

MARGUTI, Paulo. *Desenvolvimento, Cultura, Ética: as ideias filosóficas de Mário Vieira de Mello*. São Paulo: Loyola, 2015. 184 p. ISBN 9788515043460.

O livro apresenta uma síntese do pensamento de Mário Vieira de Mello e foi organizado em oito capítulos. Sua importância foi explicada pelo autor como se segue: “Os exegetas brasileiros precisam perceber que as ideias de Vieira de Mello, por mais controversas que sejam, são mais importantes para nós do que as ideias dos filósofos clássicos europeus e norte americanos” (p. 170). Portanto, é assunto fundamental no nosso processo de reconhecimento como povo. Não se trata, é claro, de fechamento do autor aos clássicos da filosofia universal, nem proposta de isolamento cultural, mas de uma reação contra a mentalidade representada por um grupo de professores brasileiros que reduziram a atividade filosófica a comentar os clássicos europeus, pois “não acreditam que tenhamos maturidade filosófica para elaboração de textos originais” (p. 12).

No capítulo inicial, ou introdução, depois de apresentar a biografia de Vieira de Mello, Paulo Margutti faz uma síntese dos aspectos que o pensador utiliza para construir seu pensamento filosófico: “a) valorização da liberdade interior no sentido socrático-platônico; b) afirmação do Bem Transcendente, c) crítica ao predomínio da imanência sobre a transcendência na Europa contemporânea” (p. 14).

No capítulo seguinte Margutti sistematiza a leitura socrático-platônica elaborada por Vieira de Mello. Ele explica

que para Vieira de Mello, a Verdade depende de um critério absoluto que se encontra na ideia de Bem, que é o princípio ético das culturas amadurecidas. Colocar a ideia ética como referência para tratar da Verdade é a escolha de Vieira de Mello, pois a verdade ética é absoluta, consenso nem sempre possível entorno à verdade metafísica. Na metafísica platônica a ideia de Bem é antes um valor que uma verdade, mostrando a prevalência do problema do primeiro sobre a segunda. Além disso, as ideias éticas de justiça, bem e sabedoria são aspirações de todos os povos, sendo esse um problema tão atual tão relevante quanto fora na antiga Grécia.

Segue-se o capítulo com a crítica ao pensamento aristotélico e aos rumos seguidos pela cultura europeia. Vieira de Mello considera que a concorrente da visão socrático-platônica examinada no capítulo anterior era a filosofia de Aristóteles e que sua adoção na modernidade europeia explicava os problemas enfrentados no continente. O problema nuclear do pensamento aristotélico estava na falta de tematização adequada do transcendente, que naquela filosofia era algo ornamental. Por isso, as concepções cosmológicas e humanistas não podiam coincidir sem grandes dificuldades no aristotelismo. A própria noção de virtude aristotélica afasta-se da ideia de excelência platônica para se expressar em critérios quantitativos e de proporção: o justo meio. O princípio de conhecimento aristotélico é um esforço para descrever o universo pela contemplação, que é uma atitude estética. Em contrapartida, na filosofia socrático-platônica, o

propósito é formar a alma humana. Essa diferença de propósitos contrapõe o idealismo imanente do primeiro ao transcendente dos segundos que desembarga no ideal de beleza de Aristóteles e de pureza moral de Sócrates e Platão. Isso lhe permite concluir que “a plenitude da cultura grego clássica se encontra na visão socrático-platônica de um mundo moral de liberdade, a que o homem pode ter acesso quando está bem preparado” (p. 30). Quanto aos rumos do pensamento moderno, embora haja um afastamento da Europa moderna da física e também da ética aristotélica, Aristóteles, na avaliação de Vieira de Mello, é o inspirador de Descartes, Kant e Heidegger, em contraposição aos seguidores da tradição socrático-platônica que inspira Lutero, Kierkegaard e Nietzsche. Como a plenitude de cultura estaria na opção por essa última tradição e não na primeira, esse é o tema do quarto capítulo.

O capítulo quarto se inicia contrapondo a atitude ética de Lutero, o seu ideal de pureza moral, ao ideal de beleza concebido no renascimento italiano. Trata-se de tensão na organização cultural da Europa, avalia Vieira de Mello, sendo Kierkegaard o primeiro a perceber o conflito entre as realidades estética e ética. O cristianismo de Kierkegaard é essencialmente socrático, explica. Esse cristianismo assume um tipo de racionalidade irônica para superar a racionalidade dogmática de Hegel, como Sócrates igualmente fez para vencer o esteticismo dos sofistas. Também Nietzsche, parece a Vieira de Mello, um seguidor de Sócrates, mesmo não tendo feito elogio público ao pensador grego. Para colocá-lo nessa tradição Vieira de Mello segue a interpretação de Walter Kaufmann “que chamou atenção para a importância de Sócrates na última fase da vida de Nietzsche” (p. 44). O processo de enlouquecimento de Nietzsche, avalia, foi o resultado da escolha

pelo conflito insolúvel entre o apolíneo e o dionisíaco, o que levou ao sacrifício da consciência e da razão do mesmo modo que Sócrates aceitou a morte em condenação injusta. Por isso, considera Vieira de Mello, Nietzsche é o Sócrates moderno. À essa tradição ele associa a filosofia e literatura russas, pois elas fizeram a opção pelo homem e pela liberdade como temas centrais de investigação. Dostoiévsky é um exemplo de quem expressou uma visão de homem que ia além do seu perfil sociológico e psicológico, isto é, deixou o esteticismo dos condicionantes particulares para mergulhar na natureza ética do povo russo. Isso permitiu a seguinte síntese de Margutti: “Os romances de Dostoiévsky são motivados pelo problema universal da liberdade humana” (p. 47). Na percepção de Vieira de Mello, Margutti observa, estão nesses romances não a contraposição entre o bem e o mal, mas a oposição entre as visões estética e ética da vida, o que torna a obra de Dostoiévsky universal porque se refere ao homem em geral. Outro pensador russo de sucesso é Nicolai Berdiaev que trata a liberdade como a sua questão mais importante. Vieira de Mello entende que as filosofias de Nietzsche, Kierkegaard e desses escritores russos representam o renascimento da melhor tradição clássica. Para esse renascimento da cultura clássica enxerga ainda a contribuição de Eric Voegelin e Werner Jaeger, o primeiro por propor a norma transcendente como princípio da ordem cultural, fazendo renascer a esperança, o segundo porque com a obra *Paidéia - os ideais da cultura grega*, interpretou a cultura grega como *Paidéia* e não como realização ético-político ou estético-político.

Segue-se o capítulo com a análise das ideias políticas e educacionais de Vieira de Melo. Para o filósofo brasileiro, o século XX é produto: “do Renascimento italiano, a Reforma Protestante

e a Revolução americana” (p. 58). Esta última, parece-lhe, foi a responsável pela configuração espiritual do ocidente e pelo empobrecimento cultural verificado no período. O tema da igualdade teve outros momentos marcantes na história da humanidade. Foram eles: o episódio do Sinai e a democracia grega, além da própria Revolução Americana. Essa última deu ao século passado a percepção de crise porque a cultura e o poder não se desenvolveram juntas e o problema da igualdade acabou se contrapondo à liberdade, que é o objetivo, para Vieira de Mello, do processo pedagógico. Liberdade entendida não como a possibilidade de escolher que caminho seguir diante do poder, chamada de liberdade exterior, mas a liberdade de dominar as paixões pela razão, liberdade interior, propostas por Sócrates e Platão. Enquanto a Revolução Americana não conseguiu aproximar poder e cultura, os ingleses conseguiram viver reunindo as duas realidades. Porém o que teve grande influência foi a Revolução Americana. Daí que ele atribua grande peso da Revolução Americana na crise de cultura que os filósofos identificaram no século passado. “A crise da cultura ocidental contemporânea possui dois momentos essenciais. O primeiro deles é o da crise europeia, motivada por conflitos espirituais insolúveis. O segundo é o da pseudosolução norte-americana, que não passa de uma simplificação da problemática europeia, sem oferecer uma contribuição efetiva para solucioná-la” (p. 65). Depois de explicar que a cultura clássica nada fica a dever à cultura atual da Europa, Vieira de Mello aponta como o maior problema pedagógico do mundo moderno e contemporâneo o ter perdido a motivação transcendente, no sentido humanístico presente no pensamento platônico. O humanismo clássico é uma Paidéia que assegura a liberdade do indivíduo em relação ao Estado e resolve o problema que

a Revolução Americana não resolveu. Os antigos gregos entendiam haver separação entre o poder e a cultura, mas eliminavam tal separação “através da formação do indivíduo de modo tal que ele e o Estado constituíssem uma verdadeira unidade” (p. 69). Esse projeto pedagógico, retirado do contexto em que foi concebido por Platão, parece ao homem de hoje uma realidade totalitária. Sócrates procuraria a raiz da crise contemporânea no interior do homem e não nalgum fator circunstancial como o faz a pedagogia que saiu da Revolução Americana.

O capítulo 6 é uma aplicação desse esquema conceitual à realidade brasileira. O enfrentamento desse problema está na obra *Desenvolvimento e Cultura* onde Vieira de Mello avalia que alguns intelectuais brasileiros, refere-se aos intelectuais do ISEB, que não tinham consciência do subdesenvolvimento do país porque julgavam ter um destino especial. Esse grupo “parece sofrer de uma espécie de má consciência em relação às origens de suas próprias ideias. Para enfatizar o nacionalismo, ela precisa apagar suas origens estrangeiras. Um dos assuntos prediletos dessa elite é a denúncia do caráter abstrato, teórico, acadêmico e obsoleto do pensamento não desenvolvimentista” (p. 72). Para Vieira de Mello, se ficarmos livres do ressentimento marxista, estruturada sobre aquela famosa tirada pombalina de que somos pobres porque os ricos nos exploram, poderemos nos relacionar com as nações desenvolvidas como modelos a ser imitados. Aqui vem o fundamental sobre o assunto. Para Vieira de Mello, o que herdamos da Europa foi o romantismo francês do século XIX e também o ideal renascentista, ambos expressões do esteticismo europeu. O resultado desse processo formador, especialmente a presença do romantismo francês, foi um ornamentismo cultural intelectual e moralmente pobre. Daí a

conclusão: “o brasileiro contemporâneo se caracteriza não pela bondade, como pensa Cassiano Ricardo, nem pela cordialidade, como pensa Sérgio Buarque, mas sim pelo esteticismo” (p. 79). Não significa que as categorias de Cassiano e Sérgio Buarque não possam ser usadas, mas elas são estéticas. A força do esteticismo romântico é enorme e pode até alcançar o pensamento científico. Exemplo disso é o positivismo brasileiro, cujos representantes ao criticar a matriz cultural do país em nome da ciência, subordinaram os ideais éticos aos desígnios dessa última. A semana de arte moderna expressa essa visão estética da vida e ao tentar revolucionar a estética em nosso país, pretendia compreender o problema do Brasil. Qual seria a solução para o país? Vieira de Mello diz que o caminho a seguir é o da recuperação ética. “A regeneração ética de nossa cultura exige que tentemos compreender sinceramente o fenômeno do esteticismo entre nós. E os estudos éticos, filosóficos e teológicos nos auxiliariam na consecução desse objetivo” (p. 83/4). Isso significa, em outras palavras, fazer “um esforço educacional através do qual o humanismo ético dos gregos seja preservado e assimilado criticamente” (p. 86).

O capítulo sete traz a análise crítica de Paulo Margutti às teses de Vieira de Mello resumidas nos capítulos anteriores. É um capítulo longo onde Margutti avalia o pensamento de Vieira de Mello. Eis o que ele examina: a inserção do autor no contexto filosófico brasileiro, a sua adesão à perspectiva socrático-platônica, a crítica que ele faz à cultura europeia e sua raiz aristotélica, a interpretação dos autores, análise crítica das ideias políticas e educacionais de Vieira de Mello e a aplicação dessas ideias à realidade brasileira. Portanto, é uma análise extensa e complexa que revela conhecimento da tradição filosófica e da filosofia brasileira. Para

Margutti, a preferência de Vieira de Mello por Sócrates baseia-se na herança portuguesa e em nossa autoimagem negativa. De Portugal vem a postura pragmática que tem por consequência a desconfiança da especulação e, por consequência, da incapacidade para filosofar. Essa desconfiança tem raízes históricas em Pedro da Fonseca e na Segunda Escolástica portuguesa onde se destaca o comentário exegético. Daí, diz Margutti, “a desconfiança com respeito à teoria leva a uma forma de ceticismo pessimista, de tons moralistas, à lá Eclesiastes, segundo o qual tudo é vaidade e nada se pode efetivamente conhecer” (p. 88). Quanto a Sócrates a ironia tem um vínculo com a ação no diálogo com os interlocutores e na prática das virtudes. A autoimagem negativa também é herdada de Portugal e surge com a morte de Dom Sebastião e a decadência que se seguiu depois da submissão do país à casa real espanhola. Também contribuiu para a autoimagem negativa a mentalidade católico-medieval do colono, com fortes crises de consciência com seus pecados. Pois bem, a referência à tradição socrático-platônica não considera as diferenças significativas entre Sócrates e Platão, além de não se poder considerar a cultura grega como paradigma geral para todos os povos, em todos os tempos. Essa perspectiva além de eurocêntrica, tem por base “uma concepção de racionalidade que não é necessariamente universal” (p. 97) e não se consolidou como tal. Nisso estaria a raiz do preconceito contra as filosofias elaboradas no Brasil, entre as quais Margutti menciona as de origens indígenas e africana. Quando às referências de Vieira de Mello à Werner Jaeger, observa Margutti, as propostas de Paidéia presentes na obra do alemão “têm por objetivo constituir uma base para um novo estudo do helenismo como totalidade” (p. 102), mas tem um erro de concepção. Jaeger o emprega para tratar

dos tempos de Homero, mas entre os gregos o termo só aparece mais tarde. Daí, ao contrário do que entende Vieira de Mello, “a Paidéia de Jaeger estaria mais próxima da *Bildung* alemã do que do classicismo grego” (p. 103). No que se refere a Voegelin, nem todos seus comentadores o consideram defensor da ideia de Bem Transcendente, que Vieira de Mello toma como sua essencial contribuição para a reconstrução do Ocidente e do Brasil. Isso coloca sua interpretação sob suspeita. O mesmo pode ser dito de sua confiança em Berdiaev, pois embora o filósofo russo trate do misticismo e da liberdade, sua compreensão de transcendência não foge da perspectiva eurocêntrica. Em relação às críticas que Vieira de Mello faz a Aristóteles, contrapondo-o absolutamente à tradição socrático-platônica, ele não percebe que apesar das diferenças, as intuições básicas de Aristóteles correspondem a de seu mestre. Quanto às críticas à ética aristotélica, ela trata das virtudes, mas “levando em conta que a caracterização de uma ação como virtuosa depende das circunstâncias. Essas últimas variam tanto que não é possível estabelecer um conjunto de regras capaz de resolver qualquer problema ético” (p. 111). Lembra Margutti que a República de Platão não propõe regras com validade universal, apenas a ideia de Bem é universal. Isso mostra um Aristóteles completando o mestre e não se contrapondo a ele. O problema da interpretação que Vieira de Mello faz de Aristóteles, traz os mesmos problemas da sua interpretação de Platão. “A crítica de Vieira de Mello a Aristóteles se baseia numa leitura do pensador grego que, além de historicamente localizada, não é consensual entre os comentadores” (p. 113). Ora considerar Aristóteles o pai do movimento filosófico da Europa moderna é mesmo muito complicado, pois se sabe que a filosofia moderna e a ideia de ciência

que ela elaborou é contrária às teses aristotélicas. A outra crítica Margutti é ainda mais ampla e consistente. Ele diz: “a redução da evolução europeia a uma disputa entre dois princípios, o ético e o estético, parece envolver não só uma supersimplificação do caráter dessa evolução, mas também uma hipostasiação dos referidos princípios” (p. 116). E também não se pode reduzir a crise europeia, que é complexa e envolve múltiplos fatores, à oposição entre os princípios ético e estético, ou entre as tradições socrático-platônica e aristotélica. Quanto à leitura de Vieira de Mello dos outros filósofos é também limitada, diz Margutti: “Nessa perspectiva, a observação de Vieira de Mello de que Kant não consegue preservar a reverência nem na *Crítica da razão prática*, por que a lei moral interior continuou a ser um objeto de curiosidade, é extremamente injusta. O sistema kantiano foi todo construído não para justificar a ciência galileana num viés ligado à curiosidade aristotélica, mas sim para justificar a moral pietista, num viés ligado à reverência platônica” (p. 119). Quanto ao uso de Kierkegaard e Nietzsche como seguidores da tradição socrático-platônica tem muitos problemas, que Vieira de Mello não solucionou. Explica Margutti: “Com efeito, a esmagadora maioria das máscaras nietzschianas são antissociais. Fica muito difícil supor que uma personalidade socrática sem sentido estrito se esconderia por trás delas” (p. 131). Os outros aspectos da análise também mostram falhas conceituais graves como atribuir à Revolução Americana a causa da crise da democracia com base na ideia de que durante a independência os americanos puderam desenvolver estruturas de poder, mas não de cultura. O ideal democrático moderno tem problemas, reconhece Margutti, mas tais problemas decorrem de causas diferentes das listadas por Vieira de Mello” (p.

146). Finalmente, parece muito forçado atribuir à pobreza do romantismo francês a adoção do esteticismo pelo brasileiro. Esse romantismo não era em França mais pobre que em outros lugares da Europa. Além do mais, não se pode dizer que o brasileiro não é pouco sensível às questões morais, pois, diz Margutti: “nossos estudos revelam que o brasileiro não é pouco sensível às qualidades menos visíveis da alma” (p. 156).

Apesar de longa lista de pontos frágeis da filosofia de Vieira de Mello, que Margutti volta a mencionar no capítulo final, ou conclusão, ele valoriza o esforço que Vieira de Mello fez para entender a realidade nacional. O filósofo e diplomata Vieira de Mello analisa inúmeros problemas da Europa, Estados Unidos e do Brasil de forma independente, “voltada para uma crítica desassombrada do mundo contemporâneo” (p. 178).

Por ocasião do lançamento, em 2009, da terceira edição de *Desenvolvimento e Cultura*, o problema do esteticismo no Brasil indicamos que o diplomata filósofo Mário Vieira de Mello (1912-2006) tentava aplicar sua análise cultural à realidade brasileira e avaliava que os problemas fundamentais do país vinham da ausência de discussão ética, que ele atribuía à herança do romantismo francês do século XIX e da forma como nossa elite assumiu os ideais do renascimento. Para Vieira de Mello, esta hipótese não fora adequadamente considerada, pelo menos até o momento, pelos estudiosos da cultura brasileira. Em resenha daquele livro compilamos suas sugestões e indicamos, à luz dos últimos estudos da cultura luso-brasileira, o que nos parecem ser as dificuldades de sua hipótese. Eis o que comentamos na ocasião destacando aspectos do pensamento de Vieira de Mello não mencionados por Paulo

Margutti (*Estudos Filosóficos*, UFSJ, n. 5, 239-246, 2010):

“O livro de Mario Vieira de Melo aponta uma direção para o estudo da cultura brasileira. Que linha seguir? Começar pelo exame da visão romântica do bom selvagem concebida por Rousseau e depois enfrentar a interpretação terceiro-mundista assumida pelo desenvolvimentismo. Também é importante construir uma visão ampla de cultura não reduzindo o desafio do progresso ao domínio da técnica, repensando as questões éticas como sugeriu no capítulo quarto. No capítulo quinto ele reduz a influência européia no Brasil às ideias românticas do século XIX, não considerando o impacto de outras tradições filosóficas e literárias. Este é um aspecto a contornar. Há outro problema na proposta de Vieira de Mello: o desconhecimento ou desvalorização da discussão ética presente na renascença portuguesa. Melhor seria entender o século XVI, em Portugal, como uma forma de tratar os ideais modernos, rejeitando a moral protestante em nome da católica. Além disto, o pombalismo (século XVIII) não se explica, como sugere o autor, por uma adesão acrítica à cultura francesa. O movimento parece ser uma revisão do chamado segundo período do contra-reformismo lusitano (século XVII) e do estreitamento do debate ético que ele produziu. O século XVII em Portugal caracterizou-se por uma ética centrada no combate à riqueza e ao sexo além da função reprodutiva. A aproximação dos brasileiros do romantismo francês no século XIX foi, ao contrário do que sugere Vieira de Mello, um esforço de nossa elite para se afastar da influência portuguesa e não uma rota sugerida pelos lusitanos. No último capítulo outra dificuldade: o autor não só superestima a destruição da moralidade católica pelo romantismo francês, porque o tradicionalismo romântico preserva este modelo moral,

como desconhece o impacto decorrente da escola culturalista no último século. No seio do culturalismo há a superação do estreitamento moral do contra-reformismo e da moral frouxa do romantismo. Contudo, o entendimento de uma crise de valores que marca o pensamento europeu no século XX (do que também se dá conta Ortega y Gasset) e nos influencia parece um problema que (...) precisa ser mesmo considerado” (p. 245/6).

Como avaliar o cuidadoso trabalho de Margutti? Pode-se dizer que sua crítica tocou no essencial: a fragilidade das interpretações de autores clássicos nasceram da falta de estudo sistemático da tradição filosófica europeia e mesmo dos estudos que se fizeram no Brasil nas últimas décadas. Vieira de Mello se vale de comentadores de autores clássicos, mas deixa de fora muita coisa importante, ou contraposições sérias que fragilizam sua análise. Parece que faltou a Margutti reconhecer que boa parte de nossas dificuldades (da tradição brasileira) estão mesmo na falta de discussão e entendimento da problemática ética, como disse Vieira de Mello, embora isso não signifique assumir as razões por ele elencadas para essa ausência de debate ético. Margutti menciona ainda duas perspectivas de análise, que diz retirar de Humberto Maturana, mas que são as mesmas indicadas por Kant na introdução da *Crítica da Razão Pura* e desenvolvidas por neohegelianos como Rodolfo Mondolfo (a transcendente e a transcendental). Finalmente, da leitura

de Margutti, parece ter um ponto muito discutível, como já tive oportunidade de detalhar e em outra oportunidade, tratar as mundivisões indígenas e africanas como componentes de uma construção filosófica alternativa às filosofias europeias, cujas análises são consideradas eurocêntricas. Isso faz Margutti com base nos estudos de Walter Mignolo. Em síntese, parece mais adequado tratar a tradição filosófica brasileira, realmente pouco considerada e estudada como ele muito bem diz, como parte da grande tradição filosófica do ocidente, para a qual trouxe contribuições pouco valorizadas, mas reais, das quais são exemplos entre outros tantos, a obra filosófica de Gonçalves de Magalhães e Eduardo Ferreira França, para o ecletismo espiritualista, Tobias Barreto, para o neokantismo, Farias Brito para o espiritualismo e Miguel Reale para a renovação do culturalismo e sua aplicação à Filosofia do Direito.

De todo modo, mesmo com as lacunas e pontos controversos anteriormente assinalados, não se pode desmerecer o esforço e a cuidadosa análise que Margutti faz do pensamento de Vieira de Mello e o apoio que lhe deu o Conselho Editorial da Coleção FAJE, reconhecendo o valor do livro, para o desenvolvimento da filosofia brasileira.

José Mauricio de Carvalho
IPTAN- São João del-Rei - MG

SOUSA, Maria Celeste de. *Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo, Loyola, 2014. 215p. (Coleção Estudos Vazianos) ISBN 978-85-15-04168-8.

Maria Celeste é graduada, mestre e doutora em filosofia. Atualmente, leciona e coordena o Grupo de Estudos Vazianos na Faculdade Católica de Fortaleza. Também é professora na rede pública de ensino. Ao escrever o livro, que surgiu a princípio como tese de doutorado, seu maior interesse consistia em compreender, a partir das obras e artigos do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, “o conceito de *comunidade ética* como horizonte de *sentido* da vida social” (p.16).

Ao se propor manter fiel ao método dialético, Maria Celeste divide o livro em três partes, a saber: a expressão ontológica da comunidade ética, a expressão reflexiva da comunidade ética e a expressão ética da comunidade. Cada uma delas está articulada a partir dos momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade. Na primeira parte, a autora apresenta a relação de intersubjetividade como sendo o invariante ontológico a partir do qual a comunidade ética pode ser definida. Trata-se, segundo ela, de pensar “a experiência em que a pessoa reconhece-se a si mesma como ‘ser-com-os-outros’ e compreende que é pessoa na medida em que reconhece o outro como outro eu” (p.23)

O reconhecimento apresenta-se, nesse primeiro momento, como chave para se pensar a intersubjetividade. Investigado a partir da dimensão de universalidade, ele se dá graças à mediação da linguagem que têm lugar através da palavra e do trabalho. Compreendido como ser de linguagem, é pelo diálogo que o homem transcende a relação meramente objetiva e se torna

capaz de construir com os outros um mundo autenticamente humano. O trabalho, por sua vez, pensado a partir da dialética hegeliana do senhor e do escravo, também se apresenta como lugar da mediação entre os sujeitos. Surge, então, a necessidade de superar relações de trabalho nas quais ocorre reificação e de pensar o trabalho como realidade capaz de promover, através de relações fundadas na reciprocidade, a realização da pessoa no seu encontro com o outro. Nesse sentido Celeste afirma que “pelo trabalho, o sujeito toma consciência de que não é uma coisa entre as outras coisas, mas consciência livre, capaz de transformar o mundo a partir de si mesmo, dando-lhe um sentido” (pp.36-37)

Contudo, a universalidade do reconhecimento, que tem lugar através da palavra e do trabalho, é negada pelo momento da particularidade. Celeste identifica este momento como sendo àquele no qual acontece “a mediação das ciências sociais humanas, em que o *sujeito* metodicamente abstrato é o que está presente no reconhecimento intersubjetivo” (p.40).

A modernidade confere à cultura ocidental novo horizonte simbólico a partir do qual as relações humanas são pensadas. Esse novo horizonte se caracteriza, entre outras coisas, pela afirmação da subjetividade como construtora de sentido, pela identificação da relação sujeito-objeto como pressuposto fundamental da relação do homem com a natureza e com os outros seres, e por uma nova concepção de “tempo socialmente-mensurável” (p.42) Nesse contexto, surgem as ciências humanas que se agrupam no pólo das ciências naturais explicativas ou no pólo das ciências hermenêuticas compreensivas. Ao discorrer sobre a história e a sociologia, Celeste defenderá, a partir da posição assumida por Lima Vaz, que

uma autêntica reflexão a respeito da intersubjetividade deve avançar para além das ciências naturais na direção da compreensão própria das ciências hermenêuticas. Contudo, as ciências hermenêuticas são fragmentárias, não conseguem pensar o ser humano como totalidade. Em consequência, pensar a intersubjetividade como invariante ontológico da comunidade ética supõe também avançar além das ciências hermenêuticas em direção a outro nível de compreensão: a compreensão filosófica ou transcendental.

Ora, para Celeste os momentos da universalidade e da particularidade devem ser suprassumidos na forma singular do reconhecimento. Ela, então, propõe retomar os “dados obtidos pelas mediações anteriores [momentos dialéticos] para pensá-los de forma transcendental” (p.52). Trata-se de pensar agora, filosoficamente, a categoria da *intersubjetividade* a partir do paradoxo do encontro entre sujeitos. Encontro esse que pressupõe necessariamente a dialética da *identidade* na *diferença* e que só pode ser pensado de modo adequado a partir da “afirmação filosófica da comunidade como espaço transcendental para o encontro humano” (p.61).

A unidade entre os sujeitos, constitutiva da comunidade ética, apresenta-se como fruto dos atos espirituais. É como ser inteligente e livre que o ser humano se abre necessariamente à relação com os outros. Como mostra Celeste, “é o ser ou o espírito no sujeito que o impulsiona a acolher o outro e a estabelecer com ele uma relação de reciprocidade ou de reconhecimento” (p.68). Desse modo, a expressão ontológica da comunidade, de acordo com a qual, o reconhecimento constitui-se como invariante ontológico definidor da comunidade ética, revela “a essencial sociabilidade humana tecida pela comunhão das consciências que criam entre si os diversos fios interativos por meio da linguagem” (p.69)

A expressão reflexiva da comunidade, por sua vez, tema da segunda parte do livro, tem como objetivo explicitar “a inteligibilidade volitiva do consenso social” (p.76). Trata-se nesse caso, de expor, a partir da noção de consenso, “a causa eficiente, ou a dialética da liberdade imanente à relação de reciprocidade” (p.76). Para tanto, Celeste pensa o consenso a partir dos momentos dialéticos da universalidade, particularidade e singularidade.

A forma universal do consenso é pensada a partir do fenômeno do *ethos*. Este se caracteriza por possuir uma estrutura dual: é ao mesmo tempo individual e social. Enquanto coextensivo à cultura, o *ethos* apresenta-se simultaneamente como espaço habitável, como segunda natureza para o homem, e também como hábito. Pensado a partir da dialética fundamental entre tradição e história, o *ethos* se manifesta “na sociedade na forma de *costumes*” (p.85). Através de processos educativos de socialização, os costumes são interiorização pelos sujeitos que, ao agirem de acordo com o *ethos* (costume), adquirem o hábito (*héxis*) ético e formam progressivamente a consciência moral. A universalidade do consenso tem lugar aqui graças a sociabilidade humana. Compreendida como o “resultado da intercausalidade espontânea entre o reconhecimento e o consenso no horizonte do *ethos*” (p.97), a socialização do sujeito e a formação de sua consciência moral torna possível a reciprocidade fundada no consenso.

Contudo, o momento da universalidade é abstrato. Ele é negado pelo momento da particularidade. Neste são consideradas uma multiplicidade de *condições* que caracterizam a *situação* e interferem no exercício da razão prática. Celeste recorda aqui que a modernidade se caracteriza pela primazia da razão técnica. A *práxis* é submetida aos ditames

da *poiesis* cujo fim próprio é a produção de objetos. A noção clássica de *práxis* como *energeia* desaparece. Também o conceito aristotélico de virtude perde o seu sentido mais próprio. O predomínio do modelo hipotético-dedutivo de racionalidade operou ainda uma ruptura entre ética e política. Em consequência, evidencia-se na sociedade moderna o vazio ético e a inversão “do fundamento da sociabilidade humana” que “centrada na comunidade, veio a centralizar-se no indivíduo”(p.101) definido a partir de suas necessidades e carências. No momento da particularidade, torna-se, então, necessário estabelecer distinção entre os princípios causais e princípios condicionantes da ação. Em meio às várias condições, os princípios universais do reconhecimento e do consenso devem se particularizar para que seja garantida a afirmação da dignidade de cada sujeito como membro da comunidade ética e também a formação de um consenso social expressão da consciência moral compartilhada.

As formas universal e particular do consenso são suprassumidas no momento da singularidade. Nele tem lugar a *consciência moral social* compreendida como “consciência expressiva do consentimento interpessoal na sociedade”(p.108). Nela se evidencia, portanto, “a forma fundamental de *unidade e identidade* da comunidade ética”(p.109). Ora, “o grau mais elevado do exercício da liberdade interpessoal” (p.113) deve ser pensado, segundo Celeste, como exercício da consciência cívica. As instituições devem, então, assumir a responsabilidade pela formação dos indivíduos. O ato educativo precisa conduzir à formação da “identidade ética social possibilitadora da relação recíproca entre os indivíduos na sociedade”(p.115). Em consequência, a cidadania aparece como o resultado “do contínuo e criativo processo de educação em todos os ní-

veis estruturais da sociedade”(p.116). A formação da consciência cívica mostra-se, pois, como fundamental para a constituição de sujeitos políticos capazes de edificar uma comunidade ética na qual a reciprocidade das relações possa garantir o reconhecimento da dignidade dos sujeitos.

Finalmente, na terceira parte do livro, intitulada “A expressão ética da comunidade”, Celeste procura mostrar de que modo Lima Vaz organiza os “invariantes conceituais” da *vida ética*. Ora, para Celeste, no primeiro capítulo, tratava-se de explicitar a idéia de comunidade ética na sua universalidade ontológica. Contudo, esse primeiro momento é abstrato. Logo, é necessário pensar como se dá efetivamente, através da *práxis* comunitária, a relação de reciprocidade. Este foi o tema do segundo capítulo. Contudo, a consciência da sociabilidade humana conduz ao questionamento a respeito do que é capaz de garantir a estabilidade da relação entre os sujeitos e a comunidade. Surge, então, a necessidade de se pensar a questão das instituições e, de modo especial, da instituição política compreendida como “forma universal do bem comum”(p.127).

Ora, o terceiro capítulo, ao partir da “inteligibilidade universal do político”(p.127), mostra como no momento da universalidade a idéia de justiça deve ser compreendida tanto como virtude quanto como lei, e de que modo o direito apresenta-se como norma universal. Segundo Celeste, Lima Vaz pensa a política “como a ‘ciência diretriz’ da vida comunitária pautada pela norma universal do bem comum que é o direito” (p.134). Em consequência, “justiça e direito são, [...], as duas categorias que fundamentam a sociedade política” (p.130).

A universalidade da justiça e do direito, no entanto, é negada dialeticamente

pelo momento da particularidade. A situação se apresenta como mediadora entre a universalidade da justiça e a singularidade do ato justo concreto. Isso significa que “a efetivação da justiça (*dike*) na *situação* histórica só é possível por meio da prática virtuosa dos sujeitos, que decidem conscientemente evitar o hábito injusto e praticar o ato justo pela aceitação da *equidade* e da *igualdade* como presentes no *ethos*” (p.140). Ora, de acordo com Celeste, para Lima Vaz, a melhor forma de organização política para a efetivação da *praxis* justa é a democracia. O exercício da democracia exprime “a ‘vitória da liberdade’ sobre o poder despótico e a intrínseca relação entre o ético e o político” (p.152)

Finalmente, os momentos da universalidade e da particularidade são suprasumidos no momento da singularidade no qual é afirmada a dignidade humana como “forma concreta do reconhecimento universal da pessoa” (p.127). Apenas o reconhecimento da dignidade de cada membro da sociedade torna possível a realização concreta da justiça e, conseqüentemente, a efetiva realização da comunidade ética. Nesse sentido, Celeste afirma que “o conceito de *dignidade* humana expressa a efetivação da liberdade e da consciência moral com que os indivíduos reconhecem a dignidade do outro como outro eu e consentem em conviver comunitariamente. Esse vínculo recíproco de

reconhecimento e consenso constitui a prática da justiça”(p.167).

Como é possível perceber, o livro tem o mérito de articular importantes elementos que permitem pensar de modo sistemático o conceito de comunidade ética. Por outro lado, colocamos a seguinte questão: uma rígida fidelidade ao método dialético, tal como é proposta no livro, não colocaria em risco a compreensão do pensamento de Lima Vaz? Por exemplo: seria mesmo possível, como é feito no primeiro capítulo, identificar os níveis da pré-compreensão, da compreensão explicativa e da compreensão filosófica com, respectivamente, os momentos dialéticos da universalidade, da particularidade e da singularidade? Não seria temerário fazer uma separação entre expressão ontológica e expressão reflexiva identificando o primeiro momento com o reconhecimento e o segundo com o consenso? Este questionamento, no entanto, não pretende colocar em dúvida a relevância do trabalho realizado. Ao contrário. Sublinhamos a importância da obra para o estudo e a reflexão a respeito do pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, autor considerado como um dos principais filósofos brasileiros do século XX.

Claúdia Maria Rocha de Oliveira
FAJE/BH

PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014, 394 p. ISBN 9788515041190.

I. Pasquale Porro é reconhecido internacionalmente como um dos mais competentes leitores atuais de Henrique de Gand (c. 1240-1293). Desde sua clássica monografia sobre a metafísica do Doutor Solene¹, o autor vem desenvolvendo diversos trabalhos sobre a filosofia na segunda metade do século XIII, donde muitos textos sobre Tomás de Aquino. Ao que parece, o ápice destes últimos é atingido no livro ora resenhado, que se apresenta, ainda em seu proêmio, como uma “introdução histórico-filosófica” (p. 9) ao Doutor Angélico.

Nessa obra, em poucas palavras, Porro acompanha o desenvolvimento do pensamento filosófico de Tomás tendo como ponto de apoio uma narrativa em sucessão cronológica da sua vida. Decerto, muitos dos detalhes da movimentada vida acadêmica do dominicano – das suas várias viagens pela Europa, das diversas disputas acadêmicas e eclesiásticas em que se inseriu, das datações das suas inúmeras obras – permanece, na melhor das hipóteses, no campo da reconstrução narrativa, baseada em documentos esparsos e na minuciosa análise crítica destes últimos. Ainda assim, o autor faz jus à tarefa e se aproveita, em tal reconstrução, das mais recentes fontes bibliográficas a respeito. Além disso, sempre se toma o cuidado de deixar claros os limites das reconstruções propostas – certas datas são apontadas como somente prováveis, a sucessão proposta entre as obras muitas vezes é destacada como dependente unicamente de fatores internos a elas, sem qualquer indicação externa de sua

datação, e assim por diante. Em face de tamanho desafio, podemos de saída afirmar que o livro é muito proveitoso para o leitor que pretende se iniciar no pensamento *filosófico* (voltaremos a essa restrição adiante) de Tomás de Aquino. Não somente ele encontrará uma introdução atualizada à narrativa da vida deste último, mas igualmente poderá ler a cada passo dessa vida uma consideração acerca das obras então produzidas.

Dito isso, acredito que seria vã a tentativa de seguir passo a passo nessa resenha a sucessão de temas tratados no livro, pois nos resignaríamos a uma mera listagem dos assuntos levantados – o que, no mais, pode ser feito pelo próprio leitor com o livro em mãos². Sendo assim, mais do que acompanhar o caminho seguido por Porro em sua narrativa, pretendo discutir alguns elementos teóricos em que ele se baseia na sua interpretação de Tomás de Aquino e na exposição ‘histórico-filosófica’ desta última por ele proposta. Para tanto, seguirei uma pista deixada pelo prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento da orelha do volume: “[o] livro de Pasquale Porro tem parentesco com dois clássicos sobre a vida e a obra de Tomás de Aquino: o primeiro, de

¹ Cf. PORRO, P. *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*. Bari: Levante, 1990.

² Para um apanhado geral dos temas abordados no livro, cf. as seguintes resenhas da edição original italiana: PAOLETTI, M. P. “Recensione di Porro, Pasquale, *Tommaso d’Aquino. Un profilo storico-filosofico*”. Roma, Carocci, 2012, p. 536”. *Recensioni Filosofiche* 20 maggio 2013. Online: <http://www.recensionifilosofiche.info/2013/05/porro-pasquale-tommaso-daquino-un.html> (consultado em 08/2015); e CARVALHO, M. S. de. “Recensão de Pasquale Porro, *Tommaso d’Aquino...*”. *Revista Filosófica de Coimbra* 23, 246 (2014), p. 503-4. Aproveito para destacar que, na presente resenha, restrinjo meus comentários ao texto de Porro tal como apresentado na sua edição brasileira, sem quaisquer menções à edição italiana.

Jean-Pierre Torrell, *Iniciação a Tomás de Aquino*, [...]; e o segundo, de Etienne Gilson, *Le Thomisme* [...]. Como o livro de Torrell, o de Porro adota uma ordem de exposição histórica, inserindo nas etapas da vida de Tomás de Aquino as diferentes obras escritas por ele. Como *Le Thomisme*, de Gilson, o perfil traçado por Porro aborda a obra de Tomás de Aquino sob o ângulo filosófico, deixando de lado o que seria de exclusiva pertinência teológica, como a consideração da Trindade e da Encarnação”.

Parece-me esse um bom caminho para avaliar o livro de Porro, a saber, ver como ele se relaciona com outros textos que igualmente se propuseram a uma discussão abrangente sobre a obra de Tomás. Sendo assim, no item II, discutiremos alguns aspectos da exposição de Porro tendo como termos de comparação os citados Gilson e Torrell, mas também Henri-Dominique Gardeil. Em seguida, no item III, problematizarei a relação entre a interpretação de Tomás de Aquino proposta por Porro e aquela de Gilson (não somente a que lemos na última edição do *Le Thomisme*, mas também a que depreendemos a partir de outras obras). Como veremos, talvez o autor, em determinados momentos de sua exposição, não se afaste de Gilson tanto quanto crê. Por fim, no item IV, farei uma avaliação geral do livro e apontarei alguns problemas de cunho, principalmente, editorial.

II. A interpretação do prof. Ribeiro do Nascimento é certificada pelo próprio Porro quando nos diz que *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra* de Jean-Pierre Torrell (que possuímos em tradução para o português brasileiro)³ foi, entre outros,

³ TORRELL, J.-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2015⁴ [1999].

uma de suas mais importantes fontes para o estabelecimento da “vida e da cronologia das obras de Tomás” (p. 13, nota 1). De fato, Torrell ressurgue constantemente em toda a extensão do livro como uma referência central, não tanto para o estudo interno das obras comentadas por Porro, mas precisamente para discussões acerca de datação e estabelecimento da cronologia. Certamente, Porro se aproxima bastante de Torrell ao tomar como fio condutor de seu estudo uma reconstrução narrativa da vida de Tomás de Aquino e destacar, a cada período, os elementos filosóficos mais marcantes apresentados nas obras possivelmente provenientes dessa etapa da vida do Doutor Angélico. Tão marcante quanto seja tal proximidade de método expositivo em suas respectivas apresentações da vida e obra de Tomás de Aquino – e, mais, tão influente quanto seja Torrell para o estabelecimento da cronologia que vemos em Porro –, as semelhanças entre ambos param por aí.

Com efeito, pode-se notar a distância de seus projetos autorais pelos próprios subtítulos dos respectivos livros. Enquanto Torrell se propõe a apresentar ‘a pessoa e a obra’ de Tomás, Porro restringe seu objetivo ao estabelecimento de um ‘perfil histórico-filosófico’. De fato, o autor francês tem mais de biógrafo do que o italiano, pois há diversos momentos de seu texto em que busca depreender, para além do sisudo latim escolástico (tanto das obras filosóficas e teológicas, como dos testemunhos da época), aquela que seria a ‘personalidade’ de Tomás de Aquino, e dá ao texto um tom mais literário – que, de modo algum, retira a ele seu rigor acadêmico.

Essa é uma tentativa que não encontramos em Porro. Pelo contrário, o ‘histórico’ de seu subtítulo aponta para o caráter estritamente técnico de seu

trabalho: acerca da vida de Tomás, só se fala aquilo que pode ser diretamente depreendido de documentos da época. Se há alguma tentativa de ultrapassar tais fontes diretas, isso se dá apenas em discussões hipotéticas acerca da possível localização na narrativa histórica de eventos dificilmente datáveis com alguma certeza. Assim, tão próximas quanto sejam em termos de cronologia, as narrativas de Porro e Torrell são fundamentalmente distintas, pois possuem finalidades diferentes: este busca, através de uma cuidadosa e academicamente bem estabelecida narrativa, atingir a ‘pessoa’ de Tomás, aquele se contenta com o estabelecimento da narrativa histórica tal como ela pode ser depreendida das fontes documentais, tendo por fim unicamente a própria narrativa. Tão cativante quanto seja a opção de Torrell, certamente a de Porro é mais prudente do ponto de vista de uma *história da filosofia*.

Essa observação, porém, nos leva ao ponto fundamental de distanciamento entre os dois autores. Seria injusto considerar Torrell imprudente quanto ao estabelecimento de uma ‘história da filosofia’, uma vez que sua finalidade não é uma tal narrativa. De fato, para encontrar a ‘pessoa’ de Tomás de Aquino, Torrell atenta para toda a ‘obra’ do Doutor Angélico (lembremos do subtítulo de seu livro), em seus aspectos filosóficos e teológicos. Porém, a narrativa resultante é, antes de tudo, a tentativa de ultrapassamento das obras do aquinate em direção à sua própria pessoa enquanto religioso e, em especial, enquanto frade dominicano. Daí encontrarmos em Torrell contínuas reflexões acerca da profunda religiosidade que podemos depreender de textos aparentemente tão secos como os de Tomás. Porro, por outro lado, não se aproxima de tal pretensão. De fato, ele nem mesmo se volta para os aspectos teológicos da obra de Tomás,

mas antes se limita à consideração (já bastante ampla, diga-se de passagem) dos elementos filosóficos desta última.

Embora o prof. Ribeiro do Nascimento veja na atitude de Porro algo de Gilson, me parece que Torrell se aproxima mais deste último ao se utilizar da narrativa histórica para buscar a verdadeira pessoa do Tomás religioso. Certamente, em *Le Thomisme*, Gilson se abstém de qualquer consideração deste tipo, mas quando nos voltamos para uma obra como *Le philosophe et la théologie*, lemos que “[l]a philosophie chrétienne est une histoire qui se déroule à partir d’un terme immuable, situé hors du temps et par là sans histoire”⁴ ou que “[d]ans une telle synthèse, tout part de la foi et y retourne”⁵. Para o Gilson que aqui lemos, a história da filosofia cristã é algo cuja narrativa se mostra necessária (o que ele magistralmente fez), mas que deve ser ultrapassado tão logo possível em direção à fé imutável e atemporal. Da mesma maneira, a coerente e sedutora narrativa de Torrell é, para ele, somente um passo em direção à ‘pessoa’ de Tomás, um apaixonado religioso. Nesse ponto preciso, Porro não poderia estar mais distante de Gilson e, conseqüentemente, de Torrell, pois para o acadêmico italiano a narrativa histórico-filosófica já é um fim em si mesmo – ao que parece, para ele, apresentar a filosofia de Tomás já é expô-la de um ponto de vista histórico. Aquilo em que ele se aproxima de Torrell, por outro lado, é a escolha da narrativa em sequência cronológica da vida de Tomás como base para a sua discussão histórico-filosófica, uma vez

⁴ GILSON, É. *Le philosophe et la théologie*. Préface de J.-F. Courtine. Paris: Vrin, 2005² [1960], p. 208. [disponível em português: GILSON, É. *O Filósofo e a Teologia*. Trad. de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2008].

⁵ *Op. cit.*, p. 194.

que seria igualmente possível, como faz o Gilson do *Le Thomisme*, produzir uma narrativa que discutisse temas da obra do Doutor Angélico de um ponto de vista histórico-filosófico, mas ordenando a discussão tematicamente e não a partir da vida do autor. Em poucas palavras, se Porro compartilha com Gilson a escolha por se ater à filosofia e com Torrell a decisão de tomar por base de sua exposição uma cuidadosa narrativa da vida de Tomás de Aquino, a sua concepção de história da filosofia parece fundamentalmente distinta daquela de ambos.

Fixando-nos, porém, nesse ponto que ele compartilha com Torrell – a saber, a decisão de discutir a obra do Doutor Angélico tendo como fio condutor uma narrativa de sua vida –, Porro se afasta de outro clássico sobre o pensamento de Tomás que também possuímos traduzido para o português brasileiro, nomeadamente a *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino* de Henri-Dominique Gardeil⁶. Nesta última, a vida do Doutor Angélico surge unicamente como uma curta etapa de introdução ao livro que, em seu corpo, é constituído por estudos divididos tematicamente acerca dos diversos aspectos da filosofia de Tomás de Aquino (nesta ordem, sua lógica, cosmologia, psicologia e metafísica). Gardeil (assim como fez o Gilson do *Le Thomisme* e como faria Porro) se mantém no campo da filosofia, mas (diferentemente de Torrell e Porro) toma como fio condutor de sua reflexão uma ordenação de temas da obra de Tomás e não uma narrativa da biografia deste último.

Ainda no início de seu livro (pp. 11-12), Porro critica tal opção por ver

nela a imposição externa de uma sistematização que não é própria ao pensamento de Tomás de Aquino. O estudioso italiano, pelo contrário, prefere “tentar reconsiderar o pensamento de Tomás à medida que ia se formando, percorrendo em ordem cronológica as várias fases de sua produção” (p. 12). Como adendo, vale adicionar, a obra de Gardeil é enriquecida com longos trechos (com tradução bilíngue, na última edição brasileira) de trabalhos do Aquinate considerados importantes para a compreensão de cada tema abordado, o que não ocorre no livro de Porro, onde devemos nos contentar com trechos citados esparsamente, sem citações dos originais latinos.

Vemos, portanto, como o *Tomás de Aquino* de Porro interage complexamente com estes três clássicos acerca do mesmo pensador escolástico: o *Le Thomisme* de Gilson, a *Iniciação a Santo Tomás de Aquino* de Torrell e a *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino* de Gardeil. Qualquer que seja a preferência do leitor atual quanto ao melhor viés de abordagem introdutória à obra de Tomás de Aquino, o livro de Pasquale Porro vem adicionar mais um elemento nessa discussão.

III. Feita essa rápida comparação entre algumas das introduções disponíveis para o leitor contemporâneo (e, em particular, para o leitor brasileiro) de Tomás de Aquino, pretendo agora me centrar em um elemento teórico em particular do livro de Porro, a saber, sua relação com alguns aspectos da interpretação do pensamento do Doutor Angélico defendida por Gilson. Essa relação com este último já é enunciada por Porro ainda na introdução, quando ele alerta (durante sua já citada recusa de uma sistematização do pensamento de Tomás) para “o risco de reproduzir de modo artificial e antiquado não o pensamento de Tomás, mas o ‘tomismo’, ou seja, o modo como tal

⁶ GARDEIL, H.-D. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino*. 2 vols. Prefácio de François-Xavier Putallaz. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

pensamento foi interpretado e fixado, primeiro pelos comentaristas renascentistas e depois sobretudo entre o fim do século XIX e os primeiros seis, sete decênios do século XX. Com efeito, a grande fama de Tomás de Aquino está indubitavelmente ligada ao fato de a Igreja católica o ter eleito – com uma decisão fixada pela *Aeterni Patris*, mas confirmada também em tempos mais recentes – o ponto de referência doutrinal mais autorizado para o pensamento cristão” (pp. 11-12). Essa última etapa do processo de formação de um tal ‘tomismo’ está fortemente ligada à concepção da filosofia de Tomás de Aquino como ‘filosofia cristã’ defendida por Étienne Gilson. Ou seja, pretender se afastar do ‘tomismo’ do século XX é, em grande parte, pretender se afastar do Tomás de Aquino de Gilson. Minha pergunta é: Porro conseguiu fazê-lo?

Como lembrava o prof. Ribeiro do Nascimento, a relação de Porro com o Gilson de *Le thomisme* é complexa: conservando em seu estudo de Tomás a centralidade da filosofia igualmente preservada por Gilson, Porro se afasta deste último ao pretender apresentar a obra do Aquinate por meio de uma narrativa cronológica. A recusa de Porro em enfatizar o caráter *cristão* do pensamento do Doutor Angélico não necessariamente se traduz em um afastamento do Gilson de *Le Thomisme*, uma vez que este último admite em uma passagem presente na sexta edição de seu livro que “[l]’expression [sc. philosophie chrétienne] n’étant pas de saint Thomas lui-même, et ayant d’ailleurs provoqué d’interminables controverses, il est préférable de ne pas l’introduire dans un exposé purement historique du thomisme [...]”⁷. Nem por isso, a

doutrina de Tomás de Aquino deixa de ser verdadeiramente uma ‘filosofia cristã’, tal como descrita por Leão XIII na *Aeterni patris*⁸. Gilson simplesmente admite – já em um momento avançado de sua carreira – que essa expressão não parece útil para uma exposição *histórica* do pensamento de Tomás de Aquino. Ou seja, Gilson e Porro parecem estar de acordo com respeito a evitar a descrição da filosofia de Tomás de Aquino como *cristã* em um estudo histórico de sua obra. Porém, lembremos o que vimos há pouco: enquanto que para Gilson (assim como ocorria em Torrell) a história é uma etapa em direção à filosofia cristã, para Porro a narrativa histórica já parece um fim. Assim, ainda que Gilson e Porro pareçam se aproximar ao rejeitar o uso *histórico* da caracterização da filosofia de Tomás como ‘cristã’, essa aproximação é superficial, uma vez que Gilson a abandona na narrativa histórica somente para reencontrá-la além da histórica, no verdadeiro tomismo que surge como filosofia cristã. Porro, por outro lado, não tendo outro campo de discurso senão aquele da história, pretende abandonar *tout court* a descrição da filosofia de Tomás de Aquino como ‘cristã’. Enfatizemos: o que está em jogo nessa discussão não é a possibilidade de descrever a próprio Tomás de Aquino (sua ‘pessoa’, como queria Torrell) como cristão; antes discute-se se sua *filosofia* seria corretamente descrita como cristã. O ‘tomismo’ dos séculos XIX e XX afirma que a filosofia de Tomás de Aquino é, principalmente, uma ‘filosofia cristã’, enquanto que Porro (aliando-se à historiografia de fins do século XX e início do XXI) pretende recusar tal rótulo (que, aliás, já era rejeitado por Émile Bréhier por volta de 1930⁹). Dito

⁷ GILSON, É. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 2010⁶ [1965; ed. original 1919], p. 14.

⁸ Cf. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, 2005², p. 176-7.

⁹ Cf., por exemplo, BRÉHIER, É. “Y a-t-il une philosophie chrétienne?”. *Revue de métaphysique et de morale* 38.2 (1931), p. 133-62.

isso, reitero a pergunta: Porro é bem sucedido em se afastar dessa caracterização da filosofia de Tomás de Aquino como ‘filosofia cristã’?

A resposta a essa questão é mais complexa do que poderia parecer de saída. Primeiramente, o autor italiano se esforça logo no início de seu livro para descrever Tomás de Aquino enquanto *filósofo*, isto é, como um pensador que, ainda que não caracterizasse a si mesmo como ‘filósofo’, produziu um trabalho de caráter estritamente filosófico (distinto, portanto, da religião e, principalmente, da teologia também por ele elaborada). A bem dizer, ele produziu e comentou obras filosóficas, além de claramente descrever filosofia e teologia como ciências distintas e relacionadas. Tudo isso, nos diz Porro, é suficiente para que seja possível uma “introdução histórico-filosófica” (que não reserve qualquer centralidade para religião e teologia) à obra do Aquinate (pp. 9-10). Ora, se assim for, está claro que a filosofia de Tomás de Aquino não se caracterizará, de modo algum, como ‘cristã’, uma vez que filosofia e religião surgem aqui profundamente separadas.

Outro elemento no qual Porro se afasta da ‘sistematização’ da filosofia de Tomás de Aquino é a ênfase que ele põe na consideração do ‘ser’ descrito na metafísica e na teologia do Doutor Angélico, considerando-o não tanto como um princípio positivo do conhecimento, mas como o elemento central de uma teologia fundamentalmente negativa (cf. pp. 180, 188-9 e 231). Se a proposta de Porro estiver correta, a centralidade da consideração metafísica da noção mais comum de ser está não tanto em nos levar em direção a um conhecimento positivo de Deus, mas antes em possibilitar um conhecimento maximamente geral e apofático daquilo que não podemos conhecer afirmativamente. Em outras palavras,

a metafísica do ser desenvolvida por Tomás surge, para Porro, como uma via em direção à teologia negativa. Vale destacar que essa interpretação do ser como princípio, a uma só vez, de uma metafísica positiva e de uma teologia negativa deixa transparecer a possibilidade de, pelo menos no que diz respeito ao *Comentário à Metafísica*, vermos o pensamento do Doutor Angélico como ontoteologia. Torna-se clara, portanto, uma influência da leitura de Martin Heidegger na reflexão de Porro acerca de Tomás (cf. p. 287).

Entretanto, ainda que Porro se afaste de Gilson ao descrever uma boa parte da obra de Tomás de Aquino como estritamente filosófica (sem qualquer referência à teologia e, menos ainda, à religião) e ao apresentar a possibilidade de ler certos aspectos do pensamento de Tomás como ontoteologia, é igualmente notável que, por vezes, o autor deixe passar alguns elementos, por assim dizer, ‘gilsonianos’ em sua leitura de Tomás de Aquino. Um exemplo claro ocorre quando, no contexto de uma discussão acerca das ideias divinas, Porro afirma poder “perceber aqui toda a distância entre a originária doutrina platônica das formas (conhecida pelos escolásticos por meio, sobretudo, das objeções aristotélicas) e o *exemplarismo cristão*” (p. 75, grifo meu). Mais adiante, lemos que “[d]ecerto, é verdade o que afirmam muitos intérpretes, até recentes, de Tomás, ou seja, que ele *batizou e cristianizou a ética aristotélica*, introduzindo Deus onde na realidade quase não se fazia menção a ele; mas, francamente, isso é pouco mais que um truísmo ou uma obviedade que filosoficamente explica muito pouco” (p. 264, grifou meu). Tais passagens ganham um fundo teórico mais claro quando, em meio ao estudo da *Suma contra os gentios*, Porro nos remete à passagem “que levou Gilson a cunhar a feliz expressão ‘metafísica do Êxodo’

para designar não somente o pensamento tomasiano, mas o escolástico em geral [...]” (p. 141). Ora, as expressões “exemplarismo cristão”, “batizou e cristianizou a ética aristotélica” se ligam mal à distinção entre filosofia, por um lado, religião e teologia, por outro, que Porro buscava estabelecer (aquela exige uma ligação interna entre filosofia e religião, esta rejeita uma tal conexão). Tampouco se coadunam sem problemas à distinção entre ‘filosofia positiva’ e ‘teologia negativa’ que culminava na admissão de uma possível descrição do pensamento de Tomás como ‘ontoteológico’. Por outro lado, essas expressões são bem próximas à descrição da metafísica do Doutor Angélico como “metafísica do Êxodo”. Ora, Gilson descreve essa metafísica do Êxodo precisamente como a base da filosofia cristã no seu *L’esprit de la philosophie médiévale*¹⁰! Assim, temos um impasse, pois ao mesmo tempo em que Porro repreende os tomistas do século XX por conceberem o pensamento de Tomás como uma afirmação do ser de Deus e não verem aí uma busca apofática por uma descrição de Deus enquanto ser, ele considera “feliz” aquela expressão de Gilson que justamente pressupõe uma caracterização positiva de Deus como ser... Ou seja, apesar de sua clara intenção de se afastar do tomismo cristão do século passado, Porro claudica em sua avaliação do pensamento do Doutor Angélico: ele procura unir elementos de interpretações fundamentalmente divergentes.

Esse não é, porém, o único elemento de seu estudo que Porro vai buscar em Gilson. Com efeito, em momentos nos quais discorre sobre a concepção

¹⁰ GILSON, É. *L’esprit de la philosophie médiévale*. 2008³ [1932], p. 50-1. [edição brasileira: GILSON, É. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006].

de inteligência defendida pelo aquinate, Porro afirma que este último se opõe aos “defensores da doutrina da iluminação divina” (p. 93) e aos “defensores (especialmente franciscanos) do que Gilson chamou de ‘agostinismo avicenizante’, ou seja, a combinação do iluminacionismo agostiniano com a teoria aviceniana do *dator formarum*, que se faz coincidir diretamente com Deus” (p. 216, grifo no original). Ao descrever Tomás de Aquino como um opositor da “doutrina da iluminação divina” ou do “agostinismo-avicenizante”, Porro está se referindo à interpretação da doutrina da inteligência do Doutor Angélico proposta por Gilson no artigo *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*¹¹. Decerto, tal artigo é referência inevitável em um estudo sobre a noção de inteligência em Tomás de Aquino. Isso dito, a interpretação que aí lemos não deve ser admitida sem maiores considerações – de fato, ela não soava sem problemas em sua própria época¹². Mais do que isso, parece ser precisamente por seguir a leitura de Gilson que Porro, ao discorrer a respeito da concepção de conhecimento estabelecida em *Suma de teologia* I, qq. 75-102, deixa de lado duas das etapas mais problemáticas desse trecho, a saber, *Suma* I, q. 79, art. 4 e q. 84, art. 5. Nessas duas etapas da *Suma de teologia*, são discutidos por Tomás justamente a necessidade de uma iluminação e de uma participação para que o homem possa conhecer intelectualmente. O interessante, em ambos os trechos, é que o Aquinate não rejeita a

¹¹ GILSON, É. “Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 1 (1926/7), p. 5-127. [edição brasileira: GILSON, É. *Por que são Tomás criticou santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. T. J. R. Leme. São Paulo: Paulus, 2010].

¹² Cf. DE WULF, M. “L’augustinisme ‘avicenizant’”. *Revue neo-scholastique de philosophie* 29 (1931), p. 11-39.

necessidade de iluminação divina ou participação em Deus para que ocorra a inteligência, mas antes parece admitir as noções de ‘iluminação’ e ‘participação’, interpretando-as a seu modo. Essas passagens, costumeiramente deixadas de lado pelos leitores atuais de Tomás de Aquino¹³, são igualmente ignoradas por Porro. Ou seja, ao seguir de perto o ‘tomismo’ de Gilson (e, em geral, o ‘tomismo’ novecentista, do qual ele propunha se afastar), Porro termina por ignorar dois elementos extremamente problemáticos da filosofia de Tomás de Aquino que têm cada vez mais sido postos em evidência nos últimos anos. Uma menção a tais temas – ainda que passageira, dadas as dimensões de uma introdução à filosofia do Doutor Angélico – poderia ser muito útil para o leitor iniciante de Tomás, pois chamaria sua atenção para problemas intrínsecos das concepções de homem e de conhecimento humano produzidas por este último.

Em resumo, não obstante sua pretensão recusa em se aproximar daquela leitura de Tomás de Aquino desenvolvida pelos ‘tomistas’ do século XX (em especial, por Étienne Gilson), Porro termina por adotá-la em pontos fundamentais de sua exposição. Essa aproximação, conjugada à sua tentativa de se afastar dessa mesma tradição interpretativa, resulta na impressão de uma fundamental indecisão com respeito à sua avaliação da obra de Tomás de Aquino. No fim, não sabemos se Tomás une filosofia e religião

(em uma “metafísica do Êxodo”) ou as afasta (opondo uma metafísica positiva do ser a uma teologia negativa). A meu ver, um leitor atento poderá encontrar reflexos dessa indecisão em diversos momentos do livro.

IV. Essas observações não significam que não haja interesse na leitura do texto, pelo contrário. Ele se torna interessante precisamente na medida em que põe todas essas dificuldades, interagindo (com maior ou menor proximidade) com diversas introduções ao pensamento de Tomás de Aquino e, para além disso, com diferentes tentativas de interpretação da obra do Doutor Angélico. Decerto, o leitor deverá estar atento para as diversas decisões do autor – e, mais, para os vários momentos em que o autor parece trair suas próprias decisões metodológicas. Essa advertência, no entanto, é válida para qualquer obra de interesse.

Por fim, chamo atenção para certos problemas editoriais recorrentes no volume: a flutuação entre as versões portuguesa e italiana dos nomes de certos autores medievais (encontramos, por exemplo, na p. 29 “Henrique de Gand” e, poucas linhas depois, “Enrico”), nomes não traduzidos (como “Pier Damiani”, na p. 185, que seria “Pedro Damião”), nomes errados (na p. 344 o autor do *Correctorium ‘Sciendum’* é referido como “Roberto de Oxford”, enquanto que seu nome correto seria “Roberto de Orford”), problemas de tradução do latim (“*adultero*” traduzido como “ao adulto”, na p. 235). Um problema mais sério pode ser encontrado na p. 281, onde há uma confusão na explicação do par *secundum adiacens* e *tertium adiacens*. Estes são erroneamente descritos como “uso predicativo e o uso existencial” do verbo ser, respectivamente, o que se exemplifica assim: “*tertium adiacens*: ‘Sócrates é’” e “*secundum adiacens*: ‘Sócrates é branco’”.

¹³ Cf., no que diz respeito a *Suma* I, q. 84, art. 5: BORING, W. P. “Revising our Approach to ‘Augustinian Illumination’”. A reconsideration of Bonaventure’s *Quaestiones disputatae de scientia Christi* IV, Aquinas’s *Summa theologiae* Ia.84, 1-8, and Henry of Ghent’s, *Summa quaestionum ordinarum*, Q. 2, art. 1, 2”. *Franciscan Studies* 68 (2010), pp. 39-81 (especialmente, p. 45-56).

A explicação, porém, está claramente invertida, pois em ‘Sócrates é’ o verbo ‘ser’ é utilizado como *secundum adiacens* (o que Porro denomina, não sem complicações, como “uso existencial”) e em ‘Sócrates é branco’ como *tertium adiacens* (o que o autor chama de “uso predicativo”). Ainda que a inversão seja rapidamente notada por um leitor

que frequente a lógica medieval, para um iniciante (o público alvo do livro) ela pode ser a origem de incontáveis dificuldades.

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva
Doutorando USP

SPAEMANN, Robert. *Pessoas. Ensaio sobre a diferença entre algo e alguém*. Coleção Ideias. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015. ISBN 978-85-7431-681-9.

Robert Speamann nasceu em Berlim em 1927. É graduado em Filosofia e Teologia em Münster, München e Friburgo. Sua docência se deu em Filosofia nas Universidades de Münster, Stuttgart, Heidelberg e München. Recebeu o título *honoris causa* e o prêmio Karl Jaspers. Suas obras foram traduzidas para treze idiomas. O autor começa apresentando que ser pessoa implica no reconhecimento recíproco que se dá a partir do evento comunicativo, não enquanto indivíduos, mas enquanto espécie. O ser humano é aquele capaz de refletir, de ir para dentro de si e de sair de dentro de si com uma posição excêntrica, que se expressa na linguagem. O evento comunicativo está na base daquilo que se chama pessoa. O estatuto de pessoa é fonte do direito: o direito de ser alguém. Falar em pessoas implica em seres humanos, com qualidades bem distintas, e com um modo bem determinado de tratamento. Cada pessoa, portanto, é identificada como alguém que é diferente de outras coisas e seres vivos; ela é ser humano, e não substância, portanto traz referências ao “eu”. Pessoa é um alguém com uma essência determinada que permanece para além de toda a mudança, isso por que

ela é dotada de algumas características essenciais que iremos tratar.

1. A designação de “pessoas”

O gênero ao qual as pessoas fazem parte é um gênero natural, ao qual demanda uma série de obrigações e um status de inviolabilidade. Portanto, o conceito de pessoa implica uma dimensão normativa, na qual a teologia cristã ocupa um papel fundamental. O indivíduo, enquanto parte da “pessoa”, não é essencial, mas se torna, enquanto parte realizada, mais que a mera individualidade. É uma totalidade em relação; é a razão, o órgão que age em prol da busca do universal, do querer, da luz. Esse querer diz respeito a um conhecimento que é o coração, base fundamental para a constituição cristã do ser pessoa. Os termos grego, *proso-pon* e latino, *persona*, no fundo, querem dizer a mesma coisa: um compromisso com o papel que desempenhamos. O portador desse papel pressupõe a natureza humana. O conceito de “pessoa” implica um esforço de distanciamento, de liberdade com relação a si mesmo. O “ser pessoa” é um universal não-multiplicado, mas diferenciado, e nessa diferenciação interna se auto-comunica (Trindade) autonomamente, em relação. Dizer alguém é dizer “pessoas”, assim o alguém Jesus, apesar de ter duas naturezas é uma só pessoa. A natureza é o que é por si mesmo como uma rea-

lidade inteligível e como ligado à coisa não artificial. Assim, a pessoalidade é o modo específico da natureza racional. A pessoa é portadora de uma substância singular, por excelência, e subsiste em uma natureza.

2. *Negatividade, intencionalidade e transcendência*

A identificação de “pessoas” se dá pela negatividade, intencionalidade e pela transcendência. Dizer “pessoas” é uma expressão tipificadora que nos identifica a nós e aos outros, diferenciando-nos da totalidade daquilo que existe. A identidade de “pessoa” implica o reconhecimento de ser alguém. Para além de um dentro e um fora, a pessoalidade só é possível numa pluralidade de pessoas. A determinação “pessoas” implica um momento de *negatividade*, que é o que a diferencia do existente não vivo. Assim, a negatividade também implica uma chave positiva, capacitando-nos para tomar distância de tudo, é um estar a fim de, como pulsão de vida.

O vivenciar, próprio da pessoa, só se experimenta como condição própria, condição esta que, muitas vezes, se torna impossível traduzir em linguagem, tal como são os atos de opinar, saber, julgar e querer, ligados a uma *intencionalidade*. A vivência em si é intencional e se torna consciência intencional. É a vida potencialmente consciente que nos permite falar da vida. Os atos intencionais constituem em reforço ao ser pessoa, como sejam os atos do opinar, preferir e querer, que estão para além de toda a condição humana. As pessoas são um centro contínuo de atos e, com uma função integradora, são capazes de amor e razão. A base sob a qual estão assentados é a autonomia.

O ser humano é um ser vivo racional com intencionalidade em seus atos, capaz de tomar distância de cada um deles. Ele é capaz de ampliar gradati-

vamente o horizonte da intencionalidade mediante a abstração conceitual, ou seja, é capaz de *transcendência*. A palavra “ser”, portanto, repousa no grau mais alto de abstração conceitual, absoluta e infinita, tão irrefutável quanto não derivável. Na relação com o outro, meu pensar se torna ser, por isso, somos existentes um para o outro. Com a ideia de ser, se pensa que o consciente transcende seus conteúdos intencionais e, portanto, a si mesmo. O ser é assim, o ponto mais alto do cógito cartesiano, é pessoa. Quando se fala em “pessoa” referimo-nos à vida dos seres humanos. É a vida consciente que faz do ser pleno, livre, alguém ser capaz de ir além da ideia. Como o ser não é objeto do pensar, ele nunca se tornará realizável, não é objeto intencional, pois o ser vai além do pensar. O ser pessoa implica o reconhecimento num olhar de reciprocidade que vai se constituindo na vivência. A referência à realidade é condição básica para o ser-no-mundo. O ser pessoa é um ser-para-si e que pode ser experimentado como ser-para-si de outros.

3. *Ficção, religião, tempo e morte*

Cada pessoa assume uma ficção, uma religião e um tempo, e, por isso, é finita, portanto destinada à morte. Cada ação humana, como a dos animais, pertence à natureza. Entretanto, como pessoas, estamos sempre desempenhando um papel (ficção, máscara). A pessoa possui um ser em sua aparência, media a sua relação com o mundo pelo símbolo, que tem na arte musical seus pontos culminantes. O ser humano é uma ficção, não é irrevogavelmente o que ele é naturalmente, é “pessoa”.

O movimento entre transcendência e reflexão se complementam mutuamente e ambos os movimentos se traduzem naturalisticamente em subjetividade, entendida em termos religiosos, como

pessoa. Pela religião, o ser humano se compreende como ente natural e com uma responsabilidade moral, pela desobrigação da culpa. A possibilidade do perdão é indispensável para a pessoa como tal, porque torna possível manter a continuidade consigo mesmo como pessoa por sobre o tempo.

A subjetividade corresponde apenas a um aspecto da reflexão característica da pessoa. Ao refletir sobre si mesmas como sujeitos as pessoas por isso mesmo são mais do que sujeitos. É a temporalidade que permite que a diferença interno-externo emerg na subjetividade. É, portanto, pela temporalidade que a relação pessoal para si mesmo é constituída. Pela temporalidade a subjetividade se exterioriza como subjetividade de um estar a fim de. O ser objetivo para outros, enquanto sujeitos, é ser pessoa; e esta condição de objetividade da interioridade, que é a condição da pessoalidade, é dada pelo tempo. Pelo tempo, os instantes são simultâneos e indiferenciados, mas sequenciais, como presente estendido. Assim é a pessoa: uma configuração temporal.

A morte, na esfera humana, tem, na ideia da pessoa, uma dimensão que questiona toda a significação vital. A dimensão “pessoa” torna a vida humana incomensurável; preservar a vida é uma meta instintual do ser humano. A dimensão do sentido da vida reside tanto na vivência da concretização vital, bem como na de seu fracasso. A passagem da significação vital para o sentido é a passagem do presente para o *futurum exactum*, que é a forma de eternização. Para a pessoa o ter a vida como algo que faz sentido consiste numa prioridade. “A antecipação da morte desdobra a vida como um todo para dentro da dimensão atemporal do *futurum exactum*” (p. 95). Isso faz com que nos comportemos com relação à vida como com relação ao todo.

O entregar a vida é um ato pessoal; é um ato do qual só é capaz aquele que a possui. Se o suicídio é permitido, tudo é permitido.

4. Consciência, reconhecimento e liberdade

As pessoas possuem independência em relação ao contexto, pois são dotadas de consciência moral, de reconhecimento e de liberdade. Todos os fatos que se colocam diante da nossa experiência são fatos relevantes que têm vida e coexistência. Portanto, o ser humano, como pessoa, é parte de uma totalidade. O ser pessoa é o ter sua vida, compreendida num determinado contexto. Cada enunciado, portanto, se compreende no contexto em que é proferido, sendo funcional para o estatuto da essência da pessoa. Todo enunciado já é pressuposto da verdade: assim, a pessoa que o enuncia é um ente capaz de verdade. Logo, para que toda a ação seja considerada moral, a pessoa deve estar presente nela como um todo.

“Pessoas” somente são, como tal, no plural, pois elas sempre são consideradas como tal umas para com as outras. Assim, elas também são apenas somente quando consideradas na sua unidade, e pensar-se a si mesmos, é possuir consciência de sua identidade, uma identidade pessoal auto-objetivada. Falar em alma caiu em descrédito após a hipostatização cartesiana, quando se concebeu a separação corpo-alma. No contexto da intersubjetividade, a categoria ser torna alguém diferenciável dos outros, confirmando a simplicidade de cada pessoa. No contexto cristão alma e espírito não possuem contraposição; a pessoa está aí como unidade, coração e amor. A alma humana participa inteiramente do espírito. E, assim, o ser pessoa é um ser dotado de alma que participa do espírito. Por essa razão, a pessoa vai além do ser, se auto-reflete, auto-transcende, numa dinâmica de

continuidade da vida. Neste sentido, a alma como forma pura, restaura a existência da pessoa.

O que faz a pessoa ser pessoa é a sua singularidade, que passa pela responsabilidade e pela sua própria vida, a consciência moral. Essa consciência se constrói pelo agir segundo a razão moral. A consciência moral reflete a totalidade da pessoa e impele à unidade de si consigo mesmo, por isso, a consciência moral tem validade absoluta.

O reconhecimento, como ser si mesmo, como interioridade, é um ato de liberdade. Como interioridade, o reconhecimento abre-se para o exterior, para o reconhecimento de um alguém. É somente pelo reconhecimento de outro que se dá o ser pessoa. O reconhecimento de sua própria singularidade (igualdade) fundamenta a sua dignidade. Como fim em si mesma, a natureza das pessoas é garantia de sua existência, e uma existência em comum, em reciprocidade, pela qual se sela a paz e se concretiza o direito à justiça.

A ideia de pessoa está ligada à liberdade, o que só é possível quando se possui uma natureza, com a capacidade de saber e fazer o que se quer. A liberdade, no Cristianismo, assume uma configuração que leva os seres a serem destinados à liberdade, pois a criação já é um ato de liberdade pelo amor do Criador. A liberdade apresenta ao que dela usufrui a capacidade de sair de toda forma de determinismo. O único determinado é o amor, que decide o que queremos, e assim somos verdadeiramente livres, e, com o uso da razão, a liberdade ganha força de persuasão.

5. Perdão e promessa

Ser pessoa é ser capaz de prometer. Contudo, é um ato de promessa; não é

obrigação. O nosso comprometimento enquanto pessoa é base para a realização da pessoa do outro, como é a comunhão de destinos na promessa matrimonial. Assim, como a promessa, o perdão é constitutivo do ser pessoa na medida em que se resiste a ver o outro diretamente tal como se está vivenciando, dando uma chance de vê-lo de outra maneira. A plenitude do perdão se encontra na reconciliação.

Aos portadores de certas qualidades chamamos de “pessoas” e, no reconhecimento das mesmas, a pessoalidade começa a se fundar. Assim, o ser alguém é ser pessoa. Todo ser humano é pessoa também na medida em que age numa comunhão concreta de pessoas. Na pessoa está implicado um caráter valorativo, ligado a sua capacidade para a ação, como espécie humana. O ser da pessoa é a vida do ser humano.

Logo, ser pessoa é existir singularmente em uma natureza; um existir diferenciador da totalidade do existente, capaz mesmo de transcender seus atos intencionais e a si mesmo. Cada pessoa possui responsabilidade moral para uma abertura de fé, que se realiza numa temporalidade plena, de modo que a morte só faz sentido na experiência da vitalidade. Como parte de um todo, a pessoa não é isolada, mas em relação com outros; é uma relação de reciprocidade como alguém singular, base para seu reconhecimento e liberdade. O papel da diferença é fundamental no exercício da constituição da identidade da pessoa; contudo, esta se dá na plenitude e totalidade da existência vital.

Adilson Felicio Feiler
UNISINOS