

A QUESTÃO DO NIILISMO EM FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

A COMPREENSÃO DE FELICIDADE NO "DE BEATA VITA" DE
SANTO AGOSTINHO E SUAS IMPLICAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

A CONCEPÇÃO DE MORTE NA FILOSOFIA SENEQUIANA

A QUESTÃO DO SENTIDO DA SEPARAÇÃO DE PODERES EM MONTESQUIEU

MISSÃO TRINITÁRIA COMO FUNDAMENTO E MODELO DA MISSÃO DOS
DISCÍPULOS E DA IGREJA

RESENHAS CRÍTICAS

colloquium

v. 07 - 2024



ISSN 2965-1808

v. 7, n. 1, dez., 2024



COLLOQUIUM

V. 7

Patos de Minas – MG

2024

Revisão metodológica e gramatical: Prof. Dr. Saulo G. Pereira

Revisão final: Prof. Esp. Robson Caixeta Silva e Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Diagramação: Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira

Arte: Pe. Cléber Faria Silva.

Editor corporativo

Seminário Maior Dom José André Coimbra

Rua Virgílio Cunha, 700 – Cx. P. 16 CEP: 38705-144

Patos de Minas – MG Fone: (34) 3822-7658

e-mail: colloquiumrevista@gmail.com

© Todos os direitos reservados

C714 Colloquium / Revista do Seminário Maior Dom José André Coimbra – v. 7, n. 1 (2024) – Patos de Minas, MG – SMDJAC 263p.

Anual – Fluxo Contínuo

ISSN 2965-1808

Conhecimento – Periódico. 2 Filosofia – Periódicos. 3. Teologia – Periódicos. 4. Teologia – Periódicos. 1. Seminário Maior Dom José André Coimbra

CDD 001

Ficha Catalográfica: Bibliotecária Maria Aparecida de Paula CRB6/1970

Editores responsáveis

Prof. Esp. Pe. Robson Caixeta Silva

Prof. Esp. Iram Alves Martins Junior

Conselho Editorial

Dom Frei Cláudio Nori Sturm, OFM^{Cap} – SMDJAC

Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva – SMDJAC e UNIPAM

Prof. Dr. Pe. Arthur Francisco Juliatti dos Santos – Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória

Prof. Dr. Pe. Nilson André Fernandes – SMDJAC

Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira – SMDJAC e FPM

Prof. Me. Pe. Antônio Alves de Sousa – SMDJAC

Prof. Me. Pe. Antônio Carlos Paiva – SMDJAC

Prof. Me. Pe. Edgar Gonçalves Caixeta – SMDJAC

Prof. Me. Pe. Edmar José da Silva – Faculdade Dom Luciano Mendes

Prof. Me. Pe. Leonildo Eustáquio da Silva – SMDJAC

Prof. Me. Pe. Marcelo Ribeiro – SMDJAC e FPM

Prof. Me. Pe. Sizenando Roberto de Oliveira – SMDJAC

Prof. Me. Francisco Sérgio Gomes. – SMDJAC

Prof. Me. Diác. Robson Adriano F. D. Silva. – Faculdade Dom Luciano Mendes

Prof^ª. Ma. Luciana Cecília Morato Prof^ª. – Universidade de Coimbra e SMDJAC

Prof^ª. Esp. Mariana Alves Silva Gomes Prof. – SMDJAC

Prof. Esp. Charles Arvelos Rocha – SMDJAC

Prof. Esp. Pe. Robson Caixeta Silva – UFG e SMDJAC

Prof. Padre Ademir Paulino da Silva

Prof^ª. Ma. Nayara Marylandy Saraiva Novaes

Prof. Esp. Pe. Cléber Faria Silva – SMSJAC e UNIPAM

SUMÁRIO

Carta do Editor.....	07
A QUESTÃO DO NILISMO EM FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE.....	13
A COMPREENSÃO DE FELICIDADE NO “DE BEATA VITA” DE SANTO AGOSTINHO E SUAS IMPLICAÇÕES CONTEMPORÂNEAS	58
A CONCEPÇÃO DE MORTE NA FILOSOFIA SENEQUIANA, BEM COMO A SABEDORIA E A VIRTUDE COMO SENTIDOS DA VIDA	95
A QUESTÃO DO SENTIDO DA SEPARAÇÃO DE PODERES EM MONTESQUIEU.....	138
MISSÃO TRINITÁRIA COMO FUNDAMENTO E MODELO DA MISSÃO DOS DISCÍPULOS E DA IGREJA	169
RESENHA CRÍTICA DA OBRA - “COMO ESTRELAS NA TERRA – TODA CRIANÇA É ESPECIAL”: reflexões sobre dislexia	218
RESENHA DA OBRA - A EXPERIÊNCIA DO ESPAÇO E DO TEMPO EM CONDIÇÃO PÓS-MODERNA DE DAVID HARVEY	232

RESENHA DA OBRA - PENSAMENTOS DE BLAISE PASCAL:
miséria e grandeza240

NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA
COLLOQUIUM.....246

Carta do Editor

A “Revista Colloquium” é uma publicação do Seminário Maior “Dom José André Coimbra” (Diocese de Patos de Minas/MG), que pretende contribuir para a divulgação do conhecimento científico nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências da Religião, Cultura Religiosa e Educação.

Conta com 07 números e 07 volumes já publicados desde o ano de 2013, e no ano de 2022 foi publicada também de forma *online* proporcionando, deste modo, acessibilidade a todos os interessados. Os números anteriores também já se encontram disponíveis e podem ser acessados neste link - <https://diocesedepatosdeminas.org.br/revista-colloquium/>

O volume 07 nasce com temas variados da teologia, filosofia e educação. Assim, Matheus Augusto Horácio e Francisco Sérgio Gomes, em sua pesquisa analisam a manifestação do niilismo na História do Ocidente conforme abordado por Friedrich Nietzsche, com base em seus escritos, especialmente os póstumos, e na interpretação de Gilles Deleuze em Nietzsche e a filosofia. A pesquisa busca compreender o itinerário do niilismo e sua relação com a decadência dos valores morais, destacando as categorias propostas por Deleuze: niilismo negativo, reativo e ativo, classificados como niilismo incompleto. A tese central do estudo evidencia que, para Nietzsche, a

superação do niilismo demanda uma "transmutação dos valores fundantes".

No segundo artigo, Fábio Cardoso dos Santos Filho e Prof. Me. Diác. Robson Adriano F. Dias Silva examinam a compreensão de felicidade na obra *De Beata Vita* de Santo Agostinho e suas implicações contemporâneas. A análise destaca a centralidade da conexão com o divino, da busca interior e da prática da virtude como caminhos para a realização pessoal. Agostinho apresenta a espiritualidade e a moralidade como pilares da plenitude e da harmonia interior, vinculando a verdadeira felicidade à crença em Deus. A pesquisa reflete sobre a atualidade dessas ideias, promovendo uma visão da felicidade como um processo de autoconhecimento e equilíbrio espiritual. A metodologia baseou-se na revisão literária e comentada do tema

Marcus Vinicius Lima dos Santos e Francisco Sérgio Gomes e exploraram a concepção da morte e os sentidos da vida na filosofia de Sêneca, destacando a sabedoria e a virtude como fundamentos para uma existência significativa. A pesquisa, baseada em revisão bibliográfica narrativa, enfatiza que a morte, para Sêneca, não é um mal ou bem, mas simplesmente a ausência da existência humana. O estudo se divide em dois pontos principais: o primeiro aborda a visão senequiana sobre a morte, orientando como viver diante de sua inevitabilidade; o segundo discute a vivência com sabedoria e virtude

como caminhos para uma vida tranquila e valorização do tempo. A reflexão destaca a atualidade do pensamento senequiano, revelando sua relevância tanto em sua época como nos dias de hoje.

Bruno Francisco de Oliveira e Francisco Sérgio Gomes, em sua pesquisa examinam o sentido da separação de poderes no pensamento de Montesquieu, contextualizando-o desde a concepção de poder na filosofia grega, medieval e moderna. Montesquieu identificou três formas de governo: Republicano, Monárquico e Despótico, considerando o último como o mais prejudicial. A proposta de tripartição dos poderes visa assegurar liberdade e segurança política, que dependem de leis livres do controle de um único órgão supremo. Os poderes, apesar de independentes, devem operar em equilíbrio e harmonia, fiscalizando-se mutuamente para evitar abusos e preservar o Estado de Direito.

Bruno Francisco de Oliveira e Pe. Me. Sizenando Roberto de Oliveira tiveram como objetivo explorar a doutrina trinitária, com base em passagens bíblicas e documentos do Magistério e da Doutrina da Igreja, focando na missão trinitária. A pesquisa analisa a relação entre as Três Pessoas da Trindade, destacando suas semelhanças e distinções, e dedica-se a um estudo aprofundado da missão de cada uma das Pessoas Divinas. Ao final, discute-se a importância da Trindade na teologia cristã e seu papel na missão da Igreja e dos

discípulos. A expectativa é que a pesquisa ofereça clareza sobre a Missão Trinitária e seu impacto na vida missionária da Igreja.

A revista trouxe como novidade uma sessão dedicada a resenhas, oferecendo aos leitores uma abordagem crítica e reflexiva sobre diferentes obras. Entre as resenhas apresentadas, destaca-se a reflexão sobre o filme "Como Estrelas na Terra – Toda Criança é Especial", de Lorrane Reis Queiroz Tavares, que traz uma análise sobre a dislexia. Também é apresentada a resenha de A Experiência do Espaço e do Tempo em Condição Pós-Moderna, de David Harvey, realizada pela Profa. Ma. Roseline Martins Sabião, que aborda questões filosóficas e sociológicas em um contexto pós-moderno. Por fim, a obra Pensamentos de Blaise Pascal: Miséria e Grandeza, de Rafael Silva Dias, é resenhada com foco na reflexão sobre a condição humana e a complexidade das ideias do filósofo francês.

Aos autores dos diversos artigos, orientadores, professores e pesquisadores, nosso profundo agradecimento, extensivo aos membros do conselho editorial e do conselho consultivo. Sem vocês seria impossível a sobrevivência de nossa revista.

Os editores.

ARTIGOS

A QUESTÃO DO NILISMO EM FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

DIE FRAGE DES NILISMUS BEI FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

Matheus Augusto Horácio¹

Francisco Sérgio Gomes²

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender como Nietzsche pontua a presença do niilismo na História do Ocidente a partir de alguns de seus escritos e da interpretação de Gilles Deleuze. Nossa metodologia para o desenvolvimento deste trabalho terá como base a discussão de algumas passagens dos textos de Nietzsche, uma vez que o niilismo aparece em algumas de suas obras, principalmente em seus escritos póstumos. Para o itinerário do niilismo na história, nos valem da interpretação de Deleuze em sua obra “Nietzsche e a filosofia”. A proposta do niilismo de Nietzsche é a “transmutação dos valores fundantes”, mas, para se chegar a essa proposta de transmutação, o filósofo percorre a História do Ocidente, apontando a decadência dos valores morais. Na leitura de Deleuze, o niilismo nietzschiano pode ser entendido como: negativo, reativo e ativo. As três primeiras

¹ Seminarista graduando em Filosofia pelo Seminário Maior Dom José André Coimbra, Patos de Minas – MG. *E-mail:* augustohoracio321@gmail.com

² Docente do Curso de Filosofia e professor orientador. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atua como professor de Filosofia do Seminário Maior Dom José André Coimbra em Patos de Minas – MG.

formas de niilismo são chamadas de niilismo incompleto. Para a superação do niilismo, Nietzsche propõe somente a transmutação dos valores supremos, mas a dificuldade em sua proposta de superação é que ele não oferece novos valores para a sociedade.

Palavras-chave: Niilismo; transmutação; valores; vontade de potência; eterno retorno.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel auf dieser Arbeit besteht darin, zu verstehen, wie Nietzsche anhand einiger seiner Schriften und der Interpretation von Gilles Deleuze die Präsenz des Nihilismus in der Geschichte des Abendlandes hervorhebt. Der Methodik zur Entwicklung dieser Arbeit wird auf der Diskussion einiger Passagen aus Nietzsches Texten basieren, da der Nihilismus in einigen seiner Werke, hauptsächlich in seinen posthumen Schriften, vorkommt. Für den Weg des Nihilismus in der Geschichte verwenden wir Deleuzes Interpretation in seinem Werk „Nietzsche und die Philosophie“. Der Vorschlag von Nietzsches Nihilismus ist die „Umwertung der Grundwerte“, aber um zu diesem Transmutationsvorschlag zu gelangen, geht der Philosoph die Geschichte des Abendlandes durch und weist auf den Verfall moralischer Werte hin. In Deleuzes Lesart kann Nietzsches Nihilismus als negativ, reaktiv und aktiv verstanden werden. Die ersten drei Formen des Nihilismus werden als unvollständiger Nihilismus bezeichnet. Um den Nihilismus zu überwinden, schlägt Nietzsche lediglich die Umwandlung höchster Werte vor, aber die Schwierigkeit bei seinem Überwindungsvorschlag besteht darin, dass er keine neuen Werte für die Gesellschaft anbietet.

Schlüsselwörter: Nihilismus; Nietzsche; Umwertung; Werte; Wille zur Macht, ewige Rückkehr.

1 INTRODUÇÃO

Na Idade Contemporânea, um “hóspede incômodo” ganha destaque, causando danos, sendo que o percurso do mal-estar foi montado e sua expressão desenhada: o niilismo. Apesar das contradições para o aparecimento deste na filosofia e na História do Ocidente, tal concepção se torna tema de discussão para Nietzsche, e o filósofo da vontade de potência surge como grande teórico desse “hóspede incômodo”. Chamamos Nietzsche de teórico do niilismo, pois sua investigação sobre a gênese desse fenômeno é algo que vai da dualidade platônica cristã, perpassa o espírito moderno até chegar à transmutação dos valores. Nesse sentido, a questão do niilismo em Nietzsche constitui tema de discussão para sua moral e aos importantes momentos da Civilização Ocidental.

O niilismo para o filósofo é a transmutação dos valores, ou seja, é a abolição do platonismo e as manifestações deste, sendo que o pensador afirmava “o ‘verdadeiro’ mundo – uma Idéia [*sic*] que não é útil para mais nada, que não é mais sequer obrigatória – Idéia [*sic*] que se tornou inútil, supérflua, conseqüentemente uma Idéia [*sic*] refutada: expulsemos-la!” (Nietzsche, 1978, p. 332). Para o filósofo, tanto a corrente platônica e seus desmembramentos, como o cristianismo, negam o mundo aparente para alcançar o mundo suprassensível.

Assim, o autor teorizou um certo tipo de niilismo que buscava negar o mundo dos fenômenos para alcançar novos valores, tudo pelo signo de Deus. Mas a percepção que Nietzsche tinha da História Ocidental, sobre como o mundo tornou-se uma fábula, não acusava somente Platão e o Cristianismo. O filósofo alemão reservou severas críticas às ideias modernas por estarem fundadas em uma espécie de vontade de verdade, que mantinha uma certa postura moral metafísica.

Com relação à metodologia, o presente trabalho qualifica-se de abordagem qualitativa e de natureza básica. Os objetivos metodológicos são descritivos com o método de revisão narrativa da literatura. Para a elaboração do artigo foram consultadas as obras do filósofo em questão, disponibilizadas em biblioteca, em sites e publicações de trabalhos acadêmicos. No primeiro capítulo, salientaremos brevemente como o niilismo aparece na história e o faremos de forma fenomenológica e, assim, explanaremos o intuito dos impulsos do espírito moderno que gestaram a contemporaneidade. Nesse processo de decadência das concepções antigas, percebemos que a teorização do niilismo por Nietzsche não é apenas uma oposição à tradição filosófica, mas também uma manifestação dessa decadência.

Após as posições nietzschianas sobre seu niilismo, no segundo capítulo, nos empenhamos a entender, por meio da leitura de Deleuze, como o niilismo de Nietzsche pode ser compreendido na História Ocidental. Acerca dessa questão, não demonstraremos a resposta de

Deleuze para a superação do niilismo, mas, por meio da sua obra “Nietzsche e a Filosofia”, veremos como a referida corrente pode ser compreendida por quatro formas. Nesse contexto, três dessas formas Nietzsche chama de niilismo incompleto, mas sua proposta é o niilismo completo, isto é, transmutar os valores antigos, o que seria uma quarta forma, a possibilidade do homem se afirmar por meio do “eterno retorno” e a “vontade de potência”.

2 DO NILISMO HISTÓRICO AO NILISMO NIETZSCHIANO

Do arcabouço do *logos grego* às elevadas reflexões metafísicas e morais, que serviram de base para a construção do pensamento ocidental, houve um afastamento e uma certa depreciação por parte dos novos impulsos do espírito moderno, culminando na inauguração do pensamento contemporâneo. Os valores, os princípios e a moral foram relativizados. Investigando os resultados do espírito moderno e a precariedade do indivíduo contemporâneo, podemos apontar como consequência dessa inversão filosófica o niilismo – a palavra deriva

do latim *nihil*, que significa nada³ -, que é um conceito chave para a hermenêutica da cultura ocidental. Isso é verdadeiro se pensarmos de maneira multiforme na gama de concepções acerca da realidade no mundo contemporâneo, em busca do sentido para a existência.

O grande teórico desse fenômeno é Friedrich Nietzsche⁴, uma vez que ele fez uma análise histórica para diagnosticar a situação da sociedade de sua época. Mas, antes de adentrarmos na teorização do niilismo por Nietzsche e a suposta superação do niilismo, vamos discorrer sobre o niilismo como fenômeno que “aparece já nas controvérsias que marcaram o nascimento do idealismo alemão, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX” (Volpi, 1999, p. 07),

³ O Dicionário de Filosofia, elaborado por Nicola Abbagnano, compreende o niilismo como: “Termo usado na maioria das vezes com intuito polêmico, para designar doutrinas que se recusam a reconhecer realidades ou valores cuja admissão é considerada importante.” (Abbagnano, 2003, p.712).

⁴ Aos quinze dias do mês de outubro de 1844, nasce o filósofo Friedrich Wilhelm Nietzsche, na cidade de Rocken, Alemanha. Filho de Karl Ludwig Nietzsche e Franziska Oehler. Residiu em Leipzig, com intuito de estudar à Filologia. Assim, afastou-se do Cristianismo por influência de alguns de seus docentes. A partir de 1869, Nietzsche ministrou aulas de filologia na Basileia. Ao ler a obra *O Mundo como Vontade e Representação* (1818), de Schopenhauer, sentiu-se cativado pelo estudo de Filosofia. Afeiçoou-se, também, a Richard Wagner pelo modo dramático presente em suas músicas. Escreveu vastas obras, tais como: *O Nascimento da Tragédia* (1872); *Humano, Demasiado Humano* (1878); *A Gaia Ciência* (1882); *Assim falava Zarathustra* (1883); *Além do Bem e do Mal* (1886); *A Genealogia da Moral* (1887); *Crepúsculo dos Ídolos* (1889); *O Anticristo* (1895); *Ecce Homo* (1908). Após sua morte, foram publicados alguns escritos, intitulados de *Fragmentos Póstumos* (1887-1888). Morreu no dia vinte e cinco de agosto de 1900.

pairando sobre a filosofia, a política e a literatura⁵.

No que tange à política, o conceito era aplicado nas diversas modificações sociais na transição do século XVIII ao século XIX, como percebemos na Revolução Francesa, que pretendia erradicar o pensamento religioso para a construção da nova República (Liberdade, Igualdade e Fraternidade). Assim, “o niilismo é aqui identificado como dissolução das ‘verdades sagradas’, ou seja, com a destruição das orientações e regras tradicionais em sua função de coesão social” afirma Volpi (1999, p. 27). Todo esse movimento político acontecia à luz do Iluminismo, que pretendia fazer da razão a única via possível para o conhecimento. O cosmos deveria ser compreendido a partir da ordem natural, dessa forma a cosmovisão pautada nas concepções religiosas deveria ser descartada.

⁵ Na literatura russa, o niilismo é amplamente utilizado por muitos autores e difundido na cultura do país da época, sendo que tais autores fizeram oposição aos valores tradicionais, à metafísica e à religião. Os escritores de referência são: Ivan Turguêniev, com a obra “Pais e Filhos” (1862) e Dostoievski com as célebres obras “Os Irmãos Karamazov” (1881), “Crime e Castigo” (1863) e “Os Demônios” (1873) que incendiaram o pensamento russo, bem como toda Europa. Na obra “Pais e Filhos”, nos é apresentado como tema central o embate entre a velha geração (os pais) e a nova geração (os filhos) em relação aos valores pautados na fé, como nos faz ler o autor da obra: “Niilista — disse Nicolau Pietróvitch — vem do latim, *nihil*, ‘nada’, segundo eu sei. Quer dizer que essa palavra se refere ao homem que em nada crê ou nada reconhece? [...] O niilista é um homem que não se curva perante nenhuma autoridade e que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior respeito que mereça... [...] como se chamam mesmo? — Niilistas — pronunciou claramente Arcádio. — Bem. Antes havia hegelistas, hoje há niilistas. Veremos como os poderão viver no vácuo, no espaço sem ar.” (Turguêniev, 1971, p. 32-33).

Em meio às divergências sobre o aparecimento do niilismo na filosofia, vamos nos apoiar em um escrito de F. H. Jacobi. Historicamente o termo niilismo aparece na carta de F. H. Jacobi a Fichte, uma vez que a compreensão de Jacobi sobre o sistema de Fichte é que sua postura filosófica é o aniquilamento das verdades eternas e da religião. Assim, nesta carta, o idealismo de Fichte é nomeado como niilismo, como declara F. H. Jacobi (S/D, p. 505): “Verdadeiramente, meu caro Fichte: eu não deveria ficar chateado se você, ou quem quer que seja, chamasse de quimerismo que eu oponho a esse idealismo que censuro como niilismo”⁶. O “Eu” de Fichte levaria ao niilismo, pois, para Jacobi, Deus ou o Absoluto foi reduzido ao mero objeto da argumentação dialética.

Nesse sentido, o niilismo é um conceito basilar que abre a autocompreensão do homem na contemporaneidade. Para a indagação nietzschiana (1978, p. 379): “de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?”, resguardando a resposta do próprio filósofo para essa indagação, vamos aos impulsos do espírito moderno na tentativa de apontar os germes do niilismo como produto histórico. Vale ressaltar que não é intenção deste trabalho esquadrihar a *modernidade* como tal, ou apontá-la como niilista. Nossa intenção é

⁶ Tradução livre. No texto original, Lê-se: “Verdaderamente, mi querido Fichte: no debo disgustarme si usted, o quien sea, llama quimerismo lo que opongo a ese idealismo que censuro como nihilismo.”

examinar qual foi seu intuito é apontar como o niilismo pode ser considerado um sintoma advindo dela, uma vez que o espírito moderno se revela de forma geral emancipado das ideias antigas, e tende a afastar-se do pensamento escolástico, o qual ele considera dogmático, apoiando-se no cientificismo. Assim, em contraste com o medievo, Lima Vaz conclui que:

O verdadeiro coração teórico da modernidade é o projeto de extrema audácia, cuja execução vem transformando radicalmente a vida humana nos últimos quatro séculos, que tem em vista a plena reinscrição, teórica e operacionalmente, nos códigos da razão científica, do universo, da vida, do ser humano e das suas condutas (Vaz, 2002, p. 98-99).

Vaz percebe que, no advento da *modernidade*, foi erigido um ousado e novo projeto para as novas bases do pensar e agir do indivíduo: o *processo de imanentização* da dimensão transcendente do homem⁷, tal dimensão compreendida como categoria constitutiva do

⁷ Henrique Cláudio de Limas Vaz percebe que: “um dos aspectos mais frequentemente analisados na fenomenologia da modernidade diz respeito à iniciativa teórica, até agora inédita na história humana, que propugna a imanentização dos termos da relação de *transcendência*, com a abolição de sua dimensão metafísica e emergência do existente humano como fonte do movimento de autotranscendência desdobrando-se na esfera da imanência: nas instituições do universo político, na construção do mundo técnico, na concepção autônoma do agir ético, na fundamentação teórica, enfim, na visão de mundo” (Vaz, 2002, p. 16).

ser humano. Nesse processo de afirmação da dimensão empírico formal da natureza, o espírito moderno afirma a imanência como ponto arquimediano que permitirá à modernidade deslocar toda a imagem de mundo e do homem. Em corroboração com essa visão, Lima Vaz afirma que esse deslocamento trata da “descoberta de uma nova forma de *razão*, capaz, por um lado, de submeter o *destino* aos desígnios humanos e, por outro, de interpretar a *natureza* para melhor dominá-la e transformá-la” (Vaz, 2002, p. 98). Como forma de reação à provocação moderna, o niilismo emergirá na contemporaneidade como um martelo que destruirá os valores estabelecidos.

Com todas essas transformações técnico-científicas proporcionadas pela razão moderna, compreendemos essa razão como “fechada” verticalmente para a transcendência; por outro lado, tem-se a realidade imanente, priorizada cada vez mais pela ciência: “o mundo é, em última palavra manifestação do ser homem. [...] o homem se fundamenta a si mesmo, enquanto fundamento de tudo, coração de toda a existência, a partir dele se determina o que é real e verdadeiro” (Manfredo, 2001, p. 78). Com todo esse processo, o indivíduo vai se afirmando como senhor de si e da natureza, e os valores tradicionais vão se esgotando. O que podemos perceber desse movimento é o declínio de todas as ideias pautadas no medievo, e não se precisa mais de alguma entidade fora da realidade fenomênica que seja base para sua sustentação. Assim, o próprio sujeito é o fundamento que confere

às coisas movimento e vida, pois está amparado nas conquistas científicas e em sua razão que são instrumentos para decodificação da natureza.

Com todo esse processo de decadência das concepções antigas e medievais, e dando lugar à afirmação do sujeito, Nietzsche se manifesta na contemporaneidade ao teorizar a gênese do niilismo. Ele propõe a queda do edifício moral e vai ao ponto fulcral da situação de desnortamento do homem. Para o pensamento nietzschiano, o niilismo está intrinsecamente ligado à questão moral, e a acompanha durante toda a História Ocidental. Segundo o filósofo, as ideias modernas não ousaram criar novos valores. Apesar das críticas feitas ao arcabouço do *logos grego* e ao pensamento medieval, os modernos ainda têm aquele sentimento de um mundo melhor, de uma esperança em algo que há de chegar. Nietzsche nos faz perceber que:

O homem moderno acredita experimentalmente ora num ora noutro valor, para depois esquecê-lo. Cresce sempre mais o círculo dos valores superados e esquecidos. Percebe-se sempre mais o *vazio* e a *pobreza de valores*. É um movimento incessante, apesar de todas as grandes tentativas para detê-lo. No máximo, o homem ousa uma crítica genérica dos valores. *Reconhece* sua origem. *Conhece* demais para não crer mais em valor algum. Esse é o *phantos*, o novo frêmito... Essa é a história dos dois primeiros séculos... (Nietzsche, p. 266, *apud* VOLPI, 1999, p. 08).

A crise na qual a modernidade fez a civilização chegar é o ponto culminante das incertezas para o homem. Com essas incertezas, Nietzsche buscou no espírito moderno esse estranhamento que causava um mal-estar no homem moderno; neste íterim, a interpelação niilista é posta:

Não caímos, justamente com isso, na suspeita de uma oposição, de uma oposição entre o mundo em que até agora nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, ‘tolerávamos’ viver – e um outro mundo, que somos nós próprios: uma inexorável, radical, profundíssima suspeita sobre nós mesmos, que se apodera de nós, europeus, cada vez mais, cada vez pior, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras diante deste terrível ou-ou: “ou abolir vossas venerações, ou – vós mesmos!” Este último seria o niilismo; mas o primeiro não seria também... o niilismo? – Esse é nosso ponto de interrogação (Nietzsche, 1978, p. 215).

Nietzsche tem o ensejo de apontar a decadência dos valores, e coloca nos lábios do homem louco o diagnóstico da decadência da cultura ocidental: “Deus está morto”⁸ (Nietzsche, 2001, p. 148). Com essa afirmação, o filósofo não quer demonstrar a existência ou não

⁸ Cf. por inteiro o fragmento 125, retirado da obra *A Gaia Ciência*, p. 147-148.

existência de alguma divindade, mas demonstrar que os valores tradicionais e suas primícias estavam em declínio por todo o Ocidente, por estarem fundadas no além, no transcendente. A teorização do conceito feita por Nietzsche é histórica, ou seja, ele perpassa os principais acontecimentos da filosofia e da História do Ocidente para apontar a gênese do niilismo: a maiêutica socrática, o platonismo e seu aperfeiçoamento, o cristianismo. A preocupação que Nietzsche tinha era apresentar como a formação da civilização ocidental foi gestada pelo advento e consumação do niilismo, mostrando que qualquer teorização sobre o niilismo tinha como base a desvalorização dos valores supremos devido à morte de Deus.

Ademais, a pergunta é posta novamente: “de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?” (Nietzsche, 1978, p. 379). Pode-se encontrar a resposta do próprio filósofo em seus textos. Ele nega que a causa do niilismo nos venha pelas penúrias sociais e políticas, mas de acordo com o próprio Nietzsche, “em uma *interpretação bem determinada*, na interpretação moral-cristã, reside o niilismo” (Nietzsche, 1978, p. 379). A questão do niilismo repousa sobre a moral. E na História ele acompanha a moral dominante que faz dos povos um rebanho. Na obra *Genealogia da Moral*, é estabelecida a ligação entre o niilismo e a investigação acerca da moral. A moralidade é construída por meio de uma vontade que se volta contra a vida para salvá-la. Sobre isso, os pensadores antigos para dar fim à decadência

da cultura se valeram da *razão* e, posteriormente, da *fé* para irem contra todo o instinto que colocava a vida em risco. Mas Nietzsche percebe que esse processo também levaria à depreciação da vida, ou seja, “Ter de combater os instintos – eis a fórmula para a *décadence*” (Nietzsche 1978, p. 330). Os homens pensavam que estavam salvando a cultura dos meros impulsos, mas também caíram em uma forma de decadência.

Para a gênese do niilismo, foi necessário para o filósofo voltar à Grécia Antiga. Nesta volta, ele trata desde o embate entre o apolíneo e o dionisíaco à contribuição de Sócrates e Platão para denunciar a origem da decadência da questão moral. Em Nietzsche o espírito grego é concebido pela oposição e diálogo entre o Apolíneo e o Dionisíaco. Toda a construção da Civilização Ocidental tem como ponto de apoio o embate entre os valores representados por Apolo e tudo o que é informal, representado por Dionísio. O filósofo apreciava os impulsos da vida dionisíaca, como se lê no *Ecce Homo*: “Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria ser um sátiro antes que um santo” (Nietzsche, 1978, p. 365). Dessa forma, o vinho, a lascívia e o caos eram representados por Dionísio; enquanto Apolo, como antítese, representava o equilíbrio e a razão. Essas duas forças são complementares, mas a história do pensamento ocidental as separou

com o *método socrático*⁹ e sua assimilação pelo *platonismo*. Com Sócrates, a cultura grega adquiriu um novo *modus vivendi*, é a negação dos valores anteriores, é a primeira forma de niilismo. De acordo com Nietzsche:

‘Apenas por instinto’: com esta expressão tocamos o coração e o centro da tendência socrática. Com ela o socratismo condena tanto a arte vigente quanto a ética vigente: para onde dirigir seu olhar de inquisidor, lá ele vê a falta de entendimento e a força da ilusão, e conclui dessa falta que o que existe é intrinsecamente pervertido e repudiável. A partir desse único ponto acreditava Sócrates de ter de corrigir a existência: ele, sozinho, trazendo no rosto a expressão do desdém e da altivez, faz sua aparição, como o precursor de uma cultura, arte e moral de espécie totalmente outra, em um mundo que, para nós, haveria de ser a maior das felicidades simplesmente vislumbrar, com respeito e terror (Nietzsche, 1978, p. 12).

⁹ Gilles Deleuze salienta que a percepção nietzschiana sobre a discussão entre dionisíacos e apolíneos, no começo da Tragédia, não era a verdadeira querela: “Nietzsche se felicita por haver descoberto uma posição que deveria, em seguida, ganhar toda sua amplitude. Pois desde a *Origem da Tragédia* a verdadeira oposição não é a oposição bem dialética entre Dionísio e Apolo e sim a oposição mais profunda entre Dionísio e Sócrates. Não é Apolo que se opõe ao trágico ou pelo qual o trágico morre, é Sócrates; e Sócrates não é mais apolíneo do que dionisíaco. [...] Sócrates é o primeiro gênio da *decadência*: ele opõe a idéia [*sic*] à vida, julga a vida pela idéia [*sic*], coloca a vida como devendo ser julgada, justificada, redimida pela idéia [*sic*]. O que ele nos pede é que cheguemos a sentir que a vida, esmagada sob o peso do negativo, é indigna de ser desenhada por si mesma, experimentada nela mesma: Sócrates é ‘o homem teórico’, o único verdadeiro contrário do homem trágico.” (Deleuze, 1976, p. 09).

Assim, com o *método socrático* os gregos aprenderam uma nova forma de “fazer” cultura, apoiando-se na dialética por meio da razão. Nietzsche criticava Sócrates por ter abandonado as paixões e o instinto para afirmar a vida por meio da lógica de argumentos. Trata-se de uma visão negativa para o espírito grego, invertendo os impulsos do homem, afirmando sua própria ignorância com relação ao conhecimento da realidade por meio do “*só sei que nada sei*” para destruir os “pré-conceitos” e criar novos conceitos acerca da realidade. Para Nietzsche, aqui estaria o problema na *maiêutica socrática*. Acredita que “em Sócrates é o instinto que se torna crítico e a consciência, criadora – uma verdadeira monstruosidade *per defectum!*” (Nietzsche, 1978, p. 12). Nesse embate de Sócrates com os impulsos dionisíacos e a predileção pelo espírito apolíneo, por exaltar a razão, a grande problemática que o filósofo da *vontade de potência*¹⁰ denuncia é a exaltação que Platão faz do *método socrático*.

Com a dicotomia platônica, dá-se propriamente o aparecimento do niilismo. Se Sócrates inverteu o modo de pensar e agir dos gregos, a filosofia platônica navega pelo mar da metafísica, formando uma

¹⁰ Vamos nos limitar a utilizar a tradução “Vontade de Potência”, apresentada na seleção de textos das Obras Incompletas de Nietzsche reunidas por Gérard Lebrum, e a tradução dessas obras por Rubens Rodrigues Torres filho. Alguns comentadores podem trazer a tradução “Vontade de Potência” como “Vontade de Poder”. Nas citações, as traduções estarão de acordo com seus autores.

nova consciência da realidade. Para Nietzsche, o niilismo emerge com as concepções platônicas, sobretudo com a divisão entre o “mundo sensível” e o “mundo inteligível”. Nessa distinção, também a moral era atingida, uma vez que Platão é um deturpador da vida natural do homem para a afirmação do ideal que pairava sobre um mundo fora da realidade fenomênica. A forma platônica, e posteriormente a cristandade, influenciou toda a maneira de pensar do homem ocidental:

O platonismo funda assim todo o domínio que a filosofia reconheceu como seu: domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento. O modelo platônico é o Mesmo: no sentido em que Platão diz que a justiça não é nada além de justa, a Coragem, corajosa etc. – a determinação abstrata do fundamento como aquilo que possui em primeiro lugar. A cópia platônica é o semelhante: o pretendente que recebe em segundo lugar. À identidade pura do modelo ou do original corresponde a similitude exemplar, à pura semelhança da cópia corresponde a similitude dita imitativa. Não se pode dizer, contudo, que o platonismo desenvolve ainda esta potência de representação por si mesma: ele se contenta em balizar o seu domínio, isto é, em fundá-lo, selecioná-lo, excluir de tudo o que viria embaralhar seus limites. (Deleuze, 1974, p. 139).

A concepção platônica dos dois mundos é a oposição do mundo aparente para afirmação do mundo das ideias. Nietzsche acusa Platão e sua influência a qualquer corrente filosófica de desprezar a realidade como tal para aspiração de um ideal. Na obra *Crepúsculo dos Ídolos* lê-se a percepção que Nietzsche tinha de Platão:

Por último, minha desconfiança, com Platão, vai até o fundo: acho-o tão extraviado de todos os instintos fundamentais dos helenos, tão moralizado, tão preexistentemente cristão – ele já tem o conceito “bom” como conceito supremo – , que, sobre o inteiro fenômeno Platão, eu usaria a dura palavra “alta trapaça” ou, se preferem ouvir, idealismo – do que qualquer outra. Pagou-se caro por esse ateniense ter ido à escola dos egípcios (- ou dos judeus no Egito?...). Na grande fatalidade do cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação, chamada ‘ideal’, que tornou possível às naturezas mais nobres da antiguidade o mal-entendido sobre si mesmas e o primeiro passo na ponte que conduzia à ‘cruz’... E quanto de Platão há ainda no conceito ‘Igreja’, no edifício, no sistema, na praxe da Igreja! – minha recreação, minha predileção, minha cura de todo platonismo foi, a todo tempo, *Tucídides* (Nietzsche, 1978, p. 343).

Para Nietzsche, Platão é o primeiro niilista, assim, emerge uma concepção negativa do mundo, fazendo com que o indivíduo busque sua auto realização no *ideal*. O niilismo para o pensamento nietzschiano é a lógica da decadência dos valores tradicionais, é o esgotamento dos valores. Nessa lógica, Nietzsche assinala que:

A consequência niilista (a crença na ausência de valor) como decorrência da estimativa moral dá valor: *perdemos o gosto pelo egoístico* (mesmo depois da compreensão da impossibilidade do não-egoístico); - perdemos pelo necessário (mesmo depois da compreensão da impossibilidade de um *liberum arbitrium* e de uma ‘liberdade inteligível’). Vemos que não alcançamos a esfera em que pusemos nossos valores – com isso a outra esfera, em que vivemos, de *nenhum modo ainda* ganhou em valor: ao contrário, estamos cansados, porque perdemos o *estímulo principal*. ‘*Foi em vão até agora*’ (Nietzsche, 1978, p. 380).

O niilismo nietzschiano é a transmutação dos valores. A proposta não é modificá-los ou alterar sua base de compressão. É destruir os valores antigos e estabelecer outros novos sem nenhuma

referência à transcendência, essa é a história do niilismo no Ocidente¹¹. Mas Nietzsche nos alerta para o perigo de um tipo de niilismo: “a existência, assim como é, sem sentido e alvo, mais inevitavelmente retornando, sem um final no nada: ‘o eterno retorno’. Essa é a mais extrema forma de niilismo: o nada (o ‘sem sentido’) eterno!” (Nietzsche, 1978, p.383). Nessa perspectiva de niilismo, Nietzsche acredita que o indivíduo não pode afirmar-se, o sentido desaparece, só resta, como Zaratustra, procurar uma porção de água para se afogar. No próximo tópico, discutiremos as interpretações do niilismo nietzschiano segundo Deleuze, e apontaremos como Nietzsche pretendia transmutar os valores fundantes.

¹¹ Para corroborar essa ideia, nos valem de Martin Heidegger, que comenta: “Niilismo significa: os valores supremos se desvalorizam. Isso quer dizer: o que, no interior do cristianismo, da moral, desde a Antiguidade tardia, da filosofia desde de Platão, foi estabelecido como realidades e leis normativas, perde a sua força impositiva, e isso sempre significa para Nietzsche: sua força criadora. O niilismo nunca é, para Nietzsche, um mero estado de fato relativo ao seu presente mais imediato, nem mero tampouco apenas ao século XIX. O niilismo já começa nos séculos antes de Cristo e não termina com o século XX. Esse processo histórico ainda preencherá os próximos séculos, mesmo então e justamente então se tiver início um contra-ataque. No entanto, niilismo também nunca é, para Nietzsche, apenas ruína, ausência de valor e destruição. Ao contrário, ele é um modo fundamental do movimento histórico que não exclui, mas antes requer e fomenta, em longos percursos, uma certa elevação criadora.” (Heidegger, 2007, p. 26).

3 AS FORMAS DO NIILISMO NIETZCHIANO

A expressão pura do niilismo nietzschiano é: “Deus está morto”¹². Como foi salientado, anteriormente, seu niilismo transmuta os valores tradicionais em novos valores. Nietzsche diz que quando “falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos coage a instituir valores; a vida mesma valora através de nós, *quando* instituímos valores” (Nietzsche, 1978, p. 334). É um erro remeter ao niilismo nietzschiano como o principal responsável pela descrença nos valores cristãos, nas instituições e até na ciência. Mas a crítica que Nietzsche faz à toda tradição filosófica é o ponto culminante do processo de secularização da sociedade, a saber: a recusa da metafísica antiga e o abandono das matrizes morais religiosas, principalmente o exercício da moral cristã. Como vimos no primeiro tópico, Nietzsche, em alguns escritos póstumos, perpassa a História do Ocidente para diagnosticar o mal-estar que paira sobre o espírito contemporâneo:

¹² A compreensão da morte de Deus é a seguinte: “A sentença “Deus está morto” significa: o mundo supra-sensível está sem força de atuação. Ele não fomenta mais vida alguma. A metafísica, isso significa para Nietzsche a filosofia ocidental entendida como Platonismo, está no fim. Nietzsche compreende a sua própria filosofia enquanto o contramovimento ante a metafísica: para ele, ante o platonismo.” (Heidegger, 2003, p. 478).

Eu descrevo o que virá: o advento do niilismo. Posso descrever agora, porque algo necessário acontece agora – os sinais disso estão por toda a parte, faltam apenas os olhos para esses sinais. Eu não elogio, não censuro que ele venha: eu acredito, haverá uma das maiores crises, um instante da mais profunda autoconsciência do ser humano: se o ser humano se recuperar dela, se ele se assenhorear dessa crise, essa é uma questão de sua força: é possível... O niilismo não é somente uma consideração sobre o “em vão”, e não apenas a crença de que tudo o que tem valor irá sucumbir: põe-se mãos à obra, dirige-se ao fundo. Isso é ilógico, caso se queira: mas o niilista não crê na necessidade de ser lógico...É o estado de espíritos e vontades fortes: e nessa situação não é possível permanecer no não “do juízo”: – o não da ação procede de sua natureza. A aniquilação [Ver-Nichtung] pelo juízo decorre do aniquilamento [Ver-Nichtung] pela ação. (Nietzsche, S/D, p. 135)¹³.

Segundo Gilles Deleuze e Gianni Vattimo, Nietzsche é um pensador de relevância para a compreensão do homem contemporâneo e a crise de valores no Ocidente. Acreditam que o niilismo nietzschiano vai além da falta dos valores ou ausência dos “porquês”. Mas isso é algo que toca a história e a cultura por meio da desvalorização dos valores fundantes e da necessidade da criação de

¹³ Fragmentos póstumos de Nietzsche. Novembro de 1887 – março de 1888, tradução de Cladimir Araldi.

novos valores. Trata-se da superação do niilismo pela vontade de potência do sujeito, ou seja, “um querer-tornar-se-mais, querer-tornar-se-mestre, querer-tornar-se-dono, querer-tornar-se-senhor”¹⁴ (Almeida, 2005, p.109), força essa capaz de transformar e impulsionar a vida do indivíduo para sua realização. Assim, Nietzsche “é niilista, em suma, e o é completamente, precisamente na medida em que atravessou o niilismo e o deixou para trás” (Vattimo, 2010, p. 241). À luz de Gilles Deleuze, o niilismo nietzschiano pode ser compreendido sob quatro formas: negativo, reativo, passivo e ativo. Assim, a sistematização do niilismo¹⁵ de cunho nietzschiano feita por Deleuze ajudará a entender a hermenêutica que Nietzsche tinha da história:

Os valores podem mudar, renovar-se ou mesmo desaparecer. O que não muda e não desaparece é a perspectiva niilista que preside esta história do início ao fim e da qual derivam todos esses valores tanto quanto sua ausência. Por isso Nietzsche pode pensar que o niilismo não é o acontecimento na

¹⁴ Segundo Almeida, a compreensão acerca da “vontade de poder” nos textos de Nietzsche pode tender a ambiguidade.

¹⁵ A sistematização do niilismo nietzschiano por Deleuze difere da compreensão de Gianni Vattimo. Segundo Vattimo, somente compreenderemos Nietzsche como primeiro niilista completo da Europa quando, de fato, soubermos dois significados de niilismo e a distinção de ambos: “Ora, caracterização mais ampla e geral do niilismo ativo em relação ao passivo ou reativo parece distingui-los em termos de ‘força’ do espírito; em uma nota do outono de 1887, o niilismo é definido como ‘ambíguo’: ‘niilismo como sinal da maior potência do espírito: como niilismo ativo [...] Niilismo como declínio e regresso da potência do espírito: niilismo passivo’” (Vattimo, 2010, p. 242).

história e sim o motor da história do homem como história universal. *Nihilismo negativo, reativo e passivo*: para Nietzsche é uma só e mesma história pontuada pelo judaísmo, o cristianismo, a reforma, o livre pensamento, a ideologia democrática e socialista, etc. até o último dos homens. (Deleuze, 1976, p. 71).

A primeira forma de nihilismo é a negativa. Nessa forma, encaixam-se as mais célebres figuras da filosofia e da história, a saber: Platão e o cristianismo. Reforçamos que, para a filosofia nietzschiana, o problema do declínio dos valores começa com a filosofia platônica. A compreensão platônica afasta-se dos pré-socráticos e dos sofistas, sendo que Platão despreza o mundo dos sentidos, e faz do mundo das ideias o portador das verdades eternas, “o verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso – eles vivem nele, *são eles*”¹⁶ (Nietzsche, 1978, p.332). Platão resolve a querela entre Heráclito e Parmênides: a união entre o devir, o mutável, conferindo à vida movimento, e o ser parmenídico, o imóvel que confere às coisas unidade. A partir dessa sistematização metafísica platônica, é redigido o novo logos ocidental e se nega a vida aparente para afirmação de

¹⁶ CI (Crepúsculo dos Ídolos): “Forma mais antiga da Idéia [*sic*], relativamente esperta, singela, convincente. Transcrição da proposição ‘eu, Platão, sou a verdade’” (Nietzsche, 1978, p. 332). Na obra *Crepúsculo dos Ídolos* (CI), o filósofo alemão faz a síntese do nihilismo no Ocidente, ou seja, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula”.

uma realidade transcendente, assim:

A vida assume um valor na medida em que é negada, depreciada. A depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida. A vida inteira torna-se então irreal, é representada como aparência, assume em seu conjunto um valor de nada [...] Em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa portanto: valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores. (Deleuze, 1976, p. 69).

Como produto da filosofia platônica, é gerado o Cristianismo, que é a corrente de pensamento pautada na dicotomia de Platão e na compreensão paulina. Na obra *Anticristo*, Nietzsche escreve: “O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo, fracassado, instituiu como ideal a *oposição* aos instintos de conservação da vida forte; viciou até mesmo a razão das naturezas mais fortes no espírito...” (Nietzsche, S/D, p. 22). Em tal contexto, a religião cristã, com o Império Romano, alcançou supremacia perante as outras instituições que apareceram no Ocidente. Ela exerce um poder de controle com os indivíduos que a seguem, um rebanho cercado no redil. Toma para si a tutela da moral ocidental, que passa a ser pautada na compaixão, na pobreza, na piedade, etc.

Na perspectiva de Nietzsche, o cristianismo nega os instintos humanos para afirmação do ser ideal, combate às atitudes que ferem sua moral, atitudes que o cristianismo nomeia como pecado. Eleva os fracos, os oprimidos, os pobres por meio da inversão dos valores, “o povo venceu – ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’ ou ‘o rebanho’, ou como queira denominá-lo [...] “Os senhores foram abolidos; a moral do homem comum venceu” (Nietzsche, 1978, p. 300). Todo o espraiar-se da moral cristã pelo Ocidente, e depois por todo o globo, tinha como base em seus argumentos a assimilação do racionalismo socrático e do ideal platônico, principalmente a doutrina sobre a imortalidade da alma. Em comunhão com o ideal platônico, o cristianismo afirma que a verdade, o bom, o belo estão em um mundo que transcende a matéria, ao qual dá-se o nome de *céu*, “O verdadeiro mundo, inalcançável por ora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (‘ao pecador que faz penitência’)”¹⁷ (Nietzsche, 1978, p. 332).

Nietzsche culpa Sócrates e Platão pela opressão cristã por meio da moral de rebanho¹⁸. O filósofo da vontade de Potência acusa ainda mais Paulo de Tarso. O apóstolo se opõe a tudo que não comunga com

¹⁷ CI: “*Progresso da Idéia [sic]: ela se torna mais refinada, mais cativante, mais impalpável – ela vira mulher, ela se torna cristã...*” (Nietzsche, 1978, p. 332).

¹⁸ Nessa visão, Nieto diz: “A moral cristã é para ele um decadente ‘desejo de insignificância’, covardia que aglomera todos os conformismos, algema que prende a um código de conduta, pretexto para esconder a real intenção de drenar da vida sua energia e sangue, provocando hostilidade contra os sentidos e abafando os instintos” (Nieto, 2004, p. 42).

a mensagem cristã e do seu Deus, utilizando-se da fé:

A ‘fé’ como um imperativo é o veto contra a ciência – *in praxi*: mentir a todo custo... Paulo *compreendeu* que a mentira – que a ‘fé’ era necessária; mais tarde a Igreja, por sua vez, compreendeu Paulo. – Esse ‘Deus’ que Paulo inventou, um Deus que ‘confunde’ a ‘sabedoria’ (no sentido estrito, as duas grandes adversárias de toda superstição, a filologia e a medicina), não é verdade senão a firme *resolução* de Paulo para realizar isso: chamar de Deus sua própria vontade, torá (lei), é arqui-judaico. Paulo quer ‘confundir’ a ‘sabedoria do mundo’: seus inimigos são os bons filólogos e médicos da escola de Alexandre – é contra eles que faz guerra (Nietzsche, 2008, p. 99-100).

Toda a moral cristã é decadente, nega os instintos dionisíacos, e todos são culpados igualmente por essa monstruosidade, desde o sábio grego ao santo cristão. Eles têm uma visão negativa da vida, fazem oposição aos sentidos e tentam sublimar os impulsos da vida biológica dos homens. Então, são responsáveis o platonismo e o cristianismo pelo aparecimento do niilismo, que é nomeado como niilismo negativo:

Nietzsche é o primeiro (será seguido depois por outros) que, abertamente, considera o cristianismo, um inimigo radical da vida. Proclama que a Igreja, ao voltar-se contra as paixões [...] seria inimiga da

natureza e ‘niilista’, porque ‘opor-se à vida’ seria ‘niilismo’. Os cristãos, em consequência, são tristes niilistas, propugnadores do nada, uma vez que no mundo só existe a vida como vontade de poder e eles fogem dessa evidência (Nieto, 2004, p. 42).

Esse é o niilismo negativo, oposição à vida imanente do homem e à vontade deste para se afirmar: “Não é a vontade que se nega nos valores superiores, são os valores superiores que se relacionam com uma vontade de negar, de aniquilar a vida. [...] niilismo significa [*sic*] portanto: vontade de nada que se exprime nesses valores superiores” (Deleuze, 1976, p.69). Conforme pensa o Cristianismo, a única vontade que confere sentido ou valor à vida humana é Deus. O Platonismo e o Cristianismo afirmam que a vida humana não tem sentido no plano imanente da realidade, assim:

Quando se desloca o centro de gravidade não para a vida, mas para o ‘além’ – no nada – então se tirou da vida todo centro que tiver. [...] Viver de tal maneira que viver não tenha mais *sentido*: aí está o que doravante se torna ‘sentido’ da vida... (Nietzsche, 2008, p. 89).

Na sistematização de Deleuze sobre o niilismo nietzschiano, a segunda forma de niilismo que aparece na história é o niilismo reativo. Assim, o niilismo reage contra as forças negadoras dos valores

supremos. O niilismo reativo não suporta o discurso metafísico dos valores supremos, “O verdadeiro mundo – inalcançável? Em todo caso, inalcançado. E como inalcançado também desconhecido [...] a que poderia algo desconhecido nos obrigar?[...]”¹⁹ (Nietzsche, 1978, p. 332). Esses valores ancorados no mundo suprassensível não têm mais importância ou força de atuação para o niilista reativo. Na perspectiva nietzschiana, neste momento da história, o niilismo reativo transmuta os valores supremos do niilismo negativo, que rejeita as ideias pautadas no “além”, no “mundo suprassensível”.

Deleuze sustenta que o niilismo reativo não quer mais obedecer a vontade de nada do niilismo negativo que está sob o jugo de Deus²⁰. As forças reativas tomam o lugar da vontade de nada, não querem mais algo exterior a elas para guiá-las: “antes não ter nenhuma ‘vontade’ do que essa vontade muito poderosa, muito vivaz ainda. [...] Antes termos apenas nossas forças do que a vontade da qual não temos mais necessidade” (Deleuze, 1976, p. 69). Na tentativa de clarear essa

¹⁹ CI: “Cinzena manhã. Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do positivismo” (Nietzsche, 1978, p. 332).

²⁰ Na leitura de Deleuze sobre o niilismo negativo e o niilismo reativo, existe uma certa união entre a vontade de nada (niilismo negativo) e as forças reativas (niilismo reativo). Lê-se que: “Quando, sob a vontade de nada, a vida universal torna-se irreal, a vida como vida particular torna-se reativa. A vida torna-se ao mesmo tempo irreal em seu conjunto e reativa em particular. Em sua tarefa de negar a vida, a vontade de nada por um lado, tolera a vida reativa, por outro lado tem necessidade dela. Tolerar a como estado da vida próximo de zero, tem necessidade dela como meio pela qual a vida é levada a se negar, a se contradizer” (Deleuze, 1976, p.69).

inversão, podemos perceber o movimento que passa das concepções antigas para os novos impulsos modernos. O protagonismo não é mais daquela entidade divina do medievo, mas sim do indivíduo, conforme afirma Manfredo: “o homem, à medida que ele objetiva, ele se auto-afirma como sujeito, como *fundamentum veritatis*. [...] Tudo está impregnado de ser humano, só existe mundo, no sentido de ordem determinada, porque existe homem” (Manfredo, 2001, p. 78). Salientamos essa parte para melhor compreensão do momento histórico e filosófico em que o niilismo reativo se emancipa do niilismo negativo.

Nesse âmbito, com a contestação do niilismo reativo aos princípios platônicos e cristãos, as forças reativas ocupam a posição em que niilismo negativo encontrava-se. Com isso, a proposição nietzschiana é posta: “Deus está morto” (Nietzsche, 2001, p. 148), isto é, Deus morre pela sua própria piedade. Nietzsche entende que a piedade ou compaixão seja o gracejo pela vida fraca, é a elevação da moral dos fracos, dos doentes. Dessa forma, o niilismo reativo não se curva para a ideia de compaixão ou piedade. Nietzsche concorda com Schopenhauer ao afirmar que a compaixão leva o homem a negar a vida:

A compaixão é a prática do niilismo. Mais uma vez: esse instinto depressivo e contagioso barra os instintos que visam a conservação e a valorização

da vida. É, tanto como *multiplicador* da miséria como *conservador* de toda miséria, um instrumento capital de crescimento da *decadência* – a compaixão converte ao *nada!*... Não se diz ‘nada’: em lugar disso, se diz ‘no além’; ou ‘Deus’; ou ‘verdadeira vida’; ou o nirvana, a redenção, a beatitude (Nietzsche, 2008, p. 25).

Mesmo que os novos impulsos modernos reajam contra os dogmáticos, ainda há uma moral metafísica que paira sobre esses impulsos, ou seja, o niilismo reativo. O que impera nos homens reativos é a vontade de verdade, é o anseio de não enganarem a si mesmos e nem aos outros: vontade de verdade é a elaboração de conhecimentos por meio de uma base sólida, da qual decorreria todas as verdades²¹. Nessa perspectiva, verdade, para o filósofo alemão, é um valor metafísico que precisa ser transmutado. Nietzsche salienta que, na ciência moderna, repousa uma certa crença metafísica. Demonstra ainda que o emergir da ciência moderna transmutou as ideias antigas, oferecendo ao homem uma melhor compreensão da

²¹ Gustavo Arantes Camargo trabalha o conceito de verdade em Nietzsche. Nessa vontade de verdade para o filósofo alemão, concordamos com Camargo: “A vontade de verdade é a busca metafísica por um fundamento último para o conhecimento, é acreditar que através da razão e das construções intelectuais se atinge uma espécie de verdade primordial. A vontade de engano é a maneira como Nietzsche enxerga esta vontade de verdade. O filósofo entende a razão e as demais construções intelectuais como construções históricas – e, neste sentido, suas proposições são chamadas de falsas – mas entende que há uma necessidade de se acreditar em tais falsificações como se fossem verdades. Esta é a ilusão necessária que Nietzsche chama de vontade de engano” (Camargo, 2008, p. 98).

realidade natural, “O verdadeiro mundo – uma Idéia [sic] que não é útil para mais nada, que não é mais sequer obrigatória – uma Idéia [sic] que se tornou inútil, supérflua, conseqüentemente uma Idéia [sic] refutada: expulsemola!”²² (Nietzsche, 1978, p. 332). O filósofo aponta o perigo da má consciência dessa ciência, isto é, a vontade de verdade. Por isso, afirma que:

[...] a crença na ciência, que agora está aí incontestavelmente, não pode ter tirado sua origem de um cálculo utilitário, mas, antes, a despeito de lhe ter sido constantemente demonstrada a inutilidade e periculosidade da “vontade de verdade”, da “verdade a todo preço”. “A todo preço”: oh, nós entendemos bastante bem, depois que oferecemos e trucidamos uma crença depois da outra sobre esse altar! Conseqüentemente, “vontade de verdade” não quer dizer “eu não quero me deixar enganar”, mas sim – não há escolha – “eu não quero enganar nem sequer a mim mesmo”: – e com isso estamos no terreno da moral. [...] a crença na ciência, afirma com isso um outro mundo *do que a vida, da natureza e da história*; e, na medida em que afirma esse “outro mundo”, como? não precisa, justamente com isso, de [...] negar seu reverso, este mundo, o nosso mundo?... No entanto, já se terá compreendido aonde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma moral metafísica que repousa nossa crença na ciência [...] (Nietzsche, 1978, p. 213).

²² CI: “*Dia claro; café da manhã; um retorno do bom senso e da serenidade; rubor de vergonha em Platão; alarido dos demônios em todos os espíritos livres*” (Nietzsche, 1978, p. 332-333).

Nesse momento, o niilismo reage ao niilismo negativo, o homem, por meio das forças reativas, apropria-se do lugar de Deus, que agora está morto. Não aspira mais aos valores supremos, ele conhece “apenas uma vida reativa que se contenta consigo mesma, que pretende produzir seus próprios valores”, afirma Deleuze (1976, p. 70). O homem da ciência, da razão, vê eclipsar o velho Deus, mas ainda vive à sombra dele; acredita em um mundo que há de vir, o *vir-a-ser*. Novos ídolos são criados: do Deus assassinado ao seu assassino (homem reativo), e deste até o último homem. Quais são os novos valores que o homem reativo cria? A resposta vem de Deleuze (1978, p. 70):

Por muito tempo a vida reativa se esforça por secretar seus próprios valores, o homem reativo toma o lugar de Deus: a adaptação, a evolução, o progresso, a felicidade para todos, o bem da comunidade; o homem moral, o homem verídico, o homem social. São esses os valores que nos são propostos em lugar dos valores superiores, são esses os personagens novos que nos são propostos em lugar de Deus. Os últimos dos homens dizem ainda: “Nós inventamos a felicidade”.

O homem esclarecido pela razão e a ciência continua devoto do além, do *vir-a-ser*. Mas, ainda não é desse modo que pensam e vivem os platônicos e os cristãos? Eles (niilistas negativos) à espera

de um mundo ideal, esperança fora da realidade fenomênica; e o homem reativo à espera da promessa de um futuro próspero. Esse homem conhece somente seus valores, não querendo mais submeter-se a uma vontade suprema fora desse mundo. Assim, como percebe Nietzsche, o niilismo reativo prefere “extinguir-se passivamente”²³.

As consequências da “Morte de Deus”²⁴ e do niilismo reativo culminam na terceira forma: o niilismo passivo. O processo de demolição de Nietzsche resulta na negação total do mundo aparente: “O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? o aparente, talvez?... mas não! Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente”²⁵ (Nietzsche, 1978, p. 333). Após os niilistas negarem a vida em favor do ideal e os reativos se emanciparem dos antigos valores e instaurarem seus novos valores, Nietzsche chega a um diagnóstico: “...vi os homens sumirem numa grande tristeza. Os melhores cansaram-se das suas obras. Proclamou-se uma doutrina e com ela circulou uma crença: Tudo [*sic*] é oco, tudo é igual [...]”

²³ Para Deleuze, a lógica da história nos leva a perceber que: “o *niilismo negativo* é substituído pelo *niilismo reativo*, o niilismo reativo acaba no *niilismo passivo*” (Deleuze, 1976, p. 70).

²⁴ Clodovis Boff salienta que: “‘Deus morreu’ não, naturalmente, como realidade, mas como ideia, como crença [...] O que ocorre é que a sociedade moderna como um todo já não se organiza mais em torno da ideia de Deus. O que acontece com a ‘morte de Deus’? Morrendo Deus, morre todo o mundo transcendente ou suprassensível, isto é, o mundo da religião, da moral e da metafísica.” (Boff, 2014, p. 272).

²⁵ CI: “*Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA*” (Nietzsche, 1978, p. 333)

(Nietzsche, S/D, p. 110). Chegamos ao mais temível momento do niilismo. As duas formas anteriores de niilismo (negativo e reativo) tinham valores contrários à vida, mas nelas o homem ainda se agarrava a algo.

Nessa vertente, afirmamos que o niilismo passivo é a aceitação da vida sem a âncora das proposições metafísicas, preferindo extinguir-se na falta de sentido. No niilismo passivo, a vontade tende para o nada²⁶. O homem não quer viver mais os valores ascéticos, quer viver à sombra do nada. Nos fragmentos póstumos, Nietzsche afirma:

O niilismo como condição psicológica tem ainda uma terceira e última forma. Dadas essas duas compreensões, que com o devir nada deve ser visado e que sob todo o devir não vigora nenhuma grande unidade, em que o indivíduo singular pode imergir completamente, como em um elemento de valor supremo: assim, resta como subterfúgio condenar esse mundo inteiro do devir e inventar um mundo, que está além do mesmo, como mundo verdadeiro. (Nietzsche, S/D, p. 133).

²⁶ Nesta ótica, acentuamos que: “O sentimento do não-valor estava realizado. Mas compreendemos que não era possível interpretar o caráter geral da existência [*sic*] nem pela idéia [*sic*] do ‘fim’, nem pela ‘unidade’, nem pela da ‘verdade’. Nada se atinge ou se obtém assim; falta a unidade que intervém na multiplicidade dos acontecimentos: o caráter da existência não é verdadeiro, é falso não há decididamente mais razão para nos persuadíamos da existência de um mundo-verdade... Em resumo as categorias: ‘causa final’, ‘unidade’, ‘ser’, graças às quais demos um valor ao mundo são por nós retiradas – e desde esse [*sic*] instante o mundo parece sem valor...” (Mann, 1975, p. 95-96).

Essa terceira forma de niilismo é chamado incompleto, afirma Araldi²⁷. Assim, a trajetória do niilismo traçada durante a história é a combinação de valores para que o homem possa suportar o peso da existência. Acerca da criação de valores durante a história, Nietzsche nos dá o parecer:

Resultado final: todos os valores, com os quais até agora tentamos tornar o mundo estimável acima de tudo para nós, e finalmente o desvalorizamos por causa deles, à medida que eles se revelaram como inaplicáveis – todos esses valores são, psicologicamente verificados, resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a conservação e aumento das formações humanas de domínio: e apenas falsamente projetados na essência das coisas. É ainda sempre a ingenuidade hiperbólica do ser humano, de se <colocar> a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas [...] (Nietzsche, S/D, p. 134).

Parecia não haver saída, mas, para o filósofo alemão a

²⁷ Araldi salienta que: “No niilismo incompleto (unvollständig Nihilismus) há a tentativa de preencher o vazio decorrente da morte do deus cristão, tido como a fonte da verdade (XII, 10 (42). Através de ideais laicizados (o progresso na história, a razão moral, a ciência, a democracia), os homens ainda mantêm o lugar outrora ocupado por Deus, o supra-sensível, pois buscam algo que ordene categoricamente, ao qual possam se entregar absolutamente. Em suma, no niilismo incompleto há a tentativa de superar o niilismo sem transvalorar os valores.” (Araldi, 1994, p. 86).

superação do niilismo passivo deve estar no “eterno retorno”²⁸. Os momentos da vida humana estão fadados a se repetirem, e para alguns, seria a circunstância ideal para a realização da vida, aspecto que deve ser encarado como um “presente”; mas para aquele que não vê no “eterno retorno” algo para se fixar o enxergará como maldição. Assim, Deleuze coloca a questão: “como vencer o niilismo? Como mudar o próprio elemento dos valores, como substituir a negação pela afirmação?” (Deleuze, 1978, p. 79). A consequência da morte de Deus²⁹ para o sujeito é a falta de um fundamento no qual ele possa se agarrar. Assim, a proposta de Nietzsche é destruir o niilismo nele mesmo, pela transmutação dos valores:

²⁸ Na Leitura de Martin Heidegger, Nietzsche propõe o “eterno retorno” para superação do niilismo: “o pensamento do eterno retorno só pode ser pensado na medida em que se pensa comitantemente o niilismo como o que precisa ser superado e como o que também já foi superado na vontade de criar. Só quem se aventura de maneira pensante na extrema penúria do niilismo consegue também pensar o pensamento superador como o que impõe uma viagem à penúria e se mostra como necessário.” (Heidegger, 2007, p. 341).

²⁹ Com a morte de Deus todos os valores supremos perdem forças de atuação: “Porque Deus era o fecho de abóbada do edifício axiológico do mundo anterior chamado pré-moderno. Era ele que dava unidade e solidez à estrutura cultural do mundo até então existente, de modo que, tirando essa pedra central, todo o edifício valorial fatalmente desmoronou. Agora que Deus ‘foi morto’, o mundo sobrenatural desapareceu, ficando só o mundo natural. Este está agora totalmente raso, sem mais máscaras dos falsos valores de que Deus era o grande símbolo e o garante máximo. O mundo aparece, então, pelo que realmente é: ‘mundo mundano’, sem mais adendos mistificadores. A realidade é o que está aí, sem mais transcendência. O que pode ter é profundidade, apenas isso, ou melhor, tudo isso.” (Boff, 2014, p. 273).

A destruição ativa significa: o ponto, o momento de transmutação na vontade de nada. A destruição se torna ativa no momento em que, estando rompida a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada, esta se converte e passa para o lado da afirmação, se relaciona com uma potência de afirmar, que destrói [*sic*] as próprias forças reativas (Deleuze, 1978, p. 80).

O homem, para Nietzsche, deverá viver na imanência do mundo, não como pensa o niilismo passivo, mas na ótica do niilismo ativo, na afirmação da vida, no amor à terra. O niilismo ativo é a superação das formas anteriores de niilismo. É chamado de niilismo completo³⁰, pois, na proposta de transmutação dos valores, está a aceitação da vida pela vontade de potência, na nova concepção de mundo para Nietzsche (1978, p. 397):

[...] esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse

³⁰ Na perspectiva nietzschiana do niilismo completo, Araldi afirma: “No niilismo completo (vollkommener Nihilismus) há uma autoconsciência do homem sobre si próprio e sobre a sua nova situação após a morte de Deus (XII, 10 (42). Esta forma de niilismo é uma consequência [*sic*] necessária dos valores estimados até então como superiores. Nesse momento, contudo, não ocorre ainda a criação de valores afirmativos: o niilista completo não consegue mais mascarar, através de ideais e ficções, a vontade de nada. Não é apenas o supra-sensível que é abolido, mas também a oposição entre ambos (GD/CI. Como o Mundo Verdadeiro tornou-se Fábula). Com um olhar pálido, desfigurado, o niilista completo contempla e idealiza a partir da fraqueza.” (Araldi, 1994, p. 86).

meu “para além de bem e de mal”, sem alvo, se a felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, de um anel não tem boa vontade consigo mesmo, - quereis um *nome* para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os intrépidos, os mais da meia-noite? – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!

Portanto, como superação do niilismo incompleto (negativo, reativo e passivo) Nietzsche propõe que os valores antigos sejam transmutados. Nessa vertente, um ponto que a proposta de transmutação dos valores de Nietzsche falha é a criação dos novos valores para o homem (ler nota de rodapé 27), ele se vale do “eterno retorno”, da vontade de potência. Isso é proposto para que o homem pensado na obra *Assim falava Zaratustra*, como uma “corda estendida entre o animal e o Super homem” (Nietzsche, S/D, p. 12)³¹, possa, enfim, suplantar o niilismo (ou as formas de niilismo) e viver as potências de sua vida.

³¹ Na proposta do super-homem de Nietzsche: “A palavra ‘super-homem’, que serve para designar um tipo êxito supremo, em contraste com ‘homens modernos’, homens ‘bons’, cristãos e outros niilistas...” (Nietzsche, 2006, p. 57). Assim, “o homem superior tem a vida em plenitude, não precisa do rebanho; do alto da sua solidão excelsa, pode dar finalidade e sentido ao mundo e a si próprio, porque se trata de uma vontade criadora de grandiosos desejos e liberdades.” (Nieto, 2004, p. 45).

4 CONCLUSÃO

Em síntese, para o filósofo alemão, o niilismo é a lógica da decadência moral e dos valores na História do Ocidente. Para a gênese de tal corrente, o filósofo alemão vai ao ponto fulcral da nova perspectiva acerca da realidade: o platonismo. Nessa vertente, a dicotomia realizada por Platão e, posteriormente, pelo cristianismo, proporciona o aparecimento do niilismo. Assim, na tentativa de afirmação do mundo transcendente e sua moral, o pensador grego e a concepção cristã acabaram por desprezar a realidade fenomênica e os instintos, que, para o filósofo alemão, são o lugar de afirmação do homem. Dessa forma, dizemos que o aparecimento do niilismo ocorre pelo fato de se negar o mundo aparente e se afirmar o mundo das ideias. Na lógica da decadência moral, Nietzsche aponta que os modernos tendem a rejeitar as concepções antigas e a elevar a ciência ao status divino, prometendo ao homem uma realização na sua concretude, por meio das verdades desse homem moderno, que, todavia, estão impregnadas por uma moral metafísica.

Na leitura de Deleuze, o referido pensamento nietzschiano pode ser compreendido por quatro formas: negativo, reativo, passivo e ativo. Nesse sentido, as primeiras formas de niilismo (negativo e reativo) negam valores antigos para afirmação de outros, ao passo que as forças reativas se emancipam do niilismo negativo. Na terceira

forma, niilismo passivo, a consequência da morte de Deus faz com que o homem se canse da sua existência, a vontade tende para o nada e não há nenhum fundamento para que o indivíduo possa se agarrar. Nietzsche alertou sobre o perigo desse niilismo e, na sua proposta de superação deste, propôs a transmutação dos valores para a afirmação da vida, sem referência aos valores antigos que estavam sob o signo de Deus.

Destarte, Nietzsche considera ainda a vontade de potência como força que vai animar a vida do homem em busca de suas realizações. Assim, o sujeito deverá aceitar a lógica do “eterno retorno”, em que todos os acontecimentos do cotidiano tendem a se repetir. Dessa forma, o indivíduo torna-se senhor de si, podendo conduzir sua própria vida. Essa é a proposta de Nietzsche para a superação do niilismo no próprio niilismo: a transmutação dos valores. Porém, um ponto a se questionar em Nietzsche é que ele mesmo não propõe novos valores para que o homem possa se afirmar. Somente oferece métodos para que a vida possa seguir no plano de imanência, salientando: a “vontade de potência” e a aceitação do “eterno retorno”.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 1014 p. Tradução de: Ivone Castilho Benedetti.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e o Paradoxo**. São Paulo: Loyola, 2005. 309 p.

ARALDI, Clademir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos de Nietzsche**, São Paulo, vol. 5, p. 75-94, 2024. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/download/7898/5438>. Acesso em: 26 de fevereiro de 2024.

BOFF, Clodovis. **O Livro do Sentido**: vol. i crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítico). São Paulo: Paulus, 2014. p. 571.

CAMARGO, Gustavo Arantes. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. **Revista Trágica**, Rio de Janeiro, vol.1, n. 2, p. 93-112, 2024. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/download/24137/13380#:~:text=Nietzsche%20entende%20que%20a%20vontade,que%20se%20possa%20acreditar%20nele>. Acesso em: 19 de abril de 2024.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Rio, 1976. 90 p. Tradução de: Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Disponível em: https://lasalvia.prof.ufabc.edu.br/wp-content/uploads/2016/03/deleuze_nietzsche.pdf. Acesso em: 07 de fevereiro de 2024.

DELEUZE, Gilles. Platão e o Simulacro. **A Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 139. Tradução de: Luiz Roberto Salinas Fortes. Disponível em: https://lasalvia.prof.ufabc.edu.br/wp-content/uploads/2016/03/deleuze_nietzsche.pdf. Acesso em: 07 de maio de 2024.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana "Deus está morto". **Nat. hum.** São Paulo, v. 5, n. 2, p. 471-

526, dez. 2003. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000200008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 23 de outubro de 2023.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche vol. i**. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2010. Tradução de: Marco Antônio Cassanova. Disponível em: <https://pdfcoffee.com/heidegger-nietzsche-volume-i-portugues-pdf-free.html>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2024.

JACOBI, F H. Carta a Fichte. In: JACOBI, F H. **Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte**. Espanha: Biblioteca Universal del Círculo D e Lectores. p. 505. Prólogo, Tradução e notas de: José Luis Villacañas. Disponível em: <https://kupdf.net/downloadFile/5ed193fbe2b6f561439be186>. Acesso em: 27 fevereiro 2024.

MANN, Heinrich. **O Pensamento Vivo de Nietzsche**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1975. 136 p. Tradução de Sergio Milliet.

NIETO, José Lino C. A crítica da moral e a subversão de todos os valores. In: NIETO, José Lino C. **A Vontade de Poder**. São Paulo: Quadrante, 2004. Cap. 3, p. 42-45.

NIETZSCHE, Frederico. **Assim Falava Zaratustra**. Grandes Mestres do Pensamento, 19--?. 4 v.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. São Paulo: Escala, 2006. 123 p. Tradução de: Antonio Carlos Braga.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos**. Espírito Santo: 2021. Tradução de Clademir Araldi. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/35716>. Acesso em: 09 de abril de 2024.

NIETZSCHE, Friedrich. **Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 362 p. Tradução, notas e posfácio de: Paulo César Coelho. Disponível em:

https://stream2.doceru.com/pdf_dummy/eyJpZCI6IjMxNjc4MzAiLCJuYW11IjojIjkiFVFPtQ0hFLCBGcmllZHIpY2guIEEgZ2FpYSBjaVx1MDBiYW5jaWEiLCJleHRlbnNpb24iOiJwZGYiLCJjaGVja3N1bV9pZCI6IjEwOTI3NzI5In0. Acesso em: 08 de novembro de 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. 2. ed. São Paulo: Escala, 2008. 137 p. Tradução de: Antonio Carlos Braga.

NIETZSCHE, Friedrich. W. **Obras Incompletas**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 416 p. Organizador: Gérard Lebrum. Tradução e notas de: Rubens Rodrigues Torres Filho.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. O positivismo tecnológico como forma da consciência contemporânea. In: OLIVEIRA, Manfredo de Araújo de. **A Filosofia na Crise da Modernidade**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001. Cap. 5.

PECORARO, Rossano. **Nilismo**. In: PECORARO, Rossano. Nilismo e "cultura da crise". Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 08.

TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e Filhos**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1971, p. 32-33. Tradução de: Ivan Emilianovitch.

VATTIMO, Gianni. Os dois sentidos do niilismo em Nietzsche. In: VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Cap. 9. p. 241-242. Tradução de: Silvana Cobucci Leite.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia VII: raízes**

modernidade. São Paulo: Loyola, 2002. 291 p.

VOLPI, Franco. **O Niilismo**. São Paulo: Loyola, 1999. 163 p.
Tradução de: Aldo Vannucchi.

**A COMPREENSÃO DE FELICIDADE NO “DE BEATA VITA”
DE SANTO AGOSTINHO E SUAS IMPLICAÇÕES
CONTEMPORÂNEAS**

**THE UNDERSTANDING OF HAPPINESS IN DE BEATA
VITA BY SAINT AUGUSTINE AND ITS CONTEMPORARY
IMPLICATIONS**

Fábio Cardoso dos Santos Filho³²

Prof. Me. Diác. Robson Adriano F. Dias Silva³³

RESUMO

A busca pela felicidade é um tema central na filosofia, e a obra *De Beata Vita* de Santo Agostinho aborda a busca pela felicidade de forma profunda e atemporal, ressaltando a importância da conexão com o divino, da busca interior e da prática da virtude para alcançar a realização pessoal. Agostinho desafia concepções tradicionais sobre felicidade, evidenciando a espiritualidade e a moralidade como fundamentais para a plenitude e harmonia interior. Sua análise revela que a verdadeira felicidade está intrinsecamente ligada à crença em Deus, levando-nos a ponderar sobre os caminhos para a realização autêntica e nos incentivando a buscar a sabedoria e a integridade espiritual. As diversas opiniões apresentadas convergem para a

³² Seminarista Graduando em Filosofia pelo do Seminário Maior Dom José André Coimbra., Patos de Minas – MG. *E-mail*: fcardosodossantosfilho@gmail.com

³³ Docente do curso de Filosofia e professor orientador. Especialista e Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Finalista do curso de Psicologia da ALIS, Itabirito, MG.

importância da presença divina como fonte última de felicidade. A filosofia agostiniana destaca a espiritualidade, propósito maior e ligação com o divino como essenciais para alcançar a plenitude e realização genuína, incentivando a autodescoberta, sabedoria e fé. Assim, ao refletir sobre as visões contemporâneas sobre a felicidade à luz da filosofia de Santo Agostinho, somos provocados a enxergar a busca pela felicidade como um percurso de autoconhecimento, equilíbrio e plenitude espiritual. Para tanto, a metodologia adotada nesta pesquisa foi a revisão literária e comentada sobre o tema.

Palavras-chave: Felicidade; Agostinho; Deus; Verdade; Realização.

ABSTRACT

The search for happiness is a central theme in philosophy, and the work *De Beata Vita* by Saint Augustine addresses the search for happiness in a profound and timeless way, highlighting the importance of connection with the divine, the inner search and the practice of virtue to achieve personal fulfillment. Augustine challenges traditional conceptions about happiness, highlighting spirituality and morality as fundamental to plenitude and inner harmony. His analysis reveals that true happiness is intrinsically linked to belief in God, leading us to ponder paths to authentic fulfillment and encouraging us to seek wisdom and spiritual integrity. The different opinions presented converge on the importance of the divine presence as an ultimate source of happiness. Augustinian philosophy highlights spirituality, greater purpose and connection with the divine as essential to achieving plenitude and genuine fulfillment, encouraging self-discovery, wisdom and faith. Thus, when reflecting on contemporary views on happiness in the light of Saint Augustine's philosophy, we are provoked to see the search for happiness as a path of self-knowledge, balance and spiritual fullness. To this end, the methodology adopted in this research was a literary review and commentary on the topic.

Keywords: Happiness; Augustine; God; True; Realization.

1. INTRODUÇÃO

A busca pela felicidade é um tema intrínseco à condição humana e permeia as reflexões filosóficas desde os primórdios da civilização ocidental. Na perspectiva da filosofia antiga, a concepção de uma felicidade plena e duradoura estava associada à ética, à virtude e à harmonia interior, elementos fundamentais para se alcançar um estado de realização e plenitude guiado pelo *logos*, pela racionalidade humana.

Ao refletir sobre a temática da felicidade, percebe-se que a busca por esse estado de plenitude é uma constante na história da humanidade. Diversos filósofos e pensadores abordaram e ainda abordam em suas obras a questão da felicidade, ressaltando a importância do autoconhecimento, da sabedoria e da fé como elementos fundamentais nessa jornada de busca pela felicidade verdadeira e autêntica.

Nesse contexto, a obra *De Beata Vita*, Agostinho explora questões filosóficas (razão) e religiosas (fé) como via para se alcançar a verdadeira felicidade, transcendendo as lógicas do tempo. Ao mergulhar nos diálogos apresentados por Santo Agostinho, somos impelidos a navegar em busca da verdadeira felicidade, explorando as nuances da conexão com o divino, a importância da busca interior e a

relevância da virtude como pilares fundamentais para se alcançar a realização pessoal. O *De Beata Vita* nos provoca a questionar as concepções tradicionais de felicidade, levando-nos a uma profunda reflexão sobre os caminhos que conduzem à plenitude e à verdadeira realização.

O estudo apresentado neste trabalho se propõe a compreender como Santo Agostinho, considerado um dos mais importantes filósofos cristãos, aborda o tema da felicidade e como suas ideias ecoam ainda na perspectiva contemporânea. Nesse sentido, pela análise da obra agostiniana *De Beata Vita*, percebemos que o Bispo de Hipona debate o conceito de felicidade em contraste com os desejos humanos, discorrendo sobre a natureza da alma e defendendo a teoria de que a verdadeira felicidade não reside nos bens materiais ou nos prazeres mundanos, pois estes são superficiais e incapazes de preencher a lacuna existencial.

Ao trilhar esse itinerário agostiniano, compreende-se que, para o pensador medieval, a filosofia e a religião podem contribuir para conduzir o ser humano a uma vida plena e feliz, destacando ser inegável o conceito de relação com a fé em Deus e o encontro com a felicidade. Além disso, essa reflexão nos desafia a considerar como os ensinamentos de Santo Agostinho podem ser aplicados e compreendidos no período contemporâneo. Em nossa sociedade, há espaço para a compreensão agostiniana acerca da felicidade?

Diante desse cenário, este trabalho se propõe a percorrer o itinerário agostiniano na obra *De Beata Vita*, buscando compreender como o ser humano alcança a verdadeira felicidade em relação a Deus, sob uma perspectiva filosófica. A análise detalhada desses conceitos nos permitirá distinguir a diferença entre a felicidade duradoura e a alegria circunstancial, compreender a realização entre a felicidade e fé, e investigar a possibilidade de aproximação entre a compreensão agostiniana de felicidade e o mundo contemporâneo.

Desta forma, a metodologia adotada classifica-se como um trabalho de natureza básica, com objetivos descritivos, com o método de revisão narrativa da literatura

2. A FELICIDADE NA FILOSOFIA ANTIGA

No todo da filosofia antiga, a busca pela felicidade era compreendida no contexto da descoberta do *logos* e seu desenvolvimento, fazendo da racionalidade humana um possível guia para a afirmação de uma vida autenticamente realizada, e, portanto, feliz. Nesse cenário, destaca-se a importância atribuída à ética, à virtude e à harmonia interior como elementos fundamentais para se alcançar um estado de plenitude e realização. Por meio dessa análise, busca-se entender como as concepções antigas influenciaram não somente o pensamento filosófico subsequente, mas também a forma

como a busca pela felicidade é encarada até a atualidade.

Na visão dos filósofos gregos da antiguidade, a felicidade era concebida como *Eudaimonia*, não se limitando a um estado subjetivo interno, mas abrangendo a totalidade do indivíduo, incluindo sua racionalidade e interações sociais. A *Eudaimonia* englobava tanto a Ética, que colocava o sujeito em um contexto de valores, quanto a Política, que o insere na esfera da cidadania e suas normas. A filosofia socrática trouxe uma nova perspectiva sobre a felicidade, destacando que esta não se restringia aos prazeres desejados, mas sim à busca pela verdade, que revelava a orientação do pensamento para a essência da alma.

De acordo com Sócrates, o homem não era somente corpo, mas, além disso, ele era também composto por alma, aliás, era mais verdadeiramente sua alma do que seu corpo, no sentido de que a racionalidade definia o homem em sua singularidade. Nesse contexto, a felicidade se revela na prática de uma conduta correta e virtuosa, conforme a medida da alma - a racionalidade e a razão. É como se um bom *daimonion*, ou um gênio benéfico, guiasse o indivíduo a buscar a realização pessoal, agindo de acordo com princípios morais e éticos.

Nesse sentido, Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (2014)³⁴ expõe

³⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014. Tradução: Edson Bini.

que, a felicidade é uma expressão da alma que se harmoniza com a virtude ideal. Ela reflete o bem-estar interior e a plenitude. Encontrar essa felicidade exige um viver alinhado aos valores mais nobres, em contraposição à busca por prazeres fugazes e bens materiais. Assim, a verdadeira plenitude e felicidade são encontradas na jornada rumo ao aprimoramento da alma e à prática de uma conduta virtuosa.

Segundo Reale (2007), o sujeito só está feliz quando a alma racional está em harmonia interior, ou seja, quando é virtuosa. Sendo assim, da mesma forma que a desordem física, como a doença e a dor, são manifestações do corpo, a saúde da alma e a ordem espiritual ou a harmonia interna da alma é o que define a felicidade.

Conforme a interpretação de Reale (2007), para Sócrates, o ser humano consegue alcançar a felicidade durante sua vida, apesar das condições externas ou das circunstâncias em que vive e independentemente do que o espera após a morte. Sendo assim, cada indivíduo é o verdadeiro responsável por sua própria felicidade ou infelicidade.

Nóbrega, *et al* (2021) observam que o discípulo de Sócrates, Antístenes (445-365 a.C.) fez um acréscimo à teoria sobre a felicidade, enfatizando que o homem feliz é aquele que é auto suficiente, indicando assim que a felicidade não quer dizer que tudo, a qualquer custo, possa ser garantido, visto que, muitas vezes, essa busca pode resultar em infelicidade, sendo, portanto, o oposto do esperado.

Dentro do contexto filosófico grego, a importância da virtude e do autodomínio como caminhos para a realização e felicidade é ressaltada. A ideia de que a vida deve ser conduzida pela razão e pela prática das virtudes, tanto individualmente quanto socialmente, é central para alcançar a *Eudaimonia*. Este conceito, muitas vezes associado à felicidade, mas que vai além de um mero sentimento, era entendido pelos gregos como um projeto de vida fundamentado nas virtudes éticas e políticas.

É nesse sentido que Reale (2007, p. 217), respondendo a questão acerca do real significado de felicidade na concepção aristotélica, afirma “o homem, enquanto ser racional, tem como fim a realização desta sua natureza específica, e exatamente na realização desta sua natureza de ser racional consiste em sua felicidade”.

A felicidade está intrinsecamente ligada à prática das capacidades da alma, o que é conhecido como *Eudaimonia*. Isso nos leva a perceber que a felicidade está diretamente relacionada ao desenvolvimento pleno das potencialidades humanas, especialmente aquelas ligadas à razão e à natureza racional do ser humano.

3. A FELICIDADE NA OBRA “A VIDA FELIZ” DE SANTO AGOSTINHO

O tema da felicidade na filosofia antiga colocou em destaque a racionalidade humana e o exercício da virtude conduzida pela sabedoria filosófica. A posse de uma vida tensionada pela ética (perspectiva individual) e pela política (perspectiva social ou intersubjetiva) dispõe o sujeito a uma possível realização ou *Eudaimonia* que circunscreve um projeto inteiro de vida e não apenas um sentimento.

Neste segundo momento, interessa-nos “reler” essa sabedoria filosófica à luz da revelação cristã, que, não deixando de enfatizar a racionalidade humana e seu valor, a circunscreve ao universo da fé, da religiosidade cristã, e, mais ainda, sobre certa filosofia cristã que tende a tutelar a razão filosófica pela fé revelada. Acreditamos que tal intencionalidade se justifica neste período histórico em que o cristianismo procurava a justificação da fé pela apropriação de certos temas e orientações da filosofia grega e sua tradição. Esta foi a intenção de nosso autor, ele que representa um dos nomes de referência a esse período do medievo, cognominado de Patrística.

Na obra *A Vida Feliz*, que usamos como referência, Santo Agostinho nos apresenta reflexões significativas sobre a essência da felicidade genuína e os caminhos para alcançá-la e o faz pautando-se,

sobretudo, em uma perspectiva filosófica. O próprio filósofo, em outra ocasião³⁵, se retratará fazendo menção ao fato de no *De Beata Vita*, ele ter dado demasiada relevância à perspectiva filosófica, sobretudo no sábio e na alma deste, não levando em consideração, de forma mais ponderada, a vida futura, na qual somente lá se pode ter uma plenitude de vida beata, feliz.

Ao explorar os escritos agostinianos, somos instigados a fazer uma análise minuciosa sobre o que, de fato, é a felicidade verdadeira e duradoura. A partir das considerações do filósofo, somos provocados a questionar as concepções tradicionais de felicidade e a levar em conta a relevância da busca interior, da virtude e da conexão com o divino para atingir um estado de plenitude e realização.

Numa primeira fase parece ser a filosofia a resposta para todas as suas perguntas e inquietações, porém passados alguns anos reconhece que deu muito destaque à filosofia e escreve as Revisões, onde procura corrigir aquilo que escreveu no passado (Brandellero, 2006, p. 38).

Assim, ao trilhar o itinerário das obras agostinianas, percebe-se que o tema da felicidade esteve presente na maioria, ou mesmo, em

³⁵ - Ver comentário de Roque Frangiotti, na introdução à *Vida Feliz de Agostinho* em: AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios e Vida Feliz**, São Paulo, Paulus: 1998, pp. 111-112.

todos os seus escritos, desde as obras filosóficas até as teológicas.

3.1 Navegando em Busca da Felicidade

Santo Agostinho faz uso da metáfora da navegação para, de maneira alegórica, descrever a jornada da alma na busca da sabedoria e da felicidade. A referência à navegação no mar tempestuoso e ao porto da Filosofia representa, de forma simbólica, a busca do conhecimento, da verdade e, por fim, da realização pessoal. A navegação aqui mencionada pelo Bispo de Hipona faz referência a uma jornada interior à procura da verdadeira felicidade e da compreensão do mundo e da vida.

Se fosse possível atingir o porto da Filosofia — único ponto de acesso à região e à terra firme da vida feliz —, numa caminhada exclusivamente dirigida pela razão e conduzida pela vontade, talvez não fosse temerário afirmar, ó magnânimo e ilustre Teodoro, que o número dos homens a lá chegar seria ainda mais diminuto do que aqueles que atualmente aportam a esse porto, já tão raros e escassos se apresentam eles (Agostinho, 2010, p. 117).

Nesse tópico, o filósofo utiliza tal metáfora também para apresentar os diversos tipos de navegantes que estão em busca da

sabedoria e da felicidade. O autor classifica os navegadores em três grupos distintos, sendo eles:

A primeira categoria é composta por aqueles que, ao atingirem a idade em que a razão prevalece, separam-se da terra, mas não de forma excessiva. Eles buscam um lugar de tranquilidade onde possam irradiar sua luminosidade por meio de suas obras, com o intuito de inspirar outros a seguirem o mesmo caminho (Agostinho, 2010).

A segunda categoria se difere da primeira, pois é composta por aqueles que, seduzidos pela aparência ilusória do mar, decidem se aventurar longe de sua pátria e, por diversas vezes, chegam a se esquecer dela. Esses navegantes se veem envolvidos por prazeres que são efêmeros, como, honra, poder, riqueza etc., desviando-se facilmente do caminho da verdadeira felicidade (Agostinho, 2010).

Por fim, mas não menos importante, Agostinho (2010) define o terceiro tipo de navegantes como sendo aqueles que se aventuram a caminhar sobre rochedo oco e frágil, que os leva a serem tomados pelas sombras. Esses navegantes se desviam do verdadeiro sucesso e acabam desperdiçando a chance de conquistar a felicidade genuína, visto que essas escolhas podem levá-los a um caminho de insatisfação e vazio.

Dessa forma, essas categorias representam diferentes caminhos e escolhas no trajeto da vida em busca da realização pessoal e da felicidade plena.

Silva Filho (2021) observa que a segunda classe de navegantes é a mais dramática, visto que eles não têm consciência de que estão vivendo no exílio. Esses indivíduos se esquecem de suas origens e buscam uma felicidade falsa em prazeres e em honras mundanas, o que os leva a se precipitarem em abismos que lhes proporcionam gozo e orgulho.

Essa falta de consciência e desvio do verdadeiro caminho que conduz a felicidade os leva a se perderem em busca de contentamentos efêmeros e superficiais, ao invés de alcançarem a verdadeira realização plena.

Segundo Almeida, Veras e Borges (2020), é perceptível que Santo Agostinho percorreu todas as etapas da navegação em busca do "porto tranquilo" da felicidade, enfrentando, à sua maneira, os equívocos humanos inerentes a essa busca. Também é possível notar que, ao se dedicar ao seu propósito, recuando quando necessário e avançando quando possível, o filósofo avista o destino seguro, ou seja, a felicidade que tanto deseja.

3.2 Diálogo do primeiro dia

No primeiro dia de diálogo, Santo Agostinho convoca seus amigos e seguidores para uma reunião na chácara em Cassiciaco, com o intuito de discutir a questão essencial da felicidade. Durante essa

conversa inicial, eles exploram a composição do ser humano como ponto de partida para as reflexões posteriores. O pensador busca estabelecer uma compreensão fundamental da natureza humana antes de adentrar no tema principal é investigar o papel de Deus nesse processo.

O filósofo avança na reunião, questionando os presentes se eles concordavam com a ideia de que os seres humanos são formados de corpo e alma. Todos concordaram, com exceção a Navígio, que expressou ter dúvidas sobre o assunto. Levando em consideração, Agostinho começa uma série de questionamentos a ele, com o intuito de esclarecer o entendimento.

A primeira questão é se Navígio reconhece sua própria existência e a presença de um corpo, levando-o a admitir que possui tanto vida quanto corpo. Logo em seguida, Agostinho questiona se Navígio aceita a ideia de ser formado por corpo e alma, ao que ele concorda, mas Navígio expressa incertezas sobre a dualidade corpo e alma. Navígio pode ser representante, nessa questão, da clássica querela que envolve, desde Sócrates, mas principalmente Platão, até à modernidade, da relação entre a alma e o corpo e a necessidade da equalização dessa dualidade na afirmação do caminho da posse da felicidade.

Compreendida essa ideia, eles procuram então saber se o alimento é necessário para o corpo ou para a alma. Licêncio responde

que é para o corpo, no entanto, os demais refutam. Ora, se a vida depende da alma, e se nos alimentamos para sobreviver, por qual motivo o alimento é indispensável para o corpo e não para a alma? Silva Filho (2021, p. 49):

Agostinho especifica a necessidade do alimento: é necessário não à vida em geral, mas “unicamente para a parte do homem que vemos crescer e fortificar-se por meio dele” (7), isto é, o corpo. Prova disso é que se [o alimento] for suprimido, o corpo definha” (7) (Silva Filho, 2021, p. 49).

Mônica comenta sobre esse ponto, afirmando qual o alimento necessário para a alma: “...A meu ver, não existe outro alimento para a alma que não seja o conhecimento das coisas e a ciência³⁶”.

Acerca dessa questão, Agostinho (2010, p. 126) questiona “Temos, portanto, razão de dizer que os espíritos desprovidos de cultura e instrução estão como que em jejum e famintos?”. Enquanto Licêncio afirma que o alimento é essencial apenas para o corpo, os demais o contestam. O bispo de Hipona esclarece que o alimento é necessário especificamente para fortalecer e sustentar o corpo, pois sem o mesmo o corpo definha. Em contrapartida, Mônica destaca que o verdadeiro alimento para a alma é o conhecimento e a ciência.

³⁶ Agostinho. A vida feliz, II, p. 126

Agostinho, questiona se o espírito carente de cultura e instrução estão em um estado de fome espiritual, realçando dessa forma a importância do conhecimento e da instrução para nutrir a alma e assim alcançar a plenitude espiritual.

No tocante à questão da infelicidade, de acordo com Nobre dos Santos (2016), a infelicidade surge da ignorância, da ausência de cultura e de instrução, levando a uma existência que se assemelha a um estado de fome e privação, caracterizado pela presença de vícios e maldades. Essa condição é equiparada a uma situação de esterilidade e carência, na qual o indivíduo se encontra exposto a enfermidades e a reações prejudiciais, devido à falta de nutrição adequada, de forma análoga ao corpo que, privado de alimento, torna-se suscetível a doenças e malefícios resultantes de sua privação.

Desse modo, "frugalidade" e "plenitude" são indissociáveis, assim como "nequícia" e "nada": a alma virtuosa é necessariamente plena, já a alma viciada, vazia. Acima, observamos que Agostinho relaciona "conhecimento" e "moral". Agora, há um terceiro elemento com o qual "conhecimento" e "moral" também existem em reciprocidade: o "ser" (Silva Filho, 2021, p. 58).

No início do primeiro capítulo, Agostinho introduziu de forma sucinta a questão da razão e da vontade. Ele retoma essa ideia ao questionar: 'Queremos todos ser felizes?', ao que todos responderam

em coro de forma positiva, significando que a felicidade está intrinsecamente ligada à realização dos desejos e indubitavelmente desejada pelo ser humano. Assim, uma vez que a pessoa não possuindo o que se deseja, ela está contrariada, dessa forma, é necessário ter o que se deseja para ser feliz.

Agostinho (2010) provoca seus interlocutores nessa altura, solicitando-os que expliquem como quem tem o que quer será feliz, uma vez que podemos desejar, ainda que por ignorância, coisas que nos tragam a infelicidade. Nesse ponto a mãe de Agostinho interveio fazendo ver que o desejo tem que recair sobre coisas boas, cabendo o diálogo se encaminhar para apontar quais seriam essas boas coisas. Santo Agostinho (2010) afirma que sua mãe teria atingido o ápice da filosofia, já que concorda plenamente com as ideias de Cícero e afirma que não basta o desejo e a posse do que se almeja para ser feliz, mas o anseio tem que coincidir com uma coisa boa.

Dessa forma, nenhum indivíduo alcança a felicidade ao viver conforme seus próprios desejos, buscando adquirir coisas inadequadas. Pelo contrário, desejar e possuir o que não é apropriado resulta em mais infelicidade do que não ter o que é adequado (Silva Filho 2021).

Licêncio solicita, então, ao Bispo de Hipona esclarecimento acerca do que era adequado para que o homem pudesse alcançar a felicidade e o que seria possível almejar para alcançar essa felicidade.

Santo Agostinho leva suas convivas a refletirem e a compreenderem que ninguém pode ser feliz apenas possuindo o que deseja, visto que, muitas vezes, o que desejamos está no campo material e temporário. Sendo assim, a verdadeira felicidade vai além da posse de desejos passageiros; é necessária uma conexão com algo que seja eterno e imutável.

Dessa maneira, considerando que a felicidade não está vinculada aos bens materiais e transitórios, surge a dúvida sobre que outras formas de bens poderiam preencher essa carência humana em busca da plenitude e da realização (Nobre dos Santos, 2016).

Seguindo adiante no diálogo, quando aparentemente todos concordaram com a ideia apresentada por Agostinho, Trigésio objetou, causando um instante de tensão e debate no grupo (Agostinho 2010). Enquanto Trigésio expressava sua discordância, Mônica prontamente rebateu com argumentos sólidos e claros, demonstrando sua firmeza de pensamento e sua capacidade de análise crítica:

—Ainda que alguém tivesse a certeza de não perder tais bens frágeis, contudo, nunca viria a se contentar com o que já possui. Portanto, a pessoa seria infeliz pelo fato de querer sempre mais (Agostinho 2010, p. 130).

A contraposição entre a opinião de Trigésio e a de Mônica fez com que o diálogo ficasse mais interessante, ajudando todos a pensar

mais profundamente sobre o assunto discutido.

Após um momento de debate, Agostinho continuou provocando seus convidados, levando-os a se perguntarem se esse algo eterno e imutável não seria a posse de Deus, fazendo, então, recair a felicidade nessa posse (2010). Adeodato enfatizou que a chave para a verdadeira felicidade reside em viver de maneira correta, seguindo a vontade divina e afastando-se do espírito imundo.

A abordagem do filósofo medieval sobre a posse de Deus e a verdadeira felicidade coloca em foco a importância da espiritualidade e da conexão com o divino na busca pela realização pessoal. A reflexão de Nobre dos Santos sobre a direção da discussão para os acadêmicos ressalta a relevância de seguir o caminho certo e estar em sintonia com a vontade divina como um passo fundamental na jornada em busca da verdadeira felicidade.

Essa abordagem nos convida a refletir sobre a importância da espiritualidade e da moralidade em nossas vidas, sugerindo que a conexão com o divino e a busca pela harmonia interior são de fundamental importância para alcançar a felicidade autêntica.

3.3 Diálogo do segundo dia

No segundo dia do colóquio, os participantes se reúnem para aprofundar as reflexões sobre a ideia de posse de Deus, da realização

de Sua vontade e de manter a alma livre de impurezas, destacando a importância desses aspectos para a busca da felicidade e da plenitude espiritual.³⁷

Durante esse encontro, há uma concordância das três opiniões sobre quem possui Deus. A princípio, enquanto alguns dizem que Deus está presente naqueles que seguem Sua vontade, outros acreditam que Ele está com aqueles que vivem bem, e há ainda quem defenda que Deus se faz presente naqueles que possuem um coração puro, livre do espírito impuro.³⁸

A partir das três respostas à pergunta "quem entre os homens possui a Deus?", Agostinho faz uma análise verificando se, apesar das palavras diferentes, as ideias seriam semelhantes. Ele começa a analisar a concordância entre as duas primeiras opiniões. Em seguida, questiona o sentido da terceira opinião e, por fim, investiga como as duas primeiras se relacionam com ela (Silva Filho, 2021, p. 74). Após o filósofo analisar cada uma das respostas, percebe que, apesar das diferenças nas palavras usadas, existe uma concordância essencial entre elas, assim ele conclui que as três opiniões apresentadas, no fundo, expressam o mesmo sentido.³⁹

³⁷ Cf. Agostinho (2010, p. 137)

³⁸ Confira na íntegra onde se fala desse assunto na obra Agostinho, Santo. **SOLILÓQUIOS e A VIDA FELIZ**. São Paulo: Paulus, 1998, p.138

³⁹ Confira na íntegra a conclusão do filósofo Agostinho, Santo. **SOLILÓQUIOS e A VIDA FELIZ**. São Paulo: Paulus, 1998, p.139

Quanto à questão da posse de Deus e seu significado filosófico, Agostinho (2010) inicia uma nova reflexão, ao perceber que as respostas não satisfazem de forma correta a tese. Mediante uma série de perguntas, Agostinho revela o equívoco de seus discípulos em confundir a “procura por Deus” com a “posse de Deus”!

De acordo com Silva Filho (2021, p. 77), “todas as três opiniões não nos dizem "quem entre os homens possui a Deus", mas responde à outra questão, a saber: Quem procura a Deus?

É isso que vemos na seguinte conclusão:

Se, pois, possui a Deus aquele que busca a Deus, faz a vontade de Deus, vive bem e está livre do espírito impuro; e entretanto, por outro lado, quem está à procura de Deus ainda não o possui; segue-se que quem vive bem faz o que Deus quer e não possui o espírito impuro, só por aí, não pode ser considerado como alguém que possua a Deus! (Agostinho 2010, p. 139).

Segundo Agostinho, a felicidade está intimamente relacionada à conexão com o Sumo Bem, não somente em termos éticos, mas também ontológicos. Mas ele argumenta que a simples conexão ontológica não garante a verdadeira felicidade, senão a orientação de toda a interioridade para a afirmação de Deus pela fé. Agostinho

acredita que a felicidade legítima só é alcançada por aqueles que encontram na Verdade Suprema um amigo benevolente. A relação de bondade e amizade com Deus é o que, para ele, define a verdadeira felicidade (Brandellero, 2006).

Segundo Nobre Dos Santos (2016), a participação ontológica não garante a felicidade. Dessa forma, aquele que busca a Deus o tem como benévolo, mas ainda não alcançou plenamente a felicidade. Agostinho compreende que quem se distancia de Deus por causa do pecado e do vício não somente não é feliz, como também não desfruta da benevolência divina, nem pode realizar-se em sua vida por estar longe da iluminação divina.

Nesse contexto, Agostinho argumenta que a simples conexão ontológica não é suficiente para garantir a plenitude da felicidade, sendo essencial encontrar em Deus um amigo benevolente. De acordo com ele, a relação de bondade e amizade com Deus é o cerne da verdadeira felicidade. Entretanto, Nobre dos Santos acrescenta que a participação ontológica por si mesma não é suficiente para garantir a felicidade, indicando assim que aqueles que buscam a Deus como benevolente ainda não atingiram plenamente a felicidade.

3.4 Diálogo do terceiro dia

No terceiro dia de conversas, percebe-se que os personagens

envolvidos no diálogo buscam aprofundar suas reflexões e debates, procurando alcançar uma compreensão mais profunda sobre a natureza da felicidade e o papel de Deus nesse contexto.

Nobre dos Santos (2016, p. 35) interpreta a retomada do tema por Agostinho, cenário esse em que o Bispo de Hipona recorda o que sua mãe havia mencionado no dia anterior: “a infelicidade pode ser entendida essencialmente como uma carência”. Porém, seria ainda necessário esclarecer outra questão, e é aí que ele questiona: “São todos os infelizes necessitados de algo?”, sugerindo que, se fosse o caso, teriam encontrado alguém que fosse genuinamente feliz, ou seja, alguém que não sofresse de nenhuma carência. Agostinho aponta para a possível correlação entre carência e infelicidade. “Assim, pois, está demonstrado como toda carência equivale à infelicidade, e do mesmo modo toda infelicidade implica carência” (Agostinho, 2010, p. 149).

Segundo Brandellero (2006), ao buscar compreender o que é felicidade, o Bispo de Hipona começa a discorrer sobre a infelicidade, destacando a inexistência de um meio-termo entre miséria e felicidade.

E a teu entender, repliquei, existe meio-termo entre um ser morto e um ser vivo? Não é toda pessoa um ser vivo ou um ser morto? Confesso também não existir aí meio-termo. Mas aonde queres chegar com essa questão? Eis: penso que admites estar bem morto aquele que foi enterrado há um ano? Trígésio não contradisse. Nesse caso todo homem que não estiver enterrado há um ano, estará ainda vivo? Essa

consequência não se segue, retorquiu ele. Também do fato de que "todo indigente é infeliz" não se segue que "quem não estiver na indigência será feliz", visto que entre o feliz e o infeliz como entre o vivo e morto não cabe estado intermédio (Agostinho, 2010, p. 145).

De acordo com Brandellero (2006), todos os presentes concordaram na afirmação de que não há meio-termo entre felicidade e infelicidade. Ele ressalta a ideia de que uma pessoa não pode estar parcialmente viva ou parcialmente morta, visto que é impossível haver meio termo nessa premissa, logo, da mesma forma, uma pessoa infeliz não pode ao mesmo tempo ser feliz.

Em uma análise semelhante à alimentação, observa-se que a felicidade não é alcançada apenas pela moderação, mas sim pelo conhecimento profundo. É por meio desse conhecimento que o ser humano consegue desenvolver o autogoverno. Dessa forma, as ações do sábio são orientadas pela sabedoria, o que, por sua vez, possibilita o domínio sobre si mesmo e a prática do autocontrole.

Ademais, de acordo com o filósofo medieval, o causador da infelicidade nem é tanto a carência dos bens materiais, mas a ignorância e a carência de conhecimento. Sendo assim, compreende-se que o sábio sabe fazer bom uso de todas as situações em que se encontra, sejam elas deleitosas ou abomináveis (Brandellero, 2006), sejam elas na abundância ou na falta. Sem a sabedoria, pois torna-se

impossível a felicidade.

Nesses termos, Santa Mônica faz menção a um personagem, Orata, que, embora rico e nada ambicionando, não tinha o essencial:

Esse Orata ainda que fosse rico e, como dizíeis, nada ambicionasse a mais, acontece que pelo fato mesmo de temer a perda de todos os seus bens, encontrava-se na indigência. Faltava-lhe justamente a sabedoria. E, então, haveríamos de declarar ser alguém indigente por lhe faltar dinheiro e riquezas e não por lhe faltar a sabedoria?⁴⁰ (Agostinho 2010, p. 148).

Para Silva Filho (2021), nesse contexto, Mônica introduz a temática da diferenciação entre a “indigência” e a “infelicidade”, levando os participantes também a refletirem sobre a ideia de que “a maior indigência é a falta de sabedoria”. Dessa forma a autora provoca os demais presentes a considerarem a importância do conhecimento como uma via para se alcançar a verdadeira felicidade.

Sobre essa questão Agostinho (2010), a felicidade consiste em não ter carências, e se entre as carências, eleva-se a falta de sabedoria, possuí-la é fonte de riqueza maior do que a riqueza material. Para ele, a sabedoria é a capacidade de manter o equilíbrio da alma, evitando excessos ou administrando sabiamente a carência. Logo, para ser feliz

⁴⁰ Cf. (Agostinho, 2010, p. 148).

deve-se possuir sua justa medida, ou seja, para ser feliz é necessário ter a sabedoria como bússola, garantindo assim a plenitude e o equilíbrio necessários para se alcançar a vida feliz.

Visto que toda pessoa, para alcançar a vida feliz, necessita da sabedoria⁴¹, pergunta-se: “que sabedoria é essa?”⁴² O filósofo responde que essa sabedoria se trata da sabedoria de Deus.⁴³ Sendo assim, a vida feliz se encontra na unidade com o Pai por meio da sabedoria encarnada (Jesus) e por meio da ação do Espírito Santo. Ou seja, é feliz quem consegue estar em plena unidade com a Trindade (Brandellero, 2006).

Nesse contexto, Agostinho enfatiza que a sabedoria consiste em equilibrar a alma, evitando excessos e gerenciando adequadamente as carências, como já foi dito acima. Logo, a porta de entrada para alcançar a felicidade é ter a sabedoria como guia, garantindo a plenitude e o equilíbrio para alcançar uma vida feliz. Essa sabedoria

⁴¹ “A contemplação da verdade aparece como condição indispensável para o alcance da sabedoria e, deste modo, da própria felicidade. Assim, fica evidente que o próprio Filho de Deus, se auto revela como a própria e única verdade, para que o homem possa ascender plenamente ao conhecimento de Deus. Esta Verdade de Deus está claramente expressada na Sagrada Escritura e repetida por Agostinho: ‘Eu sou a Verdade’” (Nobre dos Santos 2016, p. 41).

⁴² Essa pequena citação pode ser contemplada na sua forma original em Agostinho, Santo. **SOLILÓQUIOS e A VIDA FELIZ**. São Paulo: Paulus, 2010, p.155

⁴³ “Justamente aprendemos pela autoridade divina, que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus (ICor 1,24); e o Filho de Deus, evidentemente, é Deus.” (Agostinho, 2010, p. 155)

mencionada é a sabedoria divina, que se manifesta na união com Deus Pai, por meio da sabedoria encarnada que é Jesus pela ação do Espírito Santo. Desse modo, a verdadeira felicidade reside na comunhão com a Trindade, união essa em que a pessoa encontra a harmonia necessária para ter uma vida feliz.

De acordo com Silva Filho (2021, p. 110), “se o ponto de chegada do diálogo *A vida feliz* é contiguidade entre filosofia e religião cristã, o ponto de partida não é, ou é apenas tacitamente, na medida em que seria *para nós*, mas não para os interlocutores, que no início não tinham ciência da irradiação da verdade em tudo que é verdadeiro.”

4. A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DE BEATA VITA A PARTIR DA PERSPECTIVA AGOSTINIANA

Na contemporaneidade, percebe-se que a reflexão de Santo Agostinho sobre a conexão com Deus e a felicidade genuína continua relevante, mesmo em um contexto marcado por mudanças e desafios, sobretudo a herança da modernidade, que tende, de forma quase geral, a negar a existência de Deus ou de absolutos transcendentos. O desafio parece-nos a possibilidade de se afirmar ou não uma felicidade sem Deus, ou um estado de realização sem a referência a Deus. Entretanto, nestes termos estaríamos no sentido oposto ao de Santo Agostinho para quem, como vimos, o tema da felicidade está explicitamente

relacionado com a compreensão cristã acerca de Deus.

A ideia de que a felicidade está intimamente conexas com o divino, não apenas em termos éticos, mas também ontológicos, reforça a importância da espiritualidade e da busca por um propósito maior na vida. Essa perspectiva nos provoca refletir sobre a seriedade de cultivar uma relação de bondade e amizade numa perspectiva espiritual, como uma via para se alcançar a verdadeira felicidade e a realização pessoal. Vemos aqui a necessidade de distinguir, na contemporaneidade, a vivência espiritual da vivência religiosa.

No que diz respeito ao que se entende por felicidade nos tempos atuais, menciona Fagundes Audino (2015, p. 10), em seu artigo “O imperativo da felicidade na contemporaneidade”:

[...] o sentido do que é concebido como felicidade ao longo da história não parece ser o mesmo. Na contemporaneidade, notamos que ela se apresenta como um imperativo colocado de saída: ser feliz, é preciso. É preciso agora e a qualquer preço. Sendo que, aquele que não consegue realizar este ideal está fadado a ser ‘taxado’ de deprimido e fracassado. O famoso *loser*⁴⁴ da cultura americana.

Segundo Sewaybricker (2012), às indagações acerca da

⁴⁴ Na nota de rodapé do artigo **Apontamentos acerca da busca pela felicidade na contemporaneidade** de Almeida, Veras e Borges (2020, p. 119) publicado na revista *Multitemas*, revela que a tradução para o português quer dizer: perdedor.

felicidade na contemporaneidade nos remetem a uma análise crítica sobre a veracidade da felicidade retratada em comerciais, programas de televisão e fotografias. Nesses termos há um certo distanciamento daquela perspectiva agostiniana que pensa a felicidade a partir da perspectiva filosófica, sobretudo cristã. Mas, afinal, em que consiste essa felicidade segundo os parâmetros contemporâneos?

A natureza da felicidade pode distorcer ou simplificar a complexidade do conceito de felicidade, levando-nos a refletir sobre o que realmente significa ser feliz além das aparências superficiais que nos são apresentadas no cotidiano. Assim, é importante refletir sobre o verdadeiro significado da felicidade, indo além daquilo que nos é representado de forma superficial. E a análise crítica desses ideais nos convida a procurar uma compreensão mais profunda e autêntica do que é ser feliz, sem nos deixar persuadir por padrões superficiais impostos pelas sociedades ou pelas mídias. Embora essa análise crítica dos ideais contemporâneos de felicidade acuse certa superficialidade, a possibilidade de encontrarmos um bom senso em termos de valores e propósitos mais permanentes que, em analogia à relação agostiniana do divino com o conceito de felicidade, fica por demais diluída em uma sociedade que prioriza a valorização do material e dos instintos.

A felicidade varia de pessoa para pessoa devido aos desejos, expectativas, sonhos e necessidades individuais, podendo também estar ligada a diferentes aspectos do ambiente e da formação

profissional. Isso nos leva a refletir sobre a felicidade contemporânea como um sentimento vivido, não necessariamente ligado a um propósito de vida teleológico, religioso ou espiritual.

Na Grécia antiga, pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles definiam a felicidade como a busca por uma vida virtuosa, dedicada à obtenção de conhecimento e à valorização dos princípios mais elevados da existência, que transcende a realidade sensorial por meio da filosofia. Essa perspectiva valorizava o aspecto metafísico, que foi incorporado na tradição cristã para justificar os fundamentos da virtude e do propósito de vida em uma conexão com Deus.

Esse viés individual e subjetivo é afirmado como horizonte movente de valorização e projeção da felicidade. Nesse horizonte,

[...] o existir promove novas experiências constantes, desde a sua concepção até sua morte. É a força da hereditariedade, somada à interação, aos contatos sociais e às experiências vivenciadas quem dará o tom da realização pessoal. Em pauta, o projeto individual de felicidade (Matias Souza/Rodrigues de Oliveira, 2018, p. 8).

Na citação acima, o autor destaca que a existência humana é marcada por uma constante busca por novas experiências, desde o momento em que nascemos até o momento em que morremos. Ele ressalta que a realização pessoal é influenciada pela hereditariedade,

ou seja, pela interação social e pelas experiências vivenciadas ao longo da vida. O autor realça a importância desses elementos na construção do projeto individual de felicidade

A felicidade na contemporaneidade é vista não mais pelo viés metafísico, mas associada a conceitos de sucesso, bem-estar e satisfação pessoal. Este entendimento implica uma pressão para evitar sofrimento e a demonstração pública de infelicidade, tornando inaceitável mostrar vulnerabilidades. Isso gera uma experiência coletiva da felicidade, marcada por contradições, já que a comunidade busca gerenciar seus recursos, progredir e evoluir continuamente.

Ou seja, observa-se que a pressão social gerada para evitar a demonstração de sinais de infelicidade cria uma atmosfera em que as pessoas se sentem compelidas a manter uma imagem de sucesso e felicidade, embora isso não corresponda necessariamente à realidade particular de cada pessoa. Essa pressão social, mesmo assim, insiste em manter uma imagem de felicidade que pode, de forma negativa, gerar uma contradição entre a aparência e a realidade vivida por cada pessoa.

Por exemplo: atualmente muito se vê pessoas que tentam demonstrar uma vida feliz, compartilhando nas mídias sociais momentos de alegria e conquistas, quando, na verdade, muitas das vezes, do outro lado da tela, há uma pessoa que se encontra triste e infeliz.

Alcançar o status de felicidade proposto pela sociedade de consumo ainda não é suficiente. A fim de que o “ser feliz” seja validado, a vida pessoal precisa ter sua felicidade exibida para que seja confirmada por seus pares (Damião, p. 62).

A questão é que a experiência da não suficiência dos bens materiais para a afirmação da felicidade e a esperança que mantém firme a vontade e as ações do ser humano no encalço dela, não são resultado de uma reflexão mais profunda acerca da própria condição humana.

A redescoberta de um horizonte axiológico para além do sujeito e a experiência de sua temporalidade são fundamentais para a garantia de que a felicidade não esteja fechada a um ciclo demasiadamente material e subjetivo. Essa referência, no tempo de Agostinho, era mais plausível do que em tempos atuais.

O autor Julián Marías (1914, p. 256), em “A Felicidade Humana”, nos ensina: “Quando nossos contemporâneos pensam na felicidade, raramente voltam o olhar para si mesmos e se perguntam se são felizes ou não; olham o coletivo para ver se se é feliz nestas ou naquelas condições”. Apenas em momentos de crise, esse movimento é feito.

O filósofo citado acima nos faz pensar em como, muitas vezes,

buscamos a felicidade olhando para fora, ao invés de nos questionarmos se somos felizes e o que verdadeiramente seria essa felicidade para além da fruição do momento presente e da posse, não de Deus, mas do material que nossa sociedade pode produzir. Usando o mesmo exemplo já citado anteriormente, quando vemos alguém postando fotos felizes nas redes sociais, podemos nos sentir pressionados a buscar a felicidade da mesma forma, sem nos perguntarmos se essas imagens refletem realmente a felicidade verdadeira da pessoa.

5. CONCLUSÃO

Diante da vasta e provocativa reflexão feita sobre a busca pela verdadeira felicidade à luz da obra *De Beata Vita* de Santo Agostinho, é possível concluir que o tema da realização pessoal e plenitude espiritual transcende as barreiras do tempo e permanece sendo relevante mesmo em um contexto contemporâneo marcado pelo materialismo e pelo subjetivismo crasso de uma sociedade que tendeu e tende, por força da modernidade, a priorizar o plano subjetivo mais do que o racional e inteligível.

Ademais, a jornada filosófica proposta por Agostinho nos convida a navegar em busca da verdadeira felicidade, explorando os caminhos da conexão com o divino, da busca interior e da virtude

como sendo elementos essenciais para alcançar um estado de realização autêntica que passe pela não “absolutização” de nada que não seja a afirmação de Deus e de seu propósito para o ser humano. Mas parece que nossa sociedade estaria cada vez menos disposta a apostar em uma racionalidade que justificasse o divino, ainda que sem prejuízo do humano. A própria religiosidade tende em nossos dias a estar fechada no ciclo do subjetivo e do individual.

Ao longo deste trabalho, percorremos os diálogos e as reflexões apresentados por Santo Agostinho, que nos estimula a questionar as concepções tradicionais de felicidade e a levar em consideração a importância da espiritualidade, da moralidade e da conexão com o divino como fundamentais para atingir um estado de plenitude e harmonia interior, sem colocar em risco a própria humanidade e a experiência real e concreta que nossa finitude e situação nos impõe.

Ademais, a análise minuciosa dos escritos agostinianos nos levou a uma compreensão mais profunda sobre o significado da felicidade autêntica e duradoura, destacando a relevância da busca interior e da virtude como pilares para a realização pessoal.

A obra agostiniana *De Beata Vita* nos desafia a repensar nossas compreensões sobre a felicidade e a considerar a importância da conexão com o divino não somente em termos éticos, mas também ontológicos. A busca pela vida feliz se revela como um caminho de

autoconhecimento, sabedoria e fé, que nos leva ao entendimento da verdadeira moderação e completude espiritual.

Logo, a concordância fundamental entre as diversas opiniões apresentadas por Agostinho nos leva a concluir que, no fundo, todas expressam o mesmo sentido: a busca pela presença de Deus como fonte última de felicidade e plenitude.

Dessa maneira, ao refletir sobre as visões contemporâneas sobre a felicidade à luz da obra de santo Agostinho, somos provocados a considerar a relevância da espiritualidade, da procura por um propósito maior na vida e do elo com o divino como pilares fundamentais para alcançar um estado de plenitude e realização genuína.

Portanto, a obra de Agostinho ecoa como um convite à reflexão sobre os caminhos que nos conduzem à verdadeira felicidade, convidando-nos a percorrer a jornada da alma em busca da sabedoria e da realização pessoal, ancorados na fé e na busca interior como guias para alcançar a felicidade verdadeira e duradoura.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios; A vida feliz**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira, csa.

ALMEIDA, V. da G.; VERAS, C. A.; BORGES, P. P.

Apontamentos acerca da busca pela felicidade na contemporaneidade. Multitemas, [S. l.], v. 25, n. 60, p. 103–125, 2020. DOI: 10.20435/multi.v25i60.2604. Disponível em: <https://www.multitemas.ucdb.br/multitemas/article/view/2604>. Acesso em: 22 abril. 2024.

ANTISERI, G. Reale - D.. **História da Filosofia 1**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007. 385 p.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014. Tradução: Edson Bini.

AUDINO, Tatiana Fagundes. **O imperativo da felicidade na contemporaneidade**. 2015. 81 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.

BRANDELLERO, Neuza de Fatima. **De Beata Vita de Santo Agostinho: Uma reflexão sobre a felicidade**. 2006. 100 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2006.

DAMIÃO, Sérgio Albuquerque. **Felicidade e Teologia Traços para uma reconciliação**. 2021. 235 f. Tese (Doutorado) - Curso de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Cap. 2.

MARÍAS, Julián. **A felicidade humana**. São Paulo: Duas Cidades, 1989. Tradução de Diva Ribeiro de Toledo Pizza.

MATIAS SOUZA, Adelson; RODRIGUES DE OLIVEIRA, Cremilda. **SER FELIZ: Reflexões sobre a felicidade e seus imperativos**. Natal Rn: Revista Saberes, 18 maio 2018. Disponível

em: <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/12229/10553>.

Acesso em 10 abr. 2024.

SANTOS, Danilo Nobre dos. **A Felicidade e sua Busca No De Beata Vita de Santo Agostinho**. 2016. 77 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" - Unesp, Marília, 2016.

SEWAYBRICKER, Luciano Espósito. **A felicidade na sociedade contemporânea: contraste entre diferentes perspectivas filosóficas e a Modernidade Líquida**. 2012. 160 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. Como ler Santo Agostinho: **Terapia da alma e felicidade**. São Paulo: Paulus, 2021.

**A CONCEPÇÃO DE MORTE NA FILOSOFIA SENEQUIANA,
BEM COMO A SABEDORIA E A VIRTUDE COMO
SENTIDOS DA VIDA**

**THE CONCEPTION OF DEATH IN SENEQUIAN
PHILOSOPHY, AS WELL AS WISDOM AND VIRTUE AS
MEANINGS OF LIFE**

Marcus Vinicius Lima dos Santos⁴⁵

Francisco Sérgio Gomes⁴⁶

RESUMO

O presente artigo, por meio de uma pesquisa bibliográfica narrativa, descreve uma filosofia acerca da morte e dos sentidos da vida na perspectiva de Sêneca, filósofo romano e estoico. Dessa forma, pretende mostrar que a morte não é um mal nem um bem, somente a não existência humana. Assim, por outro lado, para o ser humano possuir uma vida com sentido, ele deve se apropriar da sabedoria e da virtude, que, para Sêneca, é um viés para uma vida feliz. Com isso, o presente trabalho foi desenvolvido por meio de dois pontos: o primeiro disserta acerca da morte no pensamento senequiano, que visa a destacar como o homem deve viver diante da inevitabilidade da morte; o segundo ponto aborda uma vivência com sabedoria e virtude, tendo

⁴⁵ Seminarista graduando em Filosofia pelo Seminário Maior Dom José André Coimbra, Patos de Minas – MG, 2024. *E-mail*: marcussantos2523@gmail.com

⁴⁶ Docente do curso de Filosofia e professor orientador. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atua como professor no curso de Filosofia do Seminário Maior Dom José André Coimbra em Patos de Minas – MG.

como enfoque uma existência tranquila e uma boa valorização do nosso tempo, o ponto decisivo para enfrentar com mais serenidade o fato que estamos de passagem no mundo e que um dia morreremos. Assim, Sêneca é, sem dúvida, o filósofo mais reconhecido dentre os intelectuais do Império Romano, sendo o que mais se sobressaiu dentro do estoicismo. Em seu tempo, além de filósofo, ele se destacou na área da advocacia, da dramaturgia e como escritor. Ademais, teve uma vida política ativa, resultando inclusive na sua condenação à morte. Nessa vertente, a atualidade do seu pensamento é inequívoca.

Palavras chave: Estoicismo; Morte; Sêneca; Vida; Virtude.

ABSTRACT

Through narrative bibliographical research, this paper describes a philosophy about death and the meanings of life from the perspective of Seneca, a Roman and Stoic philosopher. In this way, he intends to show that death is neither an evil nor a good, but only a human non-existence. On the other hand, for human beings to have a meaningful life, they must appropriate wisdom and virtue, which, for Seneca, is a way towards a happy life. Therefore, the present work was written in two parts: the first is about death in Senequian thought, which aims to highlight how man should live in the face of the inevitability of death; The second one refers to an experience with wisdom and virtue, focusing on a peaceful existence and a good appreciation of our time, the decisive point to face with more serenity the fact that we are passing through the world and that one day we will die. Seneca no doubt is the most recognized philosopher among the intellectuals of the Roman Empire, being the one who most stood out within Stoicism. In his time, in addition to being a philosopher, he stood out in the areas of law, dramaturgy and philosophy. Furthermore, he had an active political life, which even resulted in his being sentenced to death. In this aspect, the relevance of his thinking is unequivocal.

Keywords: Stoicism; Wisdom; Seneca; Life; Virtue.

1 INTRODUÇÃO

O filósofo Lúcio Aneu Sêneca⁴⁷ (4 a.C., morto em 65 da era cristã) é um importante escritor e político romano, e, sem sombra de dúvida, um dos principais representantes e adeptos do estoicismo do Império Romano. Sendo o estoicismo uma corrente filosófica que era bastante visada e cultivada em Roma, ela buscava, a grosso modo, dominar completamente as emoções para que a razão pudesse governar e orientar a existência humana⁴⁸.

Nessa vertente, Sêneca, em sua filosofia, aborda questões sobre a vida e de como poderemos fazer para melhor vivê-la. Para isso, é necessário que o tema morte possa assumir o papel central do nosso

⁴⁷ “Lúcio Aneu Sêneca é um nome incontornável quando pensamos na filosofia e na literatura antiga. Nascido por volta do ano 1 a.C., foi o segundo de três filhos do escritor de quem herdou o nome, conhecido como Sêneca, o Velho, ou Sêneca, o Rétor. Sua família era abastada, de classe equestre e proveniente da região onde hoje fica Córdoba, na Espanha. Seu pai, mencionado anteriormente, escreveu uma história de Roma que até pouquíssimo tempo atrás permaneceu perdida e também um conjunto de cartas endereçadas aos três filhos sobre rétores e a atividade declamatória na sua época de juventude, durante meados do século I a.C. Sua mãe chamava-se Hélvia, possivelmente de descendência hispânica. Seu irmão mais velho, Aneu Novato, foi um político de sucesso em Roma e chegou a ocupar o cargo de procônsul de Achaia, onde encontraria o apóstolo Paulo (*Atos* 18,12). Sêneca ainda tinha um irmão mais novo, Aneu Mela, em quem o pai havia depositado maior esperança para uma carreira na filosofia (*Controvérsias* II, pref. 3-4), mas que acabou se retirando da vida pública ainda jovem; foi pai do famoso poeta Lucano” (Sêneca, 2020, p. 9).

⁴⁸ Cf. Prata, 2020, p. 217.

trabalho.

Nesse contexto, esta investigação tem como objetivo explorar a perspectiva de Sêneca acerca da morte. Também, refletir sobre como essa visão poderá nos ajudar a lidar com a nossa própria mortalidade e encontrar sentido na vida. Em relação aos objetivos, classifica-se como pesquisa descritiva.

Para alcançar os objetivos desta análise, tomamos por base as obras: *Sobre a Brevidade da Vida* (49-55 da nossa era), que é considerada pelos historiadores como uma das primeiras obras do filósofo, bem como a leitura sobre as *cartas a Lucílio* (63 e 65 d.C.) em comentadores. Acredita-se que a leitura dessas obras possa trazer um aprimoramento sobre a importância de valorizar nosso finito tempo com realizações que nos farão felizes, seja com a compreensão da natureza, seja com o fato de o indivíduo observar o valor do tempo e reivindicá-lo para si, mas não com os prazeres que são momentâneos.

Com relação à metodologia, o presente trabalho qualifica-se de abordagem qualitativa e de natureza básica. Esta pesquisa está dividida em duas partes: a primeira parte abordará a realidade acerca da morte, e a segunda parte, como é preciso viver a vida com sabedoria e virtude. Nessa vertente, para a elaboração do artigo, foram consultadas as obras do filósofo em questão, disponibilizadas em biblioteca, em sites e em publicações de trabalhos acadêmicos. Desse modo, as pesquisas sobre o tema que será abordado começaram no mês de agosto do ano de 2023

e no início do semestre de 2024, e, logo em seguida, deu-se o andamento da realização de escrita do artigo. Assim, foi utilizado o procedimento metodológico de revisão de literatura, buscando, nos comentadores escolhidos, evidenciar as características que fundamentam cada teoria em seu aspecto qualitativo.

2 ACERCA DA MORTE NO PENSAMENTO SENEQUIANO

Sêneca certifica-se de que a morte não é um bem nem um mal, mas somente a não existência. E partindo dessa certificação, o nosso filósofo romano desenvolverá seu pensamento numa filosofia prática em suas cartas⁴⁹, cuja obra é endereçada a Lucílio⁵⁰.

Quando lemos os livros de Sêneca, principalmente a obra citada acima, nos deparamos com uma importantíssima reflexão a respeito da morte. Ele, segundo alguns comentaristas de sua obra, argumenta que a morte é um fato inevitável na vida humana. Constatando essa concepção, podemos asseverar que nosso filósofo é um autor de profundas e sábias reflexões acerca do agir humano.

Sobre essa questão, o pensador romano declara que qualquer

⁴⁹ Cf. Sêneca, 2010, p. 3-4.

⁵⁰ Não se sabe se Lucílio realmente existiu ou se é apenas uma figura (Sêneca, 2010, p. 4).

coisa que tenha existido muito antes do ser humano é a morte⁵¹, sendo essa um tema, que, ao longo da história da humanidade, vem se tornando um alvo de reflexão, e que, para nós, acaba sendo um grande mistério a ser desvendado. Assim, a morte é um evento inevitável na vida humana, pois ela faz parte da nossa condição mortal. O fim da existência humana, tornando-se o não mais estar na terra, pode levantar questões sobre o significado da vida, sobre o que torna a vida valiosa e sobre como devemos viver diante da inevitabilidade da morte.

A respeito de tal temática, na obra de Sêneca: *Aprendendo a viver* (63 d.C. e 65 d.C.), no comentário inicial, uma tradutora relata que: “Sêneca traça um programa de heroísmo passivo, que exige uma reformulação da mente para que não se impressione com o horror das dores, da miséria e da morte” (Sêneca, 2010, p. 4). Dessa forma, Sêneca assume essa posição observando o contexto histórico de sua época⁵². Analisando a realidade de seu tempo, ele chega à conclusão de que o homem não precisa temer a morte, mas sim criar coragem para enfrentá-la. Com isso, Sêneca quer ampliar o conhecimento do ser humano referente à morte, que acaba sendo um tabu na sociedade.

⁵¹ Cf. Sêneca, 2010, p. 29.

⁵² Os conflitos, as guerras e as crises políticas continuaram na sociedade romana, e Sêneca começou a refletir sobre a brevidade da vida e a impermanência das coisas mundanas. Ele acreditava que a vida humana é curta e o tempo é um recurso precioso que deve ser usado com sabedoria e consciência.

Com essa constatação de sua época, que hoje se faz tão atual, nosso pensador demonstra sua vasta experiência e se contém com as mais aprimoradas reflexões no quesito sobre a condição humana.

Acerca disso, Sêneca descreve a morte como parte natural da vida e nos orienta para que devemos aceitá-la com coragem e serenidade, pois o ser humano é mortal, e a vida se caracteriza pela transitoriedade. Ele escreve a seu amigo Lucílio o seguinte:

Devemos estar preparados antes para a morte do que para a vida. A vida é suficientemente fecunda, mas nós estamos sempre ávidos de meios para viver e nos parece que sempre nos falta alguma coisa. Não os anos nem os dias, mas o espírito é que nos diz se vivemos o suficiente. Já vivi o suficiente, caríssimo Lucílio; agora, satisfeito, espero a morte. Passa bem! (Sêneca, 2010, p. 32).

Sêneca morreu no ano 65 d.C.⁵³, viveu poucos anos, mas ele estava satisfeito porque já havia vivido o suficiente para morrer. Ele estava preparado para esse fim; pois, para ele, o importante não é viver a vida, e sim vivê-la intensamente. Partindo da confirmação acima, Sêneca pôde afirmar com propriedade que visou a viver bem, e que

⁵³ Conforme afirma em sua obra: *Sobre a brevidade da vida* (49-55 da nossa era): “Em sua morte, Sêneca buscou a dignidade dos exemplos de filósofos do passado que haviam lhe servido de modelo por toda a vida. Assim, tal como Sócrates, Sêneca recebeu seus amigos, bebeu veneno e passou seus últimos momentos discutindo a respeito da imortalidade da alma” (Sêneca, 2020, p. 11).

agora visa a morrer bem.

Segundo Porto (2018, p. 65), “A filosofia senequiana nos afirma que a única real propriedade do ser humano é o seu tempo de vida. Por isso, devemos administrá-lo de forma sábia e correta, isto é, o tempo deve ser valorizado”. Assim, é nítido que, com o passar dos dias, meses e anos, vai havendo modificações em nosso corpo e, dessa forma, precisamos rever nossos atos, pois, a cada dia que vivemos, esse dia entrou no reino da morte.

Nesse sentido, a vida é um verdadeiro nascer e morrer constantemente. Ainda segundo Porto (2018, p. 67), “A tristeza e a dor pela ausência perene de um amigo ou ente querido, assim como vieram ao nosso encontro, certamente um dia irão embora”. Portanto, devemos pensar na morte com uma perspectiva de reflexão porque isso nos auxiliará a melhor viver.

A maior preocupação de Sêneca era justamente a formação do homem, que não deveria somente se preparar para a vida, mas também para a morte. Nosso pensador afirma que o sábio⁵⁴ não tem medo da morte, pois entende que ela é uma parte natural da vida. O pensador vive a vida plenamente, sem temer o que vem depois, sendo que essas

⁵⁴ De acordo com Oliveira (2010, p. 98), “O homem sábio conhece o universo, compreende as leis da *physis* e se conformar a elas de maneira única e total. Compreende que não existe uma outra forma de viver virtuosamente (moralmente) que seja dissociada dessa comunhão com o todo”.

ideias de Sêneca sobre a morte, ainda hoje, são relevantes e inspiradoras⁵⁵. Elas nos lembram que a morte é um fato que todo ser humano, em certo momento da vida, se deparará com ela, e que não devemos temê-la.

Sobre essa questão, para Coralli (2012, p. 2), “A morte faz parte do desenvolvimento humano acompanhando o seu ciclo vital e deixando suas marcas, sendo algo que não pode ser descrito, ou seja, a própria palavra morte não dá conta do que ela seja”. Essa temática é vista como um evento que interrompe os planos e expectativas do indivíduo, causando um impacto emocional coletivo. Nesse contexto, as pessoas buscam respostas na religião para encontrar conforto e perpetuar a vida, mesmo após a morte. Para entendermos sobre nossa saída deste mundo, precisamos refletir sobre o que Sêneca diz:

Assim, assiduamente refletimos sobre a mortalidade tanto nossa quanto de todos aqueles que estimamos. Eu deveria ter dito: “O meu Sereno é mais jovem que eu, mas o que isso importa? Deve morrer depois de mim, mas pode morrer antes.” Já que não agi assim, o destino me pegou despreparado para uma desventura súbita. Agora leva em conta que todas as coisas são mortais e, enquanto mortais, têm leis incertas. Poderia acontecer hoje aquilo que poderia acontecer num dia qualquer (Sêneca, 2010, p. 36).

⁵⁵ São relevantes ainda hoje e como exemplo de outros filósofos que trabalham sobre o mesmo tema, temos Martin Heidegger (1889-1976), na sua obra “Ser e Tempo”, publicada em 1927.

Diante disso, estamos convencidos que não há idade para morrer, e as leis da natureza são incertas. Para Sêneca, cada ser humano irá para onde nossos entes queridos já nos precederam. Não devemos lamentar a morte de alguém ou fingir que nossa vida não terá fim, ou seja, isso é algo inútil para nosso filósofo⁵⁶.

Para Dantas (2010, p. 901), “A morte é uma possibilidade humana que finda todas as outras, e, por isso, merece destacada importância no pensamento de Heidegger”. Pensar na morte, de imediato, nos remete para um futuro desconhecido. De acordo com sua interpretação, meditar sobre ela nos dá abertura de entendimento para viver novas possibilidades. Se a pessoa se conscientizar disso, só então o ser humano terá novas formas de pensar e de agir sobre sua vida.

Dessa forma, o medo da morte é ilógico, porque é uma realidade condenada e inevitável. Aceitar a morte é um dos alicerces da liberdade do homem e pode superar muitos dos medos que assolam a existência humana. Para Sêneca, a morte estava associada à ideia da vitória absoluta da alma sobre a materialidade humana. Conforme

⁵⁶ A emoção de chorar não resolve os problemas. As lágrimas podem, temporariamente, aliviar a situação, mas não alteram a realidade. Deixar de lado algo que é inevitável e faz parte da vida de todos, como a morte, por exemplo, não traz nenhum benefício. Há uma aceitação de que certas situações estão fora do nosso controle e que a melhor atitude é lidar com elas de forma calma, em vez de se lamentar (Sêneca, 2010, p. 70).

adverte o próprio filósofo:

Reflete sobre isso diariamente para que possas, com espírito tranquilo, deixar esta vida, à qual tantos se agarram e se prendem tal como a espinheiros e pedras os *[sic]* que são levados pela correnteza. A maioria fica miseravelmente à deriva entre o medo da morte e as tormentas da vida e, não querendo viver, não sabe morrer (Sêneca, 2016, p. 18).

Posto essa citação, é importante refletirmos diariamente sobre a vida e a morte para que, quando chegar o momento de deixarmos este mundo, possamos fazê-lo com tranquilidade e serenidade. Muitas pessoas se agarram à vida desesperadamente, como se estivessem agarradas a “espinheiros e pedras” sendo “levadas pela correnteza” de um rio. Tantas são as pessoas que vivem entre o medo da morte e os desafios da vida, sem saberem realmente como viver plenamente e também como aceitar a morte quando ela chegar.

O homem, de certo modo, tem receio quando se fala da morte ou simplesmente tem medo, porque nós, por natureza, tememos o nosso fim; mas Sêneca nos aconselha a não temer, porque ela é certa para todos. Não devemos viver com medo de morrer, e sim, tomar consciência de que a qualquer hora podemos nos deparar com nosso último suspiro. Não importa se uma pessoa é mais jovem que a outra ou que esta seja mais velha. Jamais terá dia ou hora marcada para

morrer, não importa se o indivíduo esteja com ou sem saúde. A morte uma hora chega, porque ela é um fenômeno natural e esperado. Para ficar mais esclarecido, citamos o seguinte:

É triste, porém, ter a morte diante dos olhos”, dizes. Em primeiro lugar, tanto os velhos a têm diante dos olhos quanto os jovens. Não somos chamados de acordo com a idade e, além disso, ninguém é tão velho que não possa esperar mais um único outro dia. Um único dia é tamanho da vida. A existência inteira é feita de tantas partes como círculos, em que os grandes contêm os pequenos e há um que os abraça e encerra a todos, que vai do nascimento à morte (Sêneca, 2010, p. 9-10).

A morte em si nos traz um sentimento de profunda tristeza, um desânimo, até mesmo uma revolta. Mas a grande proposta do nosso filósofo é orientar e preparar o ser humano para se deparar com essa realidade. Para tanto, afirma que, com a morte, surge a dor de viver o luto por entes queridos que morreram, cuja reflexão a respeito é crucial para ser estudada e aprimorada a temática.

2.1 O luto e o homem sábio por excelência

Outro fator que assume um papel importante na realidade da morte é o luto. Nosso pensador romano nos aponta direcionamentos

para tal realidade, para quem fica nesta vida e para a pessoa que se depara com a realidade da morte. Sêneca, na sua obra dirigida a Lucílio, nos aconselha: “Morto um amigo, os olhos não devem ficar nem secos nem inundados; devem lacrimejar, não chorar copiosamente” (Sêneca, 2010, p. 34).

Assim como a realidade da morte é natural ao ser humano, com o luto, também não é diferente; pois este exige do indivíduo aceitá-lo como uma parte integrada do ciclo da existência humana. Assim, é natural sentir as emoções e a dor do luto, mas também é importante manter a serenidade e racionalidade diante da adversidade. Um comentador nos esclarece sobre o luto na visão senequiana:

O luto, conforme dissemos, deve passar pelo processo ritual e isso envolve ações do enlutado diante da sociedade. Ao estimular seus leitores ouvintes a desenvolverem determinados comportamentos e, ao mesmo tempo, rechaçar outros, Sêneca pretende que o sofrimento, isto é, a *aegritudo*, não se transforme em uma doença da alma, *morbus*. Nesta mesma perspectiva, em sua consolatória à [sic] Políbio, o filósofo da *stoa* esclarece que nada é eterno, ou seja, tudo que começa tem um fim [...] (Gomes, 2020, p. 152).

Sêneca faz reflexões sobre a inevitabilidade da morte. As cartas endereçadas ao seu destinatário implica numa transformação dos seus comportamentos diante da sociedade e durante todo o processo da

vivência do luto. O filósofo romano nos orienta a sermos cautelosos e pacientes, a não permitir que o luto seja uma doença da alma, para que os dias, juntamente com a dor da perda, não se prolongue demasiadamente.

Dessa forma, quando uma pessoa perde um familiar, não deve se jogar na tristeza. Sêneca nos ensina que devemos lembrar dos bons momentos vividos juntos, porque não lembrando disso, e frisando somente na dor, para ele, nada então valeu do tempo convivido⁵⁷.

Chorar demasiadamente a morte de alguém é inútil, mas isso não quer dizer que não devemos chorar a morte de um familiar. Assim, é normal derramar lágrimas, mas não em excesso. Sêneca nos corrige, porque muitas vezes prolongamos a dor do luto, isso não é necessário. A morte, como já foi citado muitas vezes aqui, é um fenômeno reservado desde sempre para todos. Gomes deixa explícito que:

Nota-se, portanto, que Sêneca não critica a vivência do luto, mas a perpetuação do luto na vida social, isto é, a prática negativa é permitir que o sofrimento assuma o controle das ações, com isso,

⁵⁷ Para ficar mais esclarecido, Sêneca escreve: “Mas a maior parte dos homens não leva em conta o bem recebido nem os prazeres que desfrutaram. Um dos defeitos da dor, entre outros, é não ser apenas vã, mas também ingrata. Assim, por que perdeste esse amigo, perdeste tudo? De que serviram tantos anos, tanta intimidade e familiaridade intelectual? Com o amigo enterras também a amizade? Assim, por que choras a perda se de nada te serviu o convívio com ele? Acredita em mim, uma grande parte daqueles que amamos, embora nos sejam tirados, permanece conosco” (Sêneca, 2010, p. 69).

prolongue em demasia o luto (Gomes, 2020, p.153).

O pensamento estoico de Sêneca, ao argumentar sobre a vivência do luto, leva totalmente em consideração que o homem deve assumir o controle das suas emoções e ações. Para nosso pensador, à primeira vista, tudo parece fácil ou julgamos que ele seja insensível, mas não é. Nosso filósofo apenas nos leva a raciocinar sobre aquilo para o qual sempre fomos avisados. Para nós, de antemão, só sabemos de algo que já presenciamos. Sêneca deparou-se com o luto sendo pego de surpresa⁵⁸. Nesse sentido, a preocupação maior dele é preparar o homem para enfrentar tal fenômeno.

Conforme Zinato (2024, p. 95), “A moderação, entretanto, é essencial ao sábio: chorar e sentir a perda do ente querido é natural quando sincero, torna-se um vício quando irracional e ostentativo”. O estoicismo pode ter uma repreensão fora do normal, mas que oferece um caminho para o encerramento do luto. Lendo as obras do nosso filósofo, principalmente as mencionadas aqui no trabalho, podemos

⁵⁸ Em sua obra: *Aprendendo a viver* (63 d.C. e 65 d.C.), Sêneca põe em evidência aquilo que sentia: Escreveu expressando sua indignação pelo amigo querido, Aneu Sereno. Embora ele não o desejasse, estava entre aqueles que venceram a dor. Sêneca repudiou o seu comportamento e compreendeu que a principal causa da sua tristeza foi nunca ter pensado que ele poderia morrer antes dele. O pensador romano tinha um pensamento que muitos de nós temos, ou seja, pensamos que alguém mais velho possa morrer primeiro, como se o destino seguisse uma ordem cronológica (Sêneca, 2010, p. 36).

constatar a crueldade na forma de corrigir o homem. Assim, o estoicismo é uma filosofia de vida, preocupado com a forma como vivemos, mas tudo isso é apenas uma pedagogia dos filósofos dessa corrente filosófica. Nesta, destacamos Sêneca. Ele ressalta o seguinte:

Deve-se meditar muito sobre isso, o que não é tão necessário para outras atitudes. Para a pobreza, o espírito está preparado; os bens permanecem. Nós nos armamos para enfrentar a dor; assim o bem-estar do corpo íntegro e saudável nunca nos exigirá a prática dessa virtude. Somos fortes para suportar a perda dos amigos; a sorte conserva ilesos todos os que amamos. A consciência da morte chegará, sem dúvida, no dia em que isso tiver que ocorrer (Sêneca, 2010, p. 43).

Nessa vertente, somos capazes e estamos aptos para enfrentar tudo, uns com mais força e rapidez, outros com mais lentidão, mas superamos o agir da natureza. Vemos em Sêneca um grande orientador e conselheiro, com fortes repreensões, mas que precisam ser ditas. O sentimento da dor não é aconchegante, é uma inquietude inaceitável para nós. Somos avisados e podemos perceber que diariamente morre alguém, jovem ou velho, isso não importa, porque nosso fim é incerto. Portanto, cultivemos a arte da tranquilidade da alma quando estivermos no processo do luto. Mais uma vez somos aconselhados por nosso pensador:

Existe alguém que chore por algo que sabe que vai acontecer? Aquele que lamenta a morte de alguém lamenta ter nascido. Uma mesma lei rege a todos nós. Quem nasceu deve um dia morrer. Os tempos podem ser diferentes, mas o fim é o mesmo. O espaço compreendido entre o primeiro e o último dia é variável e incerto (Sêneca, 2010, p. 70).

Todavia, podemos nos perguntar: o que devemos fazer perante o velório de um amigo? Permitir que as lágrimas rolem, mas que nós não as provoquemos, ou seja, não devemos forçar o luto, o choro, porque a ostentação da dor é mais exigente que a própria dor do luto. No que tange à superação do luto, na tranquilidade de espírito, nosso filósofo põe em evidência o homem sábio, ou seja, aquele que busca viver conforme a razão e a natureza. Abordaremos essa questão a partir de agora.

Nesse contexto todo, Sêneca nos apresenta uma figura que deve ser seguida, ou seja, o sábio. No processo da morte e do luto, o sábio, enquanto homem ideal e racional para o pensamento senequiano, assume o papel de referência de pedagogo do gênero humano. Isso se dá porque as verdades descobertas e adquiridas no caminho do sábio rumo à perfeição permitem-lhe exercer essa função docente.

A excelência do homem sábio, como ápice da educação, é o

estágio mais elevado do progresso humano e, por meio de sua vivência, deve tornar-se exemplo a ser seguido por aqueles que lutam pela moralidade e pela perfeição. Sêneca descreve quem é esse homem sábio:

Verá aonde deve ir, com quem, de que modo e o que deve fazer. Ele pensa na qualidade da vida e não na sua duração. Se muitas adversidades lhe ocorrem e perturbam a sua serenidade, ele se afasta. E não faz isso em caso de extrema necessidade, mas sim quando começa a duvidar da sorte; ele diligentemente examina se não deve deixar de viver. Não considera importante se busca ou aceita o seu fim, se virá mais cedo ou mais tarde. Não teme uma grande perda; ninguém pode perder grande coisa naquilo que se escorre gota a gota. Morrer mais cedo ou mais tarde não importa, importa é morrer bem ou mal. Morrer bem é fugir do perigo de viver mal (Sêneca, 2010, p. 40).

Diante do exposto, especialmente pelas características elencadas, é possível o homem se reformular e viver valorizando cada vez mais os seus dias, sem temer absolutamente nada. O sábio vive como se fosse seu último dia, ele aproveita ao máximo sua vida. O homem sábio, na visão senequiana, vive preparado para os fenômenos naturais, ele não faz planos para um dia inteiro. Melo (2005, p. 134) reforça essa ideia:

O saber, conforme entendia o pensador, não se limitava à compreensão das leis do universo e à busca do fundamento da realidade, mas tinha como função principal a formação do homem, indicarlhe como se conduzir, ou seja, que decisões e atitudes deveria [*sic*] tomar para se tornar um homem novo”.

Conforme Santos (2021, p. 20), “Os sábios são os únicos que vivem inteiramente conforme a Natureza e conforme a razão, e que são isentos de paixões”. O homem sábio não é apenas aquele que cultiva a arte de viver, mas também aquele que está preparado para a arte da morte. Dessa forma, quanto mais se fala de morte, mais o homem dá atenção à sua vida. A compreensão de que a morte é certa abre as portas para o homem viver a vida com muito mais sentido.

Para o sábio, a felicidade acontece para aquele que guia toda a sua vida pela razão. Assim, o sábio é capaz, com grande serenidade, de enfrentar todas as adversidades da vida. Nosso pensador nos apresenta esta figura do homem sábio como exemplo a seguir, porque é a pessoa que possui virtude, sabedoria e equilíbrio interior. É exatamente por isso que Sêneca (2010, p. 30) afirma:

Por isso, o sábio nunca é expulso, pois ser expulso é ser retirado de onde se está contra a vontade. O sábio não faz nada contra a sua própria vontade. Foge da necessidade, porque ela o obriga a fazer aquilo que ela quer. Passa bem!

Conforme exposto, podemos afirmar que o sábio, não fazendo nada contra sua vontade, é livre. O ser humano é livre para ir e vir, não se deve aprisionar a nada. A morte de fato é muito natural, ela exige de nós muitas reações. Mas aqui, ao falar do sábio, temos como agir perante esse fenômeno, ou seja, como nos comportar e como viver.

Na filosofia senequiana, o pensador assume esse papel importante, porque ele aceita com tranquilidade e serenidade todos os acontecimentos predestinados desde sempre. O homem sensato critica as pessoas que esbanjam suas vidas com coisas fúteis, como a embriaguez, as exigências dos trabalhos, etc. Sêneca enumera várias situações assim:

Pois bem, conto entre os primeiros aqueles que não querem nada além de vinho e libertinagem; de fato, não há ocupação mais torpe. Outros, ainda que se prendam à imagem vã da glória, pelo menos erram de modo belo; você pode listar para mim os avarentos, os iracundos ou os que praticam o ódio injusto ou as guerras, todos estes erram de modo viril; são baixas as desonestidades dos que se lançam ao ventre e à libertinagem. Avalie todo o tempo destes, repare o tanto que contam migalhas, o tanto que preparam armadilhas, o tanto que temem, o tanto que bajulam, o tanto que são bajulados, quanto se ocupam com compromissos, quanto com banquetes, que já se tornaram obrigações: você verá como nem seus males nem

seus bens permitem que eles respirem (Sêneca, 2020, p. 39).

Podemos observar, com apenas alguns exemplos citados acima, quantas são as coisas que nos atrasam na opção de melhor viver a vida. Quantas são as maiores coisas que já realizamos ou cogitamos realizar no futuro. Sêneca nos diz que para o ser humano não resta vida, e sim, apenas um pouco de seu finito tempo⁵⁹. Mesmo sabendo de nossa brevidade, não tomamos consciência disso, e reformulamos nossa mente para viver a vida com intensidade, aproveitando cada dia, como nos ensina o sábio.

As pessoas não querem buscar o ócio⁶⁰ da vida, que deve assumir uma utilidade importantíssima no dia a dia. Dedicar à contemplação algumas horas de suas vidas, viver mais o presente, manter um certo distanciamento daquilo que tira nosso sossego é o que nos recomenda nosso filósofo. “Portanto, em Sêneca, o ócio filosófico

⁵⁹ Cf. Sêneca, 2020, p. 21.

⁶⁰ Ócio. [Do lat. *Otiu.*] **S.m.1.** Descanso do trabalho; folga, repouso. **2.** Tempo que se passa desocupado; vagar, quietação, lazer, ociosidade. **3.** Falta de trabalho; desocupação, inação, ociosidade. **4.** Preguiça, indolência, moleza, mandriice, ociosidade. **5.** Trabalho mental ou ocupação suave, agradável (Ferreira, 2004, p. 1425). Por outro lado, temos o que é o ócio para Sêneca: Em “Sobre o ócio”, Sêneca defende a vida retirada como indispensável para a contemplação e o *[sic]* para o aprimoramento moral. Para obter êxito na correção do espírito e tornar contínuo o exercício da virtude, Sêneca recomenda o distanciamento das atribuições públicas como condição necessária para que a virtude se torne um hábito e seja resistente aos vícios que acompanham o homem onde quer que ele esteja (Silva, 2020, p. 32).

é condição necessária para o agir conscientemente filosófico, é a ferramenta humana que nega a fragilidade perante o vício” (Oliveira, 2022, p. 49). Caso contrário, não buscando o que é de suma importância para si, não optando pelo ócio, o ser humano cai no profundo cansaço, ou seja, o indivíduo necessita de momentos que o faça refletir sobre seus atos.

Segundo Oliveira (2010, p. 99), “Para o Estoicismo, o homem que vive de acordo com a natureza tem a abertura para a liberdade, vive como um cidadão na Cosmópolis e é a ‘pessoa moral’ por excelência”. Dessa forma, o ser humano não necessita lutar com os desígnios naturais, e sim conformar-se com aquilo que sempre esteve destinado para ele. Em corroboração com essa visão, Oliveira conclui que:

A submissão ao Destino é a própria expressão da liberdade interior. Vista do exterior, ela pode parecer indiscernível da servidão. Contudo, por paradoxal que possa parecer, a felicidade do sábio e daqueles que a procuram é compreendida no instante, é temporal, é o *momento* que indica os sinais da sintonia com a natureza (Oliveira, 2010, p. 100).

Em tom conclusivo, podemos afirmar que, de acordo com essas passagens das obras do nosso autor, bem como os comentadores mencionados - uma vez tomando posse de nossa brevidade – é possível

nos tranquilizarmos quando estivermos sob nosso último suspiro ou até mesmo diante de um velório de um amigo.

Em nosso próximo tópico, trataremos sobre como devemos viver a vida com sabedoria e com virtudes, aproveitando cada instante dela, e também como valorizá-la, para que, quando estivermos frente à morte, não possamos nos arrepender de ter deixado algo para fazer depois. Sêneca (2020, p. 51), nos lembra que: “A vida se divide em três momentos: o que foi, o que é, o que será. Destes, o qual estamos vivendo é breve, o que vamos viver é dúbio, o que vivemos é certo”.

3 VIVER A VIDA COM SABEDORIA E VIRTUDE

Existem muitos meios para o ser humano viver a vida com mais significado, com muito mais sentido. Para este segundo tópico, colocamos apenas dois pontos que, para nosso filósofo, são essenciais para o indivíduo melhor ter uma existência, ou seja, usando a

sabedoria⁶¹ e a virtude⁶².

Por outro lado, poderemos nos certificar neste tópico que, para o ser humano estar feliz, ele precisa ser erigido de honestidade e aceitar os fenômenos naturais como algo ideal para a sua existência. Optando por isso, o homem mergulha no bem-estar consistente para tornar sua vida feliz e tranquila. No que se refere à sabedoria, para nosso filósofo, a comentarista Van Raij (2003, p. 154) esclarece dois lados favoráveis:

A sabedoria do *sapiens* senequiano é antes um talento e um modo de ser, estando, pois, acima de uma profissão ou atividade teórica. Assim, o caminho que conduz à sabedoria exige, de um lado, a aquisição da verdade pela meditação; de outro, o progresso no domínio de si mesmo mediante a prática da virtude. A sabedoria não é, portanto, inata ao homem, mas, sim, algo que este conquista com seu esforço.

⁶¹ Traduzido do latim: **sapiens, -entis**, subs. m. Homem prudente, pessoa discreta, o sábio: **sapientium praecepta** [...] (Faria e Vieira 1962, p. 891). Enquanto na filosofia do nosso pensador, a sabedoria seria: “A sabedoria é um ideal que tem sua raiz nas inclinações naturais do ser racional. Por outro lado, é ela que, uma vez atingida, sabe prescrever aos seres humanos tudo aquilo que é conforme à natureza. A sabedoria é o limite do desenvolvimento ascendente para o homem” (Oliveira, 2010, p. 135).

⁶² Traduzido do latim: **virtus, -utis**, subs. f. I – Sent. Etimológico: 1) Força (própria do **vir**). [...]. 4) Virtude (amor e prática do bem) [...] (Faria e Vieira, 1962, p. 1069). Enquanto na filosofia de Sêneca, a virtude seria aquela pessoa que possui: a generosidade, a beneficência e o reconhecimento, a clemência (Oliveira, 2010, p. 131).

Sêneca é um filósofo que se interessou pelo aprendizado do ser humano e muito se preocupou como o homem estava vivendo⁶³. A favor dessa afirmação, podemos lembrar que nosso pensador romano escreveu reflexões sobre aquilo que poderia ser útil ao homem e que poderia ajudar este em sua formação. Sêneca nunca se considerou um homem sábio⁶⁴, mas, devido às sábias reflexões, destacou-se como um exemplo para aqueles que querem cultivar a arte da sabedoria e viver uma vida com significado. Para darmos continuidade sobre o assunto, uma comentarista nos dá alguns princípios de sabedoria:

Para entender as propriedades fundamentais da sabedoria, é preciso resgatar as noções de maior representatividade desse saber frente aos condicionamentos da História e da Filosofia. Os princípios da sabedoria firmam-se sobre as relações valorativas entre o Ser e o Saber, salientando questões sobre a própria responsabilidade humana em especular sobre a realidade, e em buscar uma capacidade de superar os limites e a apropriação das potencialidades de cada indivíduo diante do espaço de uma vida. O pensar como aperfeiçoamento de um modo de ser

⁶³ Tendo observado o comportamento dos indivíduos de seu tempo, Sêneca relata: “[...] vocês vivem como se fossem viver para sempre, a sua fragilidade nunca os socorreu, não observaram quanto tempo já havia transcorrido; mas o desperdiçam como se sua fonte fosse cheia e transbordante, nesse ínterim, aquele mesmo dia que é doado a uma outra pessoa, a uma outra coisa, talvez seja o último (Sêneca, 2020, p. 27).

⁶⁴ [...] “não sou sábio e para me entregar ao sabor da tua maledicência, acrescento, nem sábio serei” (Vicente e Pereira, 2011, p. 82).

e agir é uma das atividades mais antigas e mais profundas da Humanidade (Spletstösser, 2018, p. 16).

Com base nos critérios aqui relacionados, podemos afirmar que, mesmo Sêneca não querendo ser considerado sábio, ele se caracteriza como um.

Nessa vertente, de acordo com Sêneca, a razão é a chave para se alcançar a felicidade e a virtude. Ele afirma que as pessoas poderiam viver conforme a natureza racional humana, ao usarem a razão para tomar decisões e guiar as ações, ao invés de serem controladas por impulsos e desejos irracionais. “O homem que se deixa conduzir pela natureza, que compreende a razão universal e a ela se entrega, sem medos nem reservas, vivendo-a plenamente, atinge um estado de comunhão perfeita com o cosmos” (Oliveira, 2010, p. 135). Para Sêneca, o que diferencia os seres humanos dos animais é sua capacidade de raciocínio, e ele buscou a sabedoria e a virtude como elementos fundamentais para alcançar uma vida significativa e feliz. Ele acredita que as pessoas poderiam alcançar um estado de tranquilidade interna, independentemente das situações externas, ao viver de acordo com a razão. Conforme comentam Vicente e Pereira (2011, p. 81):

É feliz o homem que entrega à razão o direcionamento de toda a sua vida. Assim, aquele que não usa a sua razão age como os demais animais, por impulso, e é incapaz de chegar à consciência da felicidade.

Segundo Feracine, comentador e tradutor da obra *A vida feliz* (58 d.C.) do filósofo em questão, traça um comentário de três pontos importantes para a prática daquilo que pode trazer a realização ao ser humano na visão senequiana: “Fez dos livros seu púlpito e através deles, já passados vinte séculos, sua voz persiste a esclarecer, entusiasmando a prática daquilo que enobrece, dignifica e realiza, plenamente, a pessoa humana” (Sêneca, 2006, p. 10). Nosso pensador romano, até presentemente, se destaca pela sua influência ao transmitir por meio de seus livros a arte da reflexão, do autoconhecimento, do autocontrole, da aceitação do agir da natureza e da ponderação com relação às adversidades da vida. Isso continua impactando as pessoas, incentivando a busca por valores que elevam, dignificam e realizam plenamente o ser humano.

O pensador estoico, em toda a sua obra “*Sobre a brevidade da vida*”⁶⁵, bem como por meio de alguns comentadores, provoca o ser humano à reflexão sobre estadia deste na terra. Nessa obra a que nos

⁶⁵ Esta obra foi escrita entre os anos 49 e 55 da nossa era (Sêneca, 2020, p. 07).

referimos, o filósofo inicia um diálogo com seu amigo Paulino⁶⁶, e, nela, Sêneca alega que, em sua época, havia muitas pessoas se lamentando acerca de sua breve existência. Conforme nos fala o próprio filósofo:

A maior parte dos mortais, Paulino, lamenta-se sobre a maldade da natureza, porque nascemos para viver poucos anos, e este espaço de tempo que nos é dado passa tão rápido, tão velozmente, que, com poucas exceções, a vida abandona os demais enquanto ainda se preparam para viver (Sêneca, 2020, p. 17).

Em seus escritos, o filósofo deixa muito claro que o homem é um ser que nasceu para a morte. Para Sêneca, o homem desperdiça muito seu tempo com coisas fúteis, e mesmo assim, o homem continua a julgar que seu tempo é pouco. Mas, por outro lado, nosso pensador nos diz que a vida é longa o suficiente e ela nos foi dada com muita benevolência. Assim, o ser humano insiste em gastar seu tempo com luxo e desmazelo, e só então percebe que o tempo passou enquanto não percebia que passava⁶⁷. Vale ressaltar que o nosso filósofo nos diz que a vida não é breve, como pensamos, mas a tornamos.

Nesse sentido, nosso tempo é valioso e finito demais para

⁶⁶ Pompeio Paulino, membro da ordem equestre, proveniente de Arles. Foi responsável pela distribuição de grãos entre os anos de 48 e 55 d.C.

⁶⁷ Cf. Sêneca, 2020, p. 19.

ficarmos desperdiçando-o com qualquer coisa inútil⁶⁸. É preciso que nós o utilizemos com sabedoria para alcançar nossos objetivos e viver plenamente. Diferente dos nossos bens materiais, o tempo, ao ser perdido, não poderemos mais recuperá-lo. Acerca dessa questão, muitas são as coisas que nos fazem desperdiçar nosso finito tempo, por exemplo, na atualidade, o celular é um aparelho fascinante que nos faz comunicar com pessoas que estão a quilômetros de distância de nós. No entanto, o celular jamais conseguirá substituir a presença física das pessoas. Devemos nos ausentar daquilo que nos faz gastar demais nosso tempo e passar a nos interessar naquilo de maior importância, pois o tempo passa e a vida acontece:

Quantos acham a riqueza um fardo! Quantos perdem sangue por causa da eloquência e necessidade cotidiana de exibir o seu talento! Quantos empalidecem por causa de volúpias desenfreadas! Quantos deixam de ser livres por conta da quantidade de clientes que os cercam! Finalmente observa todos estes, desde os mais humildes aos mais poderosos: estes procuram quem os represente, aqueles aceitam, o outro é julgado, outro o defende, aquele julga, ninguém faz caso de si mesmo, um se consome no outro (Sêneca, 2020, p. 23).

⁶⁸ Para nosso pensador, as coisas inúteis às quais ele se refere são as riquezas materiais excessivas.

Quantas são as coisas que tiram nossa calma, nosso tempo, nossa tranquilidade, por exemplo, como deixar um compromisso para a última hora, passar horas na frente de uma TV, horas e horas com a tela do celular na frente do nosso rosto, etc. Esses são alguns exemplos simples demais e poderíamos citar muitos outros aqui. Usar esses bens materiais não é ruim, mas, quando se torna exagerado, acaba se tornando.

Viver a vida com sabedoria nada mais é do que viver conforme as leis e desígnios da natureza. Nessa vertente, a morte, citada aqui várias vezes, é um fenômeno natural que não cabe a nós mudá-la, e sim, aceitá-la e adequar-nos às suas leis. Partindo de tantas especulações sobre a sabedoria, podemos dizer que ela não é apenas um acúmulo de conhecimentos sobre qualquer coisa, mas sim uma maneira de bem viver a vida segundo a natureza.

Tal reflexão sobre a sabedoria deve assumir um papel muito importante na nossa vida, pois, fazendo essa autoanálise ela nos ajudará a refletir sobre nossas ações, decisões e emoções, como uma maneira de entender melhor as coisas do mundo ao nosso redor. Esse hábito reflexivo pode conduzir a uma vida mais atenta e com propósito.

Todavia, é possível viver uma vida autêntica e encontrar sentido nela, buscando sabedoria, autoconhecimento e virtude. Já mencionado aqui, nosso pensador enfatizou a importância de viver

segundo a razão e cultivar a paz interior mesmo diante dos desafios da vida. Sêneca também enfatizou a importância de viver moralmente e de viver em harmonia com os outros, buscando o equilíbrio entre as emoções e as circunstâncias externas. Para ele, a reflexão, a honestidade consigo mesmo e a busca por uma vida nobre são os alicerces de uma vida verdadeira e significativa. Uma comentadora conclui que:

A filosofia e o ensino de suas práticas são incorporados e assim ajudam na formação daquele que intenciona alcançar uma vida feliz. A arte de viver, proposta por Sêneca, consiste em um guia prático para uma vida em conformidade com a reta razão. Desta feita, afirma que o conhecimento e a compreensão precisam de seu tempo para acontecer e que sua doutrina tem de permear a alma para ser realizada completamente. O conhecimento proposto por Sêneca consiste neste princípio: que a virtude é o único bem que é o resultado imediato de um julgamento sólido e estável. O homem deve discernir e distinguir entre as coisas que causam confusão, de modo que todas as ações sejam tomadas com cautela norteadas pelo ideal de uma vida virtuosa (Neves, 2017, p. 28).

Partindo dessa citação de Neves, podemos dizer que Sêneca acredita que a filosofia e os ensinamentos, na prática, servem para auxiliar na formação de quem deseja alcançar uma vida feliz. O pensador romano propôs “A Arte de Viver” como um guia prático para

viver conforme a razão. Ele afirmou que o conhecimento e a compreensão levam tempo para ocorrer e que seus ensinamentos precisam penetrar na alma para serem plenamente realizados. Sêneca objetivou que a virtude seja o único bem que surge de um julgamento sólido e estável. Ele ensinou que os indivíduos devem discernir e diferenciar as coisas que causam confusão para agirem com prudência e guiados pelos ideais da vida moral.

Dessa forma, não devemos almejar a felicidade, porque é difícil consegui-la. Quanto mais perseguirmos a felicidade, mais distante ficaremos do propósito da vida. A solução é almejar a virtude, e a felicidade a seguirá. Na filosofia estoica, um dos pontos centrais é a própria virtude humana, é somente ela e por ela que o indivíduo poderá se realizar plenamente. O ser humano, se apropriando da virtude, vive em concordância com a razão e com a natureza⁶⁹. Assim, trataremos mais especificamente sobre a virtude em Sêneca a partir de agora.

Em contrapartida à busca da felicidade, nosso pensador romano põe em evidência o papel da virtude, o homem propriamente virtuoso. Quando falamos em virtude, nos remetemos à atitude ética de um indivíduo no âmbito social e pessoal, ou seja, aquela pessoa que visa a buscar pensamentos positivos e qualidades morais, tais como: a

⁶⁹ Vale ressaltar que essa ideia sugere que devemos viver em harmonia com a natureza, aceitando as coisas que não podemos controlar e buscando viver de uma maneira que esteja alinhada com as leis naturais do universo.

coragem, a bondade, a sabedoria, a honestidade, etc. Nessa vertente, a sabedoria e as virtudes morais estão intrinsecamente correlacionadas. Nosso filósofo acredita que a única pessoa capaz de ser feliz é a virtuosa e que precisamos ser dotados da sabedoria para possuir virtudes morais.

Assim, a pessoa virtuosa é aquela que procura viver em conformidade com os valores morais e a razão. Na visão estoica, a virtude é considerada o único bem genuíno, e, o fim para a fundação de uma vida feliz e significativa. Devemos nos cuidar para melhor viver e aceitar os fenômenos naturais. Para Sêneca, a pessoa virtuosa é aquela que cultiva a arte de alcançar a excelência moral e a tranquilidade interior. Sobre tal questão, a intenção do filósofo é ajudar o ser humano a ser mais racional. Em conformidade com o dito de Sêneca, afirma Santos:

O cuidado de si consiste no esforço para se alcançar a virtude. Para os estoicos, o fim ético é viver de acordo com a natureza, ou seja, de acordo com a razão. Como o mundo é visto como um organismo vivo e racional, viver de acordo com a natureza não se restringe a viver em harmonia com a capacidade racional dos homens, mas sim com o próprio mundo. Sendo assim, a virtude é vista pelos estoicos como uma disposição racional, como aquilo que está de acordo com a natureza (Santos, 2018, p. 28).

Podemos ressaltar com o exposto acima que o ser humano necessariamente deve ser uma pessoa virtuosa, só assim saberá viver com plena serenidade, se esquivando dos vícios, paixões, medos, etc. Quando falamos “viver de acordo com a natureza”, queremos salientar que o indivíduo precisa aceitar e manter a tranquilidade diante de um acontecimento natural, como, por exemplo, a morte. A morte jamais deixará de ser morte, ela sempre existiu e existirá. Compreendemos que um dia morreremos, mas não sabemos quando. Mas a pessoa virtuosa está preparada para esse acontecimento, e ela vive seu dia como se fosse o último.

Nesse sentido, a virtude é uma atitude ativa, sempre posta em ação. O agir humano necessita ser ético, porque a ética é o que nos guia para tomar decisões e agir de maneira equilibrada. A virtude é um caminho para uma vida tranquila, uma vida focada na importância do autocontrole, da autodisciplina e da compaixão como características fundamentais do indivíduo virtuoso. Mas, em que consiste a virtude para nosso pensador? Segundo Van Raij:

Consiste em viver conforme a natureza (*sequere naturam*) e segundo os impulsos da razão: é preciso querê-la, aceitando-a voluntária e conscientemente. Trata-se, assim - e é esse o ponto que enfatizamos, de uma submissão ativa: ao invés de aceitar o caráter dramático, tão inerente à vida humana, mostrando-se inteiramente submisso à natureza, cabe ao homem uma atitude ativa, atitude que o leve a aproveitar as

oportunidades de felicidade que a própria condição de ser humano oferece (Van Raij, 2003, p. 154).

A virtude para Sêneca é um método para uma vida feliz, para uma vida mais bem vivida. Na filosofia estoica, uma construção fundante para a sabedoria e felicidade é a própria virtude. A coragem assume o caráter dessa virtude, porque ela consegue auxiliar o ser humano a fugir da ignorância. Assim, existe uma facilidade imensa por meio da coragem de o homem saber enfrentar seus desejos viciosos, bem como as situações que a natureza coloca para ele.

Com tudo isso já mencionado em nosso trabalho, podemos dizer que a virtude é um mecanismo de defesa, de equilíbrio emocional e uma possível maturidade para lidar com os acontecimentos naturais. O homem virtuoso e sábio saberá se comportar em meio aos fatos, porque, desde sempre, esteve preparado para tal. Enquanto, por outro lado, o ignorante sofre, pois não se apropriou da virtude.

Conforme afirma Nort (2023, p. 40), “A coragem é essencial no reconhecimento do medo, em enfrentar situações que não é possível distinguir entre uma ameaça real ou uma situação irracional”. O importante é que, para lidar com o medo, é necessário coragem para enfrentar desafios, mesmo quando não se consegue discernir claramente se há uma ameaça real ou se o medo é irracional. Dessa forma, a coragem permite agir apesar da incerteza e do medo,

buscando superar as dificuldades.

Sêneca nos diz que, uma vez a pessoa concebendo as virtudes, jamais estas irão embora e, com o tempo, elas serão fáceis de cuidar⁷⁰.

Afirma Nort (2023, p. 41) que:

Uma vez reconhecida a virtude, não se volta atrás. A natureza da virtude é ética, está sempre voltada para o bem, num exercício prático e constante. Para Sêneca, a virtude não é apenas uma questão de pensamento, mas também de comportamento e atitude. Ele argumenta que a virtude está enraizada em uma compreensão clara da natureza humana e do papel que cada indivíduo deve desempenhar em sua comunidade. Ele acreditava que a virtude poderia ser desenvolvida por meio da reflexão, da auto análise e do autoaperfeiçoamento e que todos os indivíduos tinham a capacidade de alcançá-la.

Concluindo a partir de tudo o que foi dito: o estoicismo foi e é frequentemente criticado por ser visto como uma escola de pensamento egoísta, que se concentra apenas no desenvolvimento pessoal. No entanto, é importante ressaltar que as pessoas adaptadas aos valores morais das virtudes podem ser modelos inspiradores para quem deseja viver de forma mais plena e feliz. Ao seguir esse preceito, essa forma de vida – e esses ensinamentos estoicos - o indivíduo não está apenas olhando para si, mas também deixando uma boa impressão

⁷⁰ Cf. Sêneca, 2021, p. 189.

nas pessoas ao seu redor. Podemos constatar com isso que, a prática da virtude apresentada por Sêneca mostra que o estoicismo transcende o egoísmo e o orgulho, e fornece uma maneira de ter um impacto no mundo por meio de exemplos e ações nobres.

4 CONCLUSÃO

Sêneca continua sendo um dos pensadores mais estudados em nossa época, principalmente em um contexto atual em que as pessoas evitam falar sobre a morte, pois, de um certo modo, ela causa um incômodo. Nesse sentido, é fundamental refletir sobre ela, bem como sobre a melhor forma de viver a vida. Vivemos em um mundo em que as pessoas se dedicam inteiramente aos bens materiais, aos trabalhos desregrados, esbanjando dinheiro e tempo com questões mesquinhas e superficiais.

Hoje, perdemos tempo demais com afazeres que pensamos ser importantes, mas que não nos trazem felicidade e tranquilidade. Consumimos horas em redes sociais “postando” ou tentando nos explicar sobre nossos atos, querendo muito o “ausente e o depois”, porém acabamos esquecendo o presente e o viver da realidade. Sem cessar, observamos a evolução constante da tecnologia. Com ela e por ela, somos também mudados, e, com isso, estamos esquecendo de aproveitar nosso brevíssimo tempo. Precisamos refletir sobre nossa

vida, acerca do que estamos fazendo dela e se estamos fazendo ações úteis ou não. Dessa forma, devemos ter a consciência da nossa existência e fazer realizações com mais importância e sentido. Assim, nas diversas possibilidades que constituem o ser humano, a morte e a procura do sentido para a vida, certamente, deveriam nos levar, de forma direta, a uma reflexão.

Quanto às análises realizadas por nosso autor, podemos perceber que divergiu, ao longo dos séculos, a opinião daqueles que se dedicaram a ler e a compreender suas obras.

Além disso, dois pontos centrais da filosofia de Sêneca foram apontados neste trabalho: a morte e o sentido da vida. Vimos, portanto, que os dois pontos têm fundamentos alicerçados. Nesse sentido, o pensador romano sempre buscou ajudar o ser humano a melhor viver a vida em meio ao caos que ela apresenta.

Com base em todas essas considerações, compreendemos que ambos os pontos vigentes do pensamento senequiano são relevantes e importantes para se refletir na contemporaneidade, apesar de nunca deixarem de ser atuais. Assim, a morte, como é compreendida por Sêneca, não é nem um bem nem um mal, e sim um deixar de existir. Podemos asseverar também que Sêneca compreende a morte como um fenômeno natural, inevitável e inerente à condição humana, episódio esse que deve ser encarado com serenidade e coragem, ao invés de ser temido. Essa perspectiva faz parte de sua filosofia prática de preparar

o ser humano para viver e morrer bem.

Além da compreensão sobre a morte, Sêneca tornou relevante a arte de desfrutar a vida com sabedoria e virtude, o que, para tanto, seria orientar-se pela razão, cultivar as virtudes morais, valorizar o tempo presente e aceitar a morte como parte inerente da existência, buscando assim uma vida plena, feliz e significativa. Assim, sabendo que um dia morreremos e para não nos entristecermos de termos deixado de realizar alguma tarefa para depois, somos orientados por Sêneca a vivermos com base na sabedoria - pois ela significa cultivar a moderação, a concentração no essencial, a aceitação da condição humana e o foco no presente - e na virtude, que é a característica do homem virtuoso e sábio que se comporta de maneira apropriada diante dos fatos e dos eventos da vida, porque ele já se preparou previamente. Nessa vertente, todas essas condutas visam a alcançar a tranquilidade e a felicidade. Dessa forma, a ideia central é que a virtude e a sabedoria são como uma armadura que protege o indivíduo, permitindo que ele enfrente os fatos da vida de maneira mais serena e eficaz.

As dificuldades da presente pesquisa se deram principalmente pelo fato de o ser humano não saber dar um enfoque em sua vida - para valorizá-la com mais intensidade - e pelo fato de a filosofia de Sêneca possuir uma repreensão intensa, fazendo essa corrente de pensamento não ser bem aceita pelo homem. Em decorrência disso, observamos que faltou, por parte do indivíduo, aplicação de tal teoria em sua vida.

Dessa forma, o foco principal do filósofo em questão é educar o homem para os desígnios da natureza.

Desse modo, a morte sempre estará presente na vida do homem, e cabe a ele o autoconhecimento e o aprimoramento perante aquela, mesmo não sabendo o que acontece de fato após a chegada desse fato.

O fim da existência humana é um tema que poderá ser estudado com mais aprofundamento em outros campos e por ser um fator muito natural que acontece diariamente, podemos, com pesquisas futuras ou até mesmo estudos em outras áreas acadêmicas, nos dedicarmos para adquirir um conhecimento melhor sobre a temática. Assim sendo, a reflexão acerca da morte nos ajudará a melhor aproveitar nossos dias.

Em suma, são muitas as possibilidades estudadas e encontradas no pensamento senequiano. Assim, dependendo da teoria que se queira desenvolver e os elementos que se tem para fundamentá-la à luz de Sêneca, o estudante se deparará com vastas reflexões e ensinamentos do pensador.

REFERÊNCIAS

CORALLI, Bruna. O silêncio coletivo: A Morte na atualidade e o desconforto causado por ela. **Revista: Psicologia.pt.** p. 1-6. 2012.

DANTAS, Jurema Barros. O desafio de ser mortal: um ensaio sobre a questão da morte na atualidade. **Estud. pesquis. psicol.**, Rio de

Janeiro, v. 10, n. 3, p. 898-910, dez. 2010. Disponível em:
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812010000300016&lng=pt&nrm=iso . Acesso em: 15 mai 2024.

FARIA, Ernesto (org.). VIEIRA, Maria Amélia Pontes (colab.).
Dicionário escolar latino – português. Rio de Janeiro: MEC, 1962.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. Curitiba, PR: Positivo, 2004.

GOMES, Erick Messias Costa Otto. **Morte e luto nas consolatórias de Sêneca: uma análise da filosofia como remedium contra o sofrimento (século I D.C)**. 204 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, 2020.

MELO, José Joaquim Pereira. **Sêneca: o papel do sábio na formação da humanidade**. Série-Estudos - Periódico do Mestrado em Educação da UCDB. Campo Grande – MS, n. 20, p. 129-141, jul./dez. 2005.

NEVES, Mônica Nunes de. **A Arte de Viver em Sêneca: Práticas para Vida Feliz**. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Curso de Graduação em Filosofia. Niterói – RJ, 2017.

NORT, Albertina Eleane. **Sêneca e a Felicidade**. Universidade Federal do Rio Grande do Norte centro de Ciências Humanas, letras e artes programa de pós-graduação em filosofia. Natal. 102 p. 2023.

OLIVEIRA, Luizir de. **Sêneca, uma vida dedicada à filosofia**. São Paulo: Paulus, 2010.

OLIVEIRA, Rafael Batista Lopes de. O ser filósofo para Sêneca: por um fazer filosófico vivo. **Filogenese**, Vol. 17, n. 1, 2022.

PORTO, Marcus Vinicius Continentino. **O Estoicismo de Sêneca e suas Considerações sobre Deus e Morte.** Tese (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal Fluminense Instituto de Ciências Humanas e Filosofia Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Niterói - RJ, Cap. 3. 2018.

PRATA, Vilmar. O estoicismo como modo de vida na atualidade: desinstitucionalizar para universalizar. **Perspectiva Filosófica:** PF, v. 47, n. 1, p. 210-221, 2020.

SANTOS, Aryane Raysa Araújo dos. Atualidade da discussão acerca da noção de cuidado de si: Michel Foucault um leitor de Sêneca. **Revista Seara Filosófica**, n. 16, p. 26-36, 2018.

SANTOS, Claudia Valéria Fortes de Oliveira dos. **Prover-se para a morte: reflexões senequianas em ad lucilium epistulae morales.** Monografia (Especialização) - Curso de Letras Clássicas, Universidade Federal da Paraíba Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. João Pessoa, 2021.

SÊNECA. **A vida feliz.** Trad. Luiz Feracine. São Paulo: Escala. 2006.

SÊNECA. **Cartas de um Estoico, Volume I - Um guia para a Vida Feliz.** Introdução, tradução e notas de Alexandre Pires Vieira – São Paulo - SP: Montecristo Editora, 2021. Título original: Ad Lucilium Epistulae Morales.

SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida.** São Paulo: Edipro, 2020. Tradução de Artur Costrino.

SÊNECA. **Aprendendo a viver.** Porto Alegre - RS: L&PM, 2010. Tradução de Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas.

SÊNECA. **Edificar-se para a morte**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. Tradução de Renata Cazarini de Freitas.

SILVA, Karina Pionoski Rocha da. **A defesa do ócio**. Pórtico de Epicteto. Revista de divulgação dos estudos brasileiros sobre Epicteto, Estoicismo e filosofias irmanadas. Ano 3. Número 3. fevereiro de 2020.

SPLETTSTÖSSER, Aline Isaia. **A Teoria Fundante da Sabedoria**. 264 f. Tese (Doutorado) - Curso de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Escola de Humanidades, Porto Alegre - RS, 2018.

VAN RAIJ, Cleonice Furtado de Mendonça. Seneca: a imagem da ascensão. ALFA: **Revista de Linguística**, v. 47, n. 2, 2003.

VICENTE, José João Neves Barbosa; PEREIRA, Carlos Antônio. Sêneca e a Vida Feliz. **Rev. Seara Filosófica**. UFPel: Pelotas - RS. Verão, n.4, p.79-89. 2011.

ZINATO, Sarah Nilza Araújo da Silva. **Retórica do Luto: Temas Filosóficos e Oratória em Sêneca**. Universidade Federal de Minas Gerais Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários. Belo Horizonte. 2024.

A QUESTÃO DO SENTIDO DA SEPARAÇÃO DE PODERES EM MONTESQUIEU

THE QUESTION OF THE MEANING OF THE SEPARATION OF POWERS IN MONTESQUIEU

Bruno Francisco de Oliveira⁷¹

Francisco Sérgio Gomes⁷²

RESUMO

O presente artigo tem como finalidade discorrer sobre o sentido da separação dos poderes no pensamento de Montesquieu. Será apresentado de forma geral o significado de poder, tomando como ponto de partida os gregos, perpassando pelos medievais, chegando assim nos modernos, onde se encontra com a filosofia do pensador que foi referência para a elaboração deste trabalho. Em suas pesquisas empíricas, o Barão de La Brède, apresentou três formas de governos: Republicano, Monárquico e Despótico, sendo este último o pior deles. Por detrás da proposta da tripartição de poderes está a questão da liberdade e a segurança política, que só poderá ser exercida por meio das leis, desde que elas não estejam no poder de um único órgão supremo. Esses poderes separados exercerão suas funções individualmente e constantemente serão fiscalizados uns pelos outros.

⁷¹ Graduando do curso de Filosofia do Seminário Maior Dom José André Coimbra em Patos de Minas-MG, Seminarista. Email: bruno1312oliveira2011@hotmail.com.

⁷² Professor Orientador. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atua como professor no curso de Filosofia do Seminário Maior Dom José André Coimbra em Patos de Minas – MG. Email: fs-gomes@hotmail.com.

Apesar da individualidade é de suma importância que eles estejam em harmonia entre si, isto é, que estejam em um constante equilíbrio.

Palavras-chave: Montesquieu. Separação de poderes. Liberdade. Poder.

ABSTRACT

The present article has as objective to discuss the meaning of the separation of powers in Montesquieu's thought. The meaning of power will be presented in a general way, starting with the Greeks, continuing onto medieval thought, and finally arriving at modern philosophy which includes the work of Montesquieu, whose philosophy provides the basis for this paper. In his empirical research, Baron de La Brède presented three forms of government: Republican, Monarchical and Despotic, which is the worst of them. Behind the proposal of the tripartition of powers is the issue of freedom and political security, which can only be exercised through laws, as long as they are not under the power of a single supreme body. These separate powers will exercise their functions individually and will constantly be checked by each other. Despite their individuality, it is of extreme importance that they are in harmony with one another, that is, that they should be in a constant balance.

Keywords: Montesquieu. Separation of Powers. Liberty. Power.

1 INTRODUÇÃO

Montesquieu⁷³ é um dos grandes representantes do iluminismo francês. Após quinze anos como membro do Parlamento de Bordeaux, dentre os quais treze como presidente, Montesquieu vendeu o seu cargo e passou a viajar por diversos países europeus. Foi a partir dessas viagens que ele começou a se dedicar exclusivamente ao que amava: história, ciências naturais e política. Mas foi nesta última área que ele empregou a maior parte dos seus estudos.

A viagem de Montesquieu à Inglaterra foi a que o marcou profundamente. Tanto que foi ali que ele permaneceu por mais tempo. Nessa oportunidade, ele observou e refletiu a respeito do então sistema político vigente, o que serviu como o maior referencial para os seus estudos, cujos resultados encontram-se consagrados em “O Espírito das Leis” (1748), a sua obra de maior expressão (Montesquieu, 1985).

Toda a experiência de vida de Montesquieu foi importante para a elaboração de “O Espírito das Leis”, que foi escrita de forma fragmentada durante aproximadamente 20 anos, desde os seus

⁷³ Charles-Louis de Secondat, o Barão de La Brède e de Montesquieu, nasceu no dia 18 de janeiro de 1689, em uma pequena região da França localizada nas proximidades de Bordeaux. Foi esposo e pai de família, vindo a falecer em 10 de fevereiro de 1755. A respeito de sua personalidade, os escritos biográficos o descrevem como uma figura simples, calma e alegre, e não há relatos de seu envolvimento em grandes polêmicas.

primeiros escritos até a publicação. Dentre os diversos livros dessa extensa obra, este trabalho aborda especificamente o sentido do mecanismo da separação de poderes, descrito no Livro XI – “Das leis que formam a liberdade política em sua relação com a constituição” (Montesquieu, 1985).

Vivendo no “Século das Luzes” e sendo adepto do iluminismo, Montesquieu segue as linhas gerais desse movimento, de forma especial a credibilidade às ciências naturais e o rompimento com a tradição, tendo em vista não levar em consideração aspectos religiosos ou sobrenaturais, tão característicos da Idade Média, na formulação de sua obra. Nesse sentido, a sua filosofia é fruto do que ele pôde observar e refletir racionalmente. Seus estudos contribuíram sobremaneira para o desenvolvimento da teoria política em diversas partes do mundo, inclusive no Brasil.

No curso da história da filosofia política outros filósofos também se dedicaram ao estudo da separação de poderes. Entretanto, não tenha sido o único a abordar o referido tema, a proposta da separação de poderes desenvolvida por Montesquieu ganhou notoriedade, sendo uma das mais bem aceitas desde a sua propositura até a atualidade. No caso do Brasil, o estudo dessa temática se torna ainda mais necessário, tendo em vista que a referida proposta serviu como referência para a organização político-administrativa brasileira.

No primeiro tópico, este trabalho aborda a questão do poder,

de forma geral, através de uma perspectiva histórica e filosófica. O ponto de partida da referida análise é a sociedade grega antiga, tão referenciada na filosofia, perpassando pelas características do poder na Idade Média até chegar à Modernidade, período histórico em que Montesquieu se insere, sem ter, contudo, a pretensão de fazer uma análise minuciosa dessa caminhada.

O segundo tópico adentra especificamente no tema deste artigo, abordando o que se entende por separação de poderes em Montesquieu. Para tanto, apresenta-se as três formas de governo que o filósofo considera, a importância que ele concede à liberdade individual, a sua análise sobre como uma pessoa consegue se manter no poder por um determinado período e a importância de se estabelecer mecanismos para “frear” os poderes.

2 PODER, SOCIEDADE E POLÍTICA: MONTESQUIEU E OS TRÊS NÍVEIS (REPRESENTATIVOS) DE PODER

O exercício do poder é contabilizado historicamente na formação social, isto é, no processo de organização das sociedades. Tal poder se acha inserido nas subcategorias política e econômica.

Norberto Bobbio (Bobbio, 1998)⁷⁴ classificou três formas de poder, as *substancialistas, as subjetivas e as relacionais*. No conjunto, elas implicam uma ação que resulta numa realização sobre algo. A terceira, a relacional, engloba o social e o político, e isso compreende o objetivo desta pesquisa.

Partindo, pois, dessa distinção acima descrita quanto às formas de organização do poder, podemos investigar o sentido preciso do poder político no movimento histórico das experiências do homem em sociedade. Isso, tendo em vista que o social precede toda forma de poder em sua execução propriamente dita. O Estado, para manter sua função, necessita de um território, de um povo e do poder, e esses elementos são formados na realidade social.

Não é possível falar de poder sem refletirmos sobre o corpo social, o qual determina as ações do homem. Numa visão política, é relacional o movimento social. O poder, em suas diversas formas de manifestações, exige a presença de algo. Justifica-se assim a definição etimológica da palavra: poder compreende uma ação sobre alguma coisa, isto é, o exercício que implica um movimento de influência, modificação ou de comportamento (Campos, 2009).

Ademais, mantendo a visão no elemento relacional, como

⁷⁴ Veja a definição de poder em: Bobbio, Norberto. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

definiu Bobbio (1998), faremos uma breve exposição de como foi organizado o poder político ao longo dos séculos. Isso é necessário para alcançarmos, compreensivelmente, o contexto histórico no qual o filósofo Montesquieu pensou e elaborou sua filosofia política sobre o poder e suas divisões no âmbito político-social.

A concepção de Aristóteles acerca da natureza do Homem – como sendo um ser político – revela duas realidades: primeira, um ser racional; segunda, capaz de sociedade. Com efeito, não se pode exercer a política sem ser guiado pela reta razão (Vaz, 1999, p. 115), são manifestações que mutuamente complementam-se na atividade do homem.

Historicamente, as sociedades organizaram-se em torno dessa perspectiva ético-política. A realidade da cultura grega, na Antiguidade, desenvolveu várias formas de exercício do poder político. Os modelos executados demonstraram as tentativas de configuração de legitimidade e legitimação do poder: Aristocracia, Monarquia e Democracia.

Os filósofos suscitaram perguntas acerca da organização do poder político. Sócrates morreu em decorrência do poder da Democracia. Platão escreveu sua “República” visando um modelo de sociedade ideal na qual as realizações das virtudes governariam os homens, tendo como rei o filósofo. Ademais, os filósofos não deixaram de descrever as consequências do declínio de um governo:

Tiraniam, Demagogia e Oligarquia. A política era compreendida numa perspectiva de realização do bem comum (Vaz, 1999). Por isso, a importância da formação. Também podemos destacar a importância do alcance das virtudes. As bases para o poder estão assentadas no corpo político.

A política é a organização que mantém a maior expressividade do poder. Norberto Bobbio acentua essa realidade ao demonstrar o quanto o poder, em todos os campos administrativo, social e familiar, não atinge a mesma intensidade e expressividade alcançadas na realidade política (Bobbio, 1998). Em sua estrutura há o espaço para a execução: Estado, Território e Povo.

O poder na política recebeu interesse de outros campos de pesquisas, com destaque para a filosofia política. Ressaltamos também a contribuição das ciências sociais, como as pesquisas de Max Weber. Bobbio, ao analisar os trabalhos de Weber, destaca três aspectos na compreensão de poder na política. São eles: o poder legal, o poder tradicional e o poder carismático. O primeiro tipo de poder está voltado para o ordenamento jurídico, as leis; ele é o mais característico da sociedade moderna (Bobbio, 1998). Neste, todos estão sujeitos às leis, tanto os cidadãos quanto os que nela têm função de mando. O poder tradicional é caracterizado pela permanência na crença de uma tradição. Enquanto que o poder carismático está fundamentado numa figura com representatividade heroica, profética, guerreira, etc.

(Bobbio, 1998).

Essas três formas de representação do poder foram recorrentes na História, perpassando todas as épocas até se fazerem presentes em nosso contexto. No Brasil, por exemplo, a configuração política da República (1889-1930) fomentou a presença simbólica da figura carismática em regiões despreparadas. Na América Latina, as ações políticas mantiveram essa figura carismática presente no seu ordenamento social de poder (Hermann, 2018).⁷⁵

Retomando as formas de expressão do poder no desenvolvimento da história, podemos dialogar com o trabalho de Manuel Fontaine Campos (2009), no texto intitulado: “Natureza, origem e exercício do poder”. A discussão busca demonstrar a consecução da origem do poder. Numa tentativa de descrever a manifestação do poder ao longo dos séculos, o autor fornece a compreensão de legitimidade e de legitimação que resulta no movimento de justificação do poder, seja por meio de uma autoridade civil ou divina.

No contexto da Idade Média, a legitimidade e legitimação do poder, isto é, o reconhecimento e a aceitação foram mantidos pela ação

⁷⁵ Veja os trabalhos de Jacqueline Hermann: **Religião e Política no alvorecer da República: os movimentos juazeiros, Canudos e Contestado**. In: Delgado, Lucilia de Almeida Neves; Ferreira, Jorge. **O Brasil Republicano: Da Proclamação da República à Revolução de 1930**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

divina, fonte de toda autoridade temporal (Campos, 2009). A relação entre o espiritual e o temporal deu-se numa aproximação de poder. A imagem do rei não era mantida sem o poder divino, no qual reconhecia a sua origem. O poder espiritual estava sob o domínio da Igreja que influenciava na vida social e cultural (Dawson, 2014).

As complicações que surgiram na Idade Média estão conformadas pelo poder, a crise de poder entre o Estado e a Igreja. A dificuldade que entrelaçou essa relação foi resultado da inconformidade do poder temporal frente ao poder espiritual. É importante ressaltar que os acontecimentos não surgiram de forma espontânea entre os poderes, mas são frutos de reflexões filosóficas que analisavam as formas de configuração do poder. Assim, apontavam as deficiências, as lacunas, a subordinação e a falta de autonomia (Campos, 2009).

O rompimento entre os dois poderes, no contexto da Idade Média (séc. V-XV), se deu mais especificamente em sua decadência (séc. XIV-XV), quando abriram-se os caminhos para a Modernidade (Dawson, 2014). As teorias debatiam sobre a importância da independência entre as duas realidades. Conquanto, é preciso registrar que a insubordinação reinante tornou os conflitos inevitáveis. No entanto, a ruptura não ocorreu de forma imediata, mas foi suficiente para deflagrar um processo que culminou com o movimento revolucionário francês, a Revolução Francesa (1789).

A Idade Moderna é caracterizada por esse ambiente de afastamento dos ideais religiosos na atuação política e social. Há que mencionar também a exaltação, na filosofia, da razão. As figuras dos iluministas ganharam representatividade nas áreas do conhecimento, com destaque para as “Enciclopédias”, que mantinham um conjunto de conhecimento das ciências. A divulgação dos conhecimentos de forma panfletária se deu com a figura de Voltaire, crítico das estruturas político-social-religiosas que vigoravam na Europa (Dawson, 2014).

Todo esse contexto explica as formulações teóricas suscitadas em homens como Charles-Louis de Secondat (1689-1755), mais conhecido por Montesquieu, ao descrever um modelo de sociedade política. Tal empreitada teórica tornou-se viável pela possibilidade de instalação do ideal político, desde que a liberdade política e a religiosa fossem mantidas sem alteração. O historiador Christopher Dawson afirmou o quanto esse contexto, sobretudo na Inglaterra protestante, despertou o interesse de homens como Montesquieu e Voltaire: “Os autores iluministas encabeçados por Voltaire e Montesquieu viam a Inglaterra como a personificação dos ideais liberais: liberdade política, tolerância religiosa, livre comércio e independência pessoal” (Dawson, 2014, p.284-285).

Toda a configuração da Inglaterra, com o movimento protestante em manter uma “autonomia” diante das autoridades religiosas, representou um processo de secularização em todos os

campos: político, social e religioso. Assim, os filósofos franceses enxergavam no ambiente inglês que suas teorias não só eram possíveis, como viriam a acontecer com o fortalecimento do poder (Dawson, 2014).

Portanto, a ideia de poder, ao longo da história, manteve-se entrelaçada com as intermitências do movimento dos homens, no sentido das instituições civis e religiosas. Desde o mundo grego antigo que as dimensões política e religiosa se acham entrelaçadas, como o fato ocorrido na morte de Sócrates, por exemplo. O filósofo foi acusado de “recusar” os deuses da tradição e de infundir a crença em novos deuses.

Da Idade Média à Modernidade, o elemento religioso e o político foram decisivos, tanto na expressão do poder quanto de sua separação. A Idade Moderna realizou, por meio da ênfase filosófica na razão, uma reorganização política da liberdade, do homem, dos direitos e da sociedade, com teorias que justificassem o poder. Montesquieu apresentou, de forma sistemática, as bases de uma política nas quais os poderes dialogassem na configuração do Estado. Para isso, esta pesquisa buscou analisar a “Filosofia Política dos Três Poderes” do filósofo iluminista do século XVIII.

3 OS TRÊS PODERES E SUA DIVISÃO

No livro II de sua obra “Do Espírito das Leis”, Montesquieu fala da existência de três tipos de governos e de suas respectivas leis, são eles: a República, que se subdivide em Aristocracia e Democracia; a Monarquia e o Despotismo. Distinguir cada um desses tipos de governos é de suma importância para que compreendamos a funcionalidade dos poderes do Estado. A intenção do pensador não é meramente fazer uma análise descritiva, mas é também analisar de forma detalhada o comportamento dos poderes em si e sua distribuição nos diversos grupos sociais.

Nesse sentido, é necessário fazer a distinção da natureza e do princípio de cada governo. É sua natureza que o faz ser o que ele é em sua particularidade e a sua ação é gerada pelo seu princípio. Esse movimento se dá pelas paixões humanas, por isso Chevallier (1999) vai dizer que seria mais claro dizer “mola” ao invés de “princípio”. Deve haver uma relação entre a natureza do governo e as leis, da mesma forma que há relação entre elas e o princípio do governo, o qual tem extrema influência sobre as leis.

Eis as definições dos governos tendo como ponto inicial a sua natureza, da qual surgirá de cada um o seu princípio:

Existem três espécies de governo: o Republicano, o Monárquico e o Despótico. Para descobrir-lhes a natureza, é suficiente a idéia [sic] que deles têm os homens menos instruídos. Suponho três definições, ou antes, três fatos: um que o governo republicano é aquele em que o povo, como um todo, ou somente uma parcela do povo, possui o poder soberano; a monarquia é aquele em que um só governa, mas de acordo com leis fixas e estabelecidas, enquanto, no governo despótico, uma só pessoa, sem obedecer a leis e regras, realiza tudo por uma vontade e seus caprichos. – Eis aí o que denomino a natureza de cada governo (Montesquieu, 1985, p. 31).

De acordo com o que se diz acima, podemos dizer que a natureza da Democracia está relacionada ao povo, ou seja, pela sociedade que é formada por duas características distintas, mas que se completam. De um lado está o súdito, o qual entende-se por si; de outro lado, está o monarca “que dá os seus sufrágios, que são suas vontades [...], no entanto as leis que estabelecem esse sufrágio são fundamentais nesse governo” (Chevallier, 1999, p. 128).

A natureza da Aristocracia é aquela em que o poder não se encontra na mão do povo enquanto conjunto, mas em um certo número de pessoas específicas que desde o nascimento são educadas e preparadas para o governo.

A Monarquia na qual um só detém o poder. É o monarca que governa por meio de leis que são sólidas e estabelecidas, leis

fundamentais que são rígidas, que impedem que o monarca exerça suas vontades e impulsos momentâneos. Aqui encontramos um governo moderado.

E, por fim, o despotismo é o abuso do poder que se concentra na mão de um só governante. É um governo que não há virtude, que tem como princípio o temor. O monarca governa sem observância às leis, realizando tudo a seu bel prazer, gerando assim um governo violento (Chevallier, 1999).

Segundo Albuquerque (2000), o governo tem como princípio a paixão que o move. Esse é o modo com o qual ele exerce o poder. Dessa forma, há três princípios, cada qual corresponde a um tipo de governo: a virtude equivale à República; a honra é o princípio da Monarquia; e o Despotismo é o medo. Seguindo esse pensamento, Montesquieu, assim como outros pensadores que o precederam, trabalha com a questão das paixões.

A honra é uma paixão social. Ela corresponde a um sentimento de classe, a paixão da desigualdade, o amor aos privilégios e prerrogativas que caracterizam a nobreza. [...] É através da honra que a arrogância e os apetites desenfreios da nobreza, bem como o particularismo dos seus interesses se traduzem em bem público. Só a virtude é uma paixão propriamente política: ela nada mais é do que o espírito cívico, a supremacia do bem público sobre os interesses particulares. É por isso que a

virtude é o princípio da república. Onde não há leis fixas nem poderes intermediários, onde não há poder que contrarie o poder como a nobreza contraria o rei e este a nobreza, somente a prevalência do interesse público poderia moderar o poder e impedir a anarquia ou o despotismo. [...] o despotismo é menos que um regime, não possui instituições, é impolítico. É um governo cuja natureza é não ter princípio. [...] está condenado à autofagia: ele leva necessariamente à desagregação ou às rebeliões (Albuquerque, 2000, p. 117-118).

Dando continuidade, encontraremos no livro XI – “Das Leis que Formam a Liberdade Política em sua Relação com a Constituição” - o fundamento da teoria da tripartição de poderes elaborada por Montesquieu. Aqui ele fará também a distinção a respeito das leis que dão forma à liberdade com relação à constituição.

Anteriormente a Montesquieu, muitos pensadores buscaram entender e explicar as funções dos poderes dentro do regime político de cada Estado. Porém, foi ele quem elaborou uma conceituada teoria sobre a separação de poderes, a qual, dentro da história, lhe concedeu o título de pai dessa moderna teoria, como também lhe coube a responsabilidade de difundi-la por toda a Europa. Isso se deu, porque ele não se conteve em apenas definir as funções de cada poder, ele deu um passo a mais “ao distribuí-las entre órgãos autônomos, conforme critérios de especialização funcional” (Leal, 2019, p. 21).

Após termos analisado a proposta de Montesquieu, podemos dizer que não foi de interesse do autor da obra “Do Espírito das Leis”, que é um tratado sobre o governo, elaborar um manual refletindo sobre qual o melhor dos governos, mesmo levando em consideração a sua posição social na época. O seu grande desejo, o qual lhe inquietava, era descobrir quais eram os motivos geradores da decadência das monarquias, e quais lhes proporcionavam estabilidade por um certo período de tempo. Então, podemos dizer que:

[...] sua preocupação central foi a de compreender, em primeiro lugar, as razões da decadência das monarquias, os conflitos intensos que minaram sua estabilidade, mas também os mecanismos que garantiram, por tantos séculos, sua estabilidade, e que Montesquieu identifica na noção de moderação (Albuquerque, 2000, p. 114).

Podemos identificar com clareza em sua obra, além do que já foi dito acima, que a centralidade de sua preocupação, apesar de estarmos falando todo tempo em separação de poderes, não foi, em si, a tripartição dos poderes, mas a elevação da liberdade do indivíduo por meio da “atuação equilibrada e limitada dos órgãos estatais supremos” (Leal, 2019, p. 22).

Observando o Capítulo IV, do Livro XI, levando em conta as fragilidades da natureza humana, o autor fala sobre a liberdade. Ele

relata que não há possibilidade de serem Estados livres, por natureza, a Democracia e a Aristocracia. Diante desse contexto será dito:

Encontra-se a liberdade política unicamente nos governos moderados. Porém, ela nem sempre existe nos Estados moderados: só existe nesses últimos quando não se abusa do poder; mas a experiência eterna mostra que todo homem que tem poder é tentado a abusar dele; vai até onde encontra limites. Quem o diria! A própria virtude tem necessidade de limites (Montesquieu, 1985, p. 148).

Devemos nos ater que, para Montesquieu, a liberdade não está pautada na possibilidade de poder fazer tudo o que se deseja, mas fazer tudo o que me é permitido com base na lei, ou seja, “a liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem” (Montesquieu, 1985, p. 148). Se fosse o contrário, não existiria liberdade, pois tal fato permitiria ao outro fazer o mesmo. A liberdade consiste em poder fazer o que se deve querer e, no entanto, jamais ser obrigado a fazer o que não se deseja, sendo que quem fixa o dever do que se deve querer são as leis, e seu poder gera a liberdade, não o povo. Somente nesse contexto é que o indivíduo poderá ser considerado livre.

Contudo, para que haja a possibilidade de gozar dessa liberdade, é de crucial importância que os indivíduos, em estado de segurança, não tenham motivos para temerem outro indivíduo. Essa

utopia estatal será alcançada somente através da submissão do poder do Estado aos limites jurídicos objetivos (Leal, 2019).

Nesse mesmo Capítulo, Montesquieu vem colocar que todo aquele que é detentor do poder deve ser colocado sob os olhos da lei, porque senão, em algum momento, ele será levado a abusar desse poder, e assim o fará. Para impedir que haja esse abuso, é necessário algo para controlá-lo. Nada melhor que o próprio poder. Inclusive, o autor vai afirmar: “para que não se possa abusar do poder é preciso que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder” (Montesquieu, 1985, p. 148).

No Capítulo VI, do Livro XI, Montesquieu trata a respeito da Constituição da Inglaterra. O pensador demonstra, de forma semelhante a que se vê em Aristóteles, a existência de três poderes em cada Estado: o primeiro seria o poder legislativo, ficando a cargo do legislador elaborar leis e corrigi-las ou revogá-las; o segundo, o poder executivo das coisas que dependem do direito das gentes, o qual promove a paz ou declara a guerra, gera segurança e impede as invasões; e o terceiro poder tem a função de julgar e punir os crimes dos indivíduos.

Há, em cada Estado, três espécies de poderes: o poder legislativo, o poder executivo das coisas que dependem do direito das gentes, e o executivo das que dependem do direito civil. Pelo primeiro, o

príncipe ou magistrado faz leis por certo tempo ou para sempre corrige ou ab-roga as que estão feitas. Pelo segundo, faz a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, estabelece a segurança, previne as invasões. Pelo terceiro, pune os crimes ou julga as querelas dos indivíduos. Chamaremos este último o poder de julgar e, o outro, simplesmente o poder executivo do Estado (Montesquieu, 1985, p. 148).

Montesquieu, a respeito da liberdade, conclui que ela nunca será alcançada devido os poderes estarem centrados nas mãos de uma mesma pessoa ou em um único órgão por ordem do Estado e que exterioriza sua vontade soberana. Ele coloca que deve haver uma distinção e separação entre o poder Judiciário e o poder Executivo do Estado. Diante disso, vejamos o trecho do Capítulo VI, do Livro XI, o que diz a respeito.

Quando na mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistratura o poder legislativo está reunido ao poder executivo, não existe liberdade, pois pode-se temer que o mesmo monarca ou o mesmo senado apenas estabeleçam leis tirânicas para executá-las tiranicamente. Não haverá também liberdade se o poder de julgar não estiver separado do poder legislativo e do executivo. Se estivesse ligado ao poder legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário, pois o juiz seria legislador. Se estivesse ligado ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor. Tudo estaria perdido se o mesmo homem

ou o mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo, exercesse esses três poderes: o de fazer leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes ou as divergências dos indivíduos (Montesquieu, 1985, p. 149).

Nesse contexto, compreendemos que a chamada tripartição de poderes de Montesquieu tem como ideia principal a inexistência de liberdade quando “as atividades estatais” estiverem reunidas “em um mesmo órgão supremo” (Leal, 2019, p. 23), pois ele entende que todo aquele que possui poder é levado a abusá-lo, e tais abusos só podem ser freados por um controle institucional sofisticado.

Mediante tais fatos, o filósofo conclui que a liberdade só poderá ser alcançada se houver a descentralização dessas atividades estatais, detidas nas mãos de um único órgão que esteja autorizado pelo Estado a exercer a sua soberana vontade. Caso isso não ocorra, tal liberdade jamais será alcançada. Montesquieu (1985, p. 149) vai dizer que “tudo estaria perdido se o mesmo homem ou o mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo, exercesse esses três poderes: o de fazer leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes ou as divergências dos indivíduos”.

Então, para reprimir os abusos e potencializar a liberdade, o pensador elaborou um aprimorado sistema institucional, no qual o poder soberano deveria ser distribuído entre três distintos órgãos, e cada um seria independente e autônomo, “de modo que o poder estaria

em condições de limitar o próprio poder” (Leal, 2019, p. 24).

O autor nos traz as definições do que ele chama de “faculdade de estatuir” e “faculdade de impedir”:

Chamo faculdade de estatuir o direito de ordenar por si mesmo, ou de corrigir o que foi ordenado por outrem. Chamo faculdade de impedir o direito de anular uma resolução tomada por qualquer outro, o que constitui o poder dos tribunos de Roma. E, embora quem tenha a faculdade de impedir possa ter também o direito de aprovar, esta aprovação, entretanto, não é mais do que uma declaração de que não utilizará sua faculdade de impedir; e, portanto, a faculdade de aprovar deriva da de impedir (Montesquieu, 1985, p. 151).

Montesquieu defende a separação do poder Executivo do Legislativo, sendo que a função do Legislativo deve ser a expressão da vontade geral do Estado, enquanto a função do Executivo de executá-la. Esses dois poderes reunidos sob o comando de uma mesma pessoa, ou de um grupo de pessoas, pode ser um grande perigo, colocando em xeque a liberdade, e então eles, posteriormente, poderão agir tiranicamente, tanto na legislatura, como na execução das leis. Vejamos o que ele diz:

O poder executivo deve permanecer nas mãos de um monarca porque esta parte do governo, que quase sempre tem necessidade de uma ação

momentânea, é mais bem administrada por um do que por muitos; ao passo que o que depende do poder legislativo é, amiúde, mas bem ordenado por muitos do que por um só. Porque, se não houvesse monarca, e se o poder executivo fosse confiado a um certo número de pessoas extraídas do corpo legislativo, não haveria mais liberdade, pois os dois poderes estariam unidos, neles tomando parte, algumas vezes ou sempre, as mesmas pessoas. Seria inútil que o corpo legislativo estivesse sempre reunido. Isto seria incômodo para os representantes e além disso ocuparia muito o poder executivo, que não pensaria em executar, mas em defender suas prerrogativas e seus direitos de executar (Montesquieu, 1985, p. 151).

O poder de julgar, ou poder executivo das coisas que dependem do direito civil, tem como função julgar as contendas cometidas entre os cidadãos e as ocorridas entre o cidadão e o Estado, e de punir os criminosos. Essa função deveria ser exercida por um grupo de pessoas retiradas do seio do povo. “O poder de julgar não deve ser outorgado a um senado permanente, mas exercido por pessoas extraídas do corpo do povo num certo período do ano, de modo prescrito pela lei, para formar um tribunal que dure apenas o tempo necessário” (Montesquieu, 1985, p. 149).

É conveniente lembrar que Montesquieu, *a priori*, não pretendia defender uma tripartição de poderes de forma absoluta, pois em nenhum momento em sua obra ele usa esse termo. A princípio, o

que ele coloca é que seria prejudicial à liberdade, à posse, de uma única pessoa ou órgão, da totalidade das atribuições de dois ou mais poderes.

Diante da pesquisa, percebemos em diversos trechos, não haver o termo separação de poderes, mas propostas claras que nos levam a compreender essa ideia. Tais propostas rejeitam que cada poder com suas funções específicas transite, eventualmente ou mesmo ordinariamente, por competências que caberiam aos outros e não a si.

Aliás, alguns períodos são mais convincentes do que outros para a assembléia [sic] do corpo legislativo; é necessário, portanto, que seja o poder executivo quem regulamente o momento da convocação e da duração dessas assembléias [sic], com relação às circunstâncias que ele conhece. Se o poder executivo não tem o direito de vetar os empreendimentos do corpo legislativo, este último seria despótico porque, como pode atribuir a si próprio todo o poder que possa imaginar, destruiria todos os demais poderes [...]. Porém, se num Estado livre o poder legislativo não deve ter o direito de sustar o poder executivo, tem o direito e deve ter a faculdade de examinar de que maneira as leis que promulga devem ser executadas (Montesquieu, 1985, p. 152).

Segundo Montesquieu, o poder Judiciário poderá funcionar em conjunto com o Legislativo sendo justificado quando ocorrerem três exceções, como por exemplo a necessidade de que se estabeleça para o julgamento dos nobres um foro digno:

Apesar de que, em geral, o poder de julgar não deva estar ligado a nenhuma parte do legislativo, isso está sujeito a três exceções, baseadas no interesse particular de quem deve ser julgado. Os poderosos estão sempre expostos à inveja e se fossem julgados pelo povo não fruiriam do privilégio que, num Estado livre, o mais humilde cidadão possui de ser julgado pelos seus pares. Cumpre, portanto, que os nobres sejam levados, não diante dos tribunais ordinários da nação, mas diante da parte do corpo legislativo composta de nobres (Montesquieu, 1985, p. 152).

Montesquieu vai dizer no decorrer de sua obra a importância de cada poder, de suas atribuições, da harmonia e da equivalência que deve haver entre eles, e que cada um exerça seu papel. Porém, ele diz de forma explícita e específica, em dois momentos do livro, da inferioridade do poder Judiciário em relação aos demais poderes, privando-lhe de exercer o seu poder de julgar em dois momentos.

Dos três poderes dos quais falamos, o de julgar é, de algum modo, nulo. Restam apenas dois e, como esses poderes têm necessidades de um poder regulador para moderá-los, a parte do corpo legislativo que é composta de nobres é bastante capaz de produzir esse efeito [...]. Mas diante de que ele acusaria? Rebaixar-se-ia diante dos tribunais da lei que lhes são inferiores e compostos, além disso, de pessoas que, sendo povo como ele, seriam impressionadas pela autoridade de tão poderoso acusador? (Montesquieu, 1985, p. 151-152).

Por fim, a junção dos trechos da obra de Montesquieu abaixo falará da conveniência que se atribui ao poder Executivo da capacidade de participar da legislação por meio do que conhecemos hoje como veto.

O poder executivo, como dissemos, deve participar da legislação através do direito de veto, sem o que seria despojado de suas prerrogativas. Mas, se o poder legislativo participar da execução, o poder executivo estará igualmente perdido. Se o monarca participasse da legislação pela faculdade de estatuir, não mais haveria liberdade. Porém, como é preciso que ele participe da legislação para se defender, cumpre que ele aí tome parte pela sua faculdade de impedir (Montesquieu, 1985, p. 153).

O que foi dito retrata claramente o pensamento do autor a respeito da divisão dos poderes, que constitui um sistema propício para que haja a preservação da liberdade. Seria aconselhável que cada poder atuasse em áreas específicas, evitando, assim, que um venha a sobrepor o outro.

4 CONCLUSÃO

As pesquisas empreendidas comprovam que o pensamento de Montesquieu é fruto de suas observações, do empírico, e não apenas

de um idealismo abstrato, sem levar em conta as diversas realidades. Montesquieu foi um grande observador das sociedades, dos sistemas de governo, das relações sociais estabelecidas, etc., e tudo isso foi levado em consideração em seus estudos e na elaboração de seu pensamento.

Como visto, a discussão filosófica a respeito do poder tem as suas origens na Grécia antiga, perpassando por todos os períodos históricos até a atualidade. Nessa caminhada de formulação da Filosofia Política, Montesquieu deu a sua valiosa contribuição, possibilitando o aprofundamento da temática do exercício do poder de forma tripartida. A sua visão racionalista do poder vai de encontro à ascensão do racionalismo do século XVIII, em detrimento das concepções tradicionais da Idade Média, por meio do deslocamento da visão teocêntrica para a antropocêntrica.

Por detrás da separação de poderes proposta por Montesquieu está a garantia do exercício da liberdade, o que também desencadeará numa segurança política e jurídica ao indivíduo, com a superação de poderes centralizadores e tirânicos. Por meio da separação, cabe a cada um dos poderes exercer apenas as funções previstas em lei, com a constante fiscalização dos demais poderes.

É por isso que, dentre as três formas de governo apresentadas pelo filósofo, o despotismo é a pior delas, tendo em vista que o poder de governar fica totalmente concentrado na pessoa do déspota, que o

exerce livremente segundo as suas convicções pessoais. Para evitar que se chegue a essa situação, é preciso adotar mecanismos legais que limitem o exercício do poder do governante, sendo a separação de poderes um importante instrumento.

Não é raro que o homem, uma vez atingido o poder, seja “seduzido” pelos privilégios que dele decorrem. Assim, por exemplo, um regime democrático pode facilmente se transformar em tirânico se não houver limites para todos, inclusive para aquele que temporariamente receberá a incumbência de governar. Ou seja, mesmo quem exerce o poder deve estar submisso à lei.

Ressalta-se que não basta a divisão dos poderes. É de suma importância que eles estejam em harmonia entre si, isto é, que estejam em um constante equilíbrio. É nesse sentido que deve ser entendida a independência dos poderes, nessa íntima relação que existe. O próprio caminhar da sociedade vai demonstrando a necessidade da criação de leis que regulamentem a situação, da sua aplicabilidade e de julgamento dos conflitos que surgem. Esse mecanismo também garantirá uma maior estabilidade no campo político.

Assim, nunca é demais ao homem a compreensão sobre o tema em apreço. O exercício do direito à liberdade somente é pleno quando se tem convicção da importância do exercício do poder como forma de garantir a liberdade individual. Em momentos de crises políticas, é comum que as instituições tendam a exercer o poder de forma ilegal,

excedendo as prerrogativas que lhe são inerentes, o que pode causar uma desestabilidade em todo o sistema político e, com isso, cada cidadão sofrer o cerceamento de seus direitos.

A partir do momento que toma consciência da importância dos mecanismos que dificultam esse movimento rumo à tirania, um deles é a teoria proposta por Montesquieu, o homem está apto a exercer o seu papel de cidadão de maneira mais efetiva.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Montesquieu: sociedade e poder. *In*: WEFFORT, Francisco C. (org.). **Os Clássicos da Política**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "O Federalista". São Paulo: Ática, 2000. 287 p. 1 v.

AZAMBUJA, Darcy. **Teoria Geral do Estado**. 33. ed. São Paulo: Globo, 1995.

BOBBIO, Noberto. **Dicionário de Política**. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1998.

CAMPOS, Manuel Fontaine. **Natureza, origem e exercício do poder político**. Artigo. Fundação Spes: Lisboa em 19 e 21 de Janeiro de 2009.

CHEVALLIER, Jean Jacques. **As Grandes Obras Políticas**: de Maquiavel a nossos dias. 8. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1999. Tradução de: Lydia Cristina.

CORTEZ, Iaponã Fernandes. **OS LIMITES DE ATUAÇÃO DO PODER JUDICIÁRIO NO CONTROLE DE POLÍTICAS PÚBLICAS, SEGUNDO A JURISPRUDÊNCIA DO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL.** 2009. 130 páginas. Dissertação de Mestrado. Universidade de Pernambuco/ CCSA-Centro de Ciências Sociais Aplicada: Recife-PE. Defesa 2009. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/7287/1/arquivo3804_1.pdf. Acesso em 02 de maio de 2021.

COSTA, Luciana da Silva. **A REVISITAÇÃO DO PRINCÍPIO DA SEPARAÇÃO DE PODERES: dialogicidade e tensão como elementos conformadores da identidade constitucional brasileira.** 2014. 201 páginas. Tese Doutorado – Universidade de São Paulo-Faculdade de Direito-Departamento de Direito do Estado: São Paulo – SP. Defesa 2014. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2134/tde-21012015-091338/publico/COMPLETA_REVISITACAO_DO_PRINCIPIO_DA_SEPARACAO_DE_PODERES.pdf. Acesso em 02 de maio de 2021.

DAWSON, Christopher. **A divisão da cristandade: Da Reforma Protestante à Era do Iluminismo.** São Paulo: É Realizações, 2014.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge. **O Brasil Republicano: Da Proclamação da República à Revolução de 1930.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

LEAL, Sergio. **À sombra de Montesquieu: reflexões sobre a separação de poderes.** Belo Horizonte: Del Rey, 2019.

MONTESQUIEU. **Do Espírito das Leis.** Traduções de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do humanismo a Kant. São Paulo: Paulinas, 1990. 2 v. (História da Filosofia).

SOUSA, Rainer Gonçalves. "**Três Poderes**"; Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/politica/tres-poderes.htm>. Acesso em 02 de maio de 2021.

VAZ, Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

**MISSÃO TRINITÁRIA COMO FUNDAMENTO E MODELO
DA MISSÃO DOS DISCÍPULOS E DA IGREJA**

**THE TRINITARIAN MISSION AS THE FOUNDATION AND
MODEL FOR THE MISSION OF THE DISCIPLES AND THE
CHURCH**

Bruno Francisco de Oliveira⁷⁶

Pe. Me. Sizenando Roberto de Oliveira⁷⁷

RESUMO

Este trabalho visa elucidar a doutrina trinitária, fundamentando-se em diversas passagens bíblicas. Além disso, serão explorados documentos do Magistério e da Doutrina da Igreja, bem como obras de autores que discutem esse tema, com foco na missão trinitária. Para tanto, será analisada a relação entre as Três Pessoas da Trindade, destacando suas semelhanças e distinções. Em seguida, será realizado um estudo específico sobre a missão de cada uma das Pessoas Divinas. Finalmente, será abordada a importância da Trindade na teologia cristã e seu papel na missão dos discípulos e da Igreja. Espera-se que esta

⁷⁶ Seminarista da Diocese de Patos de Minas-MG. Graduado em Filosofia e graduando do curso de Teologia do Seminário Maior Dom José André Coimbra em Patos de Minas-MG. *E-mail:* bruno1312oliveira2011@hotmail.com.

⁷⁷ Professor orientador. É sacerdote da Diocese de Patos de Minas-MG. Coursou Filosofia e Teologia no Seminário Maior “Dom José André Coimbra”, em Patos de Minas-MG, e é mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, com especialização em Eclesiologia. Atua como professor no Curso de Teologia do Seminário Maior “Dom José André Coimbra”, em Patos de Minas-MG. *E-mail:* pesizenando@yahoo.com.br.

pesquisa esclareça dúvidas sobre a Missão Trinitária e seu impacto na Igreja e na vida missionária dos discípulos.

Palavras-chave: Trindade; Relação; Discípulo; Missão; Igreja.

ABSTRACT

This work aims to elucidate the Trinitarian doctrine, based on various biblical quotations. In addition, documents from the Magisterium and the Doctrine of the Church will be studied, as well as works by authors who discuss this topic, with a focus on the Trinitarian mission. For this purpose, the relation between the Three Persons of the Trinity will be analyzed, highlighting their similarities and distinctions. Afterward, will be presented a specific study of the mission of each of the Divine Persons. Finally, the importance of the Trinity in Christian theology and its role in the mission of disciples and the Church will be explained. It is hoped that this essay will clarify points about the Trinitarian Mission and its impact on the Church and the missionary life of the disciples.

Keywords: Trinity; Relation; Disciple; Mission; Church.

1 INTRODUÇÃO

A doutrina da Trindade é um dos princípios fundamentais da teologia cristã, a qual afirma que Deus é Uno em essência, mas existe em Três Pessoas distintas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. No Deus Uno e Trino há uma relação de amor, pois “Deus é amor” (1 Jo 4,8), e só existe amor onde têm pessoas que se amam. Logo, em Deus há Pessoas, e entre Elas existe uma comunhão trinitária de amor. A Igreja

nos mostra que este mistério da Trindade é “central da fé e da vida cristã” (Catecismo da Igreja Católica (CIC), n. 234). Deus é amor, por criar o ser humano gratuitamente e não de forma necessária. Foi por seu amor que “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele nos criou” (Gn 1,27). E deu este privilégio de “chamar os homens a esta participação na sua vida” (Decreto do Concílio Vaticano II – Ad gentes (AG), n. 2).

O presente trabalho, objetiva esclarecer essa doutrina trinitária, baseada em várias passagens bíblicas que sugerem a existência dessas Três Pessoas Divinas e sua relação mútua e sua relação com o fiel e a Igreja como fundamento da missão. Logo, mostrando as suas distinções, semelhanças e a importância do papel das Pessoas Divinas na obra da salvação humana.

No entanto, a ideia trinitária pode ser difícil de compreender completamente por desafiar a compreensão humana, finita em relação ao Divino. Por isso este trabalho, também, buscará esclarecer sobre a unidade e a distinção das Três Pessoas Divinas, para que se tenha uma melhor percepção sobre este dogma. Desta forma, se esclarecerá que não significa a existência de três deuses, mas sim que há uma única divindade que existe em Três Pessoas coiguais e coeternas. Pois, o Filho e o Espírito Santo se originam no Pai, por isso Ele os envia. O Pai se relaciona com as outras pessoas da Trindade por meio dos processões pelas quais as Pessoas tem sua origem uma na outra. Aqui

o Filho se manifesta por meio da encarnação e o Espírito Santo por meio de Pentecostes, desta forma Deus se comunica com a humanidade (Cf. Ladaria, 2015, p. 245). Desta forma, todos são chamados à vida para amar, porque entre as pessoas divinas há “o perfeito amor e a perfeita felicidade” (Ladaria, 2015, p.253). Deus Pai, quer cada um pertencente ao seu povo, pois foi por esse motivo que Jesus morreu “para congregar na unidade todos os filhos de Deus dispersos” (Jo 11,52).

Com relação à metodologia, o presente trabalho qualifica-se de abordagem qualitativa e de natureza básica. Os objetivos metodológicos são descritivos com o método de revisão narrativa da literatura. Acerca destas questões, sem pretensão de esgotar o tema trabalhado dada a sua profundidade, este trabalho se divide em três partes, buscando fundamentar a tese principal deste artigo. Assim, o primeiro capítulo aborda sobre a Trindade, mostrando a relação que existe entre as Três Pessoas Trinitárias, onde ambas possuem a mesma natureza e que são distintas quanto a relação entre elas. Na segunda parte, relata-se sobre a fundamentação trinitária da missão. Esse tópico é subdividido em três pontos, onde cada um relata de uma Pessoa específica da Santíssima Trindade e sua missão: o primeiro dirá do desígnio do Pai, o qual é a origem da missão, que envia seu Filho ao mundo para salvar a humanidade e juntos enviam o Espírito Santo; o segundo retrata a respeito da missão do Filho, enviado pelo Pai para

estabelecer a Nova e Eterna Aliança com o ser humano; e o terceiro subtópico se refere a missão do Espírito Santo, que concretiza o projeto salvífico do Pai pelo envio do Filho e emissão do Espírito Santo. Por fim, o terceiro capítulo diz respeito a missão dos discípulos e da Igreja, o qual possui duas subdivisões. No primeiro momento fala especificamente da missão dos discípulos que acontece paulatinamente a partir do encontro com Jesus Cristo; e por último, retrata particularmente da missão da Igreja, sendo por meio dela, instituição desejada pelo Pai, fundada pelo Filho e revelada pelo Espírito Santo, a condição que o homem tem de participação na vida divina.

Esse estudo, se dá por meio de pesquisa bibliográfica de textos de autores da área da Teologia Dogmática que discorrem a respeito do tema contido neste trabalho. Tendo como base Documentos da Igreja, os quais são referenciados no corpo deste artigo, cujo objetivo é dar fundamentação literária a composição do mesmo. Para tanto, espera-se, que mediante esta pesquisa, o uso destes documentos e desses autores, possam ser esclarecidas as dúvidas a respeito da Missão Trinitária e o seu efeito na Igreja e na vida do discípulo missionário.

2 A TRINDADE IMANENTE: O DEUS COMUNHÃO

O Novo Testamento apresenta algumas expressões trinitárias que mencionam o Pai, o Filho e o Espírito Santo juntos, mostrando uma ligação especial entre eles. Essas expressões trinitárias surgem diferentes contextos, como por exemplo, no envio dos Apóstolos enviados para irem e batizarem em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Cf. Mt 28,19), na saudação paulina às comunidades (Cf. 2Cor 13,13), na descrição dos dons, ministérios e atividades da comunidade (Cf. 1Cor 12,4-7) e no envio do Filho e do Espírito Santo (Cf. Gl 4,4-6). Isso evidencia a união entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Acerca dessa questão, as relações entre as Três Pessoas da Trindade em nada compromete a unidade da natureza divina, vivem uma relação mútua que as define. Assim, qualquer distinção entre elas está fundamentada nas relações internas e não prejudica a unidade da natureza divina.

Quando se afirma que as Pessoas Divinas são um só Deus e mantêm relação entre si, isso indica uma união entre as Pessoas numa única essência: Pai, Filho e Espírito Santo são da mesma substância.

As pessoas divinas são relativas umas às outras. Por não dividir a unidade divina, a distinção real das pessoas entre si reside unicamente nas relações que referem umas às outras: “Nos nomes relativos

das pessoas, o Pai é referido ao Filho, o Filho ao Pai, o Espírito Santo aos dois; quando se fala destas três pessoas considerando as relações, se crê, todavia, em uma só natureza ou substância” (CIC, n. 255).

A relação entre o Pai e o Filho, por exemplo, é fundamentada no fato de o Pai ser Pai por ter um Filho, e o Filho ser assim chamado por ter um Pai. Essa relação não decorre da substância, pois cada Pessoa não é definida em relação a si mesma, mas às outras, reciprocamente. No entanto, não se trata de uma relação casual, pois o ser Pai e o ser Filho são imutáveis. “Ainda que seja diferente ser Pai e ser Filho, não significa que haja diferença de substância, mas, sim, segundo uma relação. E a relação não é acidental, pois não é mutável” (Agostinho, 2008, p. 197). Assim, o caráter imutável das Pessoas da Santíssima Trindade exclui qualquer acidente.

Ao se referir à substância, afirma-se que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, e jamais se pode afirmar que existem três deuses: “A Trindade é Uma. Não professamos três deuses, mas um só Deus em três pessoas” (CIC, n. 253). Quando falam da grandeza do Pai, do Filho e do Espírito Santo individualmente, estão se expressando acerca de um Deus que é único e grande. O versículo “pois tu és grande e fazes maravilhas, tu és Deus, tu és único” (Sl 86,10), refere-se à Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) e não apenas

ao Pai. Portanto, tudo o que pode ser dito sobre uma das Pessoas da Trindade Santa, em termos de sua essência, pode ser dito sobre todas.

O que se diz com propriedade a respeito de cada uma das pessoas da Trindade, não se diz de forma alguma com referência a ela mesma, mas reciprocamente de uma pessoa e outra ou à criatura. Portanto, diz-se no aspecto da relação não no da substância. Assim como se diz que a Trindade é um só Deus grande, bom eterno, onipotente, pode-se dizer igualmente que ela é sua própria deidade, grandeza, bondade, eternidade e onipotência (Agostinho, 2008, p. 204-205).

Destarte, Deus sempre foi uma comunidade de pessoas em constante comunhão e relação antes de se revelar e manifestar externamente. Entre as Três Pessoas, não há uma relação cronológica, piramidal ou hierárquica, mas, sim, uma relação de igualdade divina e de comunhão entre pessoas que se respeitam e se amam.

Bom é o Pai, bom o Filho e bom o Espírito Santo, mas não há três bons, mas um só bom, do qual está dito: *Ninguém é bom, senão só Deus*. Pois o Senhor Jesus, com a intenção de impedir que aquele homem que lhe dissera: *bom Mestre* (Lc 18,19.18), abordando-o como se ele fosse apenas homem, não o considerasse apenas como homem, não lhe disse: “Ninguém é bom, senão só o Pai”, mas: *ninguém é bom, senão só Deus*. Visto que sob o nome do Pai, compreende-se apenas o Pai; e sob o nome de

Deus, porém, também o Filho e o Espírito Santo, porque a Trindade é um só Deus (Agostinho, 2008, p. 201-202).

Nessa vertente, Agostinho traz uma observação peculiar do Evangelho de Lucas, na qual destaca que Cristo não disse “Ninguém é bom senão só o Pai”, mas sim “Ninguém é bom senão só Deus” (Lc 18,19). Isso sugere que, como a Trindade é a própria bondade, ao ser chamado de bom Mestre, Jesus pode ter sido reconhecido apenas em sua natureza humana, não em sua natureza divina, o que evidencia dúvidas sobre a natureza do Filho. No entanto, há uma união hipostática⁷⁸ da segunda Pessoa da Santíssima Trindade.

Nesse sentido, a afirmação “Ninguém é bom senão só Deus” (Lc 18,19) abrange toda a Trindade, incluindo o Filho. Portanto, o Filho é Deus. Jesus, o Verbo de Deus, carrega plenamente a natureza divina e a natureza humana. Essa é a essência da união hipostática do Filho: a união de duas naturezas e uma hipóstases⁷⁹, assim, há uma união hipostática no Filho.

O Pai, o Filho e o Espírito Santo não representam três deidades

⁷⁸ Se refere à união das naturezas, humana e divina, na pessoa de Jesus Cristo. Essa doutrina afirma que, na encarnação, o Verbo de Deus, que é divino por natureza, assumiu uma natureza humana completa, tornando-se verdadeiramente Deus e verdadeiramente humano, sem misturar ou dividir essas naturezas.

⁷⁹ Termo usado para se referir às Três Pessoas da Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. Cada uma dessas pessoas é considerada uma hipóstase, ou seja, uma realidade distinta e, ao mesmo tempo, inseparável das demais.

separadas ou distintas manifestações de um único Deus; são, na verdade, as Pessoas Divinas que estão intrinsecamente ligadas de forma eterna.

A Trindade é um enigma de inclusão, no qual cada entidade só pode ser entendida em relação às outras duas. As Pessoas Divinas existem em uma relação de reciprocidade constante. A identidade de cada uma delas é plenamente realizada na comunhão que inclui as outras duas. Nenhuma das Pessoas Divinas está fechada em si mesma, mas sim aberta à comunhão de vida e amor com as outras duas. São Três Pessoas unidas em um único amor. A Trindade é constituída pelo coração do Pai, pela sabedoria do Filho e pelo amor do Espírito Santo. Agostinho descreve a Trindade como a comunidade perfeita, na qual o Pai é o amante, o Filho é o amado e o Espírito Santo é o vínculo do amor. (Cf. Agostinho, 2008, p. 287-289).

Por causa do amor que predomina entre as Pessoas Divinas, elas existem inteiramente uma na outra:

O Pai, em virtude de sua entrega, ex-siste como tal inteiramente no Filho; o Filho, em virtude da sua entrega, ex-siste como tal no Pai, etc. Cada pessoa encontra a sua existência e a sua alegria nas outras pessoas. Cada pessoa recebe das outras a plenitude da vida eterna (Moltmann, 2000, p. 181).

O Pai, o Filho e o Espírito Santo estão eternamente unidos

numa profunda relação interpessoal. Cada Pessoa Divina se entrelaça na outras, permitindo-se ser penetrada por elas. O amor busca expressão e a vida anseia por expansão. Assim, desde toda a eternidade, os Três Divinos estão envolvidos em um interminável fluxo de amor e vida em direção reciprocamente. Nesse sentido, cada Pessoa Divina habita na outra (Cf. Jo 14,10-11; 10,38; 17,21), sendo que a identidade de cada uma se define na relação com as outras duas e, dessa forma, coexistindo mutuamente.

Acerca dessa questão, o Concílio de Florença (1439-1445) reconhece a *perichoresis*⁸⁰ como resultado da unidade da essência divina:

Por esta unidade, o Pai está todo no Filho, todo no Espírito Santo; o Espírito Santo está todo no Pai, todo no Filho. Nenhum precede o outro pela eternidade, o ultrapassa em grandeza ou o supera em poder. É eternamente, de fato, e sem princípio que o Filho tem origem do Pai, e eternamente e sem princípio que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho (DH, n. 1331).

É importante compreender mais sobre as Pessoas da

⁸⁰ É a compenetração mútua das Pessoas Divinas. “As pessoas divinas não são partes ou momentos da realização de Deus, mas cada uma é o Deus uno e verdadeiro. Cada pessoa divina está nas outras. Elas se compenetraram mutuamente (*pericorese*)” (Müller, 2015, p. 301).

Santíssima Trindade: o Pai é o criador, enquanto o Filho é o Verbo de Deus, por meio do qual tudo foi criado, “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1,3); o Espírito Santo, por sua vez, é o Dom⁸¹ do Pai do qual procede (Cf. Jo,26), “e quando o Apóstolo diz: Quem não tem o Espírito de Cristo, não pertence a ele (Rm 8,9), está se referindo evidentemente ao Espírito Santo” (Agostinho, 2008, p.205). Na excelsa Trindade, há uma perfeita comunhão de amor e o vínculo sublime dessa relação é o Espírito Santo, que é o elo amoroso do Pai e do Filho.

Portanto, o Espírito Santo é como uma comunhão inefável do Pai e do Filho; e talvez seja assim chamado de Espírito, porque a mesma denominação pode aplicar-se ao Pai e ao Filho. Para o Espírito Santo, a denominação é própria, mas para as outras pessoas é comum, pois o Pai é espírito, o Filho é espírito; assim como o Pai é santo e o Filho é santo. E para significar a comunhão mútua por uma denominação que convenha aos dois, o Dom de ambos chama-se Espírito Santo (Agostinho, 2008, p.205-206).

Como único Deus, a excelsa Trindade é o princípio de todas as coisas, não havendo dois ou três princípios. O Espírito Santo procede

⁸¹ Refere-se ao Espírito Santo, a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, que é Dom do Pai que existe mesmo antes de ser dado, mas sua doação passa a existir a partir do momento em que tal Dom é concedido (Cf. Agostinho, 2008, p. 210).

do Pai e do Filho, como em João 15,26: “Quando vier o Paráclito, que vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da verdade, que vem do Pai, dará testemunho de mim”. Assim, Ele não vem como Filho, mas como Dom, e essa terceira Pessoa da Santíssima Trindade: “saiu do Pai, sim, mas não como nascido, mas como Dom, e por isso, não se pode dizer filho, já que não nasceu como o Unigênito e nem foi criado como nós, que nascemos para a adoção filial pela graça de Deus” (Agostinho, 2008, p. 209).

O Dom do Pai e do Filho é concedido aos homens (Cf. 1Cor 12,7-11). Por sua vez “O Espírito não é somente de Deus que o deu, mas também nosso que o recebemos” (Agostinho, 2008, p. 209). Não se trata do próprio espírito humano ou da alma, pelo qual existe vida, mas sim do Espírito que santifica e aproxima a humanidade da Trindade Santa. Há uma unicidade em tudo na Trindade, inclusive na processão do Dom, o Espírito Santo.

E se o que é dado tem como princípio aquele por quem é dado, pois não recebeu de outro o que dele procede, deve-se admitir que o Pai e o Filho são um só Princípio do Espírito Santo, e não dois princípios. Mas assim como o Pai e o Filho são um só Deus e em relação à criação um só Criador e um só Senhor, assim também de modo relativo quanto ao Espírito Santo são um só Princípio. E em relação à criação o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Princípio, como são um só Criador e um só Senhor (Agostinho, 2008, p. 209-210).

O Pai é o único princípio do Espírito Santo. Assim, Ele é o Dom desde toda a eternidade. “Pois uma coisa é o dom, outra coisa a doação. O dom pode existir antes de ser dado, mas a doação não pode existir senão quando o dom for concedido” (Agostinho, 2008, p. 210).

A característica essencial de cada Pessoa Divina é estar para a outra, pela outra, com a outra e na outra. Cada Pessoa vive eternamente, vivificando e participando da vida das uma das outras, como dirá Boff (1989, p.89): “vida é um mistério de espontaneidade, um processo inesgotável de dar e receber, de assimilar, incorporar e entregar a própria vida em comunhão com outra vida”. Cada Pessoa se afirma não ao excluir ou negar as outras duas, mas ao afirmá-las.

Logo, perceber essa ação divina na história da humanidade é perceber o agir da Trindade em sua unidade inseparável. E essas ações divinas, cada uma com sua especificidade, realizam uma revelação trinitária.

3 A TRINDADE ECONÔMICA: AS MISSÕES TRINITÁRIAS

3.1 O desígnio do Pai, origem da missão

A missão tem sua origem na vontade de Deus Pai (Cf. AG, n. 2). Ele é a fonte do amor que “na plenitude dos tempos” (Gl 4,4) envia seu Filho ao mundo, evidenciando seu plano de salvação da

humanidade. Vemos o papel do Filho, Jesus Cristo, que “nascido de mulher, nascido sob a Lei” (Gl 4,4), indicando sua plena humanidade e a sua kenosis, assumindo as mesmas condições que os seres humanos. A missão do Filho é “resgatar os que estavam sob a Lei” (Gl 4,5), ou seja, libertar a humanidade das exigências da Lei e do pecado, oferecendo uma nova forma de relacionamento com Deus. A redenção pelo Filho possibilita a adoção do homem como filho de Deus.

A compreensão teológica da atividade missionária requer a consideração do plano salvífico de Deus, o Criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis. “A criação é obra comum da Santíssima Trindade” (CIC, n. 292), resultante do transbordamento do amor livre, voluntário e infinito de Deus, que cria a partir do nada. No entanto, Deus não cria sem propósito. Ele “criou o mundo para manifestar e comunicar a sua glória. Que nas criaturas participem de sua verdade, de sua bondade e de sua beleza, é a glória para qual Deus as criou” (CIC, n. 319).

Entre todas as criaturas, o homem é singular, tendo um lugar especial no universo (Cf. Documento de Aparecida (DAP), n.27). Criado à imagem de Deus (Cf. Gn 1,27), o homem possui tanto uma dimensão espiritual quanto uma material em sua natureza (Cf. CIC, n. 362). O homem é o único entre as criaturas visíveis capaz de conhecer e amar seu Criador (Cf. DAP, n. 104). Deus criou o homem para um fim especial que é compartilhar pelo conhecimento e pelo amor, a vida

divina (Cf. CIC, n. 356). O homem é uma criatura por excelência, capaz de sair de si, de se conhecer, de se possuir, de se doar livremente e de entrar em comunhão com outras pessoas (Cf. GS, n. 12). Deus o convida a participar de Sua vida divina (Cf. CIC, n. 357).

Nesse sentido, o homem é a obra-prima da criação de Deus, ocupando um lugar único na ordem criativa. Todas as coisas foram criadas para o bem do homem, e o mundo foi confiado a ele para ser cuidado e desfrutado (Cf. DAp, n. 470). No entanto, Deus não criou o homem para viver de maneira narcísica e egoísta, mas para servi-Lo, amá-Lo e cuidar de toda a criação: “Deus criou tudo para o homem, mas o homem foi criado para servir e amar a Deus e oferecer-lhe toda a criação” (CIC, n. 358).

Embora Deus tenha criado todas as coisas em perfeita harmonia, o homem, ao buscar seu fim fora de Deus, desrespeitou os limites de sua natureza, desobedecendo ao mandamento de Deus (Cf. Gn 3,1-7), rompendo a harmonia pelo pecado⁸² de Adão e Eva. “Recusando-se muitas vezes a reconhecer Deus como seu princípio, rompeu também a devida ordem em relação a seu fim último e, ao mesmo tempo, toda a ordenação quer consigo mesmo, quer com os

⁸² Refere-se aqui ao Pecado Original, que é transmitido a toda humanidade, devido a unicidade que há no gênero humano, dessa forma todos os homens estão entrelaçados ao pecado de Adão, o qual “havia recebido a santidade e justiça originais” (CIC, n. 404), que seria para toda a natureza humana, mas ao ceder a tentação, Adão e Eva cometem um pecado pessoal que afeta a natureza humana.

outros homens e todas as coisas criadas” (GS, n. 13).

No entanto, Deus não abandona o homem à miséria do pecado. Seu plano salvífico não é anulado pelo pecado. O homem é chamado por Deus a superar o pecado e a compartilhar de Sua vida divina.

Com o pecado as criaturas se esconderam de Deus, fugindo do jardim. Começa a história da separação entre Deus e os homens, abrindo ao longo do tempo, uma distância cada vez maior. O estrago do pecado foi enorme, mas Deus nunca se conformou com o afastamento de seus filhos. Para recuperá-los, Ele montou seu misericordioso projeto de salvação. Nasce assim a missão e a história da salvação que continuará ao longo dos séculos (Coppi, 2006, p. 10).

Ao longo do tempo, Deus gradualmente se manifesta à humanidade: a “Trindade se revelou na paciente progressiva pedagogia de Deus na vontade salvífica universal” (Panazzolo, 2006, p. 9). Ele elege um grupo específico com quem faz uma aliança (Cf. Gn 15; Ex 20). Libertando-os da opressão, Ele os guia através de dificuldades em meio ao deserto (Cf. Ex 16-18), prometendo-lhes uma terra. Este povo deve preparar os caminhos do Senhor. Deus o escolhe dentre todas as nações por livre iniciativa. Israel nasce como o Povo eleito de Deus pela acolhida da Palavra anunciada pelo Senhor “na montanha, do meio do fogo” (Dt 9,10b).

Deus Pai sai de si para nos chamar a participar de sua vida e de sua glória. Mediante Israel, povo que fez seu, Deus nos revela seu projeto de vida. Cada vez que Israel procurou Deus e necessitou dele, sobretudo nas desgraças nacionais, teve singular experiência de comunhão com ele, que o fazia partícipe de sua verdade, sua vida e sua santidade (DAp, n. 129).

Israel é considerado um povo santo e sacerdotal (Cf. Ex 19,5-6). Santo por ser separado das nações pagãs e consagrado a Deus, como por ter o Santo (YHWH⁸³) habitando em seu meio. Sacerdotal, pois tem a responsabilidade de prestar culto a YHWH e também de consagrar outras nações a Deus (Cf. Jr 29,7). Israel é também povo peregrino e missionário. Peregrino porque caminha rumo à terra prometida, a exemplo de seu pai Abraão (Cf. Gn 12,2); missionário porque não foi eleito por Deus para a sua própria elevação, mas para ser mediador e testemunha da salvação que Deus oferece a todos os povos.

A aliança entre Deus e Israel antecipa a Aliança Nova e Eterna, estabelecida pelo próprio Cristo, através do seu sangue. Deus Pai envia seu Filho para estabelecer essa Nova e Eterna Aliança com a humanidade, sendo Jesus Cristo o enviado do Pai. O projeto divino se

⁸³ Nome Santo de Deus, o tetragrama sagrado YHWH.

realiza com o envio de Jesus ao mundo e o dom do Espírito Santo (Cf. Lc 11,13).

Assim, Jesus revela aos seres humanos que Deus é amor e convida-os a entrar em seu reino (Cf. 1Jo 4,7ss): “O amor do Pai nos foi revelado em Cristo que nos convidou a entrar em um reino” (DAP, n. 17), resultando em um plano de salvação e comunhão baseado na eterna caridade de Deus Pai que a humanidade os alcança em Cristo e no Espírito Santo.

Quis derramar e não cessa de derramar ainda a bondade divina, criando-nos livremente pela sua extraordinária e misericordiosa benignidade, e depois chamando-nos gratuitamente a partilhar da sua própria vida e glória. Quis ser, assim, não só criador de todas as coisas mas também “tudo em todos” (1Cor 15,28), conseguindo simultaneamente a sua glória e a nossa felicidade (AG n. 2).

O plano de salvação e de comunhão não é realizado secretamente por Deus, uma vez que Ele se revela aos homens. As manifestações de Deus alcançam seu cume em Jesus Cristo. Em Cristo, Deus entra efetivamente na história: “e o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (Jo 1,14). O Filho recebe a humanidade no seio de Maria pela ação do Espírito Santo (Cf. Mt 1,18; Lc 1,35) e esse envio do Filho é a grande prova do amor de Deus pelos homens. Jesus Cristo

é a revelação de Deus Amor que não quer perder nenhum de seus filhos adotivos (Cf. DAp, n. 101). “Assim também, não é da vontade de vosso Pai, que está nos céus, que um destes pequeninos se perca” (Mt 18,14).

Assim, o plano de salvação e de comunhão inclui toda a humanidade. Deus escolheu Israel para que fosse o arauto da sua mensagem diante dos demais povos. Por isso, o Pai envia o Filho para salvar todos os homens. E o Filho envia o Espírito Santo da parte do Pai também a todos os povos. Dessa forma, a mesma missão do Filho e do Espírito Santo é universal. Disto decorre a universalidade da missão da Igreja, que não é outra, senão a continuação da missão do Filho e do Espírito a ela confiada (Cf. Jo 1,1-9).

Concluindo, a missão tem sua origem em Deus Pai, Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. Deus cria do nada a criatura espiritual e a corporal, isto é, os anjos, o universo e o homem, constituído de alma, corpo e espírito, com capacidade de conhecer e amar. Deus Pai envia seu Filho, Jesus Cristo, ao mundo para cumprir o plano de redenção da humanidade: “Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei” (Gl 4,4). Ele chama o homem para participar de Sua vida divina, evidenciando a sua obra redentora, cumprindo a Lei e se oferecendo como sacrifício pelos pecados, possibilitando que aqueles que creem nele sejam adotados como filhos de Deus: “para resgatar os

que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial” (Gl 4,5). Na plenitude dos tempos, envia o próprio Filho ao mundo para cumprir plenamente o projeto de salvação. Jesus Cristo revela, de forma completa, o amor infinito de Deus por sua obra, especialmente, pela humanidade.

3.2 A missão do Filho

O Pai envia seu Filho ao mundo para estabelecer a Nova e Eterna Aliança de amor com a humanidade (Cf. Mt 26,26-28). Jesus Cristo é a Palavra encarnada do Pai que recapitula toda a obra da criação (Cf. Ef 1,3-14). Por sua encarnação, O Filho reconcilia a humanidade decaída com Deus; revela aos homens de modo pleno o amor de Deus; é para eles modelo de santidade; concede-lhes a participação na vida divina. Dessa maneira, “o Verbo se fez carne para nos salvar, reconciliando-nos com Deus: ‘Foi Ele que nos amou e enviou o seu Filho como oferenda de expiação de pelos nossos pecados’ (1Jo 4,10)” (CIC, n. 457).

O envio do Filho é ato de amor sublime de Deus Pai pela humanidade. “Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que tudo o que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna. Pois Deus não enviou o seu Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele” (Jo 3,16-17). A

referida emissão, revela o amor trinitário que se expande para fora e alcança a obra da criação.

O envio prova o amor do Pai, mas também o amor do Filho. Nesse contexto, Pai e Filho vivem numa perfeita comunhão, garantida pelo Espírito Santo (Cf. Panazzolo, 2006, pp. 41-43).

Veio então o Filho, enviado pelo Pai, que nos escolheu nele antes da constituição do mundo e predestinou a sermos filhos adotivos, porque foi do seu agrado restaurar nele todas as coisas (Ef 1,4-5.10). Por isso, para cumprir a vontade do Pai, Cristo inaugurou na terra o reino dos céus, revelou-nos o seu mistério e por sua obediência realizou a redenção (LG, n. 3).

Jesus Cristo assume a humanidade encarnando-se sob a ação do Espírito Santo, no seio de Maria (Cf. Lc 1,35). Ele rebaixa-se à condição humana: “Ora Ele assumiu por inteiro a natureza humana tal qual ela existe em nós, pobres miseráveis, rejeitando dela apenas o pecado” (AG, n.3).

Assim, Ele não conheceu o pecado, mas suportou as consequências do pecado. Submeteu-se ao sofrimento terrível da crucifixão. Obediente ao Pai até o fim, suportou o peso esmagador do pecado dos homens para resgatá-los por seu sangue precioso (Cf. Is 53,5). Abraça em seu coração humano o amor do Pai pelos homens, cumprindo sua missão no sacrifício da cruz (Cf. Fl 2,6-11).

Jesus Cristo revela plenamente Deus ao homem (Cf. DV, n. 4), e por meio dela, em Cristo resplandece a verdade profunda sobre Deus e o homem.

Cristo revela o amor do Pai: “nisto se manifestou o amor de Deus por nós: Deus enviou o seu Filho único ao mundo para que vivamos por ele” (1Jo 4,9). Dessa forma, Ele é o modelo do homem novo, o qual vislumbra-se quem e como a humanidade mesmo deve ser: “Ele é ‘a imagem do Deus invisível’ (Cl 1,15; Cf. 2Cor 4,4), é o homem perfeito que restituiu aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado” (GS, n. 22). Ele realizou, por sua entrega obediencial de modo pleno e definitivo, a assimilação do divino humano. Em outras palavras, Jesus desvela a vocação divina dos homens.

Sobretudo nos foi dado Jesus Cristo, a plenitude da revelação de Deus, um tesouro incalculável, a “pérola preciosa” (Cf. Mt 13,45-46), o Verbo de Deus feito carne, Caminho, Verdade e Vida dos homens e das mulheres, aos quais abre um destino de plena justiça e felicidade. Ele é o único Libertador e Salvador que, com sua morte e ressurreição, rompeu as cadeias opressivas do pecado e da morte, revelando o amor misericordioso do Pai e a vocação, dignidade e destino da pessoa humana (DAP, n. 6).

Assim, o homem é chamado por Deus para participar de sua vida divina. Isso significa que os homens devem tornar-se filhos adotivos de Deus em Cristo: “Quando, porém, chegou à plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial” (Gl 4,4-5).

Jesus Cristo revela aos homens que acolher a vida divina significa entregar-se ao amor de Deus, consiste em permanecer no seu amor (Cf. Jo 15,12). Isso supõe para o homem um esvaziamento de si mesmo, uma atitude de abandono aos desígnios de Deus: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na carne, vivo-a pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim” (Gl 2,20; Cf. Lc 9,23-26)

Jesus Cristo abre as portas do céu para toda a humanidade, conforme se encontra no Credo Niceno-Constantinopolitano: “Em prol de nós, homens, e de nossa salvação, desceu dos céus, e se encarnou, do Espírito Santo, <do seio> de Maria Virgem, e se fez homem; [...]padeceu e foi sepultado, e ressuscitou ao terceiro dia[...] e subiu aos céus[...] está sentado a direita do Pai” (DH, n. 150). Assim, o Pai, por meio do Filho, oferece a salvação aos homens de toda a história, sendo que Jesus Cristo concretiza definitivamente a universalidade da salvação (Cf. RMi, n.10), entregando sua vida na cruz e ressuscitando ao terceiro dia (Cf. Lc 24,1-8), e por sua morte, liberta os homens do aniquilamento da própria morte e, por sua ressurreição, abre a eles as portas para a vida nova. No Mistério Pascal, Jesus Cristo cumpre definitivamente sua missão, completando quarenta dias de sua ressurreição, diante de seus discípulos “foi arrebatado ao céu e sentou-se à direita de Deus” (Mc 16,19). Ele é o único caminho que o homem

tem para encontrar Deus (Cf. Jo 14,6)⁸⁴. Dessa verdade, provém a universalidade do mandato missionário.

Por fim, Jesus Cristo vive sua missão na obediência filial ao Pai até à morte de cruz. Pelo Mistério Pascal da paixão, morte e ressurreição, Cristo abre as portas do céu aos homens. Sua missão é cumprida definitivamente na cruz pela vitória sobre a morte. Na última ceia, Jesus assegurou aos seus discípulos que não os deixaria sozinhos. Ele prometeu pedir ao Pai que lhes enviasse outro Consolador (cf. Jo 14,16). Para isso, porém, seria necessário que Ele partisse, para que enviasse o Espírito Santo "desde o seio do Pai" (AG, n. 4). Jesus o envia, pois não apenas a sua missão como Verbo encarnado iniciaria a missão da Igreja, mas também a missão do Espírito Santo. Segundo a teologia de Santo Agostinho, essa missão do Espírito na economia divina tem como objetivo unir todos os que amam (cf. Agostinho, 2008, p. 284).

⁸⁴ Mas não quer dizer que aqueles que sem culpa ignoram o Evangelho e a Igreja estejam privados da salvação em Cristo. "Aqueles, porém, que, sem culpa, ignoram o Evangelho de Cristo e sua Igreja, mas buscam a Deus de coração sincero e, sob o influxo da graça, tentam cumprir por obras a sua vontade, conhecida através do ditame da consciência, podem alcançar a salvação eterna" (LG, n.16).

3.3 A missão do Espírito Santo

O Pai concretiza o projeto salvífico pelo envio do Filho e esse projeto realiza-se também pela emissão do Espírito Santo. Assim, o Pai enviou o Espírito Santo, “protagonista de toda a missão eclesial” (RMi, n. 21), pelo qual os homens recebem o dom da fé. O Espírito Santo propicia aos homens a assimilação da vida divina oferecida pelo Pai em Jesus Cristo.

O Espírito Santo atua desde sempre na obra da criação, pois Ele “pairava no vazio quando a criação foi levada a efeito” (Coppi, 2006, p. 19). É Ele quem conduziu Abraão pedindo a ele: “Sai de tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei” (Gn 12,1) e a Moisés: “vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo” (Ex 3,10), falou pelos profetas de Israel (Cf. Is 40,10-11), preparou o tempo do Messias: “Não há dúvidas de que o Espírito Santo já atuava no mundo antes de Cristo ser glorificado” (AG, n. 4), mas é, nos últimos tempos, que sua atuação é manifestada.

O Espírito Santo está em ação com o Pai e o Filho do início até a consumação do projeto de nossa salvação. É, porém, nos “últimos tempos”, iniciados pela encarnação redentora do Filho, que ele é revelado e dado, reconhecido e acolhido como Pessoa. Então este Projeto Divino, realizado em Cristo, “Primogênito” e Cabeça da nova

criação, poderá realizar-se na humanidade pela efusão do Espírito: a Igreja, a comunhão dos santos, a remissão dos pecados, a ressurreição da carne, a vida eterna (CIC, n. 686).

Pai envia o Espírito Santo e essa emissão está intimamente relacionado ao evento pascal (Cf. Jo 16,7). Dessa forma, Pentecostes (Cf. At 2,1-13) representa a manifestação do Espírito Santo de modo singular na história da salvação (Cf. DAp, n. 150). “Foi no dia de Pentecostes, em que desceu sobre os discípulos para ficar para sempre com eles, que a Igreja foi publicamente manifestada diante de uma grande multidão, que a difusão do Evangelho entre os gentios por meio da pregação teve o seu início” (AG, n. 4).

Iluminados pelo Espírito Santo, os discípulos fazem memória de todos os acontecimentos que vivenciaram junto a Jesus em seu ministério público (Cf. Jo 14,26). Tudo que eles experienciaram é compreendido plenamente ao receberem o Espírito (Cf. DAp, n. 152). Os Apóstolos não poderiam compreender o Evangelho de Jesus sem o dom do Espírito de Deus (Cf. Jo 14,26), e, não compreenderiam também a Páscoa como o acontecimento central da fé se não fosse por meio do Espírito Santo (Cf. Jo 15,26).

Os Apóstolos, à luz do Espírito Santo, põem-se a anunciar corajosamente o Evangelho. Pedro, que antes havia negado o Senhor (Cf. Mt 26,69-75)⁸⁵, agora discursa abertamente (Cf. At 2,14-36). Na certeza de que

⁸⁵ Cf. outros textos bíblicos: Mc 14,66-72; Lc 22,54-62.

Jesus é o Senhor e na força do Espírito Santo, os Apóstolos espalham-se pelo mundo conhecido para anunciar o Evangelho.

A vinda do Espírito Santo converte os apóstolos em testemunhas e profetas, infundindo-lhe uma serena audácia que os impulsiona a transmitir aos demais sua experiência de Jesus e a esperança que os anima. O Espírito lhes dá capacidade de testemunhar Jesus com toda a liberdade e sem medo. Os apóstolos estão conscientes de que o Espírito Santo os assiste (Cf. At 5,32) e os guia pelos caminhos da missão (Panazzolo, 2006, p. 48).

A missão de Cristo é inseparável da missão do Espírito Santo (Cf. RMi, nn. 21-30), sendo que, ao enviar o Filho, o Pai envia também o Espírito. O Verbo e o Espírito são distintos, porém inseparáveis: “Sem dúvida, é Cristo que aparece – a imagem visível do Deus invisível – mas é o Espírito Santo que o revela” (CIC, n. 689). Jesus é Cristo, isto é, “ungido”, porque o Espírito é sua unção, pelo qual realiza prodígios. Ao ser glorificado pela morte na cruz, Jesus pode enviar de junto do Pai, o Espírito que sempre esteve nele.

A missão do Filho desenvolve-se a partir de sua glorificação na Igreja, que é seu Corpo (Cf. Cl 1,18). O Espírito Paráclito (Cf. Jo 14,26), que o Pai envia em nome do Filho, tem a missão de manter esse Corpo unido à Cabeça. Nesse sentido, a Igreja, Corpo de Cristo, é Templo do Espírito Santo.

A missão de Cristo e do Espírito Santo realiza-se na Igreja, Corpo de Cristo e templo do Espírito Santo. Esta missão conjunta associa, a partir de então, os fiéis de Cristo à sua comunhão com o Pai no Espírito Santo. O Espírito prepara os homens, antecipa-se a eles por sua graça, para atraí-los a Cristo. Manifesta-lhes o Senhor ressuscitado, lembra-lhes sua palavra, abrindo-lhes o espírito à compreensão de sua morte e ressurreição. Torna-lhes presente o mistério de Cristo, sobretudo na Eucaristia, a fim de reconciliá-los, de coloca-los em comunhão com Deus, para que produzam “muitos frutos” (CIC, n. 737).

Nesse sentido, Cristo, Cabeça da Igreja, que é seu Corpo, difunde seu Espírito em seus membros para associá-los a si, fazê-los participantes de sua vida divina. O Verbo de Deus fez-se carne para salvar, ser modelo de santidade e para conceder aos homens a participação da vida divina. Assim, é no Espírito que essa participação acontece porque é Ele que faz os discípulos missionários compreenderem a Palavra de Deus (Cf. DV, n. 8), que clarifica as mentes, conforta os corações dos Apóstolos e os anima para a atividade missionária. Essa missão recebida pelos Apóstolos é também a da Igreja:

A Igreja, enquanto marcada e selada “com Espírito Santo e fogo” (Mt 3,11), continua a obra do Messias, abrindo para o crente as portas da salvação (Cf. Cor 3,11). [...] O mesmo e único Espírito guia e fortalece a Igreja no anúncio da

Palavra, na celebração da fé e no serviço da caridade, até que o Corpo de Cristo alcance a estrutura de sua Cabeça (Cf. Ef 4,15-16). Deste modo, pela presença eficaz de seu Espírito, Deus assegura até a parusia sua proposta de vida para homens e mulheres de todos os tempos e lugares, impulsionando a transformação da história e seus dinamismos (DAP, n. 151).

O Espírito Santo é o protagonista da missão da Igreja (Cf. RMI, nn. 21,30). Isso porque assim como toda a ação de Cristo é no Espírito, toda ação da Igreja também é no Espírito. Dessa forma, a coragem dos Apóstolos após a efusão do Espírito em Pentecostes, a missão deles entre os judeus e pagãos, a conversão de pagãos são realizados na força do Espírito Santo. Dessa maneira, a Igreja é enriquecida dos dons e carismas do Espírito (Cf. LG, n. 4).

Em suma, o Espírito Santo atua conjuntamente a Jesus Cristo. Após a glorificação do Senhor, a missão do Espírito acontece na Igreja, Corpo de Cristo. Assim, o Espírito Santo é a luz que ilumina o caminho dos Apóstolos e de todos os fiéis na abertura ao Mistério divino e que possibilita a participação da vida divina em Cristo.

4 A MISSÃO TRINITÁRIA COMO FUNDAMENTO E MODELO DA MISSÃO DOS DISCÍPULOS E DA IGREJA

A missão trinitária, um conceito teológico profundo e central na fé cristã, serve como fundamento e modelo para a missão dos discípulos e da Igreja. A Trindade – Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo – revela uma dinâmica de amor, comunhão e envio que orienta e inspira a vida e a missão cristãs: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei” (Mt 28,19-20a). O Pai envia “o seu Filho na nossa carne” (AG, n. 3) para a redenção da humanidade, e o Filho, após cumprir sua missão redentora, envia “o Espírito Santo desde o seio do Pai” (AG, n. 4) para guiar e sustentar a Igreja. Nesse movimento trinitário, encontramos o padrão e a motivação para a missão dos discípulos de Jesus: serem enviados ao mundo para testemunhar e participar do amor redentor de Deus.

A missão dos discípulos, portanto, não é uma atividade isolada ou autônoma, mas está intrinsecamente ligada à missão divina: “‘como o Pai me enviou, também eu vos envio’. Dizendo isso, soprou sobre eles e lhes disse: ‘Recebei o Espírito Santo’” (Jo 20,21-22). Eles são chamados a refletir, em suas ações e no seu ser, o amor e a comunhão da Trindade. A Igreja, como comunidade dos discípulos, é convidada

a ser sinal e instrumento do Reino de Deus, continuando a obra de Cristo na força do Espírito Santo. Dessa forma, ao compreender a missão trinitária, a Igreja encontra sua identidade e propósito, “visto que a sua origem, segundo o desígnio de Deus Pai, na ‘missão’ do Filho e do Espírito Santo” (AG, n. 2), sendo continuamente renovada e enviada a compartilhar a Boa Nova do Evangelho com o mundo.

4.1 A missão dos discípulos

Encontrar-se com Jesus Cristo não transforma ninguém em um discípulo missionário instantaneamente. A santidade não é alcançada de uma vez só, mas é uma resposta filial que se deve dar diariamente. Essa resposta envolve uma inserção gradual na Igreja, bem como uma renovação contínua da fé recebida no batismo. O cristão deve ser constantemente educado na fé.

Aquele que tem uma experiência autêntica de encontro com o Senhor sente uma forte atração por Ele. Jesus Cristo não força ninguém a segui-lo, mas quem realmente O encontrou sente-se naturalmente movido a segui-lo.

A própria natureza do cristianismo consiste, portanto, em reconhecer a presença de Jesus Cristo e segui-lo. Essa foi a maravilhosa experiência daqueles primeiros discípulos que, encontrando

Jesus, ficaram fascinados e cheios de assombro frente à excepcionalidade de quem lhes falava, diante da maneira como os tratava, coincidindo com a fome e sede de vida que havia em seus corações. O evangelista João nos deixou plasmado o impacto que a pessoa de Jesus produziu nos primeiros discípulos que o encontraram, João e André. Tudo começa com uma pergunta: “O que procuram?” (Jo 1,38). A essa pergunta seguiu o convite a viver uma experiência: “Venham e verão” (Jo 1,39). Essa narração permanecerá na história como síntese única do método cristão (DAp, n. 244).

A partir de seu encontro pessoal com Jesus Cristo, a pessoa deve ser formada na fé católica pelo batismo, que é o sinal visível da Trindade. O processo formativo do discípulo missionário abrange cinco aspectos essenciais: o encontro com Jesus Cristo, a conversão, o discipulado, a comunhão e a missão (Cf. DAp, n. 278). O encontro com o Senhor, como mencionado, não se limita a um momento específico na vida do discípulo, devendo ser renovado continuamente. O Mistério Pascal, centro da vida cristã, é o fio condutor de toda a vida do discípulo missionário. A conversão é a resposta do discípulo ao chamado do Senhor. O convertido busca configurar-se a Cristo através da entrega filial ao Pai, no Espírito Santo, exigindo um combate espiritual diário. Converter-se significa tornar-se discípulo do Senhor, esforçando-se para dizer sim a Deus.

O quinto aspecto da formação eclesial é a missão. Ser

missionário é uma exigência do discipulado que se concretiza na Igreja, pelo efeito trinitário do batismo: aquele que vive em comunhão na vivência querigmática da comunidade com o Senhor que é enviado para anunciar a Boa Nova, assim, todo discípulo é missionário. O missionário não é apenas aquele que evangeliza em terras distantes, mas todos os batizados devem ser missionários onde estiverem (Cf. AG, n. 1).

Na Exortação *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco convida todos “a renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Jesus Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele” (EG, n. 3). O homem já possui em si o desejo de buscar (cf. Jo 1,38), mas o chamado é sempre feito por Cristo, que olha para o homem e diz: “Segue-me” (Mc 1,17; Mt 9,9). Por isso, é “necessário descobrir o sentido mais profundo da busca e propiciar o encontro com Cristo” (DAP, n. 278a).

O discípulo, impulsionado pelo encontro com o Senhor, sente-se chamado a exercer sua missão, que “tem sua fonte e origem na Trindade” (Panazollo,2006, p. 135), de anunciar a Boa Nova e, conseqüentemente, denunciar as injustiças. É o Senhor quem envia o discípulo a enfrentar os desafios, conduzindo-o necessariamente à missão, que é “dirigida a todos para a salvação de todos. Isso já seria motivo suficiente para justificar a atividade missionária. Mas, por trás dos motivos de Jesus, estão os motivos do Pai, de quem Ele é o

comunicador” (Panazollo, 2006, p. 136).

Neste contexto, o discípulo não se dirige ao mundo apenas para buscar conhecimento da realidade, mas para compartilhar a alegria do encontro com o Senhor. Não se trata de contemplar a realidade puramente (Cf. DAp, n. 36), mas, por meio da fé recebida no batismo, o discípulo compreende sua missão diante dos desafios atuais neste mundo globalizado, que impacta fortemente as culturas dos povos: “vivemos uma mudança de época, e seu nível mais profundo é o cultural” (DAp, n. 44).

O discípulo missionário, vivendo a autêntica experiência do encontro, tem a convicção de que somente Jesus Cristo tem a última palavra sobre o sentido da vida humana.

No relato do encontro de Jesus com a samaritana no poço de Jacó (cf. Jo 4,5-42), observa-se que na vida da mulher inicia-se um processo de transformação, culminando na adesão a Cristo e no testemunho. A partir desse encontro, afirma o Papa Francisco, “chegamos a ser plenamente humanos, quando somos mais do que humanos, quando permitimos a Deus que nos conduza para além de nós mesmos a fim de alcançarmos nosso ser mais verdadeiro” (EG 8).

Toda essa novidade transformadora do primeiro encontro é traduzida na mensagem do anúncio querigmático. O Documento de Aparecida afirma que:

Esse encontro deve renovar-se constantemente pelo testemunho pessoal, pelo anúncio do *querigma* e pela ação missionária da comunidade. O *querigma* não é somente uma etapa, mas o fio condutor de um processo que culmina na maturidade do discípulo de Jesus Cristo. Sem o *querigma*, os demais aspectos desse processo estão condenados à esterilidade, sem corações verdadeiramente convertidos ao Senhor (DAp, 278a).

Relacionado ao discipulado está a missão: “A missão é inseparável do discipulado, o qual não deve ser entendido como etapa posterior à formação, ainda que esta seja realizada de diversas maneiras conforme a própria vocação” (DAp 278e). À medida que conhece e ama o Mestre, o discípulo sente a necessidade de anunciar e testemunhar a experiência vivida com Ele, levando mais pessoas a vivenciarem o primeiro encontro. Discipulado e missão são expressões de uma mesma realidade, pois quanto mais apaixonado por Cristo, mais o discípulo o anuncia ao mundo.

Por fim, a atividade missionária recebe seu sentido definitivo e caráter universal a partir do evento pascal (Cf. DAp, n. 380), porque é através da paixão, morte e ressurreição de Cristo que a salvação é oferecida a toda a humanidade. O Batismo incorpora os crentes nessa nova vida em Cristo e os envia em missão, batizando-os “em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (Mt 28,19). A Trindade fornece a

base teológica e espiritual para essa missão. Em Pentecostes, o Pai envia o Espírito Santo, que ilumina suas mentes e os faz compreender a missão recebida e estando cheios do Espírito de Verdade, eles partem para missão pertencente a Igreja de Cristo manifestada no Espírito Santo (Cf. Jo16,13).

4.2 A missão da Igreja

O Pai convida os homens a participar de Sua vida divina, o que ocorre através do envio do Filho e do Espírito Santo. A instituição, “prefigurada já desde o princípio do mundo e admiravelmente preparada na história do povo de Israel e na antiga aliança, foi constituída nos últimos tempos” (LG, n. 2), que nasce da vontade salvífica do Pai, fundada pelo Filho e manifestada pelo Espírito Santo como condição para a participação na vida divina, é a Santa Igreja.

Deus convoca os homens para participar de sua vida divina (Cf. CIC, n. 460), significando que a humanidade foi criada como Igreja⁸⁶. Perante Deus, o humano é Igreja e sua natureza é eclesial. A humanidade foi criada por amor e convocada para amar, e a felicidade que os homens procuram está com Jesus Cristo no Pai. “Se, pois,

⁸⁶ “A palavra ‘igreja’ [*‘ekklésia’*, do grego *‘ekkaléin’* ‘chamar fora’] significa ‘vocação’. [...] Nela, Deus ‘convoca’ seu povo de todos os confins da terra” (CIC, n. 751).

ressuscitastes com Cristo, procurai as coisas do alto, onde Cristo está sentado à direita de Deus. Pensai nas coisas do alto, e não nas da terra, pois morrestes e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus” (Cl 3,1-3). A Igreja é a instituição deixada por Cristo como porta para essa felicidade que os homens procuram.

A humanidade é criada para ser Igreja, ou seja, para corresponder ao amor de Deus, isto é, os homens e mulheres foram criados para viver em comunhão com Deus e entre si, dando sentido ao significado de ser Igreja, que é comunhão no amor, como o é a Trindade Santa. “Esta é sua essência e o sinal através do qual é chamada a ser reconhecida como seguidora de Cristo e servidora da humanidade” (DAp, n. 161).

O discipulado missionário na Igreja resulta dessa resposta de amor do fiel ao amor de Deus Uno e Trino: “A vocação ao discipulado missionário é con-vocação à comunhão em sua Igreja. Não há discipulado sem comunhão” (DAp, n.156).

Jesus Cristo faz os homens partícipes da comunhão Trinitária por meio da Igreja. O ingresso na Igreja, através da recepção do sacramento do batismo, no Pai, Filho e Espírito Santo, “os cristãos acolhem a ação do Espírito Santo que leva a confessar Jesus como Filho de Deus e a chamar Deus de ‘Abba’” (DAp, n. 157), o que torna o fiel filho adotivo do Pai em Cristo e templo do Espírito Santo. Quem é batizado torna-se membro da comunidade da Igreja. O batizado deve

crescer na vida de fé sempre em comunidade, nutrido pelo Pão da Palavra e pelo Pão da Eucaristia (Cf. DAp, n. 158).

Desde o início da história da salvação, Deus não escolheu os homens como indivíduos somente, mas como membros de uma comunidade. Com efeito, revelando seu plano, Deus chamou aqueles eleitos de “seu povo” (Ex 3,7-12), com o qual também selou uma aliança no Sinai (Ex 24,1-8). [...] essa índole comunitária foi aperfeiçoada e consumada. Pois o próprio Verbo Encarnado quis participar da comunidade humana (GS, n. 32).

A terra prometida é a participação na vida divina que começa durante a vida terrena e se completa no céu. A salvação trazida por Cristo ocorre na história, motivo pelo qual Ele estabeleceu a Igreja como sinal salvífico universal. A Igreja, enquanto peregrina neste mundo, manifesta a onipotência e misericórdia divinas, sem as limitar. Mesmo fora da Igreja, Deus continua a agir nos corações de maneiras muitas vezes desconhecidas (Cf. LG, n. 16). No entanto, todos os dons de salvação concedidos fora da Igreja estão orientados a ela.

A Igreja, como o Corpo de Cristo, é o meio através do qual os fiéis se conectam à Santíssima Trindade, recebendo o Espírito Santo que os guia à comunhão plena com Deus Trino (Cf. CIC, n. 737; Cf. LG, n. 7). Assim, todos os meios de salvação estão dentro ou encaminhados para a Igreja, e fora dela ninguém se salva. A ação

trinitária é evidente nesse processo: o Pai que chama (Cf. Ef 1,3), o Filho que redime (Cf. Ef 1,7) e o Espírito Santo que santifica (Cf. Ef 1,13), todos operando em unidade através da Igreja (Cf. LG, n. 2).

Cristo enviou a Igreja a todos os povos “para ser ‘sacramento universal de salvação’, por íntima exigência da própria catolicidade, obedecendo a um mandato do seu fundador (Cf. Mc 10,16), procura incansavelmente anunciar o Evangelho a todos os homens” (AG, n. 1). Isto é reforçado pelo Evangelho de Mateus: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei. E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos” (Mt 28,19-20). A “evangelização é a vocação própria da Igreja” (EN, n. 14), que continua a missão de Cristo até a sua segunda vinda (Cf. DAp, n. 160).

A Igreja continua a missão de Cristo pelo anúncio, testemunho, atualização e difusão do mistério da comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo. “Por todo o seu ser e em todos os seus membros, a Igreja é enviada a anunciar e testemunhar, atualizar e difundir o mistério da comunhão da Santíssima Trindade” (CIC, n. 738). A missão de Jesus Cristo e do Espírito Santo constitui fonte da atividade missionária da Igreja.

Deus ama todos os homens e os chama à comunhão. Ele atrai os corações humanos a si e lhes dá tudo de que necessita para a plena

realização, oferecendo-lhes a clareza de sua Verdade (Cf. DAp, n. 386). Deus “quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tm 2,4). O homem encontra a salvação pelo conhecimento da Verdade da qual a Igreja é depositária. O amor de Deus pelos homens que quer os fazer conhecer a verdade motiva a Igreja a missão (Cf CIC, n. 851), fazendo-a, por meio deste amor, encontrar forças para continuar.

A Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, caminha com todos os homens. “Experimenta com o mundo a mesma sorte terrena e é como que o fermento e a alma da sociedade humana, que deve ser renovada em Cristo e transformada em família de Deus” (GS, n. 40). Enquanto peregrina, a Igreja insere-se na realidade cotidiana dos povos e sua missão é cumprida no meio dos homens. Às várias perguntas dos corações humanos ela oferece a única e essencial resposta: o próprio Cristo que nela se faz presente (Cf. SC, n. 7).

Nesse contexto, a missão da Igreja pode ser compreendida como uma participação na própria missão da Trindade (Cf. LG, n. 1). Assim como o Pai enviou o Filho ao mundo para anunciar o Evangelho e estabelecer o Reino de Deus, e como o Espírito Santo continua a obra de Cristo na terra, a Igreja, como corpo de Cristo, é chamada a continuar essa missão de amor e salvação (Cf. CIC., n. 849).

A dedicação e a paciência dos discípulos missionários refletem a perseverança e o amor infinito da Trindade pela humanidade. O

anúncio do Evangelho aos povos e a fundação de comunidades cristãs são manifestações desse processo de amor e redenção, onde a presença da Trindade é testemunhada através da inculturação do Evangelho e do encontro da fé cristã com diversas culturas e realidades humanas (Cf. RMi, n. 42-47). Mesmo diante das dificuldades e dos desafios, a Igreja persevera em sua missão de levar todas as pessoas à plenitude da comunhão com Deus, refletindo assim a ação salvífica da Trindade no mundo.

Conforme enfatizado pelo Papa Francisco, a “Igreja em saída é a comunidade de discípulos missionários” (EG, n. 24). Este conceito destaca que a Igreja deve ser uma comunidade dinâmica e missionária que vai ao encontro das pessoas, especialmente dos marginalizados e necessitados. A missão *ad gentes* está enraizada no próprio ser da Igreja, pois ela é chamada a ser um reflexo da ação trinitária (Cf. AG, n. 2).

Assim, a Igreja em saída existe para levar a mensagem de Cristo ao mundo, promovendo a comunhão plena com Deus Trindade através do anúncio do Evangelho e do testemunho vivo de fé, esperança e caridade em todas as circunstâncias e lugares (Cf. EN, nn. 14-15).

O espírito evangelizador, caracterizado pela alegria, é manifestado quando o Papa Francisco fala sobre uma Igreja “em saída missionária” (EG, n. 20) que está ativamente engajada em missão, indo

ao encontro das pessoas, e que se identifica com as experiências e necessidades do povo (Cf. EG, n. 24). Essa Igreja não se contenta em ficar parada, mas está constantemente em estado de missão, buscando continuamente crescer em conversão tanto pastoral quanto missionária (Cf. EG, n. 25). Afirma o Papa Francisco: “Prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (EG 49).

Em suma, a missão da Igreja está profundamente enraizada na natureza da Santíssima Trindade, sendo uma comunidade de amor entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, é o modelo supremo de comunhão e amor (Cf. CIC, n. 850). A missão da Igreja reflete essa realidade trinitária (Cf. EG, n. 19) ao procurar estabelecer e promover comunidades de amor e unidade, tanto dentro da própria Igreja como no mundo em geral.

Assim, a Igreja é chamada a testemunhar a unidade na diversidade, a promover a justiça e a paz, e a proclamar o Evangelho da salvação, revelando ao mundo a face amorosa e compassiva de Deus Pai, o sacrifício redentor de Jesus Cristo e a orientação santificadora do Espírito Santo. Nesse sentido, a missão da Igreja é participar do próprio movimento missionário da Trindade, que constantemente busca trazer todas as pessoas para a plena comunhão com Deus e entre si.

5 CONCLUSÃO

A missão trinitária é um conceito fundamental na teologia e na prática cristã, o qual se refere à doutrina de que Deus é Uno e Trino, em que cada uma das pessoas divinas, desempenha um papel específico na obra divina de salvação e da redenção humana, bem como na revelação da fé cristã e no seu relacionamento com a humanidade.

A presente pesquisa, visou demonstrar as Pessoas divinas que se dá pelo fato da distinta missão de cada um, sendo uma manifestação sensível, única e irrepetível; no caso do Filho, sua encarnação; do Espírito Santo, as suas manifestações visíveis, como na relação de sua vinda em Pentecostes. A manifestação visível das Pessoas divinas no mundo revela a sua entrada na história da humanidade para a realização da salvação.

Diante do fora explanado, a missão das Pessoas da Trindade é um conceito central na teologia cristã, refletindo assim a compreensão da natureza de Deus como uma Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. A investigação desse tema contribuiu para uma compreensão mais profunda da fé cristã.

Por meio desta pesquisa pôde-se entender a respeito do esforço da Igreja, de “formular mais explicitamente sua fé trinitária, tanto para

aprofundar sua própria fé como para defendê-la de erros” (CIC 250), também a respeito da formulação do Dogma Trinitário e respectivas terminologias que lhes são próprias.

A Igreja, enquanto peregrina neste mundo, é essencialmente missionária. Ela continua a missão de Cristo ao longo da história, guiada pelo Espírito Santo de Deus. Todos que recebem o sacramento do batismo são chamados para a missão do Senhor.

Como foi demonstrado, a missão tem origem no coração do Pai, que envia o Filho ao mundo para salvar a humanidade e torná-la participante da vida divina. O Filho Ressuscitado envia o Espírito Santo, da parte do Pai, sobre os discípulos e, conseqüentemente, sobre a Igreja. Em Pentecostes, a Igreja já é Católica e, como tal, recebe a missão de ir ao encontro dos povos para anunciar a Boa Nova e chamá-los à conversão. A Igreja, sacramento universal de salvação, confia aos fiéis à missão universal recebida de Cristo.

Ficou claro que a missão não é apenas uma obra pastoral da Igreja, mas está fundamentada na Santíssima Trindade. A missão da Igreja é a continuação da missão de Cristo, sob a inspiração do Espírito Santo. A Sagrada Escritura revela o fundamento divino da missão, que no Novo Testamento adquire um sentido universal através do envio dos discípulos até os confins da terra. Em Pentecostes, essa verdade se torna evidente para eles.

Por fim, a sede de vida e felicidade só pode ser saciada por

Cristo Jesus. Encontrá-lo é descobrir o sentido da própria existência. Quando o fiel tem essa experiência de encontro com o Senhor, sua vida é transformada. Surge então o discipulado e a missão. O missionário é todo fiel que se encontra diariamente com o Senhor, através da Igreja e se compromete a viver como discípulo do Mestre onde quer que esteja.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 2008.

Bíblia de Jerusalém. 13ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2019.

BOFF, Leonardo. **A Trindade e a Sociedade**. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1987. (Série II: O Deus que liberta seu povo).

Catecismo da Igreja Católica. 19. ed. São Paulo: Loyola, 2017.

COPPI, Pe. Paulo de. **Igreja em Missão**. São Paulo: Mundo e Missão, 2006.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições de fé e moral**. 3. ed. São Paulo: Paulinas - Edições Loyola, 2015.

Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 5 ed. Edições CNBB, Paulinas, Paulus, 2008.

EING, A. Sinodalidade e missão na perspectiva trinitária do decreto conciliar Ad Gentes 2 - 4. **Revista Encontros Teológicos**, [S. l.], v.

37, n. 2, 2022. DOI: 10.46525/ret.v37i2.1727. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1727>. Acesso em: 19 fevereiro. 2024.

FORTE, Bruno. **A IGREJA: Ícone da Trindade**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FORTE, Bruno. **A TRINDADE COMO HISTÓRIA**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRANCISCO, Papa. **Evangelii Gaudium**. Brasília: Cnbb, 2013.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Igreja e Missão no contexto de Pós-modernidade. **Atualidade Teológica**, v. 22, n. 59, 2018. DOI: [10.17771/PUCRio.ATeo.34479](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=34479@1). Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=34479@1>. Acesso em: 19 fevereiro. 2024.

LADARIA, Luis F. **O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. Tradução Paulo Gaspar de Meneses. – (Coleção Theologica)

MÜLLER, Gerhard Ludwig. **DOG MÁTICA CATÓLICA: teoria e prática da teologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

PANAZZOLO, João. **Missão para todos: introdução à missiologia**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

PAPA JOÃO PAULO II. **Encíclica *Redemptoris Missio* de João Paulo II sobre a validade permanente do mandato missionário**. 19--?.

PAPA PAULO VI. **“AD GENTES” – Decreto do Concílio Vaticano II sobre a atividade missionária da Igreja.** 5 ed. São Paulo: Paulinas. 1854.

PAPA PAULO VI. **Exortação Apostólica “Evangelii Nuntiandi”.** 11 ed. São Paulo: Paulinas. 1976.

VATICANO II, Compêndio. **Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium.** 1ª ed. Brasília: Edições CNBB. 2018.

VATICANO II, Compêndio. **Constituição Dogmática Dei Verbum.** 1ª ed. Brasília: Edições CNBB. 2018.

VATICANO II, Compêndio. **Constituição Dogmática Gaudium Et Spes.** 1ª ed. Brasília: Edições CNBB. 2018.

VATICANO II, Compêndio. **Constituição Dogmática Lumen Gentium.** 1ª ed. Brasília: Edições CNBB. 2018.

RESENHAS

**RESENHA CRÍTICA DA OBRA - “COMO ESTRELAS NA
TERRA – TODA CRIANÇA É ESPECIAL”:** reflexões sobre
dislexia

Lorrane Reis Queiroz Tavares⁸⁷

**COMO ESTRELAS NA TERRA – TODA CRIANÇA É
ESPECIAL.** Direção: Aamir Khan. Produção: Aamir Khan. Índia:
Aamir Khan Productions, 2007. 1 filme (165 min). Colorido.

1 CREDENCIAIS DE AUTORIA

Taare Zameen Par (em hindi: तारे ज़मीन पर; em inglês: Like Stars on Earth) trata-se de um longa-metragem produzido em 2007, classificado como gênero infantil e comédia dramática.

O longa metragem foi estreado nos cinemas em 21 de dezembro de 2007 e posteriormente, lançado em DVD em 2008 na Índia como Taare Zameen. Já em 2010, o os direitos do filme foram comprados pela Walt Disney Home Entertainment, para fins de distribuição nos Estados Unidos, Austrália, Reino Unido, sob o título “Like Stars on Earth.”.

⁸⁷ Graduada em Psicologia pela da Faculdade Cidade de João Pinheiro (FCJP). E-mail: lorrane.queiroz@aluno.fcjp.edu.br

Aamir Khan dirigiu o filme e também assumiu o personagem do professor Nikumbh. O diretor começou sua carreira como ator em 1973, aos oito anos. A partir de então, atuou em mais de quarenta filmes, sendo a maioria em Bollywood. Em 2001 realizou seu primeiro trabalho como produtor e em 2007 dirigiu e produziu “Taare Zameen Par”.

2 APRESENTAÇÃO DA OBRA

O longa metragem intitulado “Como estrelas na Terra – Toda criança é especial” apresenta o recorte da vida de uma criança de 9 anos, chamado Ishaan Awasthi, que apresenta problemas de aprendizado, dificuldades em se integrar no contexto social e incompreensão no âmbito familiar.

No decorrer do filme, o menino afirma que as letras dançam em sua frente e ele não consegue reconhecê-las no quadro negro ou nos cadernos. Diante disso, ele não consegue acompanhar as aulas e tampouco concentrar-se, embora empreenda esforços para tanto.

Assim, diante da incompreensão da escola regular, Ishaan, inicialmente tornar-se reativo e malcriado, o que se depreende, inclusive, de uma cena em que ele foge da escola e fica andando sozinho pelas ruas, correndo risco de vida e até mesmo de acidentes.

Na escola, os gestores e educadores entendem que o menino é

insolente, que perturba os professores e os colegas e não se esforça no processo ensino/aprendizado. Para os vizinhos, a criança é mal criada e desrespeitosa. Em casa, principalmente o pai, acredita que Ishaan é indisciplinado, e por tudo isso, ele é tratado com severidade e insensibilidade.

Surge então o momento em que os gestores da escola chamam os pais de Ishaan para conversarem a respeito de seu mal desempenho. Naquela oportunidade, os professores informam que ele repetiu a terceira série pela segunda vez e não terá a chance de repetir pela terceira. A única solução será a expulsão ou o encaminhamento para uma escola especial.

Indignados, e acreditando ser indisciplina de Ishaan, seus pais decidem mandá-lo para um internato. Diante disso, o menino a contragosto é levado para longe da família, em um ambiente escolar ainda mais rígido, pautado na filosofia chamada “Disciplinar Cavalos Selvagens”.

Com tanto opressão, Ishaan fica completamente desmotivado, e isola-se, não interagindo com os colegas. Com o passar dos dias, Ishaan fica visivelmente deprimido e revoltado com sua família, negando-se, inclusive a receber visitas e telefonemas.

A reviravolta do filme acontece com a chegada de um professor de artes substituto, que destoa do modelo tradicional de ensino, adotando uma postura lúdica e inovadora.

Assim, prontamente, o professor percebe que Ishaan tem um comportamento diferente dos colegas. Ao analisar suas atividades, o professor percebe que a criança sofre de dislexia e resolve ajudá-lo. Inicialmente, o professor procura a família da criança e reporta sobre a dislexia, informando que Ishaan pode aprender como qualquer criança, no entanto, através de uma metodologia diferente. O professor ainda enfatiza que Ishaan tem um dom excepcional para pintar e afirma que a inteligência do garoto é acima da média, embora ele seja incompreendido.

Desse modo, através de uma metodologia diferente, ancorada principalmente na ludicidade, e em recursos didáticos em que preponderam o uso da oralidade e representação de sons, o professor ensina Ishaan a ler, escrever, tornando-o um estudante funcional.

Depois disso, Ishaan consegue superar a opressão do contexto familiar e escolar. Através de uma nova metodologia de ensino, o garoto encontra novo significado dentro da escola e começa a lidar com suas limitações, sendo inclusive premiado em um concurso de pintura de arte, por sua obra distinta e espetacular.

O longa metragem demonstra a relevância do professor, enquanto intermediador do conhecimento, e notadamente demonstra a necessidade do educador e do psicológico escolar, em perceber as limitações do aluno e modificar a metodologia tradicional de ensino, transformando a realidade ao seu redor.

3 APRECIÇÃO DA OBRA

O longa metragem demonstra como a figura de um educador e de profissionais que lidam com transtornos de cognição e aprendizagem, podem transformar a vida de uma criança. O processo de educar vai muito além da metodologia tradicional, mas requer a constante atualização, levando-se em consideração as especificidades de cada criança, sua criação, regionalismo e como ela reage aos métodos aplicados.

O filme revela mais que um diagnóstico, pois traduz uma lição de vida. O longa demonstra que uma criança que foi tratada com respeito, compreensão e motivação por um professor, pode superar suas limitações e ultrapassar as próprias expectativas, bem como de sua família e da comunidade escolar.

Quando Ishaan se sente confiante, ele utiliza-se de seu maior dom, que é o das artes, é impressiona todos à sua volta. Enquanto os professores só se preocupavam com a metodologia ortodoxa consistente em corrigir erros gramaticais, eles não percebiam que Ishaan era um garoto com necessidades especiais e precisava se expressar de forma diferente. O filme vai além e demonstra que a deficiência não torna a criança menor, mas diferente, que pode superar os problemas de aprendizado através dos recursos adequados.

Em conformidade com o CID-10, os distúrbios de aprendizagem podem ser conceituados como “Transtornos Específicos do Desenvolvimento das Habilidades Escolares”, sendo que correspondem a “Transtornos onde as formas tradicionais de aprendizagem estão alteradas desde as primeiras fases de desenvolvimento. O comprometimento não é decorrente somente de falta de aprendizagem, de algum trauma ou patologia cerebral. Os problemas dessa categoria podem ser os seguintes: Transtorno Específico de Leitura (Dislexia); Transtorno Específico de Soletração; Transtorno Específico da Habilidade em Aritmética; Transtorno Misto de Habilidades Escolares; Outros Transtornos do Desenvolvimento das Habilidades Escolares e o Transtorno não Especificado do Desenvolvimento das Habilidades Escolares.

Em se tratando de Distúrbios Específicos de Leitura e Escrita (ou Dislexias), o processo de desenvolvimento inicial do infante, não apresenta modificações. As dificuldades iniciais surgem quando a criança começa a aprender a ler e escrever, ou seja, desde o começo da alfabetização. Dentre as características apresentadas, pode-se elencar: problema na correspondência som-letra, o que traz danos à escrita e à leitura; nível de leitura a quem das expectativas para o grau de escolaridade; ausência de problemas neurais, sensoriais, emocionais, cognitivos e educacionais primários que justifiquem o embaraço; habilidades semânticas, sintáticas e pragmáticas da oralidade sem

prejuízos, o que leva a crer que a dificuldade está situada precipuamente na escrita.

Ressalte-se, outrossim, que as habilidades fonológicas, desenvolvimento de narrativas (recontagem), capacidade de expressão e abstração de informações podem apresentar comprometimentos, conforme observado em algumas cenas do filme, em que Ishaan é questionado sobre a interpretação de um poema e ele não consegue expressar em palavras, porque não entende o conteúdo.

A dislexia, necessariamente, pode ser definida como um distúrbio de desenvolvimento da linguagem, representado por um comprometimento no processo fonológico, que possui a função de decodificar e corresponder letras e sons. É por isso que os problemas de interpretação de textos são decorrentes das limitações de decodificação. De toda sorte, esses mesmos textos, quando apresentados oralmente, são compreendidos, o que demonstra que os aspectos semânticos estão preservados.

Importante pontuar, que as dificuldades concernentes à aprendizagem, revelam-se, basicamente, em contextos mais formais de ensino, mormente no meio escolar e se impactam geralmente no meio acadêmico, mais especificamente nas áreas da linguagem escrita e aritmética, podendo ensejar o fracasso do aluno. Muito embora o resultado seja o mesmo, é preciso perquirir quais as razões estão levando a essa dificuldade. Dentre os motivos, pode-se arrolar os de

cunho emocional, motivacional, metodológico, social/econômico, bem como a presença de transtornos mais globais, assim como dúvidas meramente pontuais de ordem acadêmica.

O longa metragem demonstra o longo calvário percorrido por Ishaan até que o professor entendesse suas dificuldades e utilizasse uma nova abordagem metodológica e psicológica para ajudá-lo. Contudo, mesmo com a perspectiva esperançosa que o desfecho do filme dá, é preciso reconhecer que a dislexia é um transtorno que está longe de ser solucionado. No caso de Ishaan, o que o salvou foi um diagnóstico de um profissional sensível e motivado, aliado às novas técnicas empreendidas, o que fez com o garoto conseguisse decodificar os sons unindo-os com as letras e, assim, aprendesse a ler e escrever.

O filme “Como estrelas na Terra” revela a realidade que nos permeia, em que alunos com plúrimas deficiências são inseridos em escolas regulares, mas infelizmente os profissionais envolvidos no processo ensino/aprendizagem, não estão preparados para acolhê-los.

O longa apresenta, ainda, uma abordagem crítica muito interessante quanto ao aparato educacional, ao demonstrar a severidade e intolerância dos professores, com salas de aula cheias, cujo tema se pauta, basicamente em ordem, disciplina e competitividade. O filme também consegue demonstrar a falta de compreensão e proximidade dos gestores educacionais com os alunos,

pois o contato se traduzia apenas pelos gritos e exposição ao vexame.

Sob vários aspectos, o filme demonstra que os atores do processo educacional devem se interessar pela profissão e atuar para além das paredes de sala de aula, pois o professor demonstra amor à profissão não só tentando exaustivamente ajudar Ishaan, mas também em outra escola em que ele trabalha com alunos especiais, fato que comprova sua dedicação e amor pela profissão.

4 APRECIÇÃO CIENTÍFICA

"Como Estrelas na Terra, Toda Criança é Especial" (título original "Taare Zameen Par") é um filme cuja trama gira em torno de um menino chamado Ishaan, que tem dislexia, uma condição que afeta sua capacidade de ler e escrever. No entanto, Ishaan é inicialmente mal compreendido por seus pais e professores, que o consideram preguiçoso e desinteressado pelos estudos. Sua vida muda quando um professor substituto, Ram Shankar Nikumbh, percebe sua dificuldade e trabalha para ajudá-lo a superá-la.

O filme desempenha um papel importante ao sensibilizar o público sobre a dislexia, uma condição de aprendizado que frequentemente é mal compreendida. Ele ilustra os desafios que as crianças com dislexia enfrentam e como a empatia e o apoio podem fazer uma diferença significativa em suas vidas.

Para Dias, Soares e Pereira (2022) os Transtornos de Aprendizagem são uma inabilidade específica, prejudicando o aluno a ter uma desenvoltura normal, se comparada aos da mesma faixa etária, com a leitura, realização de cálculos e soletração. Os mesmos autores destacam que:

Em qualquer que seja a etapa da vida, o ser humano está em constante aprendizado. Esse processo é reconhecido pelo recebimento e incorporação de novas informações transmitidas dentro de um contexto social ou educacional. No âmbito escolar, a identidade do ato de aprender é vivenciada de forma heterogênea entre os indivíduos. Nesse aspecto, a formação do pensamento cognitivo se apresenta em ritmos diferenciados, em que alguns alunos podem manifestar dificuldades em aquisição das competências escolares básicas. Os Transtornos de Aprendizagem são uma inabilidade específica, com a matemática, como a leitura e escrita, em pessoas que apresentam resultados expressivamente abaixo do esperado para o seu nível de desenvolvimento e idade escolar (Dias; Soares; Pereira, 2022, p. 71).

É de crucial importância o papel dos professores no processo de intervenção, pois eles são os principais responsáveis pela identificação das dificuldades de aprendizagem dos alunos. Frise-se que o psicólogo escolar/educacional deve realizar com prudência a orientação e apoio para crianças, para que não haja uma vitimização

excessiva de incapacidade e disfunção, e para que elas se sintam acolhidas e não estejam sendo deixadas de lado por apresentar essas dificuldades. Muito embora isso, ainda existem nas escolas, confusões de papéis acerca do papel do psicólogo escolar, atribuído ao modelo clínico como somente tratar e diagnosticar a criança. Portanto, é importante que os professores trabalhem em parceria com o psicólogo, compartilhando informações e observações sobre o desempenho dos alunos, para que juntos possam desenvolver estratégias de intervenção que atendam às necessidades específicas de cada criança (Souza, *et al.*, 2022).

Villar (2017) aduz que existe uma deficiência na formação dos docentes, e muito disso se dá porque falta melhor abordagem a temas relevantes como inclusão e transtornos de aprendizagem. A maior consequência disso é a incapacidade de desenvolver um trabalho estratégico voltado a esses alunos com tais transtornos.

Com relação ao trabalho dos psicólogos, Souza *et al.*, (2022) disserta que ele vai além do diagnóstico e tratamento clínico, possibilitando demandas que possam ampliar o entendimento perante as múltiplas funções deste profissional em situações escolares. Esclareça-se que o psicólogo pode avaliar e diagnosticar a situação da criança como um todo, observando todas as pessoas que estão ao seu lado, para que não foque apenas nas falas e considerações do professor. Ademais, existe a possibilidade de trabalhar em parceria com pais,

professores e equipe pedagógicas, em tarefas que auxiliem o desenvolvimento das funções psicológicas superiores, considerando os processos cognitivos e afetivos. É importante identificar o quanto antes as dificuldades para auxiliar o desenvolvimento de ensino, percebendo o que pode estar desmotivando o aluno. Em resumo, os psicólogos podem ajudar as crianças a superar as dificuldades de aprendizagem por meio de avaliação, diagnóstico, intervenção e trabalho em parceria com outros profissionais e familiares.

Santos e Silva (2021) já tratam sobre a importância da neuropsicopedagogia. Segundo os autores, esta ciência pode contribuir efetivamente no processo de inter-relacionamento afetivo entre professores e alunos, mediar o processo de ensinar e aprender com base na neuroaprendizagem e otimizar a qualidade na aprendizagem e nas relações com o outro. Os autores defendem que a atuação neuropsicopedagógica pode ser um elemento facilitador na relação de afetividade no processo de ensino-aprendizagem, valorizando o diálogo, a ética e a ciência. Portanto, a neuropsicopedagogia pode ajudar a criar um ambiente escolar mais acolhedor e empático, favorecendo o desenvolvimento cognitivo e socioemocional dos alunos.

De fato, a neuropsicopedagogia pode contribuir para a aplicação da neuroaprendizagem na prática pedagógica, com o objetivo de auxiliar alunos com dislexia. A neuroaprendizagem é uma

abordagem que busca compreender como o cérebro humano aprende e como esse conhecimento pode ser aplicado na prática pedagógica para otimizar o processo de ensino e aprendizagem. A atuação do neuropsicopedagogo deve ser alicerçada com fundamentações científicas, planejamentos coerentes e eficazes, que possam promover afeto e aprendizagem nas diversas metodologias traçadas. Dessa forma, a neuropsicopedagogia pode ajudar a identificar as necessidades específicas dos alunos com dislexia e desenvolver estratégias pedagógicas que sejam mais adequadas para o seu perfil cognitivo. Do mesmo modo, a neuropsicopedagogia pode contribuir para a criação de atividades lúdicas para estimular a consciência fonológica e atividades psicomotoras interventivas para os transtornos de neurodesenvolvimento. Essas atividades podem ser aplicadas na prática pedagógica para auxiliar alunos com dislexia a desenvolver habilidades específicas, como a consciência fonológica, que é fundamental para a aquisição da leitura e escrita (Santos; Silva, 2021).

REFERÊNCIAS

COMO ESTRELAS NA TERRA - toda criança é especial. **Direção de Aamir Khan.** Roteiro: Amole Gupte. Índia: Aamir Khan Productions: Netflix, 2007. (140 min.), P&B.

DIAS, C. A.; SOARES, H. C.; PEREIRA, S. G. Conhecimento dos professores da educação básica acerca dos transtornos de

aprendizagem: humanidades & tecnologia (finom). **Multidisciplinar**, [S.L.], v. 35, n. 2, p. 70-86, 28 maio 2022. Zenodo. <http://dx.doi.org/10.5281/ZENODO.6590532>.

SANTOS, R.A.; SILVA, F.P. As contribuições da neuropsicopedagogia na arte de aprender e ensinar com ênfase na dislexia. **Pesquisa, Sociedade e Desenvolvimento**, [S. l.], v. 11, pág. e69101119445, 2021. DOI: 10.33448/rsd-v10i11.19445. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/19445>. Acesso em: 13 set. 2023.

SOUSA, G. *et al.* Dificuldades de aprendizagem em crianças: intervenção do psicólogo em contexto escolar. **Pesquisa, Sociedade e Desenvolvimento**, [S. l.], v. 16, pág. e361111638367, 2022. DOI: 10.33448/rsd-v11i16.38367. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/38367>. Acesso em: 13 set. 2023.

VILLAR, J. M. G. **Discalculia na sala de aula de matemática: um estudo de caso com dois estudantes**. 2017. 166f. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação Matemática) – Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2017. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/mestradoedumat/wpcontent/uploads/sites/134/2011/05/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Discalculiaconclu%C3%ADdo-1.pdf>. Acesso em: 12 set. 2023.

**RESENHA DA OBRA - A EXPERIÊNCIA DO ESPAÇO E DO
TEMPO EM CONDIÇÃO PÓS-MODERNA DE DAVID
HARVEY**

**THE EXPERIENCE OF SPACE AND TIME IN THE
POSTMODERN CONDITION BY DAVID HARVEY**

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução d Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 2 ed. São Paulo: 1993; 2010. 349 p. A experiência do espaço e do tempo parte três, p. 185-277.

Profa. Ma. Roseline Martins Sabião⁸⁸

1 CREDENCIAIS DE AUTORIA

David Harvey é um geógrafo britânico nascido em 1935, formado pela Universidade de Cambridge e professor da Universidade

^{88 88} Doutoranda no programa de Pós-graduação em Educação Universidade de Uberaba – UNIUBE “Beneficiário (a) de Bolsa CAPES/PROSUP”. Mestre em Educação: Formação Docente para Educação Básica Universidade de Uberaba – UNIUBE. Graduada em Letras (UEMG). Pós-graduação em Letras - Língua Portuguesa, Arte e Linguística (FIJ). Pós-graduação em Docência e Didática do Ensino Superior (FPM). Professora de Educação Básica Língua Portuguesa. roselinesabiao@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-2280-9674>

da Cidade de Nova York. De orientação marxista, Harvey é um dos principais nomes da Geografia Humana contemporânea, tendo sido agraciado em 1995 com o Prêmio Vautrin Lud, o Nobel da Geografia. Entre as obras de David Harvey mais famosas e difundidas, destacam-se: *A Justiça Social e a Cidade*, *Condição Pós-Moderna*, *Espaços de Esperança* e *A Produção Capitalista do Espaço*. Atualmente, o autor vem trabalhando em uma série de livros voltados para a análise e compreensão de *O Capital*, de Karl Marx. Harvey começou a destacar-se no cenário intelectual geográfico já nos anos 1960, com a publicação da obra *Explanation In Geography*, na qual adotava um discurso mais próximo à Geografia Quantitativa. Posteriormente, o autor inclinou-se para os estudos urbanos, adotando uma postura marxista mais condizente com a corrente de pensamento que passou a dominar o pensamento geográfico a partir dos anos 1970, a Geografia Crítica.

2 APRESENTAÇÃO DA OBRA

A experiência do espaço e do tempo são mudanças que ocorrem expressivamente da atividade capitalista, interpretação de tendências, isto é o funcionamento e a dinâmica espacial do sistema capitalista está relacionado à função das relações sociais contemporâneas, uma vez que o ser humano tem relação ao espaço e

tempo, sente-se pressionado, vive um ritmo frenético, relação de consumo veloz, as formas de trabalho também seguem um ritmo acelerado, logo o desenvolvimento tecnológico faz mudar essa relação espaço e tempo, essencialmente cheio de subjetividades.

Registramos sempre a passagem de tempo, sentido do tempo aqui está relacionado no sentido comum do tempo, em torno do qual organizamos as rotinas diárias, no entanto, o espaço também é tratado como um fato da natureza (naturalizado) através de sentidos cotidianos comuns. Desse modo, pode-se afirmar que as concepções do tempo e do espaço são criadas necessariamente através de práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social, a modernidade trata da experiência do progresso através da modernização, mudanças ocorridas nos espaços urbanos, construções de prédios, modificações feitas na arquitetura da cidade.

O avanço do conhecimento científico, técnico, administrativo, burocrático e racional é vital para o progresso da produção e do consumo capitalistas, as mudanças do nosso aparato conceitual, inclui as representações do espaço e do tempo que podem ter consequências materiais para a organização da vida diária e essas mudanças decorrem expressivamente da atividade capitalista. Esse processo teve início com o Iluminismo, período marcado por mudanças, o Renascimento Cultural, assim chamado Século das Luzes, logo ruptura do passado, início de uma nova fase de progresso da humanidade, na Pós-

modernidade, a relação muda constantemente, por conseguinte a racionalização.

Ao observar as delimitações de espaço e de tempo feitas pelo homem, Harvey pontua a transição desses elementos na vida humana desde as interpretações subjetivas: marcações de pontos de referência para a navegação, o pôr-do-sol indicando o final do dia, estruturas geográficas para sinalizar o início e o fim de um território – fronteira etc. Com a utilização de mapas, bússolas e do relógio, tais delimitações tornam-se práticas, objetivas e universais. O homem estabelece um padrão de medida, onde os fluxos correm em um tempo e um espaço comuns no planeta Terra. Essa estrutura linear é apontada, na física, por Newton e, em meados do século XX, questionada e abalada pelo pensamento Einsteiniano, com a Teoria da Relatividade.

Harvey cria o conceito de “compressão espaço-temporal”, onde o universo é encolhido através de mapas que tendem a diminuir suas distâncias (espaços) de acordo com a evolução dos meios de transporte. Partindo das premissas de Harvey, na obra *Condição Pós-Moderna*, um olhar se força atento a esse período, citado nesse título, e levanta as questões de tempo-espaço no fluxo das informações imagísticas dessa época. Portanto, a relação de elementos como tempo, espaço, tecnologia, pós-modernidade, imaginário, linguagens imagísticas e convergência de mídias, tem como foco a mudança no

fluxo das Informações Jornalísticas com relevância no Tempo-Espaço das Mídias Digitais/Online.

3 APRECIÇÃO DA OBRA

A Condição Pós-moderna de Harvey está calcada na perspectiva materialista, com foco no capitalismo, no fluxo comercial, no valor de troca, no comércio. David Harvey não estuda as variáveis de tempo-espaço isoladamente, mas associa tais qualidades aos movimentos sociais no horizonte histórico da humanidade.

A observação dos movimentos capitalistas na diversidade interpretativa do tempo e do espaço, baseia-se em um pensamento complexo, que tem como intuito averiguar o todo, as partes e a soma das partes. Desse modo, a evolução tecnológica, histórica, social, capitalista, totalitária e materialista, formarão um montante reflexivo capaz de elucidar a análise tempo espacial no decorrer das décadas. Essa, portanto, é a busca de Harvey para esclarecer qual a condição pós-moderna e os elementos vitais para sua determinação.

A verificação de um tempo que escapa ao relógio, aos calendários e renova a realidade de forma não-linear e interativa movimentada intelectuais de todas as áreas. Para Harvey, o tempo e o espaço são elementos que se comprimem, se achatam. Para ele, não há

como explicar a sociedade atual com um único conceito fechado de tempo-espaço.

A obra, de forma dialética, de análise crítica e materialista, primeiramente destaca a passagem de tempo da modernidade para a pós-modernidade, uma cultura contemporânea, que destaca a cidade como um espaço complexo, aponta o modernismo como um caráter essencial e acidental, apresenta-se então, um estilo de vida urbana, com representações artísticas marcadas por mudanças na arquitetura, no espaço urbano em si utilizando descrições no decorrer do capítulo linguagem de autores como referências da áreas citadas.

Ressalta-se que na cidade compreende um espaço urbano, muitas vezes marcada por pobreza ou assim dizendo mundo caótico, mas que o essencial está na sua funcionalidade, pois a arquitetura é uma forma de comunicação e a cidade é o seu discurso. Dessa forma, com a pós-modernidade, múltiplas formas emergem o individualismo, o comércio desenfreado e o empreendimento, desencadeia transformações políticas e econômicas no capitalismo, pois o espaço-tempo também é colocado como fonte de poder social.

4 INDICAÇÃO DA OBRA

Dado o exposto, este estudo promove uma reflexão sobre o estudo do espaço e do tempo, as grandes transformações na sociedade

só teve existência devido às mudanças ocorridas, a aniquilação do espaço através do tempo.

A transição da Modernidade para Pós-Modernidade, processo de racionalização da vida, relações de trabalho, medicina, engenharia, desenvolvimento da indústria química, isto é, a arquitetura, a cidade onde as pessoas vivem.

Com o processo industrial as pessoas começaram a sair do campo e morar na cidade, ocorre a urbanização desenfreada, assim os ambientes urbanos são racionalizados, os moradores moram em um bairro e trabalham em outro, calculam o tempo gasto para fazer tudo, os trajetos precisam ser racionalizados e as pessoas começam a encontrar espaço para compras, religião, escola, residência, ou seja, modelos de existência são contruídos para as necessidades humanas, no mundo contemporâneo, a casa torna-se uma máquina de viver.

A obra é indicada a todos os profissionais da educação, gestores, coordenadores de curso de formação de professores, docentes que buscam formação continuada e que trabalham com a curadoria, além disso o livro é indicado para pesquisa e estudo, o homem é um ser histórico. A experiência do espaço e do tempo traz reflexões para o nosso cotidiano, ritmos acelerados que precisam ser controlados, a arquitetura global muda o nosso comportamento.

O tempo é necessário para cruzar o espaço e a forma como costumamos representar esse fato para nós é importante para

lidarmos com esse ritmo frenético de viver, pois as relações de investimento mudaram, as mudanças ocorreram também na família, todos estão muito ocupados tendo que resolver tarefas de forma rápida. Nós estamos envolvidos com o nosso trabalho, vivendo o mundo dos negócios e estudo o tempo todo, celular, internet, mensagens, e-mails, o ser humano sendo pressioando a realizar atividades em curto prazo de tempo, as questões relacionadas a produção em massa de forma acelerada.

Portanto, a obra proporciona uma reflexão que toda mudança ocorre expressivamente da atividade capitalista, mais vendas e atingir metas. O tempo-espaço, manifesta suas características na economia, na política, na cultura, na sociedade e na tecnologia. A Pós-Modernidade é uma condição histórica, logo para realizar tarefas cotidianas, fazer bons negócios, desenvolver propostas, tornar-se flexível nos processos de mercado e trabalho, entender de produtos e padrões de consumo, e principalmente a mudança da maneira de operação do capitalismo na atualidade, é importante passar por essa leitura e estudo do espaço e tempo, em uma abordagem dialógica, este estudo conta com a multidisciplinaridade, pois pode ser aplicada em diversas áreas do conhecimento.

RESENHA DA OBRA - PENSAMENTOS DE BLAISE

PASCAL: miséria e grandeza

REVIEW OF THE WORK - THOUGHTS OF BLAISE

PASCAL: Misery and Greatness

Rafael Silva Dias⁸⁹

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. [S.I]: Monergismo, 2010. (p. 89 - 143)

1. INTRODUÇÃO

Blaise Pascal foi um filósofo francês do século XVII, nascido em Clermont. Fazia parte da escola racionalista junto ao seu contemporâneo Descartes. Católico, seguia a corrente jansenista. Era matemático e inventou uma máquina de calcular. Morreu com apenas 39 anos de idade.

Nesse trecho da obra “Pensamentos”, o autor trata como tema geral a natureza humana, dizendo que esta é miserável e grande e que possui inúmeras contradições; trata também de diversos outros

⁸⁹ Graduando em Filosofia pelo Seminário Maior Dom José André Coimbra, 2024.
E-mail: estudorafaeldias@gmail.com

pensamentos que juntos constroem a filosofia pascalina.

2. MISÉRIA E GRANDEZA

Para Pascal, o homem na natureza é “um meio entre nada e tudo” ou ainda afirma que o homem está “entre esses dois abismos do infinito e do nada.”

Diante do abismo infinito do universo, no qual estão contidos os planetas, estrelas e sistemas solares, o homem é visto como um mero átomo sem importância. Nesse sentido, o homem é um ser de miséria pois não consegue captar a vastidão do universo e sua razão só compreende poucas coisas do infinito que se amostra diante dele.

Já na contemporaneidade, o cientista Carl Sagan contribuiu com essa perspectiva da pequenez do homem diante do tamanho incomensurável do universo, refletindo sobre a foto “Pálido ponto azul”, foto do planeta Terra, mas tirada de uma grande distância. Somos seres ínfimos se comparados a toda a galáxia.

Entretanto, Pascal também reflete que o homem é um ser de grandeza por possuir racionalidade e, por isso, conhecer sua natureza e miséria. Segundo o autor: “Ele é, pois, miserável, de vez que o é; mas, é bem grande, de vez que o conhece”. A sua expressão famosa “caniço pensante” resume bem a natureza do homem: frágil como o caniço e que qualquer vento pode destruir, mas que possui e utiliza-se

da razão, o que o difere de tudo o que existe na natureza, sendo essa sua grandeza.

A infelicidade natural do homem também está, segundo o filósofo, no conhecimento de que o homem já possuiu uma natureza perfeita e que, sua natureza miserável de agora, é uma natureza decaída. Eis porque o homem tanto se lamenta.

3. CONHECER DO HOMEM

Para Pascal, é presunção do homem querer conhecer o princípio das coisas pelas próprias forças. Pois, segundo ele, conhecendo-se o princípio das coisas, conseqüentemente, conheceria-se o infinito. Da mesma forma, os sentidos nada conhecem dos extremos do nada e do infinito. Logo, o homem sabe alguma coisa, não sendo um completo ignorante, mas nada sabe com certeza, não conseguindo conhecer todas as coisas.

O homem é limitado em seu conhecer: “Os sentidos enganam a razão com falsas aparências [...] a razão se vinga: as paixões da alma perturbam os sentidos e lhes causam impressões falsas [...]”. Também as moléstias e o amor-próprio alteram os julgamentos e os sentidos, prejudicando a maneira de conhecer do homem.

Pascal segue a mesma linha de pensamento que Descartes: a imaginação e os sonhos nos afetam tanto quanto a própria realidade, o

que é ruim pois esses dois elementos não trazem um conhecimento verdadeiro, antes nos levam a falsidade. E mesmo a realidade não nos pode dar certeza de nada: a razão, por ser impotente, não alcança toda a verdade.

Há uma crítica contra os pirronianos e os dogmatistas. Não há como duvidar de tudo (como dito em um trecho: “Duvidará que duvida? Duvidará que existe?”), mas também não se pode ter a certeza de possuir-se a verdade. Para ele, o homem só sente uma imagem da verdade e não a possui concretamente.

Esse sentir a verdade é chamado por ele de conhecimento do coração. Saberes como espaço, tempo e movimento são exemplos de conhecimentos que possuímos sem utilizarmos de nossa razão. Paralelamente, Descartes conceitua esses “conhecimentos do coração” como “ideias inatas”, ideias que estão no homem sem a necessidade de nenhum raciocínio.

4. **DIVERTIMENTOS**

A maneira como o homem conhece melhor sua miséria é considerando a agitação em que passa a sua vida. O homem não suporta pensar em si mesmo e reconhecer a miséria dentro de si. Por isso, recorre a divertimentos que o faça esquecer sua natural miséria: “Sua alegria consiste nesse esquecimento, e basta, para torná-la

miserável, obrigá-la a se ver e a estar consigo.”

Segundo o filósofo, nada nos pode consolar diante da nossa condição fraca e mortal. A glória humana não alivia essa miséria, pois mesmo o rei mais poderoso tem dentro de si a natureza decaída e tenta fugir dela por meio das distrações.

Para o autor, os divertimentos não são apenas o jogo pelo jogo, pois, dessa forma, esses não conseguem tirar os pensamentos de refletir na miséria, mas acha seu divertimento no ganho que o jogo lhe dá. A ilusão do homem acontece quando este jogo ativa seu desejo, sua cobiça e seu zelo sobre algum ganho.

Trazendo para a contemporaneidade, mostra-se grande o número de pessoas que passam seus dias em jogos de aposta em busca de um prazer no ganho fácil e sem esforço. Da mesma maneira, as redes sociais são os divertimentos mais eficazes porque tiram o ser humano de sua realidade miserável e decaída e o ilude com uma “nova realidade” onde ele pode ser o que quiser e onde consegue distrações “perpétuas”.

5. CONCLUSÃO: VERDADEIRO BEM DO HOMEM

Blaise Pascal então propõe que o homem é miserável naturalmente, mas que também é grande por causa de sua razão. Também afirma a miséria do homem no conhecer pois, não sendo

ignorante de tudo, mas também sem possuir integralmente a verdade, o homem vive um eterno meio, causa de suas aflições.

Afirma também que o homem tenta fugir de si mesmo pelos divertimentos, mas que esses só iludem e o afastam do verdadeiro bem: Deus. Se o homem ficasse no repouso e enfrentasse sua miséria, bem saberia que precisa de um remédio para essa angústia. Porém, o homem, ao invés de procurar a cura, tenta achá-la em bens ínfimos que só o afastam de alcançar a felicidade.

Ao procurar por esse remédio, o homem descobri-lo-á, não em si mesmo nem nas criaturas, mas em Deus, única fonte de verdadeira felicidade.

NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA COLLOQUIUM

A Revista Colloquium publica artigos em português (outras línguas devem ser verificadas junto à equipe editorial).

Podem ser submetidos manuscritos que contribuam para o conhecimento nas áreas da filosofia, teologia, cultura religiosa, ciências da religião e educação.

Os manuscritos submetidos serão encaminhados para aprovação de membros do Conselho Editorial Interno e Externo da Revista. Os pareceres serão encaminhados ao(s) autor(res) para ciência sobre seu teor e reformulação, se for o caso. O simples envio do manuscrito não gera obrigatoriedade de publicação na revista, podendo o material ser aprovado, reprovado ou reenviado para adequações.

O periódico aceita manuscritos para as seguintes seções

Artigos Originais: relatos de pesquisas concluídas (08 a 35 páginas);

Revisão de literatura: revisões bibliográficas que se valem de publicações científicas em periódicos, livros, anais de congressos etc., não se dedicando à coleta de dados in natura, porém não configurando em uma simples transcrição de ideias. Podem ser do tipo Narrativa, Sistemática ou Integrativa (08 a 35 páginas);

Relato de Caso e/ou Experiência: análise de conceitos, procedimentos ou estratégias de pesquisa ou intervenção (08 a 20 páginas);

Resenha: resenhas de obras relacionadas à áreas de alcance da revista nacional ou estrangeira (03 a 08 páginas);

Entrevista: realizadas com pesquisadores, teóricos e personalidades que possam contribuir para discussões sobre temas relevantes (03 a 08 páginas);.

Os manuscritos devem ser enviados *online* conforme as instruções de envio, seguindo passos para Submissões pelo link de submissão.

Link: <https://forms.gle/D2b8B1eQFQG5J7oD7>

A extensão do texto deve ter até 30 páginas ou 80.000 caracteres (de acordo com a tipologia do texto - exceções podem ser negociadas com a equipe editorial), digitados em folha tamanho A4, justificado, com espaçamento 1,5 cm e em fonte do tipo Arial tamanho 12 (modelo em anexo); Margens superior e esquerda 3 cm; e inferior e direita 2 cm.

O título do artigo deverá aparecer na primeira página do texto, seguido de sua versão em inglês (ou a segunda língua escolhida). Os

títulos devem conter, no máximo, 20 palavras, incluindo artigos, preposições, conjunções etc., e subtítulos devem ser concisos. Deve estar centralizado, em letras maiúsculas e em negrito.

O nome dos autores deve vir após o título em inglês centralizado e em seguida a filiação, mini curriculum e o e-mail dos autores.

Em seguida, deve obrigatoriamente acompanhar um resumo de 250 a 500 palavras em português e sua versão em inglês (Abstract) ou espanhol (Resumen - opcional). Espaçamento simples – o resumo deve resumir o texto e ser conciso apresentando os objetivos, métodos e conclusões.

Ao final dos resumos deve ser indicada, no mínimo, três palavras-chave (descritores) do conteúdo do texto respectivamente na língua adotada para apresentação do artigo, em português e suas versões em inglês (keywords).

As citações e referências devem seguir as normas da ABNT (autor data ou numérico), desde que o artigo esteja padronizado em apenas uma dessas normas.

(ABNT NBR 6023/2018 – referências, Informação e documentação – Referências – Elaboração e ABNT NBR 10520/2022, Informação e documentação – Citações em documentos – Apresentação) -

<https://usp.br/sddarquivos/aulasmetodologia/abnt6023.pdf>

e

<https://www.normasabnt.org/nbr-10520/>

As citações diretas de até três linhas incorporadas ao texto entre aspas; as citações diretas a partir de quatro linhas com recuo de 4 cm, fonte 11, separadas do parágrafo anterior e posterior com um “enter”, espaçamento entre linhas simples.

As referências devem obrigatoriamente vir no final do texto, em ordem alfabética (ou numérico), separando bibliografia e demais fontes utilizadas na construção do manuscrito.

Usar paginação no canto superior direito da página.

Imagens, tabelas, gráficos e quadros devem ser incorporados ao texto precedidos de títulos e sucedidos de fonte quando for o caso.

As notas de rodapé devem conter apenas informações e não referências, formatá-las em fonte Arial 10, espaçamento simples com texto justificado.

Os artigos submetidos à Revista Colloquium devem respeitar as Condutas Éticas e Boas Práticas de Publicação ([*Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing*](#)) publicadas pelo Comitê de Ética em Publicações (COPE), o Diretório de Revistas de Acesso Aberto (DOAJ) e a Associação de Editores Escolares de Acesso Aberto (OASPA).

A Revista Colloquium reserva-se o direito de realizar, caso necessário, pontuais alterações na formatação, gramática e ortografia dos artigos selecionados para publicação.*

Para mais detalhes, entre em contato com o editor no seguinte e-mail: colloquiumrevista@gmail.com aos cuidados de: Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira.

ISSN 2965-1808

v. 7, n. 1, dez., 2024

colloquium 

Editor corporativo
Seminário Maior Dom José André Coimbra
Rua Virgilino Cunha, 700 – Cx. P. 16
CEP: 38705-144
Patos de Minas – MG
Fone: (34) 3822-7658
e-mail: colloquiumrevista@gmail.com
© Todos os direitos reservados

Edição Impressa
Grafipres
Rua Doutor Marcolino, 1124
Patos de Minas – MG 38700- 160
34-3822-1166