entre o *misterioso* e o *problemático*. O problema é algo que se encontra ou que obstaculiza o caminho. Acha-se inteiramente diante de mim. Ao contrário, o mistério é algo em que me encontro comprometido, cuja essência consiste, por conseguinte, em não estar inteiramente diante de mim. É como se nessa zona a distinção entre o *em mim* e o *ante mim* perdesse sua significação (Marcel, 1935, p. 145, tradução nossa).

O que Marcel desvela, aqui, é que o primeiro nível, o do problema, caracteriza-se exatamente em termos objetivos, predicativos, imediatos. Ou seja, é algo dado, uma vez que, objetivamente, já se encontra aí para ser dissolvido, resolvido, requerendo, o mais imediatamente possível, uma solução. Noutra direção, o nível do mistério corresponde justamente àquilo que não se liquida, ou seja, aquele âmbito da experiência que envolve, compromete, perturba, inquieta e desassossega. O problema, por conseguinte, é o que está “perante mim”, objetivável, passível de ser decomposto logicamente. Ora, esse é o movimento operado particularmente pela ciência: ela se institui, por excelência, como um campo peculiar de problemas. O mistério, por outro lado, sugere o que está *em mim*, quer dizer, corresponde ao que me faz

estar implicado com ele e nele. Por isso é que, nesse segundo plano, acena Marcel, torna-se possível transcender a oposição entre sujeito e objeto, habitual em toda teoria clássica do conhecimento, e ascender à plenitude: “[...] o mistério é o enraizamento do sujeito no ser ou, de forma mais conexa, o ser mesmo em sua plenitude, em sua efusão, o ser que me faz ser e pelo qual me é dado pela invocação no amor e na humildade” (Marcel, 1949b, p. 1062, tradução nossa).

O âmbito do mistério é aquele que se situa, antes, numa zona profunda da realidade, a esfera mesma do meta-problemático. Sob esse prisma, a experiência genuinamente filosófica, a do mistério, não corresponde simplesmente ao insolúvel; afinal de contas, o campo da ciência está cheio de problemas insolúveis, prestes a serem resolvidos. A zona do mistério é de outra ordem, a ordem do reconhecimento: “É da essência do mistério ser reconhecido” (Marcel, 1935, p. 145, tradução nossa). Com efeito, se é verdade que o problema é qualquer coisa que se apresenta diante de mim e que posso cercá-lo ou reduzi-lo a uma estreita objetividade, à medida que me engajo na totalidade do ser deixo minha situação problemática anterior. Metaproblemático e mistério não são, reiteramos, o incognoscível, aquilo que se situa no limite, mas constituem, ao contrário, o resultado de um ato positivo e rigoroso de afirmação pelo qual o espírito recupera o que a própria reflexão objetivou. No mistério, o “eu” transcende o anônimo e se atenta à pura consistência do ser; o mistério, por conseguinte, não é obscurantismo,

mas plenitude, claridade evidente. É aprofundando essa dupla perspectiva, que Marcel volta a observar:

Parece, com efeito, que entre um problema e um mistério há uma diferença essencial: a de que um problema é algo com o qual me enfrento, algo que encontro por inteiro ante mim, que se pode cercar e reduzir, enquanto um mistério é algo com o qual eu mesmo estou comprometido e que, em consequência, não é pensável senão como *uma esfera* na qual a distinção de *em mim e ante mim* perde seu significado e seu valor inicial. Enquanto um problema autêntico pode ser submetido a certa técnica apropriada em função da qual se define, um mistério transcende, por definição, toda técnica concebível. Sem dúvida, sempre é possível (lógica e psicologicamente) degradar um mistério para convertê-lo em problema, porém, tal procedimento é profundamente vicioso e sua origem deveria ser buscada, talvez, em uma espécie de corrupção da inteligência. O que os filósofos têm chamado *o problema do mal* nos proporciona um exemplo particularmente instrutivo dessa degradação (Marcel, 1935, p. 169-170, tradução nossa).

Aos olhos de Marcel, o tema referente ao típico e clássico *problema do ser* torna-se, na verdade, uma formulação deveras equivocada e não deixa de haver aí até mesmo certo abuso de linguagem, na medida em que um problema é qualquer coisa que se esbarra em meu caminho ou que se fixa diante de mim exigindo alguma solução. Ora, o ser não é algo que interdita as veredas da existência, mas, de

certa maneira, aquilo que confere plena existência. O âmbito do problemático é aquele em que o pensamento tem a função de absorver o que está diante de mim, de modo que a realidade seja digerida, reduzida ou até mesmo dissolvida. Ela se transforma em matéria pensável; o pensamento problemático “envelopa” o ser e o transmuta em elemento abstrato a ponto de catalogá-lo conforme seu sistema de compreensão (Marcel, 1949a, p. 269).

O *proprium* do problemático é o fato de sempre separar e fazer surgir uma oposição irreduzível entre sujeito e objeto, entre o espectador e o espetáculo, sempre cindindo, sempre dualizando. Ora, a peculiaridade do problemático é, precisamente, a de assentar o “divórcio” entre a existência e a objetividade. Nessa medida, o problemático é a ruptura por essência, é a alienação por natureza. A consequência mais imediata do pensamento problemático é que ele torna o humano estrangeiro do pensamento, “exilando-o ao infinito” (Marcel, 1935, p. 12, tradução nossa). Em seu revés, “o horizonte do ‘mistério’ é, radicalmente, diverso. É o campo de uma experiência concreta resistente a toda intelecção pura e irreduzível a qualquer experimentação ou controle” (Silva, 2014, p. 168). É nesse sentido que se pode afirmar que o “problema” é excludente (Marcel, 1927), pois o objeto exclui o mistério. Por outro lado, o mistério “exige” proximidade, participação, engajamento, visto que “o mistério é alguma coisa em que estou eu mesmo engajado” (Marcel, 1927, p. 169, tradução nossa).

Até aqui, aos olhos de Marcel, não há postura errônea no âmbito do problema. O erro mais flagrante é quando se utiliza essa maneira de compreensão como se fosse exclusiva e absoluta. A dificuldade é quando se toma o problema como sendo a única forma ou modelo possível de conhecer, como se fosse o conhecimento absoluto por excelência. Nesse sentido, o problemático somente é um obstáculo quando se esbarra em si mesmo e se basta a si mesmo. Ao adotar essa atitude, se erige ou se cristaliza um sistema de compreensão da realidade, sistema que mutila o mistério do existir, fazendo o humano cair num eterno solipsismo, mesmo que seja corporal; torna-o prisioneiro de si mesmo, objeto do pensamento e preso às situações já estabelecidas. Em suma, des-humaniza, des-encarna, des-sujeitaliza. Tratar o mistério do ser como problema é erigir um sujeito despersonalizado, sem rosto; portanto, caricatura.

Visto que o pensamento pensante é uma ontologia – que não se trata de um conhecimento qualquer e nem de um *instrumentum* de percepção da realidade –, não pode ser problematizado. É sob esse aspecto que os temas da metafísica não podem ser tratados sob a categoria de problemas. Tratar a ontologia em termos de problema é amputar ou mutilar a questão fundamental do ser. Ora, o ser não é problematizável, não se pode enunciá-lo, à maneira tradicional, como *problema do ser*. O que também significa que o ser não pode ser abordado de forma técnica e, de passagem, ser investigado nos termos de um pensamento, desde sempre,

pensado. Nessa direção, o autêntico pensamento só se exprime como sendo aquele pensar que renuncia a qualquer posse, em sentido absoluto, do ser como objeto. Ela – a ontologia –, enfim, renuncia a afirmá-lo, positivamente, nos termos exatos de um problema⁷. Ora, qual é, então, o “objeto” mais próprio da metafísica? Marcel descreve, com todo rigor: é a pesquisa do metaproblemático.

É nesse contexto que Marcel projeta a verdadeira tarefa da metafísica: esta se consubstancia num nível de reflexão circundada pela experiência do mistério. Sendo assim, o campo do mistério é amplo, vindo a abarcar todo um âmbito de realidades recônditas – como exemplo, a questão do mal, a relação corpo-alma, a liberdade, o conhecimento, o amor, o tempo, a presença e a imortalidade. Por outro lado, todos esses âmbitos de questões, radicalmente misteriosos, desvelam tão somente aspectos de um só mistério fundamental: o mistério do ser. Reiterando a sua tese central, Marcel postula que o ser não é um objeto que se projeta – sejamos, aqui, pleonásticos – objetivamente, uma vez que nós mesmos somos ser, pois participamos no ser, de sorte que nos incluímos na pergunta antes levantada, como atesta o dramaturgo francês: “Convém, por outra parte, assinalar que eu, que pergunto pelo ser, não sei, em primeiro lugar, se sou, nem *a fortiori* o que sou – nem sequer que sei

⁷ “[...] o reconhecimento do mistério é, ao contrário, um ato positivo do espírito, o ato positivo por excelência e em função do qual toda atividade se define rigorosamente” (Marcel, 1935, p. 170, tradução nossa).

claramente o que significa esta pergunta *que sou?* que ainda assim me obceca” (Marcel, 1935, p. 169, tradução nossa).

Impossível, assim, separar as perguntas “O que é o ser?” e “Quem sou eu?”. A questão do ser comporta, pois, um envolvimento mútuo entre esses dois temas existencialmente indissolúveis. E é sob esse horizonte que a experiência da encarnação se apresenta, antes de tudo, como um mistério.

No pensamento marceliano, o ser é um mistério não porque se trata de algo indecifrável⁸, mas em vista de sua própria condição metaproblemática, ou seja, condição pertencente ao domínio irredutível da existência humana, impossível de coisificar ou de substantivar conceitualmente. O mistério não é coisificado porque, nas questões hauridas por ele, como vimos, reside inevitavelmente um contrassenso, uma objetivação rígida e estéril, visto que a predicação só se realiza no quadro da relação sujeito-objeto. Ora, o âmbito do mistério foge completamente desse esquema ou enquadramento, já que se situa noutro plano, o do problemático. Marcel observa que por meio da encarnação não apenas se entra em relação com o ser, mas nele, originariamente, se participa. As aproximações ao mistério do ser, por conseguinte, são concretas e esse fato revela que, ao menos no espírito crítico, aqui postulado pelo filósofo parisiense, jamais o pensamento se restringe, *per se*, a uma

⁸ “Efetivamente, corre-se o risco de interpretar o mistério como um problema sobre o qual o espírito colocaria arbitrariamente a etiqueta: caminho sem saída [...]” (Marcel, 1940, p. 79, tradução nossa).

pura disciplina filosófica⁹. A esse respeito, cabe entender que não foi casual sua incursão como dramaturgo e como músico (“localidades” onde a dramaticidade humana, especialmente, se exponencia).

Na dimensão metaproblemática do ser e da existência humana jogam, como polos que se combinam mutuamente, o corpo e a intersubjetividade. A afirmação pétrea do dado encarnacional, “eu sou meu corpo”, em lugar de fechar o existente em uma subjetividade solipsista, abre-o, antes, ao mundo e aos outros. A intersubjetividade, então, projeta-se como o prolongamento natural da tese existencial “eu sou meu corpo”. Sob o prisma do caráter não objetivante do ser, a única condição de possibilidade ontológica de um pensamento pensante será aquela que torna manifesta a experiência de um ser que é presença, encontro e, de certa maneira, experiência mais integrante da intersubjetividade.

Diante de um “mundo quebrado”, ou melhor, de um mundo e humanos problemáticos, o humano pode vir a vivenciar a ausência do ser e do mistério; nesse sentido, justifica-se a exigência ontológica de reconhecimento do ser (Marcel, 1951b). Ora, como, a partir disso, torna-se possível atender a tal exigência? Como falar do ser se ele não se deixa “aprisionar” ou, menos ainda, se definir? Como se estrutura o acesso ao mistério do ser?

⁹ “As aproximações concretas ao mistério ontológico deverão ser buscadas não em um registro de pensamento lógico, cuja objetivação apresenta um problema prévio, mas em certos dados propriamente espirituais” (Carmona, 1988, p. 164, tradução nossa).

De certa maneira, esse estado de questão já fora levantado, *en passant*, quando se enunciou que a encarnação é a participação imediata no ser e que o “mergulho” no mistério do ser se dá não mediante um mundo ideal, mas por meio de *meu corpo*, um corpo com o qual entro numa relação de “entranhas” com os objetos, com o mundo e com o outro. Também já sinalizamos que o registro de acesso ao ser não é o lógico, mas o ontológico, de modo específico por acessos concretos (que Marcel sintetizará nas posturas de fidelidade, esperança e amor). A questão, porém, retorna em sua mais radical insurgência: Como não pensar essa participação e corporeidade de modo mais objetivo? Segundo Grassi (2008), a questão central aqui é: em que consiste a inteligibilidade própria do âmbito da existencialidade? Quando se pergunta pelo ser, quem é ele e desde onde se efetua a pergunta? Como pensar e dizer o mistério?

Se pensar é apenas a “descrição” daquilo que é observável, não se pode “pensar” o mistério. O primeiro passo, portanto, para pensar e dizer o mistério é “requalificar” o que seja “pensar” e “dizer”, pois o mistério, por definição, não pode ser objetivado e observado (ao modo das ciências, ao estilo do problemático). Necessário se faz uma *metanoia* (no sentido mais literal da expressão: mudança de mentalidade) do próprio pensamento, “conversão” que se torna exequível via uma nova reflexão – que Marcel nomeia como “Reflexão Segunda” –, como advoga nosso autor: “Chega-se à conclusão de que a reflexão segunda é

chamada a reconhecer o mistério e consagrá-lo” (Marcel, 1949b, p. 1061, tradução nossa).

Ao buscarmos uma pretensa “nova inteligibilidade” para se dizer o mistério, novamente voltamos à questão em que Marcel se movia incessantemente: a maior tarefa da filosofia é explicitar a mim mesmo *quem sou* (Marcel, 1951a). Marcel parece promover, aqui, um *novus inqueritus*: quem sou eu para responder à questão acerca do que sou? Como afirmar que o critério para responder a esta questão é aquele mesmo que a formula? (Marcel, 1935).

Em poucas palavras: o fio de Ariadne do pensamento pensante é sempre a compreensão do ser. Trata-se, a rigor, não mais de objetivá-lo ou coisificá-lo, mas de interrogá-lo como uma ordem de questão profundamente misteriosa, no sentido mesmo de um engajamento originário. A encarnação é o signo mais palpável ou concreto desse elo profundo. Assim, ao se diferenciar mistério e problema, o que se discute, em primeiro lugar, é o estatuto ontológico do sujeito a respeito do ser que o interpela a “conhecê-lo”. Diante da reflexão sobre o caráter do sujeito cognoscente, só há dois níveis possíveis de tratamento: ou se define um sujeito que se posta diante do ser, dominando-o ou governando-o (à maneira de um conhecimento técnico) ou nele se encontra engajado. Da mesma forma, o sujeito percebe o ser como problema ou o reconhece no horizonte de um mistério. Se, conforme a atitude clássica, o maneja como se quer, pode-se fossilizá-lo e coisificá-lo; se, por outro lado, nele

se está mergulhado, nele se participa e é ele quem permite reconhecer-se como existente.

Cabe observar que essa crítica marceliana ao objetivismo exige, antes de tudo, um esclarecimento. Marcel reconhece o papel do pensamento objetivo. Porém, é preciso ater-se ao fato de que tal pensamento é específico do mundo da técnica e da ciência e, portanto, trata-se de uma esfera imprópria para tratar as questões mais radicalmente ontológicas.

Retomando o caminho trilhado, podemos afirmar que a ontologia – que não se trata de um conhecimento qualquer e nem de um *instrumentum* de percepção da realidade – não pode ser problematizada. A metafísica não pode ser um *problema*. Tratar a ontologia em termos de problema é amputar e mutilar meu ser na relação com o ser¹⁰. O ser não é problematizável, o ser não é abordado de forma técnica e nem investigado pelo pensamento pensado. A Filosofia do Mistério recusa possuir o ser como objeto e, novamente, recusa-se a afirmar o problema do ser. Marcel, então, afirma que a metafísica é a pesquisa do *metaproblemático*, em que “o pensamento metafísico é uma reflexão apoiada sobre um mistério” (Marcel, 1935, p. 145, tradução nossa).

¹⁰ A relação de meu ser com o Ser, para Marcel, pode ser vislumbrada na perspectiva de um pacto nupcial (Cf. Marcel, 1935, p. 23, 47).

Considerações finais

Ao afirmar que a encarnação é o dado central metafísico, Marcel se posiciona contrariamente às interpretações clássicas e correntes da metafísica, como foi apresentado. A encarnação é o indubitável e o indubitável não é mais o intelectual ou racional, porém o existencial. Ao falarmos do dado indubitável da encarnação, estamos no centro de gravitação de toda a filosofia marceliana, estamos no coração de seu pensamento. Pelo fato de sermos encarnados, estamos em relação, ou melhor, em comunhão. Assim, a metafísica tradicional é invertida: a afirmação primeira da existência não é mais *esse*, mas *coesse*.

A encarnação é *coesse* do espírito e da vida; a consciência metafísica é *coesse* do pensamento pensante e do ser: a primeira condiciona a segunda, mas ela mesma é condição de sua própria estrutura coexistencial. Em outras palavras: a percepção que eu tenho de mim mesmo enquanto eu e do outro enquanto outro não é rigorosamente possível sem uma solidariedade anterior, pré-ontológica e antipredicativa que a funda e a sanciona. Em outras palavras:

Não possuímos o ser, não o intuímos, de imediato ou transcendentemente. Se há algum acesso a ele, esse se realiza por aquela “práxis de participação”, desde sempre assumida [...]. Podemos, quando muito, dele aproximar-se, o que não significa deixar de experimentá-lo ou presenciá-lo em seu mais radical mistério (Silva, 2015, p. 132).

Percebemos, por conseguinte, que há certa exigência ontológica no humano, uma exigência que é a inquietude apontada por Marcel: “Não te sentirás satisfeito durante muito tempo em um mundo onde o mistério não existe” (Marcel, 1940, p. 198, tradução nossa).

Fechando, em parte, esta discussão acerca da Filosofia do Mistério, cumpre atentar para o fato de que é possível vislumbrar, na obra do filósofo, uma abordagem teológica (mesmo que o pensador em questão não seja teólogo em sentido estrito e muito menos teólogo confessional). Levando em conta esse contexto, percebemos que um dos intentos metafísicos de Marcel é suscitar, no interior das pessoas, o despertar mediante o recolhimento, condição indispensável para a Reflexão Segunda. Em outras palavras: ao propor uma Filosofia do Mistério, espera tornar as pessoas sensíveis ao próprio mistério, pois um mundo sem mistério seria irrespirável.

O homem se descobre a si mesmo como uma exigência de transcendência, como um ser aberto ao mistério. Essa descoberta, portanto, é uma “religação” (*re-ligare*) a si, ao mundo, à existência, aos outros e a Deus, fundamento último de seu ser. Nesse sentido, é verídico afirmar que “a transcendência é estrutura constitutiva da consciência” (Marcel, 1944, p. 222, tradução nossa).

Participando do mistério do ser, podemos interrogarmos-nos sobre as condições que fazem possíveis – sem chegarmos à Revelação propriamente dita – enunciar alguma afirmação

sobre o que Deus é, ao menos sobre o que não é e não pode ser. Diante disso, Marcel pode se posicionar:

O reconhecimento do mistério ontológico, o qual percebe como reduto central da metafísica, somente é possível mediante uma espécie de irradiação fecunda da revelação como tal e pode perfeitamente originar-se no seio de almas alheias a toda religião positiva, qualquer que seja. Este reconhecimento, que se realiza através de certas modalidades superiores da experiência humana, não implica, de nenhum modo, a adesão a uma determinada religião; não obstante, permite que aquele que se elevou até ela possa entrever a possibilidade de uma revelação, coisa impossível para quem, por não ter transpassado os limites do problematizável, permanece do lado de cá deste ponto, no qual o mistério do ser pode ser percebido e proclamado (Marcel, 1949a, p. 301, tradução nossa).

Seguindo o pensamento de Marcel, podemos afirmar que ser é participar do que é eterno, pois o “apetite” de ser, a exigência de ser, impulsiona o humano à busca e ao encontro. A indigência e a finitude levam o humano além do fato de existir, revelando em si mesmo uma abertura originária. Portanto, a Filosofia do Mistério é uma espécie de *praeambulum fidei*. Ela dispõe o homem a reconhecer sua estrutura de abertura à graça, demonstra, em pleno século XXI, o que aponta a tradição do cristianismo: *Homo capax Dei*.

Referências

ARISTÓTELES. Metafísica. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BÍBLIA. *Tradução Ecumênica da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 1994.

CARMONA, F. B. B. *La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialéctica a la invocación*. Madrid: Encuentro, 1988.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Tradução de Enrico Corvisieri. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GRASSI, M. *El hombre como ser encarnado y la “filosofía concreta” de Gabriel Marcel*. 2008. 217 f. Tesis (Licenciatura en Filosofía) – Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Buenos Aires, 2008.

MARCEL, G. *Du refus à l’invocation*. Paris: Gallimard, 1940.

MARCEL, G. *Être et avoir*. Paris: Aubier, 1935.

MARCEL, G. *Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l’espérance*. Paris: Aubier, 1944.

MARCEL, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

MARCEL, G. *Le mystère de l’être I*. Paris: Aubier, 1951a.

MARCEL, G. *Le mystère de l'être II*. Paris: Aubier, 1951b.

MARCEL, G. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: J. Vrin, 1949a.

MARCEL, G. Reflexion et mystère. In: CONGRESSO NACIONAL DE FILOSOFÍA, 1., 1949, Mendoza. *Actas* [...]. Mendoza, Argentina: [s. n.], 1949b. t. 2, p. 1059-1062. Disponível em: <https://www.filosofia.org/aut/003/m49a1059.htm>. Acesso em: 23 ago. 2025.

MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux*. Paris: Verdier, 2000.

RICŒUR, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, 1947.

RICŒUR, P. *Leituras 2: a região dos filósofos*. Tradução de M. Perini. São Paulo: Loyola, 1996.

SILVA, C. A. F. Entre o “ser” e o “ter”: a hiperfenomenologia de Gabriel Marcel. In: TOURINHO, C. D. C. (org.). *Origens e caminhos da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Booklink, 2014. p. 162-178.

SILVA, C. A. F. Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 3, n. 2, p. 123-138, 2015. DOI: doi.org/10.26512/rfmc.v3i2.12517.

VALLE, B. Prefácio. In: INCERTI, F. (coord.). *À escuta do infinito: estamos mais perto de Deus?* Tradução de Natan Martinho Junior. Curitiba: PUCPRESS, 2018. p. 7-11.

Filosofia como espiritualidade e forma-de-vida¹

Oswaldo Giacóia Junior

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Nas últimas décadas, o binômio “filosofia e espiritualidade” tem sido frequentemente associado aos estudos de Pierre Hadot sobre a filosofia antiga e à arqueogenealogia de Michel Foucault. Em ambos os casos, trata-se de uma concepção da filosofia – e de sua história – que ultrapassa os limites do meio acadêmico-institucional, abrindo-se para um campo de interesses muito mais amplo do que aquele da erudição especializada, muitas vezes estéril.

Apesar das consideráveis diferenças de método, forma e conteúdo, Pierre Hadot e Michel Foucault dedicaram-se ao estudo aprofundado da filosofia como modo de vida – como arte ou *tecne* de existência. Essa abordagem não se refere a um saber lógico-cognitivo sustentado por um sujeito epistemológico com interesse puramente especulativo, nem a um sistema de enunciados lógicos, princípios, conceitos

¹ Este capítulo é fundamentado e expande meu trabalho anterior, publicado sob o título: *Reflexões sobre biopolítica: subjetivação, vida nua e formas de vida* (Giacóia Junior, 2023).

abstratos, teses e doutrinas metafísicas com pretensões de objetividade e validade universal. Ao contrário, implica uma atividade espiritual que atua reflexivamente sobre o próprio sujeito, conduzindo à transformação de si por meio do exercício do pensamento – ou mesmo à sua conversão.

Em alguns de seus últimos cursos no *Collège de France*, Michel Foucault voltou suas investigações para um tema intimamente ligado a essa forma de espiritualidade: as relações entre o conhecimento de si e o cuidado de si na Antiguidade tardia – tanto no contexto greco-romano quanto nos primórdios da Era Cristã. Sua abordagem buscava examinar as condições pelas quais o sujeito poderia acessar a verdade sobre si mesmo e sobre o mundo:

O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade, eu o tinha enfocado até aí a partir seja de práticas coercitivas, como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário – seja nas formas dos jogos teóricos ou científicos – como a análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo. Agora, nos meus cursos no *Collège de France*, eu tentei apanhá-lo por meio do que poderíamos chamar uma prática de si, que é, creio eu, um fenômeno muito importante em nossas sociedades desde a época greco-romana – mesmo se ele não foi muito estudado. Essas práticas de si tiveram nas civilizações grega e romana uma importância e sobretudo uma autonomia muito maior do que na sequência, quando elas foram investidas, até um certo ponto, por instituições religiosas, pedagógicas ou de tipo médico e psiquiátrico (Foucault, 1994, p. 709).

Segundo Foucault, tratava-se sempre de reconstituir as diferentes modalidades históricas pelas quais o sujeito se insere em jogos de verdade e relações de poder. Ao abordar o cuidado de si e a estética da existência, Foucault examinou de perto o que chamou de *espiritualidade*, em seu aspecto ético de autoformação – uma perspectiva que considera a liberdade como condição ontológica da ética, e a ética como forma refletida da própria liberdade. Nesse contexto, Foucault explora a relação entre ética e liberdade por meio do conceito de tecnologias de si, investigando como o sujeito se constitui em sua relação com a verdade e o poder. Essa investigação o conduz ao amplo campo de questões que denominou governo de si e dos outros, bem como governamentalidade:

Com o Cristianismo, vimos instaurar-se lentamente, progressivamente, uma mudança em relação às morais antigas, que eram essencialmente uma prática, um estilo de liberdade. [...] Mas a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram, principalmente na Antiguidade, um esforço para afirmar sua própria liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual se podia reconhecer-se, ser reconhecido pelos outros, e a posteridade mesma podia encontrar um exemplo. Esta elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, mesmo se ela obedecia a cânones coletivos, estava no centro, parece-me, da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade, enquanto que, no Cristianismo, com a religião do

texto, a idéia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência à moral, tomava muito mais a forma de um código de regras (apenas certas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal) (Foucault, 1994, p. 731).

Percebe-se, então, que o interesse de Michel Foucault pelas práticas ascéticas ligadas à espiritualidade – entendidas como exercícios de cuidado de si, pelos quais o sujeito elabora sua vida como matéria ou “substância ética” – surge em um momento histórico no qual o modelo de moralidade baseado na obediência a códigos e regras universais de conduta está prestes a desaparecer. Assim, o retorno à Antiguidade não se trata de um saudosismo reacionário, que busca repetir ou restaurar origens idealizadas, mas de um esforço para resgatar uma concepção e uma prática filosófica que efetivamente fazem parte da história do pensamento ocidental. Essa perspectiva pode se revelar estrategicamente relevante em um momento no qual nós mesmos nos confrontamos com os dilemas e desafios resultantes do ocaso da hegemonia da subjetividade centrada no conhecimento.

Tanto Pierre Hadot quanto Michel Foucault analisam as relações entre as escolas filosóficas da Antiguidade greco-romana e dos primeiros séculos da Era Cristã, evidenciando o equilíbrio entre o cuidado de si e o conhecimento de si – ou seja, entre os aspectos éticos e cognitivos do exercício do pensamento. Esse equilíbrio envolve sempre um movimento de *conversão* do sujeito, entendido como uma decisão existencial

que implica o compromisso com um conjunto de exercícios e práticas ascéticas. Trata-se de uma formação que toma o próprio sujeito como matéria, visando não apenas ao acúmulo de conhecimentos, mas a um tipo de aquisição do saber e ao acesso à verdade ligados a uma profunda modificação transfiguradora do sujeito do conhecimento. Esse trabalho reflexivo de domínio sobre si mesmo, que também comporta o âmbito das relações com os outros, tem como horizonte a possibilidade de que do exercício filosófico resulte uma modificação profunda um novo do próprio sujeito em seu modo de ser – no plano do *ethos*, portanto –, fazendo da filosofia um “modo de vida”. Essa concepção insere a atividade filosófica profundamente no cotidiano da existência, em seus diferentes planos, especialmente na esfera que é própria da vida política, do governo de si e dos outros. Aqui a figura paradigmática dessa forma de espiritualidade é representada pela vida de Sócrates:

Mas acima de tudo, devemos lembrá-los de que a arte de governar consiste não apenas em ocupar cargos, ser embaixador, vociferar na assembleia e discursar na plataforma dos oradores propondo leis e fazendo moções. A maioria das pessoas pensam que tudo isso faz parte da arte de governar, assim como pensam, é claro, [...] que são filósofos aqueles que se sentam em uma cadeira, conversam e preparam suas palestras sobre seus livros; mas a prática contínua da arte de governar e da filosofia, que é vista todos os dias em atos e feitos, eles não conseguem perceber [...]. Sócrates, de qualquer forma,

era um filósofo, embora não dispunha de bancadas ou se sentasse em uma poltrona ou observasse uma hora fixa para conversar ou passear com seus alunos, mas brincava com eles, quando isso acontecia, e bebia com eles, ou indo à guerra ou à Ágora ou, finalmente, indo para a prisão e bebendo o veneno, que ele filosofava. Ele foi o primeiro a mostrar que a vida em todos os momentos e em todas as partes, em todas as experiências e atividades, admite universalmente a filosofia (Plutarco, 1936, p. 147).

Percebe-se que essa caracterização da vida filosófica esboçada por Plutarco encontra um eco contemporâneo na historiografia de Pierre Hadot, para quem na Antiguidade clássica a filosofia era essencialmente forma e modo de vida, e não mera contemplação ou saber especulativo.

Durante este período, a filosofia era um modo de vida. Isto não significa apenas dizer que a filosofia se constituía como um tipo específico de conduta moral [...]. Significa, antes, que a filosofia era um modo-de-existir-no-mundo que tinha de ser praticado a cada instante, cujo objetivo era a transformação da totalidade da vida do indivíduo [...]. A filosofia era um método de progresso espiritual que exigia uma transformação e conversão radical do modo de ser do indivíduo. Assim, a filosofia era um modo de vida, tanto no exercício e esforço por alcançar a sabedoria, como no seu objetivo, a própria sabedoria. Pois a verdadeira sabedoria não nos leva simplesmente a conhecer: ela faz-nos “ser” de maneira diferente (Hadot, 1981, p. 290-291).

Uma “história crítica do pensamento”, levada a efeito mediante a consideração das relações entre o cuidado de si e o conhecimento de si ao longo de nossa tradição filosófica – em um empreendimento análogo ao de Hadot, mas também consideravelmente distinto – leva Michel Foucault, no curso intitulado *Hermenêutica do Sujeito*, não apenas a repensar as relações entre liberdade, ética e política, mas também a retomar e, em parte, modificar algumas de suas posições teóricas anteriores sobre o marxismo e a psicanálise. Isso ocorre justamente em vista dessa práxis de autotransformação, de estilização da vida pessoal e política, que seria um dos principais efeitos do exercício de uma ascese entendida como um *ethos* transformador, ou uma prática da liberdade.

Diferentemente da estrita identificação da psicanálise como um dos elementos-chave do moderno dispositivo da sexualidade, bem como das análises do marxismo referidas às instituições políticas nas quais este se efetivou historicamente (os aparelhos de Estado); diferentemente também das tentativas de inserir marxismo e psicanálise na estrutura formal das ciências da natureza ou do espírito – ou de lhes negar essa inserção –, Foucault considera que tais saberes e suas respectivas práticas não constituem ciência *stricto sensu*. Importa, antes, aquilo que podemos reconhecer nelas, de maneira nítida, como algumas das exigências mais características da espiritualidade, *análogas àquelas práticas que conhecemos no Ocidente como exercícios espirituais* – práticas nas quais o essencial consiste em processos de

transformação ocorridos no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade. Exercícios espirituais – como sinônimo de espiritualidade – são compreendidos por Foucault, portanto, como um caminho de acesso à verdade por meio do esforço de modificação do sujeito, na configuração de uma forma de vida, ou seja, como uma estilística da existência.

Desse modo, Foucault passa, então, a considerar a psicanálise e o marxismo com renovada atenção, destacando que:

[...] se bem que, por razões totalmente diferentes mas com efeitos relativamente homólogos, no marxismo como na psicanálise, o problema a respeito do que se passa com o ser do sujeito (do que deve ser o ser do sujeito para que ele tenha acesso à verdade) e a consequente questão acerca do que pode ser transformado no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade, estas duas questões repito, absolutamente características da espiritualidade, serão por nós reencontradas no cerne mesmo destes saberes ou, em todo caso, de ponta a ponta em ambos (Foucault, 2006, p. 39).

Significativamente, no interior desse horizonte de questionamento, Foucault destaca a figura e o trabalho de Jacques Lacan:

[...] o preço pago para transportar, para remeter as questões “verdade e sujeito” a problemas de pertencimento (a um grupo, uma escola, um partido, uma classe, etc.) foi, bem entendido, o esquecimento da questão das relações entre verdade e sujeito. E parece-me que todo o interesse e a força das

análises de Lacan estão precisamente nisto: creio que Lacan foi o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nesta questão das relações entre sujeito e verdade. Isto significa que, em termos inteiramente estranhos à tradição histórica desta espiritualidade, seja a de Sócrates, seja a de Gregório de Nissa e de todos os intermediários entre eles, em termos do próprio saber analítico, ele tentou colocar a questão que, historicamente, é propriamente espiritual: a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio. Fazendo ressurgir esta questão, acho que ele fez efetivamente ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude desta *epiméleia heautoú*, que constituiu a forma mais geral da espiritualidade (Foucault, 2006, p. 40).

Ora, um desdobramento dessas questões implica admitir que, também no marxismo e na psicanálise, reencontramos as mesmas velhas exigências fundamentais do cuidado de si e do conhecimento de si – ou seja, da espiritualidade como condição de acesso à verdade. Naturalmente, isso não ocorre nos mesmos termos de Sócrates ou de Gregório de Nissa. Foucault, embora aproxime estreitamente os nomes “psicanálise” e Jacques Lacan – reconhecendo de modo inequívoco sua principal referência à psicanálise lacaniana –, mantém-se cauteloso e reticente quanto à hipótese que

ele próprio levanta. Fiel a essa precaução teórica, Foucault encerra seu argumento com uma interrogação mobilizadora, que ao mesmo tempo aproxima e distancia duas experiências fundamentais de cuidado de si em nossa tradição cultural:

Esta questão, que não me cabe resolver, é certamente a seguinte: é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos de conhecimento portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que – do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epiméleia heautoú* – não pode, por definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento? (Foucault, 2006, p. 41).

Com base nessa questão, cabe lançar um olhar para o trabalho que o próprio Foucault realiza em sua *Hermenêutica do Sujeito* e em outros de seus últimos cursos. Como ressalta o filósofo, as práticas do “cuidado de si” – das quais os exercícios espirituais são uma modalidade – são anteriores a Sócrates e a Platão. Por meio delas, evidencia-se que a verdade não pode ser alcançada sem um conjunto de técnicas ou tecnologias de si, devidamente especificadas, que modificam e transformam o sujeito nelas engajado. Essas transformações ocorrem em relação ao modo como o sujeito se encontra no início do processo, e são justamente elas que o qualificam para o acesso à verdade. Dessa transformação resulta um conhecimento de si *que fundamenta a ação política como governo de si e dos outros duas espécies de governo, portanto, o domínio ético de si e o comando político.*

Este seria um dos sentidos de ascese como estilística da existência e prática da liberdade, que Foucault tinha em vista no fim da vida. Trata-se, sem dúvida, de um sentido bastante geral de ascetismo ou de práticas ascéticas – não o de uma moral da renúncia, mas o de um exercício de si sobre si, por meio do qual se busca elaborar-se, transformar-se e aceder a determinado modo de ser. Questionado certa vez sobre as diferenças entre essa sua versão arqueogenealógica da moral e seus escritos anteriores, Foucault esclareceu:

Não creio que haja uma grande diferença entre estes livros e os anteriores. Quando se escreve livros como esses, a gente bem que poderia, de muito bom grado, modificar fundamentalmente o que se pensa, e colocar-se no fim como totalmente outro em relação ao que se era no início. No entanto, a gente constata então que, no fundo, relativamente pouco se alterou. Trocou-se talvez a maneira de ver, arredondou-se o problema, que é sempre o mesmo, a saber, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência. Eu tentei analisar certos domínios, como aqueles da loucura, da sexualidade, da delinquência, podem entrar de novo num determinado jogo de verdade, e como, por outro lado, por meio desta introdução da praxis humana e do comportamento no jogo da verdade o próprio sujeito se experimenta como afetado por isso. Este era o problema da história da loucura, da sexualidade (Foucault, 1994, p. 731, tradução nossa).

Se é possível seguir as pegadas dessa compreensão de filosofia como espiritualidade e forma de vida na época

pré-socrática – e mesmo já nos primórdios da Era Cristã –, ela pode ser atestada durante toda a tradição da história da filosofia. Um exemplo notável, na filosofia moderna, é o pensamento de Espinosa, embora articulado em uma chave analítica consideravelmente diferente daquela de Foucault e de Hadot, ainda que com aproximações significativas. Nesse sentido, é ilustrativa a concepção de filosofia e sua prática em Espinosa, tal como interpretada de maneira pregnante e original pela filósofa brasileira Marilena Chaui. Em vários de seus trabalhos, Chaui chamou atenção para uma veia singular da filosofia espinosiana, que a reconecta à tradição do cuidado de si como antiga terapêutica filosófica.

Em uma leitura original e prodigiosamente inovadora do *De emendatione*, Marilena Chaui mostra que esse texto de Spinoza tem a estrutura de um tratado de medicina. O caráter de inacabamento, frequentemente alegado por diversos intérpretes, seria, segundo ela, apenas suposto ou meramente conjectural. Da mesma forma, seu caráter aporético também deve ser refutado. Segundo Chaui, o *De emendatione* procede como um tratado médico que remonta à tradição da medicina filosófica hipocrática: elabora um diagnóstico e propõe uma terapêutica. Isso está em consonância com a concepção segundo a qual a filosofia é, essencialmente, *medicina do ânimo ou da mente* – uma *cura sui*, uma terapêutica do desejo, dos afetos, das paixões e dos desregramentos da imaginação.

O texto se abre com a afirmação de que a experiência é ensinante: dela nos vem o conhecimento do lugar da fortuna nos acontecimentos humanos, fazendo da *ordo vitae communis* um círculo no qual a concupiscência, desejo insaciável de diversidade, é alimentada pela fortuna, cornucópia de bens e males que caem sobre nós e que, vindos e idos ao acaso, preenchem e esvaziam o desejo, que não pode cessar de buscá-los para perdê-los e perder-se neles. A descrição dramática do estado de ânimo daquele que é objeto de divertimento para os caprichos da fortuna recolhe da experiência um segundo ensinamento: o ânimo está doente. Tanto o relato da *vita communis* como o diagnóstico da enfermidade se realizam no campo próprio do trabalho do médico, isto é, de uma experiência que não pode afastar o acaso e a incerteza, mas que, por isso mesmo, ensina que é preciso agarrar o momento que acontece, a *occasio*, e seu oportuno instante fugidio, o *kairós*. O momento oportuno para o médico, dissera a tradição hipocrática, é a *crise*”, e é ela que o Spinoza descreve no § 7 do *Tratado da Reforma do Intelecto* (Chauí, 2020, p. 247).

O trabalho hermenêutico feito por Marilena Chauí no *Tratado da Reforma do Intelecto*, de Espinosa, percorre todo o texto, desde o prólogo, acompanhando detidamente toda a sequência dos parágrafos que o estruturam. À luz dessa interpretação, ilumina-se a relação entre a filosofia de Espinosa e o legado espiritual do estoicismo romano – especialmente segundo o vértice de uma concepção terapêutica

da filosofia como *medicina mentis*, tal como a encontramos, paradigmaticamente, nas *Tusculanas* de Cícero.

Como podemos aceitar a noção de que o ânimo não pode curar-se a si mesmo (*ut sibi mederi animus non possit*) vendo que o ânimo inventou (*animus invenerit*) a própria arte de sarar o corpo e vendo que a constituição dos próprios homens, assim como a Natureza, contribuem em muito para a cura do corpo e que nem todos os que se submeteram a tratamentos rumam para a convalescença, enquanto vemos, ao contrário, que todos os ânimos que estiveram prontos para a cura e seguiram as instruções de homens sábios, estão indubitavelmente curados (*sanetur*)? Certamente, há uma arte para curar o ânimo. Quero dizer, a filosofia, cujo auxílio deve ser buscado não, como no caso da doença corporal, fora de nós mesmos [...], mas devemos esforçar-nos tanto quanto está em nossas forças para sermos médicos de nós mesmos (*nosmet ipsi nobis mederi*) (Cícero, III, I, 1-3, IV, 7).

Para além dessa referência estoica precisa – e em uma sequência que remonta a um período anterior da história da filosofia –, a arqueologia de Foucault destaca a proximidade entre filosofia e medicina. Um exemplo disso é a crítica de *Epicteto*, que censura vivamente seus alunos por terem vindo apenas para aprender “filosofia”.

[...] para aprender a arte dos silogismos, etc.; vies-tes para isto, não para obter a vossa cura, com o espírito de vos fazer cuidar (*therapeuthes ómenoi*),

não foi para isto que viestes; ora, é isto o que deveríeis fazer; deveríeis vos lembrar que estais aqui essencialmente para a cura; portanto, antes de vos lançardes a aprender os silogismos, “curai vossas feridas, estancai o fluxo de vossos humores, acalmai vosso espírito” [...] Uma escola de filosofia é um *iatreîon* (dispensário). Pois não frequentais a escola de filosofia porque e quando estais em boa saúde. Este chega com o ombro deslocado, aquele com um abcesso, o terceiro com uma fístula, outros com dores de cabeça (Foucault, 2006, p. 121).

Nesse sentido, tal como pensa Pierre Hadot, as escolas filosóficas da Antiguidade clássica são centros organizados para a prática metódica e refletida de exercícios de espiritualidade, visando à transformação e ao cuidado de si próprio:

Cada escola filosófica engajava seus discípulos num novo estado de vida. A prática dos exercícios espirituais implicava uma inversão total dos valores recebidos; renunciava-se aos falsos valores, às riquezas, às honras, aos prazeres para se voltar para os verdadeiros valores, a virtude, a contemplação, a simplicidade de vida, a simples felicidade de existir [...] A verdadeira filosofia, portanto, na Antiguidade, é exercício espiritual. As teorias filosóficas são ou explicitamente postas a serviço da prática espiritual, como é o caso no estoicismo e epicurismo, ou tomadas como objetos de exercícios espirituais, isto é, de uma prática da vida contemplativa que é ela própria, em última instância, nada além de um exercício espiritual. Não é possível, pois, compreen-

der as teorias filosóficas da Antiguidade sem levar em conta essa perspectiva concreta que lhes dá seu verdadeiro significado (Hadot, 2014, p. 58-59).

Portanto, em um momento histórico no qual nossas vidas encontram-se assediadas por diferentes modalidades profundamente invasivas de regulamentação previdenciário-securitária e de controle biopolítico nas sociedades tecnologicamente desenvolvidas – um megaempreendimento de gestão econômica e empresarial das formas de vida –, as relações entre subjetividade e verdade tornam-se cada vez mais enredadas nos novos dispositivos digitais de dominação política. O pensamento, por sua vez, encontra-se imerso nos meandros da cibernética e do processamento computacional da informação. Talvez, nesse contexto, a relação consigo mesmo – que historicamente se apresentou sob a forma dos exercícios espirituais – possa se asseverar como uma modalidade, ainda que frágil, de resistência. É o que podemos ler em Foucault, justamente na *Hermenêutica do Sujeito*:

[...] é possível que neste movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a esta ética do eu sem, contudo, jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo (Foucault, 2005, p. 306).

À luz da constelação formada por esses elementos e considerações, talvez não seja um disparate aproximar o binômio “filosofia e espiritualidade” do conceito de *forma-de-vida*, tal como pensado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Certamente, há diferenças consideráveis entre o sentido de forma-de-vida em Agamben e o conceito de espiritualidade em Hadot e Foucault. Ainda assim, não se pode deixar de reconhecer certas afinidades que são profundamente significativas entre os pensamentos desses filósofos – afinidades das quais se podem extrair contribuições relevantes para a reflexão sobre questões fundamentais da ética e da política em nossos dias.

Forma-de-vida é um conceito central na crítica de Giorgio Agamben à ética e à política contemporâneas. Trata-se de um conceito complexo e, em certa medida, enigmático, cuja compreensão talvez possa ser enriquecida justamente por essa aproximação com o binômio “filosofia e espiritualidade”. Um de seus sentidos mais evidentes (e que remete ao projeto *Homo Sacer*) está na oposição entre sua formulação no plural (*formas de vida*) e no singular, em que os sintagmas são conectados por hífen – *forma-de-vida*. Essa oposição expressa a função crítica do conceito: o contraste entre o que ele denota, em sua forma no singular, e a captura da vida pelos dispositivos da soberania e da exceção, quando empregado no plural. A compreensão dessa oposição passa, por sua vez, pelo conceito de vida nua em Giorgio Agamben.

“Vida nua” (*nuda vita*) é um termo cunhado por Agamben com base no sintagma *blosses Leben*, extraído da obra de Walter Benjamin. Trata-se de um conceito-operador fundamental, e não de um mero sinônimo de vida natural, animal ou biológica. Ao contrário, vida nua é um resultado histórico e essencialmente jurídico-político, produzido pela intervenção do poder-saber sobre a vida natural (biológica). Seu efeito consiste na criação da figura da vida que pode ser impunemente matável – uma vida despojada dos atributos que a qualificavam como social e politicamente relevante. “Nua” ou “mera” é, portanto, a vida que pode ser eliminada sem que essa morte constitua um homicídio (um tipo penal) ou um sacrifício (uma figura ritualística do direito divino, com significação religiosa e função simbólica).

Nua é a vida do *homo sacer*, na interpretação de Agamben – a figura da vida no estado de exceção. Trata-se de uma vida desprovida de significação e dos predicados que a distinguem, qualificam e conferem valor e prerrogativas de proteção, seja atributos ético-jurídico-políticos, seja cultural-religiosos. É, portanto, a vida descartável, tratada como excedente; a exceção absoluta em uma sociedade civilizada, pois reduzida à mera nudez, banida das esferas normativas e axiológicas da vida social. Isso ocorre sempre que se configura o estado de exceção – isto é, a aplicação da lei por meio de sua própria desaplicação, ou sua vigência em estado de suspensão.

A vida no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida. À cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher), que repousam todas nela (Agamben, 2015, p. 16).

Para Agamben, o conceito de vida nua designa, portanto, a contraface da soberania – o limiar que inclui e exclui a vida na esfera de decisão do poder político, constituindo, o *núcleo originário* da soberania, ainda que esse elemento nuclear tenha permanecido encoberto até então.

*Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii* (Agamben, 2010, p. 14).*

Em oposição à vida nua, o sintagma “forma-de-vida” designa, portanto, a imbricação essencial entre o viver – a vida, o fato de viver – e a potência: um modo de existir como possibilidade de ser, constitutiva da essência ou natureza de toda e cada vida humana, tanto singular quanto coletiva. Trata-se de uma potência que pode sempre ser contemplada e mantida em suspenso, mas jamais separada absolutamente do ato de viver. A forma-de-vida é, assim, um tipo de vida constituído como e pela potência de existir que carrega em si – em seus atos e realizações particulares – o poder-viver, o fato da vida em geral. Esse poder-viver, por sua vez, é inteiramente assumido na forma-de-vida, como capacitação para atualizar a própria potência, recriar-se a cada atualização e colocar sempre de novo em jogo o inesgotável potencial da vida. Por isso, a vida autenticamente humana está, como afirma Agamben, consignada à sua forma – remetida à qualificação da *vida boa*. “Por isso o homem é o único ser em cujo viver está implicada sempre a felicidade, cuja vida é irremediável e dolorosamente consignada à felicidade. Mas isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política” (Agamben, 2015, p. 16).

Nessa consignação essencial repousa o vínculo entre forma-de-vida e vida política, isto é, a vida especificamente humana, axiologicamente qualificada. “Com o termo forma-de-vida entendemos uma vida que não pode mais ser separada de sua forma, uma vida na qual não é mais possível isolar e manter disjunta alguma coisa como uma vida nua” (Agamben, 2014,

p. 266, tradução nossa)². Em Agamben, portanto, o termo só pode ser adequadamente compreendido em relação ao conceito de vida nua e à captura jurídico-política da vida, inerente à biopolítica e dominante na tradição cultural do Ocidente.

Uma vida que não pode ser separada de sua forma; é uma vida para a qual em seu modo de viver está implicado o próprio viver, e em cujo viver está implicado antes de tudo seu modo de viver. Que coisa significa esta expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual os modos singulares de viver, os atos e processos de viver, nunca são simplesmente *atos*, mas sempre e antes de tudo *possibilidade* de vida, sempre e antes de tudo *potência* (Agamben, 2014, p. 264, tradução nossa).

Essa é, para Agamben, a vocação essencial da política: o homem, como animal que tem a linguagem, não está adstrito a uma vocação biológica, nem confinado a uma necessidade natural férrea e inelutável. Sua vida conserva sempre o caráter de uma possibilidade em aberto, que pode ser contemplada como adventícia. Como ser de potência – e não como sujeito ou substância – o homem, em seus modos de vida, sempre a cada vez “relança a potência de viver, e nesse jogo – e por isso mesmo – pode sempre fazer ou não fazer, ganhar ou falir, perder-se ou encontrar-se” (Agamben, 1996, p. 14, tradução nossa).

² Uma formulação idêntica se encontra no primeiro capítulo do livro *Meios sem fins*, significativamente intitulado forma-de-vida.

É nesse horizonte que se pode estabelecer uma relação fecunda entre a noção de forma-de-vida e espiritualidade na filosofia de Giorgio Agamben. Penso que o elemento de conexão entre ambos é dado por sua concepção original de *pensamento* e, por esse viés, pela articulação entre forma-de-vida, espiritualidade e vida filosófica. Pois o que Agamben entende por pensamento é propriamente o:

nexo que constitui as formas de vida em um contexto inseparável, em forma-de-vida. Com isso não entendemos o exercício individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica, mas uma experiência, um *experimentum* que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana. Pensar não significa simplesmente ser afetado por esta ou por aquela coisa, por este ou aquele conteúdo do pensamento, mas ser, conjuntamente, afetado pela própria receptividade, fazer a experiência, em todo pensamento, de uma pura potência de pensar. O pensamento é, neste sentido, sempre uso de si, implica sempre a afecção que se recebe enquanto se está em contato com um determinado corpo (Agamben, 2014, p. 268, tradução nossa).

É nesse sentido que se torna relevante, para Agamben, a posição do coletivo *Tiqqun*³: “a unidade humana

³ *Tiqqun* é o nome de um periódico ou zine filosófico franco-italiano, de tendência anarquista e pós-marxista. O termo designa um conceito teológico judaico de restauração ou cura do mundo., Em autores contemporâneos, *Tiqqun* está ligado a uma possibilidade de melhoria da condição humana pela subversão da sociedade capitalista globalizada.

elementar não é o *corpo* – o indivíduo, mas a forma de vida”. Nas condições atuais da ética e da política, “o corpo privado tornou-se indiscernível do corpo biopolítico”. É necessário tomar como ponto de partida o fato de “[...] que experiências que há um tempo se diziam políticas” foram “de repente, confinadas no nosso corpo biológico e que experiências privadas” se apresentaram “subitamente fora de nós como corpo político” (Agamben, 2015, p. 14.). No livro *A potência do pensamento*, esse *insight* e essa correlação são formulados com pregnância e concisão impressionantes, pois indicam, além do próprio conteúdo, as linhas fundamentais da filosofia de Giorgio Agamben:

Temos que medir todas as consequências dessa figura da potência que, dando-se a si mesma, mantém-se e cresce no ato. Ela nos obriga a repensar desde o início não só a relação entre a potência e o ato, entre o possível e o real, mas também a considerar de outro modo, novo, na estética, o estatuto do ato de criação e da obra, e, na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. Porém também há que pôr em discussão toda a compreensão do vivente, se é verdade que a vida deve ser pensada como uma potência que necessariamente excede suas formas e suas realizações (Agamben, 2006, p. 1-7).

Com a expressão “potência do pensamento”, Agamben acolhe e ressignifica um legado ontológico proveniente de Aristóteles, tendo em vista um pensamento capaz de

pensar a si mesmo e, nesse exercício, pensar sua própria potência – sem se esgotar na atualização de um conteúdo determinado, ou seja, ao qual estaria submetido, obliterando sua natureza como pura potência de pensar. Nesse movimento de retorno sobre si – próprio do re-fletir – o pensamento recebe a afecção de sua própria potência, sendo, portanto, afetado por si mesmo. E como o pensamento é *logos* e linguagem, um pensamento que se pensa a si mesmo, ao tornar-se receptivo à própria potência, torna-se capaz de recuperar a cisão originária de toda gramática e articulação entre pensar e dizer (*logos* como razão e discurso). Essa recuperação alcança também as divisões que escandem suas realizações concretas: na poesia, como experiência do *acontecer*, do *ter lugar* da linguagem e, por conseguinte, da hominização (o ser humano é o animal que tem linguagem); na estética, como potência de afecção e criação; na ontologia, sobretudo na divisão entre o real e o possível, o efetivo e o virtual; no direito e na política, como autoconstituição da sociedade humana (poder constituinte originário e derivado).

Pode-se afirmar, então, que os sintagmas *formas de vida* e *forma-de-vida* referem-se a um aspecto estratégico da filosofia de Agamben, iluminando a contraface da soberania política. Indicam o limiar de inclusão/exclusão da vida na esfera de decisão soberana – o limite constitutivo de seu *núcleo originário* – mesmo que esse vínculo seminal tenha permanecido encoberto até agora. Cabe, portanto, ao pensamento a tarefa de resgatá-lo, na tentativa – sempre de

novo retomada – de evitar a proliferação da vida nua, por meio da preservação da potência do pensamento. É justamente à sombra dessa ameaça – a normalização do estado de exceção como mecanismo de produção de vida nua – que a ética e a política adquirem uma dimensão filosófica e existencial fundamental, diante da exposição e do abandono da vida nua a uma violência tanto mais eficaz quanto anônima e cotidiana:

O pensamento é forma-de-vida, vida insegregável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento. E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao “homem” e ao “cidadão”, que a vestem provisoriamente e a representam com os seus “direitos”, deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem (Agamben, 2015, p. 20).

Temos aqui, então, uma nova significação para *ethos*: como forma-de-vida e como modalidade de resistência à produção de vida nua. Como morada do homem no mundo, *ethos* é uma habitação edificada na linguagem e pela linguagem. Justamente por isso, a reflexão sobre o sujeito político na atualidade nos obriga, do ponto de vista de Agamben, a considerar o conceito de forma-de-vida como a modalidade assumida pela ética e como tarefa do pensamento. Esta é, nesse sentido, o resto produzido entre *bios* e *zoé*, o

limiar entre vida natural e vida politicamente qualificada – que é também o âmbito de resistência concreta e real à possibilidade – sempre iminente – de redução do fato de viver à condição de mera vida: vida disponível ou excedente matável. Neste sentido, podemos ler forma-de-vida como análoga à *vida feliz*, uma

[...] absolutamente profana vida suficiente, que atingiu a perfeição de seu próprio poder e de sua própria comunicabilidade. A comunicabilidade é importante aqui, pois a forma-de-vida será também uma mudança na separação da linguagem de si mesma. Todo o trabalho de Agamben repousa na condição negativa da linguagem como sempre já alienada do humano. A linguagem então se torna um mecanismo de captura, os “jargões” que escondem a pura experiência da linguagem (Murray; Whyte, 2011, p. 72, tradução nossa).

A potência do “pensamento que unifica” é, para Agamben, o ponto de partida para uma nova política. Como instanciamento da vida da potência, a *forma-de-vida* é uma modalidade de existência política, “na qual não é possível isolar uma vida nua, uma vida que não se decompõe em fatos, mas que é sempre e sobretudo possibilidade e potência”. Por isso, contrapondo-os à soberania estatal que separa a vida nua de sua forma, Agamben afirma:

A intelectualidade e o pensamento não são uma forma de vida junto às outras nas quais se articula

a vida e a produção social, mas a potência unitária que constitui em forma-devida as múltiplas formas de vida. [...] O pensamento é forma-de-vida, vida inseparável de sua forma, e onde se mostra a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos não menos que na teoria, aí e só aí há pensamento (Castro, 2012, p. 130).

Esta é outra maneira de pensar em profundidade a relação entre filosofia e vida. Afinal, uma vida filosófica autêntica é aquela que não se separa de seu próprio exercício – seja na relação ética consigo mesmo, seja no âmbito político das relações com os outros. A política pode ser entendida, nesse contexto, como uma vida “orientada pela ideia de felicidade e coesa numa forma-de-vida”, que

[...] só é pensável a partir da emancipação dessa cisão. A pergunta pela possibilidade de uma política não estatal tem portanto necessariamente a forma: é possível hoje, dá-se hoje alguma coisa como uma forma-de-vida, isto é, uma vida para a qual, em seu viver, está implicado o próprio viver, uma *vida da potência*? (Agamben, 2014, p. 268, tradução nossa).

É nesse sentido que Agamben considera o pensamento como perfeição e virtude humanas, essencialmente ligado à espécie, e apenas acidentalmente ao indivíduo. É na *multidão*, portanto, que se realiza, para Agamben, a forma genérica da existência da potência – uma existência que não se esgota no ato, na operatividade imperante na tradição da

metafísica ocidental. Com isso, Agamben vincula ao pensamento o seu conceito de inoperosidade, fazendo remissão a uma política que vem:

No momento devem ficar em suspenso quais outras consequências podem extrair o pensamento da consciência de sua própria inoperosidade essencial e se, em geral, é possível hoje uma política que esteja à altura de ausência de obra do homem, sem cair simplesmente na assunção de uma tarefa biopolítica. Será necessário deixar de lado a ênfase no trabalho e na produção ou tratar de pensar a multidão como figura, se não da inação, ao menos de um obrar que, em todo ato, realize seu próprio *shabbat* e em toda obra seja capaz de expor a própria inoperosidade e a própria potência (Agamben, 2005, p. 376, tradução nossa).

Com base nesse conjunto de questões, penso ser útil chamar atenção para um livro que se apresenta como um marco na configuração de um campo de estudos e reflexões dedicados especialmente à teoria e à prática da filosofia como espiritualidade. Trata-se da obra *Filosofia como modo de vida: ensaios escolhidos*, coletânea de ensaios editada e comentada por Federico Testa e Marta Faustino. Obra verdadeiramente seminal, que não apenas fomenta os estudos filosóficos em língua portuguesa sobre a concepção de filosofia como espiritualidade e forma de vida, como também nos situa competentemente no interior desse debate, propiciando uma interlocução possível com o que há de

melhor e mais promissor, em todo mundo, nesse campo de questões. O livro se abre com uma pergunta que é também o fio vermelho que atravessa a obra como um todo:

E se, além de um conjunto de doutrinas, enunciados teóricos e sistemas conceptuais, a filosofia pudesse ser pensada como algo vivido, como uma condição existencial e como a escolha fundamental de um modo de vida? E se a verdade que os filósofos procuram não fosse somente um corpo de conhecimentos teóricos sobre o mundo, mas uma verdade capaz de transformar-nos eticamente? E se além de ser estudada, ensinada, aprendida, a filosofia tivesse uma potencialidade prática e performativa, capaz de responder às inquietações mais profundas dos indivíduos e de operar uma transformação nos modos de ser, estar e viver no mundo?” (Testa; Faustino, 2022, p. 13).

Federico Testa e Marta Faustino resgatam, com esse livro, as virtualidades e vicissitudes dessa concepção de filosofia com base – e mesmo para além – nos legados de Hadot e Foucault, chamando atenção para uma implicação fundamental: com esse resgate, abre-se também o horizonte para uma “*outra* história da filosofia” (2022, p. 30), que não se limita a ser uma história dos sistemas e doutrinas filosóficas, mas uma história da espiritualidade. Trata-se de um conceito que compreende posturas existenciais, decisões, diferentes formas e estilos de vida, exercícios de concentração e meditação, práticas ascéticas que reorientam o olhar

e implicam processos de autossuperação e configuração ético-estética – uma estilística da existência, que desvela a possibilidade de uma ética de si mesmo, com profundas e radicais implicações políticas. É sob essa ótica que o livro considera os diferentes filósofos abordados, bem como as escolas filosóficas que os reúnem durante a história de nossa tradição cultural.

No plano do interesse pedagógico no ensino da filosofia e de suas práticas, o livro de Faustino e Testa contempla também perspectivas para o desenvolvimento de “novas metodologias de ensino e disseminação da filosofia a públicos mais alargados”, vinculando-se a uma “rede internacional de professores e investigadores, dedicada ao desenvolvimento, partilha e promoção de estratégias de ensino da filosofia com base no modelo da filosofia como modo de vida” (Testa; Faustino, 2022, p. 41).

Sob a égide desse amplo e multifacetado arco de interesses, abre-se a perspectiva de “todo um novo campo de estudos na história da filosofia, pleno de possibilidades para novas interpretações dos textos filosóficos, campo este para o qual o presente volume pretende contribuir” (Testa; Faustino, 2022, p. 23). Trata-se de uma contribuição tanto mais urgente e oportuna quanto a prática da filosofia que, nos dias de hoje, encontra-se ameaçada de tornar-se um “jogo estéril de palavras vãs e de conceitos vazios” (Testa; Faustino, 2022, p. 53), confinada à estreiteza do espaço aberto entre a submissão aos protocolos e paradigmas

teórico-metodológicos das ciências da natureza, das matemáticas e da lógica formal (como é o caso da análise conceitual empreendida pela maioria dos representantes da filosofia analítica) e o autocentramento hermenêutico em um jargão filosófico críptico e quase-talmudicamente especializado, desacoplado da interlocução propriamente filosófica com as demais ciências e artes, surdo às urgências e aos interesses práticos do mundo da vida (como ocorre em muitas correntes da assim chamada filosofia continental).

Enfim, o livro ilustra magnificamente como a filosofia pode ser praticada como modo de compreender e exercer o “cuidado de si” como prática da liberdade – esquecida e negligenciada no mundo contemporâneo, mas nem por isso menos fundamental e urgente –, com rico potencial a ser atualizado como alternativa e forma de resistência, no presente, ao estreitamento e à regressão espiritual produzidos por uma institucionalização insular da filosofia, pela profissionalização erudita e estéril de sua especialização universitária, atrelada, no plano da cultura, à divisão mercantil do trabalho intelectual, que encerra a atividade filosófica no estreito figurino de um sistema fechado de conhecimentos teóricos e abstratos.

Referências

AGAMBEN, G. A potência do pensamento. *Revista do Departamento de Psicologia*, Niterói, v. 18, n. 1, p. 11-28, jan. 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-80232006000100002>.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGAMBEN, G. *L'Uso dei Corpi*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.

AGAMBEN, G. *La Potenza del Pensiero*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005.

AGAMBEN, G. *Meios sem Fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Turim: Bollatti Boringuieri, 1996.

CASTRO, E. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHAUI, M. Anatomia e terapia da mente humana. *Discurso*, São Paulo, v. 50, n. 2, 2020. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.181250.

CÍCERO, M. T. *Discussões tusculanas*. Tradução de Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté (entrevista com H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 de janeiro de 1984). In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV: 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994. p. 708-729.

FOUCAULT, M. Une esthétique de l'existence (entrevista com A. Fontana). In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV: 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994. p. 736-741.

GIACÓIA JUNIOR, O. Reflexões sobre biopolítica: subjetivação, vida nua e formas de vida. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 35, e202328894, 2023.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1981.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

MURRAY, A.; WHYTE, J. (ed.). *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

PLUTARCO. *Whether an old man should engage in public affairs*: 796D. Tradução de H. N. Fowler. Cambridge: Loeb Classical Library, 1936. v. 10.

TESTA, F.; FAUSTINO, M. (org.). *Filosofia como modo de vida*: ensaios escolhidos. Coimbra: Edições 70, 2022.

As Cartas a um provincial **escritas por Blaise Pascal: uma luz antropológica e espiritual para a vida cristã**

José Rafael Solano Duran
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Introdução

No dia 19 de junho de 2023, o Papa Francisco nos deu um daqueles presentes inesperados e, ao mesmo tempo, únicos. Escreveu uma carta apostólica dedicada ao estudo e ao aprofundamento da miséria humana, tendo como pano de fundo o próprio Blaise Pascal. Desde 1999, dedico-me veementemente ao estudo desse gênio francês, cuja obra corrobora, de maneira contundente, a grandeza da relação entre Deus e o ser humano – dotado de razão e fragilidade.

A vida de Blaise Pascal é marcada por paradoxos em todos os aspectos e todas as dimensões. Nada nele deixa de nos surpreender; e, ao mesmo tempo, tudo nos conduz à percepção de que o humano e o divino se encontram cada vez mais próximos. Por tudo isso, a carta do Papa Francisco é, para mim, uma carta que já habitava meu coração e meu

espírito de pascaliano. Desde que estudei as *Cartas a um provincial*, percebi que entre Pascal e os membros da Companhia de Jesus permaneceu uma espécie de mágoa não resolvida – e que seria muito bom se, um dia, esse impasse fosse superado.

É precisamente por isso que escrevo estas páginas: primeiro, porque acredito que houve um mal-entendido, à época, entre Pascal e os próprios jesuítas, que o consideravam um jansenista – quando ele não o era; e, ao mesmo tempo, porque Pascal acreditava que os jesuítas haviam deturpado a moral católica por influência dos “neomoralistas casuístas”. Tudo isso levou a uma disputa que atravessou quase três séculos.

Lembro-me do meu grande mestre Philipp Schmitz, jesuíta alemão que me acompanhou durante quatro anos na elaboração da tese. Desde o início, ele me disse: “Escrever uma tese para estabelecer uma relação de vizinhança entre Pascal e os membros da Companhia não será nada fácil”. O Papa Francisco nos presenteou com esta oportuna carta apostólica sobre a sublimidade e miséria humanas. O ser humano só é verdadeiramente grande quando reconhece e decide viver sua pequenez. Na vida espiritual, nem vanglória, nem arrogância, tampouco vaidade contribuem para um caminho espiritual traçado sobre o Cristo.

Blaise, que se aproximou do Deus verdadeiro na noite do *Memorial*, ao proclamar “Deus verdadeiro e não dos filósofos ou dos matemáticos” (2020, p. 116), o faz guiado por um espírito de simplicidade total. Assim como Francisco de Assis teria encontrado um leproso no caminho

e compreendido o valor de não fazer nada por conta própria, Blaise Pascal teria encontrado, no *Memorial*, a única luz que ilumina e determina sua vida para sempre.

Como nasceram *Os Provinciais*

Até o momento, tudo aconteceu de maneira ocasional, por assim dizer, já que Pascal não era conhecido nos meios acadêmicos. Arnauld buscava certo defensor em nível literário, mais do que teológico. A astúcia de Pascal o tornava o melhor candidato para esse trabalho, pois sua qualidade argumentativa havia aberto portas no famoso *Entretien* com M. De Sacy; tanto é que, depois de Pascal apresentar a M. Arnauld aquilo que viria a constituir a primeira carta, ele respondeu: “Simplesmente excelente! Vamos mostrar a todos o valor da verdade” (Pascal, 2016, p. 145). A astúcia e a perspicácia literária de Pascal alcançariam mais do que o nível desejado, pois a intenção de Arnauld era simplesmente alcançar os entendidos da Sorbonne, enquanto, para Pascal, o ambiente propício era ser conhecido em toda a cidade de Paris – ou, melhor ainda, transcender as fronteiras.

O ano é 1656, e Pascal desfruta de uma relativa calma em sua saúde, o que lhe permite criar uma obra ágil, jocosa e, o que é melhor, acessível ao imenso público que se diverte e aprende entre a sátira e a teologia. Embora autores como Guardini classifiquem *Os Provinciais* como uma obra polêmica, devemos ter cautela para perceber que, por

trás de cada letra, não se esconde apenas o desejo satírico e de zombaria de Pascal, mas também a experiência de um homem que passou por várias conversões e – por que não dizer? – movimentos do espírito em sua vida.

Nessa iniciativa de defesa de M. Arnauld, Pascal, que inicialmente era impulsionado pelo jansenismo, não busca apenas argumentar contra a injusta posição daqueles doutores da Sorbonne. Vai muito além de suas próprias implicações, pois *Os Provinciais* não nasceram de maneira sequencial. Mesmo que, em uma cronologia, possamos afirmar que uma carta vem após a outra, não se trata de uma obra com um nome determinado: elas começam como pequenas cartas e, à medida que diferem de um simples panfleto, adquirem a conotação de texto propriamente dito.

Existem três elementos que podem ajudar a revelar a riqueza de *Os Provinciais* em todo o seu contexto e, ao mesmo tempo, no ambiente em que estão sendo gestados. Pascal estabelece um certo nível de humor e comédia que repugnará os entendidos em teologia – especialmente os da Sorbonne e, é claro, os jesuítas. Em relação a estes últimos, sua pretensão será um tanto excessiva, pois ele trava uma luta contra a abolição do pecado, sustentada pelos seguidores da casuística – no fim das contas, uma guerra incisiva contra qualquer forma de política, favorecendo a mística a todo custo. Esse será o itinerário que *Os Provinciais* desenvolverão durante sua elaboração, mas que, desde o momento de sua concepção, já contará com essa tripla

dimensão. O nascimento de *Os Provinciais* será marcado por uma intenção distinta daquela de seu autor, Pascal, da de Arnauld – que os desejava – e, em certa medida, de Nicole, assim como de todos aqueles que, tendo contato com as cartas, tornaram-se seus maiores críticos.

Entre a sátira e a eloquência

Uma coisa é clara: o gênero literário do século XVII será fortemente marcado pelo surgimento de uma nova linguagem e de uma nova concepção de estilos, especialmente no que se refere a temas religiosos e teológicos.

A Sorbonne era não apenas um espaço de criação intelectual, mas também o lugar preciso onde diferentes discussões podiam ocorrer – especialmente aquelas em torno do jansenismo, da inspiração agostiniana etc. Para defender Arnauld, era necessário muito mais do que uma simples capacidade teológica: era preciso ter um estilo próprio, uma mentalidade distinta daquela dos eclesiásticos e entendidos – algo que, sem dúvida, pode ser caracterizado em Pascal.

Um elemento que não pode ser ignorado é o fato de que Pascal era um profundo conhecedor das obras de Agostinho, o que o tornava merecedor de um nível teológico do qual muitos, até então, careciam. De fato, Pascal criticará em sua obra o “verbalismo” dos professores da Sorbonne – e nada mais. A esse “verbalismo” somam-se os ataques à obra de Tomás, a quem Pascal, sem diminuir sua

importância, caracteriza de maneira um tanto silenciosa, ou melhor, indiferente, mantendo certa distância de tudo o que os “jacobinos” (nome pelo qual os dominicanos eram conhecidos em Paris) possam dizer a respeito de seu trabalho.

Esses, aliás, intervêm na obra por meio da visita de um molinista a um dominicano. Assim, entre a primeira e a terceira carta, pode-se perceber, em certo sentido, a sátira direta de Pascal aos assuntos teológicos da época. No entanto, apenas após a publicação da terceira carta, em fevereiro de 1656, por recomendação de Mérez, Pascal realiza uma grande mudança na forma de apresentar as cartas, bem como na linguagem que utilizava.

Por meio do estilo satírico – pouco comum à época – e da forma como Pascal apresentava cada uma de suas cartas, descobre-se certa eloquência e, por assim dizer, certa genialidade. Ao que parece, o ano de 1656 constitui todo um contexto em relação ao que havia ocorrido em 1654, com a elaboração do *Memorial*. De fato, há uma carta enviada por sua irmã, Jacqueline Pascal, à outra irmã, Gilberte, escrita entre 28 e 31 de março de 1656, na qual se faz referência explícita à mudança de Blaise, bem como à incidência que o famoso milagre de Sainte Épine causou na vida desse crente. A posição de Pascal mudou radicalmente, e sua representação inicial dos motivos de Arnauld – e, por que não dizer, do movimento jansenista – começa a tomar outra direção. Essa eloquência não é marcada apenas pelo milagre da santa espinha, mas também pela influência de Nicole, que

o introduz nas discussões tomistas e lhe apresenta o outro lado de Tomás: a dimensão filosófica. É essa influência que lhe oferece a possibilidade de distinguir as diversas causas e estabelecer a ordem entre o intelectual e o psíquico, assim como entre a própria liberdade e o amor.

A genialidade de Pascal

Abordar a genialidade de Pascal significa não apenas mergulhar na complexidade de sua obra, mas também na diversidade de momentos que marcaram seu pensamento. No contexto de *Os Provinciais*, essa genialidade vai se tornando evidente à medida que cada carta é revelada. Assim, não se pode comparar o estilo das três primeiras – que, como já mencionado, denotam exclusivamente a intenção de defender Arnauld – com o grupo das três últimas, nas quais Pascal claramente demonstra a dinâmica de seu pensamento e o desenvolvimento da obra.

A genialidade de *Os Provinciais*, portanto, está intimamente ligada ao estilo e à lógica que Blaise, desde jovem, foi formando no decorrer dos anos, dado que a matemática e a geometria ocuparam sua mente por um bom tempo. Esses dois elementos contribuíram de maneira significativa para a formação de um estilo e de um espírito próprios, nos quais três elementos fundamentais de toda a sua obra marcarão o caminho a seguir: o vazio, o infinito e o absurdo. A genialidade de Pascal se destaca à medida que ele consegue sair

dos círculos teológicos da Sorbonne e se abrir ao público em geral. Não se trata de um linguajar hermético, mas sim cada vez mais dialético e acessível às massas. Isso não diminui em nada a qualidade e a profundidade de suas intervenções – pelo contrário, confirma que, embora leigo em questões de moral, ética e teologia, ele se tornou mais do que um simples crítico dos jesuítas, questionando os princípios da casuística como elemento essencial da teologia moral do século XVII.

É interessante a afirmação de Jean Brun (1969) ao destacar que Pascal não deve ser reduzido a um simples “panfletário” com habilidade para zombar dos outros – neste caso, dos jesuítas. *Os Provinciais* questionam desde a teologia da graça até o ministério da reconciliação, passando pelos diversos estados de consciência. Toda essa trama é o que marca a genialidade pura de alguém que, sem estar preparado para entrar em cena, torna-se uma figura incômoda para os entendidos no assunto. A luta estabelecida na obra de Pascal não apenas traz a novidade do estilo, mas também alcança a transcendência de ir além do simples vocabulário, ocupando um espaço privilegiado na “saúde” das almas. Toda a problemática do pecado é questionada, assim como a própria aplicabilidade das leis e a intenção que pode levar alguém a agir de determinada forma. Esse é o panorama da genialidade revelada por Pascal em sua obra *Os Provinciais*.

Com isso, ele não apenas demonstra iniciativa, mas também estabelece um novo método, no qual a literatura pode avaliar um estilo particular, assim como a política – e

de onde o moralista pode descobrir uma visão cada vez mais dinâmica e, mais importante ainda, mais comprometida com o grande grupo daqueles a quem a linguagem moral ainda não alcançou ou, pior, está se tornando cada vez mais desconhecida e distante. Mesmo que *Os Provinciais* venham a ser condenados, no espírito de Pascal encontra-se o desejo sincero de fazer brilhar a verdade e, com ela, evidenciar a importância de uma manifestação consequente e coerente daquilo que constitui a essência da vida de fé de cada pessoa: o fato de seguir Cristo como fonte principal e origem de toda experiência moral.

***Os Provinciais* e sua linguagem**

Muitos afirmam que, com Pascal, inaugura-se o estilo paradoxal que marca toda a expressão de sua obra e pensamento. Mas também poderíamos afirmar que *Os Provinciais* se enquadram nessa denominação – ou, melhor ainda, podem constituir o elemento fundamental para sustentar que, na controvérsia entre Pascal e os jesuítas, há algo essencialmente paradoxal. Se há algo particular em toda a obra de Pascal, é que ele não apenas inicia um método – ou métodos, como alguns preferem –, mas mantém como fio condutor em todo o seu trabalho a crítica aos princípios, especialmente àqueles princípios que “valem para tudo”.

Nessa linha, encontramos não apenas o elemento paradoxal em *Os Provinciais*, mas também sua originalidade

linguística. Como paradoxo, Pascal assume uma posição crítica em relação ao que é essencial; como criatividade linguística, ele estabelece não apenas um vocabulário, mas um conceito puro e próprio dos assuntos teológicos em questão. Pascal não se dirige a um grupo abstrato – pelo contrário, ele o concretiza, tornando-se evidente à medida que a figura do próprio homem vai emergindo, fazendo com que, em cada uma das cartas, transpareça a verdadeira intenção da exigência moral. Tanto é assim que esse é um elemento que ele próprio tocará insistentemente em seus *Pensamentos*, pois não há realidade mais paradoxal do que o próprio homem: aquele que é encontrado sem ser procurado, ou amado sem estar amando; homem este que faz opção por Jesus Cristo e em quem pode encontrar toda a plenitude da luz para sua vida.

Os Provinciais, em si mesmos, surgem como uma forma de luta contra determinadas concepções teóricas, além de se oporem a determinados comportamentos práticos no âmbito da religião. Como fato preponderante, destaca-se a crítica que Pascal faz às diversas expressões externas relacionadas ao culto. Ele busca, a todo custo, a expressão mais pura e digna – a verdade –, mas se vê fortemente acuado pelo ambiente que o cerca. Como diz Guardini (1999), talvez isso reflita muito mais a impressão vivida por todos os jansenistas: uma espécie de delírio de “perseguição”. Isso faz com que todos os adversários de Pascal se tornem seus verdadeiros inimigos – e, com isso, seus mudos interlocutores. Já nas duas últimas cartas, a intenção sofre uma mudança

radical, tentando passar do plano visceral e demoníaco para um diálogo construtivo, embora ainda polêmico – intenção que será truncada por uma variedade de situações e implicações (Guardini, 1999; Pascal, 2016).

***Os Provinciais* são uma resposta jansenista**

Esta parte do nosso trabalho torna-se, por assim dizer, um elemento de vital importância, pois a própria resposta nos conduzirá a descobrir até que ponto *Os Provinciais* ocuparam um lugar na corrente estabelecida por Jansênio – além da relevância que esse fato vem assumindo no processo histórico, uma vez que muitos acusam Pascal de um jansenismo que não apenas marca sua obra, mas também limita seu pensamento. Para assumir uma posição que nos ofereça maiores critérios – e, por que não dizer, nos torne mais justos –, começaremos por equilibrar, até certo ponto, o jansenismo de Pascal e, ao mesmo tempo, seu antijansenismo.

É indiscutível que Blaise Pascal foi inicialmente marcado pela experiência do jansenismo. Nele, encontrou respostas para suas questões espirituais, cristãs e intelectuais. Foi por meio dos solitários de Port-Royal que suas conversões ganharam grande importância, levando-o a rejeitar qualquer tipo de mundanismo e paganismo. Mas também foi a relação que manteve com os próprios jansenistas que o levou a descobrir seus equívocos – percebendo que se tratava de uma espécie de neocalvinismo, no qual se manipulava o tema da graça, da

predestinação e da consciência. Um grupo que acabaria por se afastar da Igreja, à qual Pascal amava e confessava como única. É por isso que ele declara, na décima sétima carta: “Eu estou sozinho” (Pascal, 2016, p. 215). Essa declaração de Pascal ao padre Annat contém, em si mesma, a maior projeção de toda a sua obra, tornando-a independente de qualquer tipo de influência que, como já dissemos, marcou seu pensamento e sua decisão pessoal de levar até as últimas consequências a defesa não de uma pessoa, mas de toda uma doutrina.

Mas, em meio a tudo isso, até que ponto se pode afirmar que Pascal é – ou não – um jansenista? Que aspectos ele manteve do pensamento de Jansênio? Até que ponto poderíamos afirmar que Pascal reivindica sua posição ou simplesmente mantém uma intenção previamente proposta por Nicole e por Arnauld: a de combater a doutrina defendida pelos jesuítas? O que o jansenismo nos mostrou – e com ele, o que Pascal pretende evidenciar em *Os Provinciais* – é, em essência, a constatação de uma humanidade desgastada até as raízes de sua própria natureza, a tal ponto que a razão não pode errar e a vontade não pode pecar.

De fato, toda a controvérsia teológica do século XVII gira em torno disso. E, embora o jansenismo não tenha oferecido plenamente as luzes necessárias, ao menos criou um ambiente propício para a discussão e a busca daquilo que viria a constituir o centro do pensamento teológico – não apenas da época, mas também da teologia dos séculos seguintes. É evidente que o jansenismo inspirou em Pascal

aquilo que poderia ser considerado como três espaços ou lugares privilegiados, de onde se toma consciência e apoio para poder viver em coerência com os mandamentos divinos:

- a. Uma base de consciência e experiência espiritual.
- b. Um recurso à tradição, em especial aos textos de Agostinho.
- c. Um trabalho da razão e uma síntese doutrinária.

Sob esses três aspectos, todo o processo de *Os Provinciais* será desenvolvido, assim como a crítica que Pascal – e os jansenistas da época – dirigem à obra dos jesuítas, especialmente à de Molina e Suárez, que, segundo diversas apreciações, não conduzem senão à confusão e, pior ainda, não promovem uma doutrina sã entre os fiéis.

Até o momento, há um elemento latente, do qual – por prudência e também por exigência interna – tanto os jansenistas quanto os doutores de Lovaina e da Sorbonne mantiveram certa distância: trata-se da pujante escola francesa de espiritualidade, da qual todos estavam conscientes de que despertava, no maior número de fiéis, um desejo ardente de viver segundo as propostas do Evangelho e, com isso, permitir que grandes mudanças ocorressem dentro do cristianismo.

Essas mudanças viriam a constituir a instauração de novos métodos, sobretudo para aplicar as doutrinas até então conhecidas. Sabemos – e, de fato, já foi abordado – que, quando submetidas à discussão, as doutrinas jansenistas revelam, além das contradições internas, a dificuldade de

estabelecer parâmetros de correspondência entre a doutrina e aquilo que constituiria a novidade da corrente jansenista. Uma crítica que, neste ponto do trabalho, me atrevo a fazer à obra de Pascal é que, no início de *Os Provinciais*, há certa confusão – ou melhor, uma manipulação um tanto tendenciosa – que tenta reduzir o problema a uma questão linguística, quando, na realidade, trata-se de algo que manifesta um valor epistêmico ou, melhor ainda, metodológico.

Os jansenistas recorrem à dialética; com ela, os elementos se articulam com o problema religioso, com a concepção do Deus vivo e, até certo ponto, do Deus redentor. Nesse sentido, Pascal e os jansenistas terão seu primeiro desacordo: estes promovem uma experiência religiosa em que nada pode ser inovado, buscando preservar o que já existe, recuperar a autenticidade do magistério e o fervor do espírito original.

Enquanto isso, Pascal propõe um método inovador. Ele entra no discernimento da ordem mesma das coisas. Para ele, as coisas não são “homogêneas”, como os jansenistas pretendem; ao contrário, cada coisa é heterogênea, incommensurável em relação às outras. Pascal chega a demonstrar como aquilo que somos inferiormente se torna superior. Ele se “assusta” diante de quem promove um princípio absoluto, diante do qual tudo tem uma resposta – e, pior ainda, diante do qual não se pode estabelecer qualquer tipo de modificação. Com Port-Royal, estava prevista a tese segundo a qual a vontade humana está exclusivamente direcionada à concupiscência. Pascal parece concordar com essa posição

até certo ponto, mas seus métodos buscam demonstrar que se aprende a querer querendo – ele mesmo cria uma prática que se aproxima de uma terapia da ação pela ação.

Diante de toda essa realidade, pode-se concluir que Pascal esteve jansenista – e que *Os Provinciais* contêm, em si, o rigor dessa mentalidade, mas também uma originalidade metodológica. É preciso considerar o rigor moral e os pretextos históricos do jansenismo. Pascal está longe de ser um simples cronista ou historiador que deseja destacar uma situação casual. Para ele, tudo tem uma resposta clara, na medida em que se chega ao fundamento de cada situação, na medida em que se abre espaço para aquilo que se torna contundente – não pela quantidade de argumentos que se pode reunir, mas porque se transforma intensamente em um apaixonado pela consciência cristã e, com ela, pelo que etimologicamente significa o termo “católico”. Eliminar, em certa medida, a carga jansenista que acompanha o pensamento de Pascal nos permitirá descobrir a fecundidade de sua obra – que, embora por vezes impaciente, buscou simplesmente unir-se às exigências de Jesus no que se refere à caridade.

Dois opúsculos que precedem *Os Provinciais*

Esses dois opúsculos tornam-se conhecidos em momento oportuno, graças ao manuscrito de Louis Périer. Sua data tem sido cada vez mais esclarecida, mas foi possível descobrir que acompanham a elaboração de *Os Provinciais*

– seja por terem sido escritos imediatamente após a última carta, seja por terem sido concebidos paralelamente aos momentos em que Pascal escrevia e meditava suas cartas. É importante ter sempre presente que a obra de Pascal não é um compêndio organizado, em que cada assunto tem seu destaque ou significado próprio. Para um homem como ele, a intuição, a inspiração e a cientificidade são notas predominantes – ainda mais aquelas que marcam os diferentes estados de sua vida, não apenas anímicos, mas também somáticos. Lembremos que estamos diante não apenas de um gênio, mas também de um homem frágil e limitado desde a infância por várias doenças e abalos.

O espírito geométrico e a arte da persuasão formam uma única estrutura, e com eles é delineada uma clara disposição do processo que Pascal assumirá em *Os Provinciais*.

O espírito da geometria

Mesmo em seus *Pensamentos*, Pascal dedica boa parte ao estudo do assim chamado “espírito da geometria”, especialmente nos primeiros seis. Nesse opúsculo, ele destaca dois elementos que ajudam a impregnar o estilo próprio de cada uma das cartas: o tema da verdade e a apresentação de um método de demonstração geométrica – ou seja, um método que conduz à percepção de um certo tipo de perfeição. O opúsculo inicia apresentando três principais objetos no estudo da verdade. À medida que a verdade se revela,

podemos também descobrir que ela se deixa encontrar com facilidade, pois sempre esteve lá – apenas nós a impedimos de se manifestar ou não conseguimos reconhecê-la.

Para Pascal, o problema está na conduta que devemos adotar para que as demonstrações se tornem cada vez mais certas e carreguem consigo um grau de convencimento. É justamente isso que o leva a apresentar um método. A dificuldade, porém, é que, partindo da geometria, esse método se tornaria uma espécie de ideia à qual os homens jamais poderiam chegar plenamente, e sua prática estaria restrita ao âmbito geométrico. Na geometria, reconhecem-se as definições lógicas, chamadas definições de nome – daí a afirmação de Pascal de que as definições, em si mesmas, são livres e nunca estão sujeitas a contradições.

Alguns têm se valido desse ponto para criticar o que poderia ser chamado de uma espécie de moral sustentada sobre os princípios euclidianos da geometria. Afinal, Pascal ainda está em conflito com as teses de Euclides e com a forma de responder ao problema do vazio e do infinito. Mas há algo muito mais profundo no processo que, até agora, Pascal manteve em silêncio: diante da ordem da geometria, a verdade sempre ocupará um lugar superior. Esse degrau da verdade é mais perfeito entre os homens; consiste não em definir ou demonstrar, mas, ao contrário, em abrir caminho para a clareza, para a manifestação – para a *aletheia*.

A experiência geométrica não sustenta, de maneira alguma, o interesse moral que Pascal se propõe a defender

em *Os Provinciais*. Mas, sem dúvida, para ele – como para tantos outros – o imperativo moral, que será posteriormente abordado por Kant, deve partir e concluir na própria verdade. Há coisas, como o tempo, segundo Pascal, que superaram qualquer tipo de definição. E, ao buscar a definição, descobre-se novamente que não há nada mais livre do que as definições – de modo que cada definido corresponderá, como veremos mais adiante em *A arte da persuasão*, a uma intenção constante de demonstrar ou alcançar uma prova.

O homem, por sua pura e física natureza, tenderá sempre à busca não apenas argumentativa, mas também valorativa da verdade. Essa tendência não pode ser outra coisa senão o exemplo prático de alguém que foi criado para, em certa medida, alcançá-la e identificar-se com ela. Nesses dois pontos, pode-se constatar a forte influência de Agostinho na personalidade de Pascal, e como o texto das *Confissões* já fazia parte da experiência espiritual desse convertido. O projeto da verdade não apenas convence – como seria a intenção do apologista –, mas cativa e propõe uma dimensão muito maior na experiência de quem descobre a possibilidade de assumir a única verdade. Pascal pensa que é uma doença do homem acreditar que possui a verdade de maneira direta. Essa pretensão o leva a negar tudo o que está além de sua compreensão, pois, em certo sentido, ele conhece de maneira falsa ou aproximativa – quer apenas aquilo que é compreensível, eliminando, assim, o que exigiria um salto mais profundo. Caso concreto: a própria experiência da fé.

Por fim, devemos afirmar que o espírito da geometria carrega em si mesmo um sentido próprio, que faz com que cada palavra, cada definição em si mesma comporte uma busca incessante daquilo que, no século XVII – e ainda hoje – constitui parte fundamental daquilo que consideramos a medida dos próprios limites quanto ao conhecimento. Praticamente, a diversidade de manifestações linguísticas propostas por Pascal – seja da geometria, da aritmética, da física, da moral ou da metafísica – são os efeitos de um único e mesmo espírito, projetado por meio da verdade.

A arte de persuadir

Há várias pessoas que se perguntam se convencer e persuadir são exatamente a mesma coisa – ou, ao menos, se há alguma correspondência entre essas duas realidades. Para Pascal, a arte de persuadir consiste em compreender como os homens consentem a uma proposição específica e em que condições determinadas ações que podem ser realizadas.

É claro que, para Pascal, existem apenas dois caminhos pelos quais se pode alcançar o conhecimento: por meio da compreensão e da vontade. Com isso, ele não apenas se revela um fiel discípulo de Agostinho, mas também antecipa o que se tornará a proposta moral de *Os Provinciais*. Para Pascal, aquele que acredita que o conhecimento por meio do entendimento é mais apropriado não alcançará um saber claro das coisas – sobretudo de Deus. Para um homem profundamente marcado

e influenciado pelo jansenismo, a vontade não é outra coisa senão motivo de alienação, além de pavimentar o caminho para o pecado. Precisamente em razão de não ter sabido educar a vontade, Adão caiu em desgraça diante de Deus, tornando-se merecedor da perda da graça – que todos herdamos.

Tudo isso compõe um dos principais argumentos estabelecidos por Pascal contra a ética dos jesuítas: não há nada mais desnecessário, na vida daquele que trilha o caminho da fé, do que o exercício do livre-arbítrio. Segundo Pascal, apenas a graça nos basta, pois, em Deus, todos somos predestinados. Citando diretamente Aristóteles, ele assume uma postura apologética de tom ofensivo, pois, neste momento, o que menos importa é saber por que uma ação deve ser considerada voluntária, com base em suas particularidades.

O que realmente importa, neste ponto da discussão, é que Pascal não apenas questiona o exercício da vontade humana – à qual o homem tem pleno direito –, mas também interroga a própria definição de vontade que cada pessoa tem, e quais axiomas ou demonstrações poderiam legitimá-la. Com isso, Pascal busca desafiar seus interlocutores, mostrando que a qualidade das coisas que devem ser objeto de persuasão é bem distinta daquelas que envolvem unicamente a vontade humana. Por isso, ele avalia e problematiza a relação entre verdade e vontade, pois o conhecimento de uma frequentemente entra em conflito com o sentimento da outra – gerando uma incerteza que nos impede de conhecer verdadeiramente o que habita o interior do ser humano.

Para Pascal, persuadir não é outra coisa senão buscar certo consenso – mais do que uma verdadeira convicção. Os homens, segundo ele, são governados mais pelo capricho do que pela razão. Dentro da própria arte de persuadir, Pascal não pretende outra coisa senão mostrar que o verdadeiro método é o de convencer pela razão; caso contrário, tudo o que faríamos seria buscar provas que respaldem nosso capricho inconsistente.

Esse é um dado de suma importância, pois, ao longo de *Os Provinciais*, pode-se pensar que Pascal argumenta com uma atitude um tanto caprichosa, voltada à sua própria aspiração de ter razão. Embora seja verdade que muitos simplesmente argumentem para agradar os outros, este apologista pretende demonstrar que, no campo daquilo que conhecemos como sensível, não são as coisas agradáveis que convencem, mas sim as razões que permitem que essas coisas transcendam. Dentro desse método, podem-se identificar três elementos que ajudam sobremaneira a colocá-lo no plano da prática, tornando-o muito mais compreensível e aplicável. Pascal descobre que a arte da persuasão consiste em assumir uma conduta metodológica que envolve:

1. A definição clara dos termos, por meio de definições precisas.
2. A proposição de axiomas evidentes, considerando o lugar que cada coisa ocupa e a forma como pode agir.

3. A demonstração, que nada mais é do que a substituição da definição pelo definido.

Pascal está consciente de que existem diversos caminhos pelos quais o ser humano tende a conquistar o conhecimento e adquirir a clareza necessária para expressá-lo. No entanto, é preciso atenção para especificar – ou melhor, particularizar – cada tipo de conhecimento, de modo que, em cada caso, se possa alcançar um alto nível de entendimento. Até certo ponto, o efeito obtido é muito maior, e o “preço pago” permite descobrir a abundância de elementos que se articulam nesse processo.

Contexto e pretexto de *Os Provinciais*

É inegável que cada obra, cada movimento ou trabalho realizado pela mão humana está sempre enquadrado por duas realidades: o contexto e o pretexto. No caso de *Os Provinciais*, fica claro que ambos são não apenas peculiares, mas também se tornam formas incisivas e provocadoras de questionar a relação entre o poder e o exercício da vida moral. Pois bem, o pretexto de *Os Provinciais* nasce de uma realidade até certo ponto banal – ou, talvez, até infantil: uma disputa entre o Marquês de Liancourt e um dos vigários paroquiais de São Sulpício, Charles Picoté. Por meio desse episódio, desencadeia-se uma das mais ferozes e acirradas guerras já conhecidas no campo do dogma e da moral. O marquês recebe a ordem de não frequentar, sob nenhum

pretexto, Port-Royal. Para ele, isso representa uma verdadeira contravenção, pois admirava profundamente o trabalho desenvolvido pelos solitários de Port-Royal. Sem aceitar os argumentos de seu confessor, abandona o confessionário sem receber a absolvição.

Diante desse evento aparentemente insignificante, a resposta de Arnauld foi imediata – a ponto de envolver o próprio confessor do rei, o famoso jesuíta Annat. Entre uma carta e outra, a segunda resposta de Arnauld foi justamente aquela que os acadêmicos da Sorbonne analisaram e julgaram em conjunto. A extensão da obra de Arnauld, a qualidade de seu texto e sua adesão indiscutível à teologia da graça proposta por Santo Agostinho – somadas à sua admiração pelo movimento jansenista e, diretamente, por Port-Royal – fizeram com que as intrigas se espalhassem por todos os níveis, tanto eclesiásticos quanto estatais. Assim, a obra de Arnauld recebeu dura censura por parte dos doutores da Sorbonne em 4 de novembro de 1655.

A grandeza – e, de certa forma, a majestade – da obra de Arnauld era reconhecida por todos. No entanto, diante das acusações da Sorbonne, ele não teve oportunidade de se defender, pois a opinião pública não dispunha de meios para intervir ou questionar assuntos dessa magnitude. Nem o estilo de Arnauld, nem a elegância de Nicole seriam suficientes para articular uma defesa clara e contundente. Assim, o homem que criaria a polêmica – e permitiria que a opinião pública se envolvesse no debate – seria Pascal.

O primeiro objetivo de Pascal era garantir que todos aqueles que, de alguma forma, pertenciam ao grupo dos “não iniciados” em assuntos teológicos tivessem acesso aos problemas difíceis. Pascal não vulgariza o tema – ele o torna acessível, coloquial. Seu desejo é que o leitor se divirta e aproveite as cartas – e isso, de fato, ele conseguiu. Por trás da elaboração de cada uma delas, há uma arte concreta da persuasão. Há, portanto, muito de retórica – e pouco, ou quase nada, de poesia. Em última análise, se fôssemos avaliar o estilo e a maestria com que Pascal compôs *Os Provinciais*, constataríamos imediatamente que os termos mais adequados para descrever esse trabalho são: tática e estratégia. O recurso ao cômico e ao divertido não elimina a alta categoria com que ele desqualifica seus adversários – os jesuítas.

É importante manter um fio condutor entre o estilo e o espírito com os quais cada uma das cartas é desenvolvida. Isso, por assim dizer, constitui o verdadeiro pretexto de toda a obra. Não se trata, portanto, de uma simples improvisação: cada carta é cuidadosamente preparada e revisada – seja por Nicole, seja pelo próprio Arnauld –, que não questionavam a capacidade e o valor literário de Pascal, mas sim a precisão dos conceitos dogmáticos e das reflexões teológicas.

Para torná-la ainda mais compreensível ao leitor da época – e até mesmo ao leitor atual –, toda a obra desfruta de uma lógica e ordem surpreendentes, fundamentadas, como já foi dito, em uma sólida reflexão literária, especialmente no que diz respeito à arte da persuasão. É bastante claro que

o objetivo inicial de *Os Provinciais* muda após a terceira carta: o que começou como uma defesa em favor de Arnauld transforma-se em uma verdadeira obra de teologia moral, voltada contra as propostas éticas dos jesuítas.

Podemos ir além daquilo que poderíamos chamar de “segredos de Pascal” e, neles, perceber que, desde o primeiro momento, ele demonstra forte aversão aos casuístas – a ponto de conectar um problema de origem dogmática a um de ordem moral. É evidente que conhece o trabalho de Escobar e do Padre Bauny, e que a proposta de Molina o escandaliza, assim como o orgulho e a prepotência com que os jesuítas apresentam sua doutrina. No fim das contas, não se pode dissociar uma realidade da outra: o contexto é a controvérsia entre uma ética conduzida pelo poder que os jesuítas ostentavam e uma ética que, até então, se escondia atrás dos muros do mosteiro de Port-Royal.

A verdade é que o estilo literário e a agilidade de Pascal na elaboração de cada carta se mesclam ao profundo conhecimento teológico de Arnauld, que já havia demonstrado, em obras anteriores, domínio sobre as propostas imorais dos casuístas – mesmo quando as considerava “escolásticas”. É inegável a riqueza e a solidez de cada uma das cartas que compõem essa obra, seja do ponto de vista político, social ou literário.

Sempre se pode apontar certo vazio em matéria teológica – uma crítica que não exige maiores argumentos, dado o conhecimento incipiente e básico de Pascal nesse campo.

No entanto, algo que realmente se destaca e demonstra o vigor investigativo e científico de Pascal é o fato de que, sendo em certa medida um “leigo”, ele se vale de todos os meios possíveis para questionar instituições como a Companhia de Jesus e, com ela, teorias e correntes amplamente difundidas na época, como a casuística e o probabilismo.

Por fim, restaria perguntar – como fizeram os próprios jesuítas à época – se Pascal é realmente o autor das cartas, ou se não passa de uma espécie de secretário e redator de Port-Royal. Muito possivelmente, ao finalizar a terceira carta de *Os Provinciais*, Pascal teria recebido a censura mencionada na única resposta às duas primeiras cartas. O que é inegável, porém, é que, após a terceira carta, o estilo de Pascal se destaca, revelando sua genialidade e inaugurando um novo discurso – cuja repercussão e importância nem Nicole nem Arnauld poderiam ter previsto.

Defender os jansenistas ou atacar os jesuítas

Dois objetivos claros podem ser identificados na leitura de *Os Provinciais*. Mesmo que, mais adiante, Pascal reconheça sua solidão, neste momento de sua trajetória ele se apresenta como admirador e militante do movimento jansenista. Essa realidade dupla pode ser vista e analisada sob diversos matizes hoje em dia. Defender os jansenistas é evidente: Pascal viveu sua primeira conversão motivado por esse grupo, percorreu diversas cidades francesas, mosteiros

e abadias, mas foi em Port-Royal que encontrou o espaço privilegiado para o crescimento de sua fé e a purificação de seu espírito.

Descobrir o que leva Pascal a atacar os jesuítas é precisamente o interesse que motiva este trabalho: entender o que ele busca nessa controvérsia e por que os jesuítas se tornam alvo de suas famosas cartas. É evidente que o conflito entre os jansenistas e os jesuítas não existe na atualidade e só pode ser considerado relevante do ponto de vista histórico. No entanto, os temas que emergem dessa controvérsia permanecem atuais, pois não perderam sua relevância nem seu poder de provocar reflexão. É nesse contexto que se gesta uma resposta que, além de causar certa contenda, é abruptamente encerrada entre a calúnia e a censura.

Nas quatro primeiras cartas, assim como nas duas últimas, o tema central gira em torno da graça e da liberdade – um ataque direto à intervenção e à inovação dos molinistas, que exaltam a liberdade humana, concedendo ao homem a possibilidade de decidir sobre sua própria salvação. Para Pascal, isso é inconcebível. Por isso, com base na doutrina de Agostinho e de São Paulo, ele argumenta: “No fim das contas, nossas ações são nossas devido ao livre arbítrio que as produz; e, também são de Deus, na medida em que, pela sua graça, nos deu o livre arbítrio para realizá-las” (Pascal, 2016, p. 167).

Pascal não apenas defende a posição tradicional da teologia agostiniana, como também se vale dos argumentos dos jansenistas, que endurecem e radicalizam doutrinas

como a do pecado original – eliminando qualquer possibilidade de o homem decidir por si mesmo. Isso diminui a responsabilidade humana em prol de sua salvação, favorecendo um determinismo da liberdade e a ideia de que apenas aqueles alcançados pela misericórdia divina serão salvos.

As doze cartas restantes têm como foco exclusivo o tema da moral, mais especificamente a crítica à casuística. Nesse caso, dá a impressão de que Pascal busca, a todo custo, confundir seu público, criando um ambiente em que a controvérsia entre sua proposta e a dos jesuítas se torne cada vez mais evidente. Ele se indigna com as doutrinas estranhas dos jesuítas, amparadas em Molina, Bauny e Escobar, e as expõe com ironia e veemência.

Se Pascal busca confundir os casuístas – ou, melhor ainda, se sua tática revela um desejo marcado de salvar Port-Royal e, com isso, os jansenistas – isso não pode ser lido de outra forma senão como aquilo que poderia ser chamado de “derrota” de Port-Royal e da condenação da obra de Pascal, que, mesmo após sua morte, continuaria a receber ataques contundentes, ao mesmo tempo que seu trabalho seria condenado e incluído no Índice.

Quanto à defesa que Pascal apresenta em favor dos jansenistas, o processo é claro, assim como sua conclusão. O que ainda permanece em aberto é se existem elementos suficientes para comprovar ou refutar o tom de calúnia presente em *Os Provinciais*, pois, até o momento, essa tem sido a principal observação feita à obra.

A calúnia, por parte de Pascal, tem sido interpretada como uma espécie de revanche – uma brusca vingança – diante da qual os jesuítas estavam em desvantagem. Constata-se que esse tom calunioso foi orquestrado e que, apenas a partir da 15ª carta, torna-se ainda mais evidente. Nela, mostra-se que os jesuítas, ao oferecer uma consciência aparentemente tranquila, expõem opiniões prováveis, convencidos de seu direito e respaldados por suas próprias iniciativas.

Pascal, cada vez mais, se convence de que os jesuítas se tornaram seus inimigos, e que a hostilidade entre eles não terá outra saída senão o conflito. Para os jesuítas, Pascal não passa de um mentiroso; para Pascal, os jesuítas são contraditórios e inadequados, pois ajustam a verdade conforme seus interesses – e, com ela, os interesses de suas hipóteses.

Entre a defesa de uns e o ataque a outros, desenvolve-se esta obra. O tema da calúnia transforma *Os Provinciais* em um livro – e não apenas em uma sucessão de disputas. Isso evidencia o fio condutor do pensamento de Pascal e seu estilo, mas, de modo particular, mostra como ele leva a sério a necessidade de esclarecer um conceito, que possui bases filosóficas e religiosas, abrindo espaço para perspectivas amplas e profundas.

Por fim, pode-se observar que a controvérsia entre graça e predestinação torna-se, por assim dizer, algo estéril para Pascal – talvez a parte de *Os Provinciais* que menos atualidade possui. O que verdadeiramente se destaca é a forma como ele consegue expor temas complexos com uma

clareza avassaladora, capaz de captar fortemente a atenção do leitor. Seu conflito com os casuístas relaxados impressiona significativamente a opinião pública, fazendo dele, por assim dizer, um autêntico jornalista.

Considerações finais

À medida que *Os Provinciais* foram sendo escritos – e tendo em mente que Pascal não havia concebido um plano completo para a obra –, ela adquire um caráter coletivo. Dentro desse processo, o ataque à política dos jesuítas torna-se cada vez mais evidente; um sinal visível disso é a décima carta.

Pode-se tentar descobrir por que Pascal ataca os jesuítas dessa forma – ou, melhor ainda, quais são os motivos que o levam a assumir tal posição –, pois aquilo que diversos autores leem na obra de Pascal não passa, segundo eles, de um compêndio de mentiras e falsidades com as quais busca destruir todo o trabalho que os jesuítas vinham desenvolvendo no campo da teologia moral.

Para Steinmann (1963), assim como para tantos outros, esses críticos não estão totalmente equivocados, pois é evidente que Pascal recebeu uma forte influência antijesuítica; apenas que os defensores dos jesuítas causaram um desconforto ainda maior contra o próprio Pascal. De fato, se considerarmos a Companhia do ponto de vista político, os próprios jesuítas aplicam todas as regras necessárias para defender seus membros a todo custo e atacar seus adversários.

Cada vez mais, as cartas assumem uma linguagem e uma direção controversas, a ponto de confirmar que, entre a XI e a XVII, os ataques são frontais. Nem Pascal nem os jesuítas demonstram interesse em associar-se ou, ao menos, estabelecer relações mais harmoniosas de convivência e aceitação. Um dos principais agravantes é a condenação que as afirmações de Pascal recebem dos jesuítas, pois estes as consideram heréticas – e afirmar que alguém, no século XVII, é réu de heresia equivale, mais ou menos, a acusar alguém de terrorismo atualmente.

No desfecho dessa contenda política, os jesuítas triunfam em seu intento: tanto Port-Royal quanto Pascal são considerados inimigos da Igreja e do Estado. Os jansenistas se transformam em um verdadeiro partido político e, com sua tendência rigorista, só conquistam animosidade e hostilidade – e, por que não dizer, *Os Provinciais* contribuíram para abrir esse caminho.

Seja como for, Pascal não se detém. Nas duas últimas cartas, mais do que uma forma violenta de atacar os jesuítas, ele traduz suas questões de maneira muito mais dialógica, dirigindo-se ao famoso Padre Annat, confessor do rei. Annat, por sua vez, não contempla nenhum tipo de diálogo ou aproximação; simplesmente se reduz ao silogismo de sua convicção: se Port-Royal é herético, e o autor de *Os Provinciais* é de Port-Royal, então o autor de *Os Provinciais* é herético.

A dimensão política de *Os Provinciais* abrange uma variedade de visões e horizontes, pois a obra revela um

ataque frontal – não maquiavélico – a um grupo tão sólido e influente quanto a Companhia de Jesus, bem como à conjuntura histórica vivida pelo autor e por aqueles que ele critica. A diversidade de notas e apontamentos presentes em cada uma das cartas pode ser traduzida como o profundo interesse de Pascal em sustentar uma ética que responda à própria verdade, em confronto com uma moral relaxada e frágil – aquela que, segundo suas críticas, era precisamente a ensinada pelos jesuítas. A partir daí, Pascal constata que a proposta moral de Montaigne não passa de um ataque do homem contra si mesmo e, portanto, como experiência ética, constituiria nada menos que um existencialismo exilado na dúvida e na angústia.

No entendimento de Pascal, Montaigne pratica uma espécie de violência para evitar os vícios, vivendo situações contraditórias – como seu próprio casamento –, mas adquirindo uma tranquilidade que não passa de falsidade, deleitando-se naquilo que poderia ser chamado de comodidade. Dessa forma, ele rejeita a virtude estoica. Tudo isso leva à conclusão de que o pensamento de Montaigne resulta do seguimento do senso comum e das noções gerais, que não podem ser facilmente desmentidas. Fenômenos concretos como a morte e a dor permanecem distantes de toda cogitação, pois pertencem ao campo natural – e a natureza tem sua própria maneira de se comunicar.

A data do texto, como a da maioria dos escritos de Pascal, foi proposta por Jean Mesnard (1979), que afirma

ter sua origem no final de 1657, posterior a *Os Provinciais* e conectado a alguns fragmentos do grupo dos *Pensamentos*. No entanto, a data mais precisa parece referir-se a um ano após a elaboração do *Memorial*, momento em que Jacqueline Pascal, sua irmã, descobre a motivação espiritual do irmão – o que também se ajusta às mudanças ocorridas nele.

O conjunto dos quatro opúsculos corresponde, de certa forma, a todo um espírito que Pascal deixa transparecer claramente em cada linha; sua intenção reflete a mesma motivação que, após a terceira carta a um provincial, o levará a perceber que está em um mundo que não é o céu e, portanto, deve agir de maneira coerente para não parecer distante da realidade.

Fontaine não deixa de mencionar a admirável solicitude de Pascal e a profunda admiração de M. De Sacy, destacando a bondade deste último e o gênio do primeiro. Todo Port-Royal está ciente da capacidade de Pascal – e, nesse sentido, o grande Arnauld e, é claro, Nicole, que mais tarde colherão os resultados na elaboração de *Os Provinciais*.

Concluída sua apresentação, Pascal retorna a Paris, consciente de que sua missão se desenvolverá no mundo. Mesmo admirando profundamente a obra de Jansênio, a espiritualidade de Saint-Cyran, a inteligência de Arnauld e a maestria de Sacy, seu lugar não está ali; por isso, ele sempre será um solitário no meio deste mundo barulhento.

Referências

- BRUN, J. *Pascal et les Provinciales*. Paris: PUF, 1969.
- FRANCISCO, P. *Carta Apostólica, Sublimitas et miseria hominis*. Roma: Vaticana, 2023.
- GUARDINI, R. *Pascal*. Brescia: Morcelliana, 1999.
- MESNARD, J. *Le Provinciale*. Paris: La Fuma, 1979.
- PASCAL, B. A arte da persuasão. In: PENSEES. Edição de Louis Lafuma. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- PASCAL, B. *Cartas a um Provincial*. São Paulo: É Realizações, 2016.
- PASCAL, B. *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*. São Paulo: La Fonte, 2019.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Mundo Cristão, 2020.
- STEINMANN, C. *Pascal and the Theory of the Casuisme*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

A noção de espiritualidade em Michel de Certeau

Alex Vicentim Villas Boas

Universidade Católica Portuguesa

Angelo Alberto Diniz Ricordi

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Introdução

Há um “diálogo inacabado” entre Michel Foucault e Michel de Certeau, que não se realizou de maneira explícita, mas permanece como uma chave metodológica promissora, em que o inacabado não é visto no sentido de uma falta, mas como espaço aberto para uma investigação que pode articular arqueologia, genealogia e espiritualidade (Petit, 2020).

Certeau partilha da sensibilidade arqueológica de Foucault ao analisar como regimes de verdade se instituem e se perpetuam, bem como o sujeito se constitui por meio de dispositivos de poder e resistência, ao evocar a tarefa de uma “*archéologie religieuse*” (arqueologia do religioso). Seu objetivo é revelar como a dimensão simbólica do religioso atravessa e resiste à racionalidade secular, bem como pode ser fonte de genealogias da ética que alimentam espiritualidades políticas, de modo a irromper dispositivos discursivos

provocando rupturas instauradoras (Certeau, 1975). A espiritualidade em Certeau pode ser vista como um “Cavalo de Troia” que mina do interior das instituições, suas genealogias de poder, desde uma reinvenção do cotidiano que opera taticamente (Villas Boas; Candiottto, 2025).

O jesuíta francês mostra que o religioso não desaparece, mas se mantém como uma estrutura silenciosa e subcutânea que informa modos de pensar, narrar e agir. A espiritualidade, longe de ser um resíduo, atua como um “Cavalo de Troia” dentro dos discursos dominantes, abrindo fissuras e lacunas que permitem a emergência da diferença e da alteridade (Certeau, 1987a). Nesse sentido, a espiritualidade insere práticas sociais disruptivas no interior do dispositivo discursivo (Teixeira; Villas Boas; Zeferino, 2022). A proposta do presente capítulo é identificar como a espiritualidade na perspectiva de Certeau interage com questões filosóficas contemporâneas.

Espiritualidade e História

Michel de Certeau considerava que o estudo da espiritualidade e da mística, assim como da história religiosa, consistia, antes de tudo, em uma história de textos, “não apenas porque o texto fornece uma base documental sólida, mas sobretudo porque é o único traço que resta da experiência espiritual” (Buarque, 2013, p. 165, tradução nossa). Michel de Certeau oferece as condições necessárias de análise para o contexto histórico, social e teológico da espiritualidade, com base em duas categorias centrais: a

análise da espiritualidade como um dado cultural, e por isso histórico, e a reinterpretação do cristianismo como experiência de alteridade:

Uma cultura é a linguagem de uma experiência espiritual [...] uma espiritualidade responde aos problemas de uma época e nunca lhes responde senão nos próprios termos desses problemas, pois são aqueles que vivem e de que falam os homens de uma sociedade, os cristãos como outros [...] toda espiritualidade tem um caráter essencialmente histórico (Certeau, 1966b, p. 10).

A importância da alteridade constrói grande parte da sua reflexão sobre a espiritualidade e a mística cristã:

O que significa a expressão “Não sem Ti”? Se retomá-la por minha conta, penso que essa categoria pode designar o que o Evangelho nos ensina de mais misterioso: Deus não pode viver sem nós. Isso quer dizer também que Jesus, como homem histórico, não pode viver nem falar sem aqueles que o seguirão e que ainda o ignoram. Isso significa ainda que cada um de nós não pode viver sem o que ignoramos, sem um além de nós mesmos que não conhecemos mais, ou ainda não, ou que nunca chegaremos a conhecer. No itinerário ou na incoerência de cada experiência pessoal, todo instante de verdade – experiência afetiva, esclarecimento intelectual, encontro com alguém – perderia seu sentido, se não estivesse ligado a outros e, afinal, ao Outro. Ele só tem sentido na medida em que ele é inconcebível sem outros momentos, sem outros encontros (Certeau, 1970, p. 496).

Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a maior parte das congregações voltou-se para o estudo e pesquisas sobre suas próprias origens (Buarque, 2013). Esse grupo estava ligado às diversas congregações e ordens religiosas da Igreja Católica. Entre as contribuições mais importantes dos jesuítas estão a *Revue d'Ascétique et Mystique* (1920), e o *Dictionnaire de Spiritualité* (1932). A Ordem Carmelita contribuiu com a revista *Études Carmelitaines* (1911), os Dominicanos com a Revista *La Vie Spirituelle* (1911) e finalmente os Sulpicianos com o periódico *La Spiritualité Chrétienne* (1923).

Concomitantemente a esse movimento, destacam-se dois autores de igual relevância: Henri Bremond, autor da monumental obra, em 1915, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* e membro da Academia de Letras da França; e Louis Cognet, bibliotecário da Société de Port-Royal e professor do Institut Catholique de Paris, na cátedra história da espiritualidade, autor do famoso livro, de 1966, *La spiritualité moderne* (Buarque, 2013). O destaque à leitura dada por esses dois autores ao estudo da espiritualidade e da mística estava baseado na leitura dos textos sob um viés metafísico, ou seja, preocupado com um núcleo fundante ou com a essência da experiência religiosa. Para Michel de Certeau, contudo, a espiritualidade será analisada e pensada na sua relação com a história, e da reinterpretação do cristianismo como experiência de alteridade. Em seu artigo “Cultura e Espiritualidades”, escrito para a revista *Concilium*, Certeau aborda outra perspectiva de estudo da espiritualidade:

Os estudos atualmente consagrados à história da espiritualidade oferecem à primeira vista uma paisagem bastante paradoxal. Afrontam-se duas posições, cujos representantes se situam ao contrário do que seria de supor. Movidos por preocupações religiosas, sublinham uns a infeliz cisão de que nos dão testemunho as espiritualidades em relação ao “mundo” e às culturas contemporâneas; têm tendência para procurar fora dessa linguagem “espiritual”, e em qualquer caso para além da cisão referida, a expressão autêntica da vida espiritual. Pelo contrário, os historiadores que se inspiram em métodos socioculturais não compartilham dessas maneiras de ver, quanto a eles marcadas ainda por um dualismo dogmatizante; no conjunto duma linguagem e na coerência duma sociedade, as espiritualidades parecer-lhes-iam antes uma emergência das grandes correntes obscuras e fundamentais que informam, sucessivamente, vários universos mentais (Certeau, 1966a, p. 5, tradução nossa).

Certeau percebeu muito cedo a cisão vivida pelo cristianismo com o advento da modernidade. Progressivamente, o discurso religioso perdeu sua efetividade e seu caráter performativo, com o advento do Estado Moderno e com a quebra de uma unidade conceitual e política garantida por muito tempo pela Igreja. Ao se distanciar de uma visão puramente essencialista e espiritualista na análise da mística e da própria espiritualidade dos séculos XVI e XVII, ele enfatiza a importância de uma abordagem com base nos estudos sociológicos, bem como do entendimento da espiritualidade como inserção em uma cultura determinada.

Para Certeau, “uma ótica presente define uma relação com o passado” (Certeau, 1966a, p. 5, tradução nossa). Por isso, essa temática é definida a partir das prioridades de seu próprio tempo. Certeau define a antropologia como a urgência da análise do seu tempo. Por isso, “pela preocupação que o habita (e que é do nosso tempo), pela sua própria maneira de a traduzir num método... ele exprime culturalmente um problema espiritual justamente quando se pronuncia sobre situações antigas” (Certeau, 1996, p. 6, tradução nossa).

Para Moingt (1988), embora o artigo “Cultura e Espiritualidades” (Certeau, 1966a) seja voltado para a análise da espiritualidade, revela o pensamento teológico de Certeau em um ponto determinante da sua afirmação de que “toda a espiritualidade tem um caráter essencialmente histórico” (Moingt, 1988, p. 366), ou seja, acompanha a experiência cultural, porque a experiência cultural é, por inteira, engajada nas questões do homem por sua história.

A vantagem dessa abordagem metodológica assumida por Certeau está no fato de manifestar o que cada cultura tem de revelação nos grandes movimentos espirituais de seu tempo. Na Idade Média, por exemplo, a relação com as Cruzadas evidencia a busca pelo estrangeiro, traduzida na sublimação política das expressões de uma coletividade. No século XVI, os grupos dos iluminados, fascinados pela experiência subjetiva, testemunham a ruptura de uma visão de ordem cosmológica em favor de uma psicologia religiosa. No século XVII, diante da laicização da política, emergem sociedades espirituais situadas à margem do poder central (Certeau, 1966a).

Por isso, Certeau afirmará que as linguagens espirituais são linguagens próprias de seu tempo. Aquilo que se define pela palavra espiritual implica necessariamente uma constelação de outras modalidades que, embora possam se diferenciar, serão sempre coerentes em relação ao todo. Dessa maneira, a análise de uma espiritualidade acarreta uma reinterpretação de noções tradicionais que são mutáveis de um período para outro: noção de pai, mãe, esposa, rei, amor etc. Essa mesma perspectiva delimita a busca por objetos de certeza por parte do catolicismo, como o realismo eucarístico, bem no momento de um grande abalo epistemológico do século XVII, ou ainda na intensificação da culpabilidade no século XIX, diante de uma sociedade que adquire sua autonomia moral – e até mesmo o Movimento Litúrgico, que tanto marcou o Vaticano II, também pode ser lido nessa ótica de uma sociedade extradeterminada, que anseia por esse “*ser-com*”, explicitado pela comunhão litúrgica (Certeau, 1966a).

Contrário a uma visão puramente essencialista, Certeau defende que o essencial não se dá fora do fenômeno; é por meio dele que os místicos vivem sua própria experiência. Por isso, o essencial “não é um outro lado exterior à linguagem do tempo. É essa própria linguagem que o homem espiritual toma a sério; é aí nessa situação cultural, que seu desejo e o seu risco ‘tomam corpo’” (Certeau, 1966a, p. 10, tradução nossa). De certa forma, a reflexão sobre a espiritualidade em uma perspectiva teológica – como é o enfoque da revista *Concilium* – marca o trânsito de um pensamento inquieto,

que gradualmente vai explicitando as rupturas inerentes ao discurso oficial da Igreja diante da constatação de algo que se quebrou definitivamente.

Segundo Certeau, a espiritualidade dos séculos XVI e XVII é inseparável da crise que modifica definitivamente a civilização ocidental, renovando seus horizontes mentais, seus critérios intelectuais e até mesmo a ordem social. Nas inúmeras guerras religiosas, observa-se a relativização das convicções; no pluralismo das Igrejas, manifesta-se a heterogeneidade das seguranças religiosas e mentais; nas revoltas camponesas motivadas pela fome e pelas epidemias, acentua-se o desmoronamento das estruturas políticas. Nesse cenário de crise institucional e religiosa, a natureza é vivida como um fluxo poderoso e onipresente. No esfacelamento da racionalidade e do sentido de suas instituições, ela mantém sua força e vitalidade. A reação da Instituição diante desse “outro” que escapa às suas categorias é o medo – a demonização que justifica o sacrifício de “feiticeiros” e “bruxas” que não se encaixam no *status* da Instituição em crise. Por fim, as descobertas científicas atuam no mesmo sentido: a astronomia rompe a cosmologia fechada, fundamentada na providência divina e na ascensão de um *telos* sem fim. O que define esse período são as ruínas e o vazio que desmistificam o saber e o poder humano (Certeau, 1966a).

O contexto de análise do tema da decisão deve ser lido na perspectiva dos Exercícios de Santo Inácio, nos quais Certeau destaca que as duas primeiras semanas destes são consagradas à meditação sobre a agonia e a morte de Jesus (Dosse, 2003).

Como símbolo dessa luta ou combate, a história de Jacó sintetiza melhor do que outras expressões a dimensão de agonia presente na luta que o ser humano é chamado a travar. Jacó combate com Deus e sai ferido. Essa ferida – marca da fé e da busca incessante – está no coração da atitude de perda, de ausência, de um caminhar ferido sem limites. A luta de Jacó com Deus pode ser lida, em uma perspectiva certauniana, como o grande desafio da abertura à alteridade. O encontro com o outro não se dá na tranquilidade e na paz, mas na agonia, em uma luta que leva à exaustão.

Segundo Molinié (1973), esse texto é um abismo, ou melhor, uma sequência de abismos. Ele menciona *um homem*, mas não explica sua origem. Ao final da narrativa, descobre que se trata do próprio Deus. A luta se passa durante a noite. A noite protege Jacó da glória insuportável que poderia levá-lo à morte. O tempo é sugestivo na dimensão agônica da busca de Deus, tornando-se imagem perfeita da vida nessa longa aurora que se ergue pouco a pouco. Essa mesma aurora será retomada por Certeau no diálogo de Maria Madalena com Jesus, na madrugada do grande dia: “Não sei onde eles o colocaram. Ela interroga o passante: Se foi você quem o levou, diga-me onde você o colocou. Articulada por toda a comunidade primitiva, essa pergunta não se limita a uma circunstância. Ela organiza o discurso apostólico” (Certeau, 2015, p. 123).

Para Certeau, o nome do povo eleito (Israel) deve ser lido nessa perspectiva: o mistério de uma luta que brilha, em

última análise, no face a face do Cristo com o Pai, na agonia da cruz. Nessa noite vivida pelo Cristo como condição de sua entrada definitiva na vida que o Pai lhe reserva, Certeau percebe, na “hora de Jesus”, o correlativo da “noite” de Jacó em sua luta com Deus (Certeau, 1957b, p. 191).

Em *Comme un voleur*, Michel de Certeau retoma a lógica da ausência e da ruptura já presente em seus textos anteriores, situando-a no contexto conciliar. A imagem bíblica de Jesus “que vem como um ladrão” (Ap 16,15) e o chamado em Betânia – “O Mestre está aí, ele te chama” (Jo 11,28) – expressam o caráter surpreendente e desestabilizador do acontecimento cristão: cada manifestação é acompanhada de uma desapareição, e sua presença escapa sempre à apreensão. Para Certeau, o evento Cristo rompe a homogeneidade da ordem tradicional, abrindo fissuras internas que exigem discernimento espiritual. O acontecimento, longe de se oferecer como espetáculo, só se torna revelação quando compromete a vida, pois a surpresa do inesperado é o lugar onde a fé se renova (Certeau, 1965).

Por outro lado, a teologia certauniana apresentada neste artigo é marcada pelo início de uma historicização da fé, que funciona como método e purificação de sua reflexão teológica:

A história cristã não é nada mais do que esse confronto interno sem fim entre os sinais do tempo e os sacramentos da fé. A tradição expressa as renovações e as evoluções particulares que provocou, em cada época, uma fé que é chamada a reconhecer

Deus lá onde ela não o discernia ainda e a inventar uma resposta inspirada pelo Espírito do Verbo Encarnado numa história. Chamem de “reforma” ou de “aggiornamento” essa conversão. Ela é hoje ainda uma experiência para a Igreja. Assim, aprofundando uma “tolerância” que antes ameaçava a segurança da revelação, o Concílio tende a reconhecer nela uma liberdade baseada no respeito que Deus, em nome mesmo dessa revelação, exige em relação a todos os seus filhos (Certeau, 1965, p. 40).

Baseando-se na abordagem de ordem conceitual, é possível perceber a evolução progressiva do pensamento de Certeau quanto ao profundo diálogo entre a história e sua relação com a fé, bem como ao discurso cristão como capacidade de diálogo com o evento que continua a manifestar os sinais de Deus na história. É por esse engajamento real, assumido no risco do diálogo com a diferença, que uma fé engajada vive a crise do mundo atual como um acontecimento de sua própria fé em Jesus Cristo (Certeau, 1965).

Em *L'Épreuve du temps*, Certeau formula uma das intuições mais fecundas de sua arqueologia da espiritualidade: a tradição não pode ser entendida como herança intacta, mas como processo de releitura em que cada presente se torna gênese de interpretação. Assim, “entre a conversão ao mundo e o retorno às fontes, está a questão do existir, isto é, encontrar-se consigo mesmo, ou seja, uma decisão de assumir em novos termos a história” (Certeau, 1966b, p. 311-312, tradução nossa). A relação com o passado não

é de simples continuidade, mas de discernimento: “nós não viemos do passado para atingir o presente; estamos vindo de um presente que requer de nós discernir descontinuidades implícitas” (Certeau, 1966b, p. 313, tradução nossa). Ao olhar para as origens, o historiador não encontra um núcleo puro, mas um vazio, pois “as origens não são de uma natureza diferente da nossa”; nesse vazio, porém, abre-se a possibilidade de encontro com a alteridade: “a mediação dos outros hoje, é a condição de um acesso à alteridade do passado” (Certeau, 1966b, p. 317-319, tradução nossa).

Afinal, o que é então, uma espiritualidade? Tomada em seu princípio, como a meta de um “retorno”, ela seria “um espírito” original traído desde sua expressão inicial e comprometido em suas interpretações posteriores, de modo que, não se encontrando nunca do modo como ela surgiu, ela seria o inacessível e o fugaz. Considerada em seu histórico, como toda uma série de leituras no final das quais está a nossa, ela formaria uma coleção de imagens no processo circunscrito pelas instituições e pelas ações de uma sociedade, e, uma vez que as circunstâncias pediram e devem continuar provocando indefinidos reajustes, uma vez que milhares de interpretações diferentes são possíveis e sua multiplicidade as relativiza a todas, essa mobilidade significaria novamente a precariedade da unidade sempre almejada (Certeau, 1966b, p. 316, tradução nossa).

Por isso, uma concepção simplista de tradição tende a se fragmentar em “mil pedaços diferentes daquilo que se pensava ser o ideal”, pois “a tradição só pode estar morta

quando fica intacta, quando uma invenção não a prejudica dando-lhe vida” (Certeau, 1966b, p. 326, tradução nossa). Para Certeau, a uniformidade é mortal; a ruptura, entendida como coragem de existir, ocorre dentro de cada época e na relação com as anteriores. É nesse jogo que se percebe que “o que para eles era participação numa vida recebida” (Certeau, 1966b, p. 328) passa a ser formulado como uma ruptura.

Segundo Certeau, a uniformidade interna é mortal. Por isso, a ruptura, entendida como coragem de existir, se expressa em uma dupla relação: agindo não apenas no seio de uma mesma época, mas também em uma relação constante com as anteriores. A diferença permanece, apesar de muitas vezes não ser percebida. Ao comentar a interpretação que um jesuíta de primeira ordem, Nadal, dá aos escritos do fundador Inácio de Loyola, Certeau afirma:

Quando discernimos uma defasagem entre um passado e sua interpretação, os antigos, como Nadal, só veem e só querem ver continuidade. Ao ouvi-los, eles repetem a grande voz da tradição. Lá onde eles inovam pensando estarem repetindo, nós testemunhamos a tradição de um modo que não é visto nos moldes anteriores. De ambas as partes, continuidade e descontinuidade são igualmente certas, mas inigualmente conscientes: é no interior de uma tradição que eles se diferenciariam; é a partir de um distanciamento que nós temos de encontrar o sentido de nossa história. O que para eles era participação numa vida recebida, nós formulamos

como uma ruptura. A decisão de viver hoje implica para nós, em relação ao passado, uma heresia do presente (Certeau, 1966b, p. 328, tradução nossa).

No fundo dessa reflexão sobre as origens está a percepção de que, consciente ou inconscientemente, há um risco na instrumentalização do passado, seja por parte do historiador, seja por parte da espiritualidade. Discernir as descontinuidades presentes em discursos aparentemente ligados à tradição quase sempre é uma operação delicada, dado o grau de ideologização que muitos grupos nutrem em relação a um passado idealizado e, portanto, ilusório. Segundo Certeau (1966b, p. 328, tradução nossa), “pelo simples fato de existirmos já somos hereges ao passado”. Uma tensão e uma angústia, ligadas aos possíveis abandonos ou a uma ilusão que remete à noção de fidelidade a um passado, marcam o discernimento proposto por Certeau por meio da contemplação da história. Por isso, “só um começo que se admite e se quer como tal saberá centralizar a si as forças e os limites de um recomeço [...] Aí está para nós o que nos leva a distinguir no presente a heresia necessária e a heresia condenável” (Certeau, 1966b, p. 320, tradução nossa).

Espiritualidade e alteridade: *Não-sem-Ti*

Um dos pontos mais altos da teologia certeuniana aponta para a radicalidade da sua compreensão da experiência cristã como alteridade radical: “Que eu jamais me separe de vós” (Missal Romano). Com essa oração litúrgica,

Michel de Certeau traduziu uma das categorias centrais de sua teologia – *Não sem Ti*: “Toda práxis cristã tem o mesmo significado, ao longo da História: ela ‘falta’ à de Jesus. Ela é igualmente o que ele não possuía, o que, para ele, faltava ‘para acontecer’” (Certeau, 1970, p. 377, tradução nossa). Trata-se de entender o cristianismo como religião da alteridade, fundamentado em uma dupla negação (*não sem*) que reconhece que o Outro não está numa dimensão além, mas inserido em nossa realidade, em um contínuo afloramento de singularidades que unem todas as coisas (Buarque, 2007).

Ao fundamentar a relação da autoridade de Deus – da qual dependem todas as demais autoridades – nessa categoria de dupla negação: *não sem ti, não sem vocês*, Certeau reivindica que elas pertencem à ordem da ausência: é aquilo sem o qual é impossível viver. Portanto, o que faz com que a ação exista é aquilo que lhe falta:

Ele próprio remete sua obra a interlocutores, a discípulos, a gerações futuras, essencialmente à Igreja. A relação que ele mantém com o Pai (“maior do que eu”) tem como expressão histórica, durante a vida, suas relações com interlocutores que o “surpreendem” e que ele “admira”, com um futuro de obras “maiores” do que as dele, com um futuro a realizar ao qual sua vida e sua morte dão início. Ele permite “limitando-se” (Certeau, 1970, p. 378, tradução nossa).

A morte, entendida na perspectiva de permissão, mas também de ausência, é o ato fundamental que marca a singularidade do Cristo como Deus encarnado e, por isso,

consciente de sua particularidade histórica. Em sua morte, como na de todos os homens e mulheres, apresenta-se, na teologia de Certeau, a possibilidade dos outros. A existência cristã envolve uma *kênose* vivida no concreto da comunidade e pressupõe a unidade de fé e amor. Não se pode ser cristão sem o evento Jesus, da mesma forma que sem a comunidade de fé, sem os outros. Na unidade de fé e amor, os cristãos vivem não apenas na ausência de Jesus, mas na presença dos outros (Bauerschmidt, 1996).

Outra forma de compreender a categoria do “*Não sem ti*” em Certeau é sob a forma de permissão, categoria central de sua epistemologia histórica. O acontecimento fundador do cristianismo, Jesus Cristo, permitiu uma “escrita plural e comunitária”. Não existe Igreja sem escritura, não existe tradição sem a morte do Fundador, que é um acontecimento do passado. Por isso, “a relação com a origem é sempre um processo de ausência. É a *kênose* que permite a ressurreição no sentido mais amplo da palavra. E o teste da autenticidade de um discurso ou de uma prática cristã será sempre ser sinal daquilo que lhe falta” (Geffré, 1991, p. 171-172).

Assim como, na espiritualidade, a história purifica a pretensão de totalidade de um discurso autorreferencial, no caso da teologia das autoridades, a história ajuda a demonstrar que cada época define suas preocupações e olha para a tradição influenciada pelo seu presente. Por isso, Certeau condena o farisaísmo do julgamento:

Que somos nós, teólogos, quem sou eu, escreba apenas de meu saber, para decidir que é verdadeiro ou falso, e para fazer um julgamento da linguagem deles à luz da nossa? Mais ainda, de que meios dispomos, como clero, ligados nós também a uma posição particular, para determinarmos, de onde nos encontramos, a relação que a experiência deles mantém com a experiência cujas formulações de um magistério são a expressão? (Certeau, 1970, p. 382, tradução nossa).

Portanto, segundo Certeau, a prática da autoridade consiste em permitir. Ela situa-se na condição de possibilidade: “ela abre espaço a outra coisa. De um lado ela é recebida em nome da resposta que ela inspira. [...] por outro lado ela cria um espaço. E torna possível outras diferenças” (Certeau, 1970, p. 388, tradução nossa). Essa seria, talvez, uma das principais contribuições da teologia de Certeau: a reconciliação entre o dizer e o fazer, nas articulações que permitem às diferentes autoridades como sinônimo da diferença, em que cada uma tem por base a sua autoridade naquilo que reconhece nos outros – *não sem ti, não sem os outros*.

Ausência e ruptura instauradora

O artigo sobre a perícopes de Lucas, capítulo 24, versículos 13 a 35, sobre o *Les pèlerins d'Emmaus* (Certeau, 1957b), inaugura a contribuição extremamente inovadora de Michel de Certeau para a revista *Christus*. Segundo Dosse (2003, p. 84), Certeau insiste no Cristo como o intercessor e

na dialética de uma presença/ausência. Por isso, é Cristo quem cruza com os peregrinos e os leva a caminhar mais longe:

Então esse episódio de um dia é verdade todos os dias. Isso está acontecendo hoje. “Enquanto falavam sobre tudo o que tinha acontecido, o próprio Jesus se aproximou.” Jesus! Daqueles que meditam sobre o que aconteceu com você, você se aproxima. Escondido novamente, você acompanha a oração que o procura ao longo desta história e que o apresenta à minha casa porque há muito tempo você está lá, em casa. Dê à minha solidão e ignorância o dom da Igreja que conhece você e que você estabelece espalhando-a (Certeau, 1957a, p. 56, tradução nossa).

Há, no encontro com Jesus, conforme o pensamento de Certeau, o elemento da surpresa. Segundo Moingt (1988), é normal transitar da espiritualidade para a teologia, enquanto esta é a linguagem da fé. Por isso, Deus e sua presença são apreendidos na surpresa de encontrá-lo justamente onde não se esperava por ele. Tal surpresa do encontro com Jesus é a possibilidade de abertura à alteridade – experiência feita por meio da história, por homens e mulheres que se deixam cativar pela abertura a este que Certeau chama de o Estrangeiro (Certeau, 1957a, p. 56).

A abertura à historicidade do acontecimento da fé já se faz presente nos primeiros anos de sua reflexão espiritual: “Eles (os discípulos) participam de uma história que é a dele [...] A compreensão da história é um dom de Deus, do mesmo modo como ela é conduzida por ele” (Certeau,

1957a, p. 59). A falta de compreensão do evento Jesus em sua totalidade talvez esteja ligada àquilo que Geffré (1991, p. 160) chamou de *o não lugar na teologia* em Certeau. Esse *não lugar* se manifesta pela carência, pela falta, pela ausência: “A irrupção de Jesus não cria um novo lugar. Jesus introduz a ausência de lugar, o não lugar de uma diferença num sistema de lugares” (Certeau, 2006, p. 299, tradução nossa). Essa ausência, que é a experiência primeira da mística cristã, é a condição fundamental daquele que, por uma livre decisão, se põe a seguir aquele que já partiu. Essa ausência/presença é vivida no cotidiano de cada rosto (Certeau, 1957a).

Para Certeau, os problemas espirituais de cada época só podem ser compreendidos por meio das categorias de sentido que lhe são próprias. É nesse horizonte que Teresa de Ávila representa uma passagem decisiva: em *O Castelo Interior*, o cosmos exterior, antes estruturado pela cosmologia medieval, desloca-se para o microcosmo da interioridade. O espaço do encontro com Deus deixa de ser o firmamento e torna-se o “lugar secreto da alma, lugar do sol interior” (Certeau, 1966a, p. 14, tradução nossa).

Teresa situa-se na fronteira entre dois mundos: a tradição humilhada dos séculos XVI-XVII, marcada por recessão socioeconômica e marginalidade, e a emergência de uma espiritualidade entendida como experiência vivida no cotidiano. Essa ruptura é, segundo Certeau, sinal de uma nova ciência da experiência, que não se fundamenta apenas

no saber intelectual, mas na surpresa imanente da fé que desloca e descentra o sujeito.

A experiência teresiana manifesta um duplo movimento: da religião do medo para a certeza de ser amada, e do fechamento em si para a abertura ao outro (Royannais, 2015, p. 155). Esse deslocamento não é posse, mas vazio: “entre a palavra evangélica a que o crente responde e a resposta que ele pretende encontrar, não há correspondência. Primeira forma de ruptura” (Certeau, 1966a, p. 16). A alteridade funda-se, assim, na ausência que se torna lugar teológico.

A ruptura mede-se pela ousadia. É o próprio sinal de uma fé que começa a criar, a partir de uma nova mentalidade, o seu próprio símbolo, mas um símbolo ainda negativo, captado através de uma ausência ou de um atraso da teologia, tal como ela lhe aparece do lugar necessariamente estreito, mas real onde se situa a experiência. Uma pertença humana revela-se apta a tornar-se a linguagem de uma experiência espiritual (Certeau, 1966a, p. 18, tradução nossa).

Peregrino entre os caminantes (Lc 24, 1ss), inesperado como o ladrão (Ap 16,15), Jesus é, por sua vida e suas ações, a ruptura por excelência: aquele que assume, na sua própria existência, a precariedade e a itinerância. Sua presença não é sinônimo de segurança; pelo contrário, sua “presença se manifesta pela contestação das seguranças e abrindo, no ponto mais vivo da existência, a necessidade do outro... daquilo sem o qual é impossível viver: *A quem iremos nós, Senhor?*” (Certeau, 1966a, p. 19, tradução nossa).

Esse horizonte se amplia no artigo “L’Étranger”, em que Certeau associa a experiência cristã ao caminho de Emaús (Lc 24). O Cristo aparece como o estrangeiro inesperado, sempre em trânsito, recusando qualquer lugar fixo: “do vizinho irreconhecível ou do irmão separado [...] trancado nas prisões, hospedado com os desprovidos” (Certeau, 1969, p. 13, tradução nossa).

Certeau aprofunda essa dinâmica da ausência e da ruptura na obra *La rupture instauratrice* (1987b), em que diagnostica três fraturas: uma semiológica (a proliferação do religioso fora do monopólio da Igreja), uma epistemológica (a incapacidade da linguagem religiosa de constituir uma ciência própria) e uma teológica (uma alteridade fragmentada entre ciência e fé). Assim, “essa teologia morre por dentro, antes mesmo que seu nome desapareça” (Certeau, 2006, p. 249, tradução nossa). O discurso teológico, longe de pretender fornecer verdades substanciais sobre Deus, deveria ser testemunho de Outro ausente, articulado pela categoria do “não sem ti”, um exercício de heterologia.

O contrário dessa abertura é a fixação. A fixação frente à dialética da ruptura pode conduzir a Igreja ou o crente a uma autorreferencialidade de sua mensagem: negando a reciprocidade ou o simbolismo de sua mensagem, encerrando-se em seu próprio testemunho, a experiência contradiz aquilo que deveria testemunhar – “a similaridade na dissimilaridade, a união na diferença, o movimento da caridade. A grande tentação é a fixação. Naquilo que Deus

é revolucionário, o diabo surge como fixista” (Certeau, 1966a, p. 22, tradução nossa).

Oração e sujeito: *Aspectos da prece*

O que é a oração? Como descrevê-la? Qual a sua relação com a filosofia e a psicanálise? Essas perguntas estão na gênese de sua segunda contribuição para o editorial da revista *Christus*. Certeau parte do princípio de que a oração é a comunicação de Deus. Todavia, o grande desafio está em conceber a palavra divina pela mediação da palavra humana: mistério de fé, encontro entre a pessoa de Deus e a pessoa do cristão (Certeau, 1957b, p. 132).

A oração, em sua dimensão mais profunda, é uma morte diante de Deus. No face a face com Deus, o fiel experimenta o silêncio. Diante do mal e do absurdo – de situações como a doença ou a morte de uma criança – surge a sensação de que a oração não obtém nenhuma resposta. Nesse sentido, tudo aquilo que é oferecido ao cristão como resposta – a própria Escritura, a Liturgia etc. – são apenas sinais, como o cortejo de sacerdotes e trombetas que circulavam ao redor de Jericó: marcam ações humanas sem adentrar profundamente no mistério. O homem reconhece que o que ele tem não é Deus. Deus é sempre maior do que ele imagina (Certeau, 1957b, p. 133). A morte experienciada na oração possibilita, por sua vez, um nascimento prefigurado no diálogo com Deus:

Entre o “nada” da perda total e o “nada” da posse absoluta, entre essa perda humana que sempre se aprofunda e essa riqueza divina que ultrapassa sempre o que descobrimos dele, opera-se uma misteriosa junção que é o nascimento da pessoa humana. A pessoa é exatamente esse “nada” para além de qualquer posse. A filosofia, a psicanálise etc. mostraram quanto o homem nasce para sua liberdade e torna-se pessoa quando não se aliena mais numa “imagem” de si (quer dizer, em nenhum “ídolo”) e não se identifica com nenhuma das coisas das quais ele se julga dono. A teologia reconheceu como Deus é Sujeito pessoal quando ele cria, ele que pode ser tudo libertando-se de tudo. A oração, ela, faz a experiência desse nascimento da pessoa no encontro com Deus (Certeau, 1957b, p. 135, tradução nossa).

Na intersubjetividade da relação com Deus, Certeau apresenta a analogia do nascimento da pessoa em sua relação com os outros. Essa experiência de alteridade supera a mera declaração doutrinária de ordem dogmática justamente por ser dialógica, por não pertencer à ordem de um lugar definido, por se dar sempre em uma particularidade ou singularidade do encontro com o outro (Hervieux, 2017, p. 180). A oração ultrapassa a dimensão da busca em uma epifania do desvelamento do Mistério: “é no sentido teológico uma interlocução que o solicita o silêncio enquanto atenção aos movimentos internos provocados por esse encontro” (Villas Boas, 2016, p. 140).

Retomando a categoria dialógica, Certeau afirma: “Cada palavra que lhe dirigimos é o eco e a duplicação de

uma palavra que, na discussão entre o homem e Deus, é sempre misteriosamente a primeira e a única falada” (Certeau, 1957b, p. 137, tradução nossa). A oração cristã é a repetição, na história e no tempo, das palavras de Jesus dirigidas a Deus na oração do “Pai nosso”. Na relação fundadora do mistério intersubjetivo de Jesus com o Pai, o cristão encontra o eco de uma palavra que permanece viva e atual em sua própria relação com o mistério. Certeau dialoga com Balthasar, destacando a *parresia* como confiança radical na oração:

Temos, assim, que a *parresia* (confiança) e a oração são uma só coisa. A abertura do caminho objetivo ao Pai é a abertura do coração subjetivo (como boa consciência) e o trilhar por esse caminho aberto feito pelo coração é a oração. Ela se apoia na consciência de que falamos ao ouvido aberto de Deus que nos escuta. “Temos confiança (*parresia*) diante de Deus e tudo o que lhe pedirmos, receberemos dele (I Jo 3,21-22). A confiança (*parresia*) que depositamos nele é esta: em tudo quanto lhe pedirmos se for conforme à sua vontade, ele nos atenderá. E se sabemos que ele nos atende em tudo quanto lhe pedirmos, sabemos daí que já recebemos o que pedimos. A *parresia* é a intimidade no amor, é poder dispor reciprocamente dos bens dos outros, no amor” (Balthasar, 2019, p. 35).

Entendida pelo viés da *parresia*, uma vez começada, a oração não consegue mais parar. Principalmente, porque cada oração traz em seu interior a oração inesgotável do Cristo. Mas, essa oração não fica circunscrita a uma dimensão pura-

mente contemplativa, ela precisa desdobrar-se em ação, uma vez que o céu desceu à terra e, por isso, possibilitou o começo do Reino dos Céus. Contudo, esse céu não é mais um lugar ou uma imagem, trata-se agora, de alguém. Por fim, a oração termina como ela começa, como uma morte. Mas uma morte que é possibilidade de abertura para Deus e para o outro, uma vez que nos faz renascer, diante dele e nele, para aquilo que nós somos (Certeau, 1957b, p. 140).

Testemunho e comunidade

Um acontecimento de grande importância, que refletiu na mudança epistemológica de Certeau, foi a crise de maio de 1968. Segundo Moingt, Certeau foi um analista sutil e internacionalmente reconhecido pela abordagem que desenvolveu por meio da obra *La Prise de la parole* (1968). Embora não seja uma obra teológica, esse texto reflete um momento importante do pensamento de Michel de Certeau, sendo para ele a oportunidade daquilo que Moingt chamou de o “uso da palavra teológica”. Em um período de oito anos, a partir desse evento, Certeau escreverá os textos cruciais de sua reflexão teológica (Moingt, 1988, p. 366).

“Em maio último, tomou-se a palavra como tomou-se a Bastilha em 1789” (Certeau, 1968, p. 40). Com esse *incipit*, Certeau cunhou uma expressão que melhor traduziu o grande movimento estudantil de maio de 1968. Segundo De Mori e Buarque (2020), a crise de 1968 era vista por Certeau

como uma crise de representação. Para ele, a sociedade francesa vivia uma profunda desestabilização do seu sistema de representações, sentida de maneira crucial na Universidade, como espaço de cultura e ensino, mas não restrita apenas ao ensino, estendendo-se também às representações sindicais e políticas (De Mori; Buarque, 2020).

Assim como a fratura acontecida com os místicos do século XVII e com os movimentos de libertação na América Latina, Certeau enxerga na manifestação de 1968 uma revolução digna de crédito. Essa crise se estende além da sociedade civil à sociedade religiosa, repercutindo na formulação de sua teologia e no futuro do cristianismo no Ocidente (Moingt, 1988). Para o recorte desta análise, por uma questão metodológica, utilizaremos o artigo “Autorités Chrétiennes” (1970), escrito para a revista *Études* e incorporado na obra *La faiblesse de croire*¹.

A crise de representação ou de autoridades vivida pela sociedade francesa a partir da Revolução de 1968 faz Certeau se perguntar sobre a necessidade de se repensar entre Autoridade ou autoridades, ou seja, a reflexão cristã se situa nessa articulação perigosa entre o singular e o plural da história. Para Certeau, essa articulação acontece no seio de uma comunidade cristã que se torna lugar necessário, onde o mistério é confessado e vivido na itinerância, no

¹ Os autores utilizarão o texto de 1970, porém a partir do livro publicado em 1987. CERTEAU, M. *Autorités Chrétiennes*. *Études*, Paris, v. 333, p. 587-596, nov. 1970; CERTEAU, M. *La faiblesse de croire*. Édition établie et présentée par Luce Giard. Paris: Éditions du Seuil, 1987a.

prolongamento e deslocamento da história de homens e mulheres que não são estáticos, ou seja, não estão presos a nenhum passado, tampouco se trata de objeto fixo e delimitado (Certeau, 1987a, p. 373).

A crise das autoridades é lida por Certeau como um desmoronamento do corpo eclesiástico: “Michel de Certeau tentou fazer do desconforto dos cristãos de sua geração, em particular da distorção entre o discurso cristão e práticas que refletiam sobretudo o *ethos* mais comum de uma sociedade” (Geffré, 1991, p. 161, tradução nossa). Para uma melhor compreensão do conceito de corpo em Certeau, são necessárias algumas distinções: em primeiro lugar, segundo De Mori e Buarque (2016, p. 1538), o corpo em Certeau se “configura como uma ficção viabilizadora de práticas sociais, entendido como ‘autoridade’ capaz de suscitar adesões, conflitos e transformações [...] na tradição cristã também vivenciado como instância mística”.

Claude Geffré aprofunda a compreensão da palavra “corpo”, relacionando-a com a influência de ordem heideggeriana, como o “*ser-aí*” histórico e social de um espaço organizado. Da mesma forma que não existe corpo senão no corpo do mundo e no corpo mortal, a linguagem cristã, para continuar a circular e ser articulada em uma Igreja que se faz corpo na história, corre sempre o risco de ser pega em flagrante delito de ilusão ou de insignificância. Por isso, a análise implacável de Certeau sobre a teologia e o cristianismo do seu tempo não é fruto de uma melancolia

particular ou de um místico que empreende uma viagem em busca do ausente que faz falta; é, antes, uma longa pesquisa histórica nos espirituais do século XVI e XVII que o ajuda a discernir o destino do cristianismo no século XX (Geffré, 1991).

Para Certeau, a religião havia se transformado em espetáculo. Sua mensagem tornou-se comercializável e rentável. Aos poucos, deixou de ser prerrogativa de um processo contínuo de decisão e conversão – no qual havia unidade entre o dizer e o fazer – para se tornar prisioneira de uma idolatria social. Onde não há mais uma verdade por fazer e dizer, sobra à Igreja apenas um lugar para defender. Dessa forma, seu discurso de neutralidade, em discreta lealdade à ordem política estabelecida, diz o que as pessoas querem ouvir: um discurso conformista que não cria, não autoriza a liberdade, mas apenas conserva. Assim, a religião é capturada e transformada em produto polido e adaptado, até mesmo customizado e personalizado. Esse cristianismo de consumo, tranquilizador e desprovido de força transformadora, tende a repetir o movimento de conservação da Instituição. O preço pago é o seu esvaziamento (Certeau, 1987a, p. 375).

No fundo, o que Certeau aponta com o artigo *Autoridades Cristãs* é que a comunicação pressupõe e exige a pluralidade de testemunhas e critérios da verdade. As diversas autoridades da fé devem remeter sempre à única autoridade da Palavra de Deus; por isso, não deveríamos falar em au-

toridade da Igreja no singular, sem colocá-la indevidamente no lugar da autoridade de Deus. Essa argumentação se apoia em um texto do Vaticano II que declara que nenhuma dessas realidades – Escritura, Tradição e Magistério – se mantém sem as demais (Moingt, 1988).

Se a mística e a espiritualidade em Certeau nos remetem ao Ausente da história, e se a pluralidade de autoridades é a condição da comunicação na comunidade cristã, da mesma forma a autoridade apresenta um duplo caráter: ela é necessária, mas ao mesmo tempo inatingível. Assim como Pedro não compreendeu o evento do Cristo em sua totalidade, no momento da crise em que Jesus perde grande parte dos seus seguidores, ele afirma: “A quem iríamos, Senhor? Tu tens palavra de vida eterna” (Jo 6,68). Da mesma forma, o cristão percebe profundamente que o essencial sempre lhe escapa. Por isso, para Certeau (1987a, p. 376, tradução nossa):

A autoridade é o grau zero de uma série (não mais científica, mas existencial), algo de originário, mas também impossível de “reter”. É o insustentável. Na experiência, mais do que uma “vantagem do ser” (Heidegger o observa numa perspectiva próxima), é uma “vantagem de ausência”. Expressão que deve ser pesada. O que faz existir a ação é o que lhe falta. O que faço de mais verdadeiro, eu não consigo sem ti — mas eu não posso te reduzir ao que eu faço ou ao que eu sei. A autoridade não pode ser reduzida ao ato novo que ela permite, que a manifesta e que, antes de ser posto, era imprevisível. Ela é indicada por cada um dos atos que se referem a

ela, cada um por sua vez, embora de modo diferente, e que a assumem ou a admitem. Finalmente, a declaração do amor e a confissão de fé são expressas do mesmo modo: “Tu me fazes falta”. Duas palavras, uma dupla negação, indicam o resultado dessa experiência; “*não sem*”. É *impossível sem-ti*.

Conclusão

A espiritualidade em Michel de Certeau pode ser compreendida como prática histórica e cultural que atravessa linguagens, símbolos e rupturas. Longe de ser substância fixa ou herança intocada, ela se apresenta como itinerância e movimento, como experiência que nasce na ausência e na ferida, transformando essas marcas em lugares de criação e abertura ao inesperado.

Nesse sentido, a espiritualidade se aproxima da noção foucaultiana de cuidado de si: uma prática de subjetivação que produz formas de liberdade ao deslocar o sujeito para além de qualquer autorreferencialidade. Em Certeau, essa liberdade se expressa no gesto de hospitalidade e na experiência do “não sem ti”, que revela a alteridade como condição constitutiva da vida e do pensamento.

Assim entendida, a espiritualidade torna-se exercício crítico que desestabiliza sistemas fechados e cria possibilidades de existência. Como cuidado de si, implica também cuidado do outro e do comum, inaugurando espaços de convivência marcados pela diferença e pela precariedade

criativa. Trata-se, portanto, de pensar a espiritualidade como modo de existir filosófico, capaz de articular história, ética e alteridade em chave aberta e inacabada.

Referências

BALTHASAR, H. U. *A oração contemplativa*. Tradução de Ney Vasconcelos. São Paulo: Paulus, 2019.

BAUERSCHMIDT, F. C. The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology. *Modern Theology*, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 1-26, 1996. DOI: 10.1111/j.1468-0025.1996.tb00078.x.

BUARQUE, V. A contribuição de Michel de Certeau à história das ideias religiosas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 6, n. 16, p. 161-172, 2013. DOI: 10.4025/rbhranpuh.v6i16.22632.

BUARQUE, V. A epistemologia negativa de Michel de Certeau. *Trajetos*, Fortaleza, v. 5, n. 9/10, p. 231-247, 2007. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/20382>. Acesso em: 12 set. 2025.

CERTEAU, M. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

CERTEAU, M. Comme un voleur. *Christus*, Paris, v. 12, n. 45, p. 25-41, jan. 1965.

CERTEAU, M. Cultures et spiritualités. *Concilium*, Petrópolis, n. 19, p. 5-26, jan. 1966a.

CERTEAU, M. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

CERTEAU, M. L'Épreuve du temps. *Christus*, Paris, v. 13, n. 51, p. 311-331, jul. 1966b.

CERTEAU, M. *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Paris: Desclée de Brouwer, 1969.

CERTEAU, M. L'Expérience spirituelle. *Christus*, Paris, v. 17, n. 68, p. 488-498, 1970.

CERTEAU, M. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.

CERTEAU, M. *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987a.

CERTEAU, M. La prière des ouvriers. *Christus*, Paris, v. 4, n. 15, p. 413-427, jul. 1957a.

CERTEAU, M. *La prise de parole : pour une nouvelle culture*. Paris: Desclée de Brouwer, 1968.

CERTEAU, M. La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine. In: CERTEAU, M. de. *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987b. p. 201-222.

CERTEAU, M. Les Pèlerins d'Emmaüs. *Christus*, Paris, v. 4, n. 13, p. 56-63, jan. 1957b.

DE MORI, G. L.; BUARQUE, V. A tomada da palavra segundo Michel de Certeau: ecos, pertinência e atualidade na sociedade e na Igreja latino-americana. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, p. 641-666, set./out. 2020. DOI: 10.17771/PUCRio.ATeo.50695.

DE MORI, G. L.; BUARQUE, V. *Corpos ditos pelo outro: uma leitura de Michel de Certeau*. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1538-1564, dez. 2016. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2016v14n44p1538.

DOSSE, F. *Michel de Certeau: le marcheur blessé*. Paris: La Découverte, 2003.

GEFFRÉ, C. *Croire et interpréter: le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Cerf, 1991.

GEFFRÉ, C. *Un nouvel âge de la théologie*. Paris: Cerf, 1989.

HERVIEUX, L. Une théologie de l'alterité: Michel de Certeau. *Théologiques*, Montreal, v. 25, n. 1, p. 177-195, 2017. DOI: <https://doi.org/10.7202/1056943ar>.

MOINGT, J. *Croire au Dieu qui vient*. Paris: Cerf, 1991.

MOINGT, J. *Dieu qui vient à l'homme: de l'agonie à la résurrection*. Paris: Cerf, 1988.

MOLINIÉ, M-D. *A luta de Jacó*. Tradução de Valeriano Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1973.

PEGO PUIGBÓ, J. A. La ausencia como categoría teológica: Michel de Certeau, bajo el signo de la ruptura. *Revista Catalana de Teologia*, Barcelona, v. 38, n. 2, p. 463-485, 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4648902>. Acesso em: 10 set. 2025.

PETIT, J.-F. *Michel Foucault et Michel de Certeau: le*

dialogue inachevé. Paris: Parole et Silence, 2020.

ROYANNAIS, F. Leer a Teresa de Jesús con Michel De Certeau. *Revista de Estudios Culturales*, Valência, n. 17, p. 147-161, 2015. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5738869>. Acesso em: 10 set. 2025.

TEIXEIRA, A.; VILLAS BOAS, A.; ZEFERINO, J. Public theology in the context of the religious dualization phenomenon in multiple modernities. *International Journal of Public Theology*, Lisboa, v. 16, p. 223-243, 2022. Disponível em: <https://ciencia.ucp.pt/pt/publications/public-theology-in-the-context-of-the-religious-dualization-pheno>. Acesso em: 10 set. de 2025.

VILLAS BOAS, A. *Teologia em diálogo com a Literatura: origem e tarefa poética da teologia*. Paulus: São Paulo, 2016.

VILLAS BOAS, A.; CANDIOTTO, C. The task of an archaeo-genealogy of theological knowledge: between self-referentiality and public theology. *Religions*, Lisboa, v. 16, n. 8, p. 964, 2025. DOI: 10.3390/rel16080964.

O conhecimento da verdade em Edith Stein: aliança entre fé e razão como percurso intelectual-espiritual

Patrícia Espíndola de Lima Teixeira
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

A obra da pensadora Edith Stein (1891-1942) é entrelaçada na aliança entre a fenomenologia e o cristianismo, entre a filosofia e a teologia, a natureza humana e a graça divina, entre a finitude e a eternidade, entre a fé e a razão. Esse “entre”, não se caracteriza como um “não lugar”, mas como um elo unitivo que parte da dimensão do espírito transcendente que anseia pelo conhecimento da verdade. Em Edith Stein, pode-se identificar a transcendência manifestada como origem (gênese), finalidade (*telos* – do grego, τέλος) e na condição de caminho (do latim, *status viae*), configurando, assim, um percurso existencial.

Nascida em lar judaico, afirmando-se agnóstica na adolescência, foi uma das primeiras jovens mulheres universitárias da Alemanha que se doutorou em Filosofia, defendendo a laureada tese *Zum Problem der Einfühlung*¹ (1916).

¹ Em português, *Sobre o Problema da Empatia*.

Foi sua a iniciativa dirigir-se para Göttingen e estudar com Edmundo Husserl (1859-1938). Atuou como assistente de Husserl e integrou o reconhecido Círculo Fenomenológico de Göttingen². Nesse período, sustentou a defesa da cidadania, da educação, da formação integral e da inserção social das mulheres na vida universitária e profissional³. Tais postulações, porém, não excluía o direito da mulher de constituir uma vida familiar e materna.

Em meio à ebulição acadêmica e nos diálogos interdisciplinares com professores e colegas fenomenólogos, Edith conheceu os escritos cristãos. Possivelmente, o evento mais difundido sobre sua conversão – não apenas ao cristianismo, mas especificamente ao catolicismo – seja a leitura do *Livro da Vida* de Teresa D'Ávila⁴. Como um marco importante

² Dentre alguns integrantes, estavam: Adolf Reinach, Max Scheler, Hedwig Conrad-Martius e Roman Ingarden.

³ Uma especial atenção merece esse ponto: Edith Stein de fato foi filiada ao partido Democrático Alemão em que atuava pela dignidade feminina e inserção da mulher na sociedade. Isso, porém, não fez da obra de Edith, uma luta oponente à masculinidade. Os escritos da autora revelam reciprocidade entre o feminino e o masculino, como uma natureza distinta em igual dignidade. Tal pensamento teve especial influência no filósofo Karol Józef Wojtyła, que depois tornou-se o Papa João Paulo II. Para melhor conhecer o pensamento de Edith Stein sobre a fenomenologia do feminino, recomenda-se a leitura da obra *Die Frau*. Em português, pode ser consultado: STEIN, E. *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*. Tradução de Alfred J. Keller. Bauru: EDUSC, 1999.

⁴ Espalha-se uma afirmação que é mais lendária do que factual. Em alguns comentários sobre a conversão de Edith Stein, encontra-se a passagem sobre a pensadora ter retirado “por acaso” o livro da estante enquanto estava na casa de um casal amigo. Essa narrativa não se configura e infelizmente alimenta uma visão mágica de sua adesão ao catolicismo. Biógrafos de Edith Stein confirmam que o livro de fato foi lido em um momento de férias de verão na casa do casal Conrad Martius, em 1921, e que a leitura de Teresa foi crucial na trajetória intelectual e espiritual de Stein, levando-a à solicitação do batismo católico e posteriormente, alimentando

em sua trajetória, as pesquisas no pensamento cristão de Tomás de Aquino, Agostinho de Hipona, Duns Escoto, e da teologia mística de Pseudo-Dionísio Areopagita, Santa Teresa Dávila e São João da Cruz caracterizaram um itinerário fenomenológico expansivo e *sui generis*.

A partir de sua conversão, em 1922⁵, manteve a ampla atividade científica, escrevendo livros, capítulos, artigos, esquemas de aula, conteúdos de cursos, cartas, entre outras publicações. Concomitantemente, desenvolvia sua atividade como docente dedicada à formação pedagógica. Seu ingresso na Ordem Carmelita, em 1934, adotando o nome religioso de Teresa Benedita da Cruz, ampliou sua obra para gêneros como orações, poesias espirituais, comentários litúrgicos, descrições/reflexões sobre a vida de santos⁶.

Em 1942, quando presa e morta pelo regime nazista no campo de extermínio de Auschwitz-Birkenau, deixou um legado de milhares de páginas escritas, mas, até hoje,

seu desejo do ingresso no Carmelo. A própria Edith, em sua biografia, descreve esse fato, porém, em nenhum registro oficial existe a configuração de um contato fortuito com o *Livro da Vida*. O que se pode encontrar na narrativa da pensadora é sua aproximação processual e interessada nos escritos religiosos e em sua observação dos testemunhos cristãos que as circundavam, sendo a leitura do *Livro da Vida* como o ponto ápice de sua decisão.

⁵ Foi batizada em 1º de janeiro de 1922, na Igreja Paroquial de São Martinho, em Bergzabern, Alemanha. Sua madrinha foi a amiga e filósofa luterana, Hedwig Conrad-Martius.

⁶ A *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA), publicada pela editora Herder (Freiburg, Alemanha), possui 28 volumes que compilam seus trabalhos e envolvem escritos biográficos, filosóficos, conteúdos sobre espiritualidade e mística e traduções. É considerada a coleção mais completa, crítica e aprimorada, sendo indicada para fins científicos pela qualidade editorial. Disponível em: <https://www.edith-stein.eu/edith-stein-gesamtausgabe/>. Acesso em: 2 dez. 2025.

pouco conhecidas. No caso de Edith Stein, há intersecções que podem ter contribuído para essa invisibilização: sua ascendência judaica, a conversão ao catolicismo, a decisão de deixar a vida laical para aderir à vida monástica de clausura e, ainda, o fato de sua vida ter sido abreviada na II Guerra Mundial.

Nos anos posteriores de sua morte, muitos escritos foram resgatados e publicados. Atualmente, o arquivo preservado de Edith Stein está localizado em Colônia, Alemanha, no *Edith-Stein-Archiv zu Köln*. Dentre seus principais escritos, destacam-se:

Quadro 1 – Principais escritos de Edith Stein

Título Original (Alemão)	Tradução	Ano
<i>Zum Problem der Einfühlung</i>	<i>Sobre o Problema da Empatia (parte da tese doutoral)</i>	Tese doutoral concluída em 1916. Publicada parcialmente em 1917.
<i>Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften</i>	<i>Contribuições para a Fundamentação Filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito</i>	Escrito entre 1919 e 1922. Publicado em 1922.
<i>Eine Untersuchung über den Staat</i>	<i>Uma Investigação sobre o Estado</i>	Escrito entre 1921 e 1925. Publicado em 1925.
<i>Der Aufbau der menschlichen Person</i>	<i>A Estrutura da Pessoa Humana</i>	Escrito em 1932 em formato de curso. Publicado postumamente.

Título Original (Alemão)	Tradução	Ano
<i>Die Frau: Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade</i>	<i>A Mulher: Sua Missão Segundo a Natureza e a Graça</i>	Coletânea de conferências desenvolvidas entre 1928 e 1932.
<i>Endliches und ewiges Sein</i>	<i>Ser Finito e Ser Eterno</i>	Escrito entre 1936 e 1937. Publicado postumamente.
<i>Das Leben einer jüdischen Familie</i>	<i>A Vida de uma Família Judia</i>	Autobiografia escrita em 1933. Publicada postumamente.
<i>Was ist der Mensch?</i>	<i>O que é o ser humano?</i>	Escrito entre 1938 e 1940. Publicado postumamente.
<i>Wege zur Gotteserkenntnis</i>	<i>Vias para o conhecimento de Deus</i>	Escrito por volta de 1941. Publicado postumamente.
<i>Kreuzeswissenschaft</i>	<i>Ciência da Cruz</i>	Escrita entre 1941 e 1942. Obra espiritual inacabada por ocasião de sua morte. Publicada postumamente.

Fonte: Elaborado pela autora.

Pode-se observar um percurso intelectual-espiritual enriquecedor como um fio antropológico perpassando toda a sua obra. Edith era uma pensadora que explorava as partes e o todo dos fenômenos. Este capítulo se propõe a apresentar um recorte da abordagem desenvolvida por Stein, compreendendo a experiência humana e a vivência da fé como vias de encontro com a verdade. Para a autora,

a verdade não suprime a razão humana nem a adesão à fé, mas é entendida como equilíbrio e integração em vistas de uma oferta profunda de amor, como afirmava: “existe um conhecimento que a apreende inteiramente, que não é um processo infinito, mas uma abundância infinita. Esse é o caminho divino” (Stein, 2005, p. 76).

Segundo a pensadora, “a verdade carrega seus próprios frutos” (Stein, 2005, p. 83). A seguir, uma breve nota sobre a fenomenologia do ser e a dimensão espiritual em Edith Stein para a compreensão acerca da verdade do ser humano e de sua relação entre fé e razão.

A fenomenologia do ser: o espírito humano

Para Edith Stein, a dimensão espiritual é própria da pessoa humana (*Person*). A pessoa se caracteriza pela capacidade de livre-arbítrio, consciência e intencionalidade. Trata-se de um ser com corporeidade e de alma vital e espiritual, com abertura ao transcendente, na medida em que anseia pelo conhecimento de si, do outro, das coisas, do ambiente natural e pelas questões supranaturais.

De acordo com Stein, ser pessoa é possuir a “[...] legalidade racional da vida espiritual” (Stein, 2004b, p. 131). A pessoa busca o sentido de ser e o que está para além do ser. Ser é manifestar-se, e não apenas existir. Como “ser manifestado”, não se configura como niilismo, mas como essência (*Wesen*) do espírito humano. Ao impregnar-se de sentido, seja pelo percurso de interioridade, seja diante da exterioridade

que a envolve, a pessoa manifesta características singulares e, concomitantemente, integra uma multiplicidade universal. O ser humano corresponde a uma particularidade do ser *em si*, enquanto integra a humanidade em sua totalidade. Ser *em si* é inseparável do ser *com o outro*: estar *em si*, saindo *de si* (Stein, 1996) e, por isso, transcendente.

Segundo Stein (1996), pensamos a plenitude como inteireza quando tratamos do ser em seu sentido profundo. Nesse aprofundamento, o espírito não é capaz de captar essa plenitude de uma única forma ou de uma só vez. Essa tarefa é progressiva e infinita, como uma “escavação” que desdobra o conhecimento humano de muitos modos:

- “O que/quem sou eu?”.
- “O que/quem está diante de mim?”.
- “Que significado possui essa experiência/esse alguém para mim?”.

Cada ser humano se caracteriza como unidade e totalidade (Stein, 1996), mas também como incompletude. Dotada de um “*eu*” (Stein, 2003b) de natureza sensível, vital e espiritual, a pessoa humana é capaz de reconhecer sua limitação e finitude, tanto quanto o sentido do está “*além de si*” – caracterizando sua abertura à infinitude. Assim, a pessoa humana é impulsionada ao entendimento transcendente do que está diante de seus olhos, despertando suas reflexões, percepções e posições diante da vida.

Para Stein, a unidade e totalidade se materializam na corporeidade humana, compreendida como corpo vivenciado (*Leib*) e historicamente situado no mundo. Esse corpo não se reduz à massa corporal (*Körper*), mas é entendido em sua inteireza corpo-alma ou, ainda, como corpo anímico. Nas palavras de Stein (1996, p. 383): “O que diferencia o corpo-alma (*Leib*) de uma simples massa corpórea (*Körper*) é a existência de uma alma. Onde existe um corpo anímico, existe também uma alma. Reciprocamente, onde existe uma alma, existe também um corpo anímico”.

Esse ponto de reflexão merece destaque, pois a alma, apesar da condição de não espacialidade e imaterialidade, não é percebida por Edith Stein como algo separado da corporeidade. Ao contrário, a alma é percebida na manifestação do ser por meio do corpo vivenciado. Nesse sentido, a alma apresenta uma dupla característica: sensível (*Sinnenseele*) e espiritual (*Geistseele*). Essas são dimensões distintas, mas entrelaçadas na alma humana.

A dimensão sensível (*Sinnenseele*) está ancorada no psiquismo (*psique*), nos afetos, prazeres, impulsos, instintos, bem como nas tendências atrativas e repulsivas, por exemplo. No entanto, o ser humano não se reduz a uma perspectiva sensível de estímulo-resposta. Na busca pela compreensão do humano, Edith Stein aponta para a alma espiritual (*Geistseele*) como a dimensão da força motriz, que une o intelecto, a razão e a vontade livre. A essa potência espiritual, somam-se os sentimentos supe-

riores (o amor, por exemplo), a consciência intencional e a própria autoconsciência.

O corpo e a psique estão vinculados às leis naturais da causalidade (*Causalität*). Já o espírito humano responde à lei da motivação (*Motivation*) (Alferi, 2014). Ainda que a contemporaneidade utilize o termo “motivação” de maneira superficial, em Edith Stein, a motivação é uma resposta interior profunda, enraizada na liberdade ontológica e no espírito de cada pessoa.

Segundo Stein, o espírito humano possui um cerne (*kern*), radicado na interioridade da pessoa. Trata-se do núcleo intangível da personalidade, imaterial e invisível, mas real e constitutivo da identidade pessoal. Para Ales Bello (2015, p. 83):

O núcleo – elemento último e profundo – representa aquilo que diz respeito às características absolutamente singulares. Esse núcleo identitário não se desenvolve, mas dá a direção, como se indicasse a estrada ao espírito e a psique. Se soubermos identificar a estrada indicada, haverá possibilidade de seguir o próprio princípio de identidade pessoal.

Esse núcleo identitário é acessível e configura-se como um selo da inteireza pessoal. Em Edith Stein, percebe-se ao longo de sua obra que essa interioridade identitária está sempre presente: “dentro de minha alma [...] Nela estou em casa” (Stein, 2003b, p. 656). Como afirma Alferi (2014, p. 81): “tudo que a pessoa vive carrega em si a marca de sua personalidade”. Tal afirmação corrobora com Stein (Stein,

2003b, p. 708) quando designa esse cerne de interioridade como a “alma da alma” de natureza espiritual e centro da existência humana.

Nesse aspecto, o sentido do ser em Edith Stein aponta para a vivência da dimensão espiritual integrada ao todo da personalidade, configurada a partir de um centro ordenador de equilíbrio e identidade. Contudo, a dimensão espiritual, como parte da interioridade humana e seu núcleo identitário, não reduz o ser à autorrealização ou ao autoaperfeiçoamento. Embora brote da vida interior, o espírito também se deixa ativar pelo que está além de si. Nesse movimento, torna-se capaz de se dirigir a algo ou a alguém, imanando sua característica de transcendência.

Por isso, o reconhecimento de si não se limita ao “eu” isolado em si mesmo. Como ser de transcendência, o ser humano é capaz de reconhecer o outro como alteridade. Em sua sensibilidade, percebe o outro; em seu espírito, volta-se para o ânima do outro, conectando-se como um “alguém”: semelhante a si e, ao mesmo tempo, distinto.

Edith Stein identifica no fenômeno da empatia (*Einfühlung*) um ato intencional da consciência, capaz de acessar a experiência vivida por outra pessoa – sua dor, alegria, hesitação, cansaço, entre outros estados anímicos. Como afirma: “Empatia é um ato no qual uma vivência alheia é dada como tal de forma imediata”⁷.

⁷ “Einfühlung ist ein Akt, in dem ein fremdes Erleben als solches unmittelbar gegeben ist” (Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, p. 10).

Pode-se observar que o entrelaçamento entre a dimensão sensível (*Sinnenseele*) e espírito (*Geistseele*) na interioridade humana não se baseia em uma elementar reação afetiva ou em uma relação de simpatia com os demais. Essa dinâmica trata-se de uma abertura ontológica ao outro.

Pela empatia, estabelece-se uma conexão intersubjetiva entre o “eu” e o “outro”, sem confusão de identidades, pois a alteridade é preservada. Trata-se de uma interpersonalidade sem sobreposições e despersonalizações, visto que ambos pertencem à vida em comum.

Em contraste, Edith Stein denomina contágio psíquico (Stein, 2003c) a relação em que o ser se restringe ao nível dos impulsos e da imitação, regido pelas leis da causalidade, e não pela força motriz do espírito livre, responsável e volitivo. O contágio psíquico constitui as massas, despersonalizando o ser; enquanto a empatia estabelece relacionamentos que garantem e promovem a dignidade do outro pelo “outro” e não por interesse próprio.

A empatia é a base para o *com-viver*, tornando-se o elo vital das vivências comunitárias, em que a alteridade é reconhecida e acolhida. É tecida na dimensão do espírito. Segundo a autora: “o indivíduo isolado é uma abstração. Sua existência é uma existência no mundo e sua vida, uma vida em comum” (Stein, 2003b, p. 713). Na perspectiva cristã, essa relação assume exigências de comunhão, fundamentada na verdade e no amor ofertado. O amor cristão não está condicionado a alguns, mas deve ser primazia das

relações pessoais e comunitárias: “o próximo não é aquele com quem simpatizo. É todo aquele que se aproxima sem exceção” (Stein, 1996, p. 459). Desse modo, no cristianismo, amar assemelha-se a um ato de fé, pois exige um dispor-se a amar até o fim (Rus, 2015).

Em uma leitura possível, pode-se identificar o seguinte percurso: a alma sensível (*Sinnenseele*) permite sentir e ser afetado; a alma espiritual (*Geistseele*) possibilita compreender e interpretar a vivência de si e do outro como experiência de alteridade; o espírito também, como hálito vital (*pneuma/ruah*), configura-se como dinâmica imaterial e transcendente, que vivifica e movimenta o ser ao núcleo de interioridade, irradiando-o ao relacionamento com os demais e com o divino; por meio da empatia acontece uma abertura sensível e espiritual à vida comunitária, capaz de integrar a experiência do outro, do mundo, dos ambientes e do próprio Deus e, assim, fazer a experiência do amor, como princípio, percurso e prática de vida.

A vida espiritual: a aliança entre a razão e a fé

Como realidade imaterial, Edith Stein afirma que o espírito humano possui dinamismo, mobilidade e agilidade (Stein, 2003b, p. 673). Na obra *A Estrutura da Pessoa humana* (*Der Aufbau der menschlichen Person*), o termo “espírito” compreende as expressões latinas que se equiparam com “*intellectus*”, “*mens*” e “*spiritus*”.

Por “*intellectus*”, concebe-se a capacidade de compreensão, entendimento e captação da verdade. Segundo a autora, intelecto designa o espírito em estado de conhecimento e como potência da alma, apreende princípios mais amplos e universais (Stein, 2003b, p. 673).

“*Mens*” pode ser identificado como o espírito com consciência, como a mente em pensamento reflexivo que resgata memória, vontade e consciência moral. Na tradição agostiniana, “*mens*” está na parte superior da alma, e, segundo Stein, abarca um conjunto de potências do conhecer, querer e sentir (Stein, 2003b, p. 674).

Já “*spiritus*” indica a essência do espírito como hálito (Stein, 2003b, p. 674), em referência às raízes etimológicas do termo grego πνευμα (pneuma) e do hebraico רוּחַ (*ruah*). Edith afirma que essa percepção é referente a Deus como Espírito. Nessa perspectiva, “*spiritus*” é o espírito humano com abertura transcendente a Deus, *Spiritus Sanctus*, que ultrapassa e ressignifica a natureza humana. Esse Espírito Divino é infinito e não se limita à finitude humana: “o ser de Deus é um constante fluir desde si mesmo” (Stein, 2003b, p. 675).

Entretanto, “a saída de si mesmo não se configura como autoabandono; fluir de si mesmo não é perder-se de si mesmo” (Stein, 2003b, p. 675). Edith Stein afirma ainda que o espírito de Deus é totalmente puro e possui intelecto e vontade: não se encontram separados, mas unidos em um único ser espiritual. A Transcendência Divina também é uma

transcendência intelectual, caracterizada por uma atividade cognoscitiva desde o próprio Ser Uno e Trino até a pessoa humana, pela graça.

Em seus processos intelectivos, a pessoa é capaz de decodificar as situações e informações advindas do mundo e assume-se como um “eu” capaz de posicionar-se diante das situações. Todavia, de acordo com Stein (2003a, p. 222), precisa da graça divina, “que se infunde na inteligência como uma luz sobrenatural, e que não só reestabelece a ordem correta que abre ao mesmo tempo a penetração das realidades naturais, inacessíveis para a inteligência natural”.

Pela graça, a pessoa humana origina-se nessa Transcendência de amor-comunhão divino e é chamada a uma vida de unidade e relação, Edith Stein percebe que essa dimensão espiritual, em que a infinitude divina adentra a finitude humana, torna-se fonte de força vivificante e perpassa os valores mais positivos da alma (Stein, 2003b), dirigindo suas capacidades para doar-se livremente ao bem.

Nesse ponto, Edith Stein entende que a teologia da Revelação complementa o conhecimento filosófico a partir da ontologia⁸. Edith percebe Deus como Ser primeiro e in-

⁸ Vale ressaltar a época em que a obra de Edith Stein se desenvolveu: início do século XX. Período marcado pela cisão entre correntes de filosofia e de teologia. Na introdução da obra *Ser Finito e Eterno*, a partir do método fenomenológico, Edith Stein observa que havia uma “filosofia católica”, de circulação restrita e ensinada de modo mais manualístico aos já católicos, diferenciando-se da abordagem da “filosofia moderna”, majoritariamente presente nas universidades, de cunho crítico e centrada no conhecimento humano. Ambas pareciam estar em oposição. O que Edith propõe em sua obra são convergências identificadas nas interfaces a partir

finito, ponderando que a finitude humana não conseguirá compreender o todo de Sua existência e identidade (Stein, 2003b). Para a autora, “a verdade revelada diz algo sobre o ser humano” (Stein, 2003b, p. 743). O conhecimento, nesse sentido, não direciona apenas ao que o ser humano é, mas, também, *àquilo* que deve vir a ser. E ainda, em última análise, de modo livre e responsável, como Imagem de Deus, o ser humano pode (e deve, segundo a autora), alinhar sua vontade em consonância com a própria vontade divina (Stein, 2003b), visto que essa se origina no amor.

No entanto, para aderir ao conhecimento da verdade revelada, Edith Stein aponta que a razão natural, por si só, *não a alcança, sendo necessária a força da fé*:

A verdade revelada não deixa de ser uma verdade e concretamente uma verdade que se revelou a nós. E, dessa maneira, quando interiorizamos uma verdade de fé, obtemos conhecimento. Aquilo que é inacessível ao conhecimento natural torna necessária uma luz sobrenatural para alcançar o conhecimento do mistério (Stein, 2003b, p. 744).

Um dos textos mais esclarecedores sobre o diálogo entre fé e razão, é seu artigo “O que é filosofia? Uma conversa entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino”⁹ em que

da pergunta fundamental: o que é o ser humano? Nesse sentido, não apenas o conhecimento natural constitui a pessoalidade; também, a própria experiência da fé encontra-se presente na vida humana na medida em que o ser humano é reconhecido como um ser de busca pela verdade.

⁹ Trata-se de um texto em forma de colóquio produzido por Edith Stein para a

explicitará a visão fenomenológica com a concepção toma-siana de *intus legere* (ler desde dentro), o qual desenvolve uma discussão intelectual-espiritual sobre o conhecimento intuitivo, ou seja, o desvelamento da essência de algo que se revela em si mesmo (do ponto fenomenológico) e que pode ser entendida como uma manifestação da graça em relação às verdades da fé (do ponto teológico).

Diante da posição teocêntrica de São Tomás e a posição antropocêntrica de Husserl, Edith Stein identifica a convergência na atitude procedente de um *logos*, um sentido que dirige a honestidade intelectual desses pensadores. Se um autor busca a verdade de modo puramente racional; o outro considera a filosofia cristã como via de entendimento das realidades suprarracionais, superando a cisão entre a racionalidade e a fé.

Observa-se que, em Edith, a filosofia não perde sua autonomia nesse diálogo entre fé e razão. De acordo com Ales Bello (2014, p. 71),

A posição de Edith Stein só pode ser compreendida colocando-se do ponto de vista da busca pela verdade: numa perspectiva cristã a revelação é um momento fundamental de desvelamento, mas tal momento tornaria inútil e supérflua uma

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 10 (1929), em homenagem aos 70 anos de Edmund Husserl. A tradução em português encontra-se em: STEIN, E. O que é filosofia? Uma conversa entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino. In: STEIN, E. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tradução de Ursula Anne Matthias et al. São Paulo: Paulus, 2019. p. 44-98.

busca racional? Não, com certeza, se ao caminhar por suas veredas, a razão se dá conta da sua própria insuficiência.

O fato de dar-se conta de suas insuficiências e da limitação de sua própria razão é o que confere ao ser humano a abertura à graça divina, visto que reconhece a verdade não restrita no “eu”, mas na busca pela verdade plena além de si. Dito de outro modo, Edith Stein oferece um pensamento intelectual-espiritual, em que o ser humano não é a medida de toda a verdade. Embora invisível, a graça divina se revela e ilumina a razão humana. Ao admitir que há um conhecimento superracional, o ser humano desenvolve o “nível de consciência” que “já não se satisfaz com qualquer conhecimento” (Ales Bello, 2014, p. 117).

Assim, Edith Stein não renega o conhecimento natural, mas expande seu estudo para o conhecimento de Deus, abrindo-se ao fenômeno espiritual como integrante da vida humana. A verdade sobre a vida humana, e sobre quem é o ser humano, passa a conectar com o problema de Deus e de que modo Deus se faz conhecer pelo humano (Ales Bello, 2014). Esse fato direciona a pensadora para uma metafísica cristã, desenvolvida principalmente na obra *Ser finito e Ser Eterno* (*Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*) em que desdobra a razão, a fé e a mística cristã, afirmando Deus como fonte de toda a existência.

Trata-se de um conhecimento que não dá conta de explicar o inefável e inapreensível. Mesmo a fé, capaz de

aproximar o ser humano e Deus, não possibilita o esgotamento do entendimento desse Deus e de todo Seu mistério. No texto “Caminhos de conhecimento de Deus” (*Wege der Gotteserkenntnis Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*), Edith Stein apresenta o sentido da fé e da aceitação de uma automanifestação de Deus, mediante a comunicação dos mistérios divinos não alcançados pela razão natural (Stein, 2004a, p. 146)¹⁰.

A autora observa que há um discurso de Deus e uma Palavra revelada, e que a fé merece o nome de conhecimento enquanto convicção de uma verdade (Stein, 2004a). No entanto, o livre-arbítrio humano o dirige para acreditar, aceitar e persistir nesse conhecimento do divino em si.

Por fim, entende-se que a vida de fé não exclui os processos cognoscitivos naturais, mas a fé e a razão natural equilibram o humano. Para adentrar o conhecimento divino, Edith Stein aponta para a dimensão do mistério. Na esteira de Teresa D’Ávila e João da Cruz, afirma que há um processo de interiorização humana ao encontro de Deus – que habita na alma de cada pessoa. Esse percurso de interioridade requer uma atitude de fé que anseia pela luz divina. Nessa condição, Edith observa que a pessoa reconhece tudo o que é e o que faz como proveniente da fonte da unidade com o amor de Deus (Stein, 1988). E, nesse aspecto, o nível de consciência já não se satisfaz com qualquer conhecimento

¹⁰ Aqui, Edith Stein discute as publicações da teologia simbólica de Pseudo-Dionísio Areopagita.

(Ales Bello, 2014) e qualquer explicação para a verdade, mas entende a verdade revelada como forma de vida.

Considerações finais

As contribuições de Edith Stein sobre a reflexão da aliança entre fé e razão revelam um percurso intelectual-espiritual profundamente enraizado na busca pela verdade. A pensadora propõe uma integração entre a fenomenologia e a teologia, entre o espírito humano e a graça divina, evidenciando a verdade não limitada à racionalidade, mas desdobrando-se como experiência de plenitude, abertura ao mistério e a experiência do amor.

Ao destacar a pessoa humana como unidade corpo-psique-espírito, Stein oferece uma antropologia que reconhece a interioridade do ser que, a partir da dimensão do espírito, é capaz de abrir-se em direção ao transcendente. Por meio do fenômeno da empatia, essa abertura conecta com o outro, fundamentando as relações comunitárias na medida em que expressa as atitudes em prol da dignidade humana.

No entanto, para Stein, o antropocentrismo não responde tudo sobre a plenitude do ser. Embora a razão natural seja essencial, encontra seus limites diante dos mistérios da vida. É nesse ponto que a fé se apresenta como luz sobrenatural, capaz de iluminar o intelecto humano ao conhecimento revelado pela graça divina.

Para Edith, não há uma ruptura entre a filosofia e a teologia, mas uma convergência que respeita a autonomia

da razão e reconhece a força vivificante da fé. Nesse sentido, a verdade, para Stein, é mais do que um conceito. Trata-se de um caminho existencial que une o humano ao divino, do finito ao eterno. A vida de fé, longe de excluir os processos cognitivos, os expande e os ressignifica, permitindo ao ser humano viver encontrando sentido em sua origem, percurso e destino último. Com esse horizonte, a fé e a razão não se opõem, mas se entrelaçam como vias recíprocas de acesso à verdade do ser e do mergulho no mistério divino.

Referências

ALFIERI, F. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ALES BELLO, A. *Edith Stein: a paixão pela verdade*. Curitiba: Juruá, 2014.

ALES BELLO, A. *Pessoa e comunidade: comentários – psicologia e ciências do espírito de Edith Stein*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

RUS, É. *Uma visão educativa de Edith Stein: aproximação a um gesto antropológico integral*. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

STEIN, E. *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz*. São Paulo: Loyola, 1988.

STEIN, E. Caminos del conocimiento de Dios. In: URKIZA, J.; SANCHO, F. J. (org.). *Obras completas*. Vitoria: Ediciones El

Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2004a. v. 5: Escritos espirituales, p. 123-181.

STEIN, E. *Die Frau: Fragestellungen und Reflexionen*. ESGA 13. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010a.

STEIN, E. El Intelecto y los intelectuales. *In*: URKIZA, J.; SANCHO, F. J. (org.). *Obras Completas*. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003. v. 4: Escritos antropológicos y pedagógicos. p. 215-229.

STEIN, E. *El Problema de la Empatía*. Madrid: Trotta, 2004b.

STEIN, E. Estructura de la persona humana. *In*: URKIZA, J.; SANCHO, F. J. (org.). *Obras completas*. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003b. v. 4: Escritos antropológicos y pedagógicos, p. 555-749.

STEIN, E. Excurso sobre o contágio psíquico. *In*: URKIZA, J.; SANCHO, F. J. (org.). *Obras Completas*. Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003c. v. 2: Escritos filosóficos, p. 387-401.

STEIN, E. O que é filosofia? Um diálogo entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino. *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 2005.

STEIN, E. O que é filosofia? Uma conversa entre Edmund Husserl e Tomás de Aquino. *In*: STEIN, E. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tradução de Ursula Anne Matthias et al. São Paulo: Paulus, 2019. p. 44-98.

STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*: ensayo de una ascensión al sentido del ser. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010b.

TERESA DE JESUS. *Livro da vida*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2020.

