

# *Ecce Homo (Jo. 19,5)*



**Revista de Filosofia e Teologia da  
Faculdade Paulo VI**

**\_ 1 \_**

**2018 – (jan. - abr.)**



A revista ECCE HOMO é uma publicação quadrimestral da Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI.  
Endereço eletrônico: <http://faculdadepaulovi.com.br/>

**Corpo editorial:**

Pe. Claudio Francisco de Oliveira  
 Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani  
 Willian Cardoso  
 Thiago Cosmo  
 Pe. Cleiton Viana da Silva  
 Pe. Ézio Bellini  
 Marco Aurélio Pinheiro Maida  
 Pe. Claudio Antonio Delfino  
 Enzo Moura Silvério Ribeiro

**Expediente:**

ECCE HOMO (Jo. 19,5)  
 Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade Paulo VI  
 ISSN:

**Editor:** Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

**Editor executivo:** Willian Cardoso.



Imagem capa: CISERI, A. *Ecce Homo* (1871). 1200 x 660 pixels. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Eccehomo1.jpg>. Acesso em 16/01/2018.

Imagem contracapa: MICHELANGELO, B. *A criação de Adão* (1511), detalhe. 226 x 184 pixels. Disponível em: <https://www.culturagenial.com/a-criacao-de-adao-michelangelo/>. Acesso em 16/01/2018.

"*Ecce homo*" - dizendo estas palavras Pilatos exibia Jesus à turba que, não satisfeita com o suplício por Ele sofrido, viria a exigir Sua crucificação. Ora, ao pronunciar a celebre expressão, o que fazia o famigerado procurador romano senão chamar a atenção dos demais para certas qualidades do homem - e, segundo se crê, do Deus - ali presente?

Pois bem. Chamar a atenção de seus leitores para algumas facetas do homem e, quiçá, de Deus (bem como de todas as coisas que, porventura, com eles se relacionem) é precisamente o que pretende a equipe editorial da *Ecce homo* - a revista de Filosofia e Teologia da Faculdade Paulo VI.

Neste intuito, propomo-nos a, quadrimestralmente, oferecer ao público lusófono dois artigos de teologia, dois artigos de filosofia, uma tradução e uma resenha - todos inéditos, produzidos tanto por especialistas experimentados quanto por jovens pesquisadores.

Desta maneira, acreditamos poder contribuir duplamente com a vida intelectual de nosso país: *tanto* por estabelecermo-nos como mais um canal de divulgação da alta investigação filosófico-teológica, *como* por nos dispormos a disseminar a produção acadêmica daqueles que, tomados pela sede de saber de que falava Santo Tomás, já começam a produzir inestimáveis frutos na esfera do pensamento.

Os editores

Caro leitor(a): bem-vindo à nossa Revista *Ecce Homo*, uma revista a serviço da Teologia e da Filosofia, da Fé e da Razão, com o objetivo de formar e refletir a fé e o pensar. Desejo que este trabalho seja frutuoso, que professores e alunos produzam para a ciência da fé e que nossos leitores se apaixonem cada vez mais por estas duas asas que nos levam ao céu - a Fé e a Razão! Que Deus abençoe cada uma de nossas iniciativas.

Fraternalmente, Pe. Dr. Cláudio Francisco

## Sumário

### Filosofia

**Condição natural, Leis e Estado em Thomas Hobbes** (*Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani*) \_\_\_\_\_ **p.8**

**Hipóteses para o estudo da história da filosofia no Brasil** (*Marco Aurélio Pinheiro Maida*) \_\_\_\_\_ **p.34**

### Teologia

**Santa Ana mestra** (*Catharinus van Balen*) \_\_\_\_\_ **p.43**

**Opção pelos pobres e solidariedade** (*Cleiton Viana da Silva*) \_\_\_\_\_ **p.52**

### Tradução

**Diálogos póstumos do Senhor de La Bruyère sobre o Quietismo - primeiro diálogo** (*Jean de La Bruyère*) \_\_\_\_\_ **p.61**

### Resenha

**Comentário à *Metafísica* de Aristóteles** (*Santo Tomás de Aquino*) \_\_\_\_\_ **p.69**

## **Discurso**

**Discurso de posse do novo diretor da faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI  
(18/12/2017) (Pe. Dr. Cláudio Francisco de Oliveira) \_\_\_\_\_ p.73**

## **Reflexões sobre o Natal**

*(Pe. Dr. Cláudio Francisco de Oliveira)* \_\_\_\_\_ **p.75**

## Apresentação

Esta edição inaugural de *Ecce Homo* conta com artigos sobre a filosofia hobbesiana, a história da filosofia no Brasil, a educação da menina que viria ser a Mãe de Deus e a Solidariedade. *Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani* nos convida a adentrar no pensamento político de Thomas Hobbes, indicando, de passagem, a independência deste relativamente às teses físicas desenvolvidas pelo autor. *Marco Aurélio Pinheiro Maida*, por sua vez, nos leva a refletir sobre o que seria uma história da filosofia ou do pensamento genuinamente brasileiros. Já *Catharinus van Balen*, a partir de uma pintura de Georges de La Tour - que ilustra Santa Ana educando sua santa filha -, traz elementos para que pensemos o ato de ler e a ação Divina. Por fim, *Cleiton Viana da Silva* tenta indicar a imbricação da Solidariedade com os Evangelhos, sobretudo aquela Solidariedade que visa os mais pobres.

Num segundo momento, a *Ecce Homo* tem a felicidade de oferecer a seu público a primeira tradução em língua portuguesa do primeiro dos *Diálogos Póstumos do Senhor de La Bruyère sobre o Quietismo* (de 1699) – efetuada e prefaciada por *Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani*. Após esta tradução inédita, Willian Cardoso resenha, com cuidado ímpar, o *Comentário à metafísica de Aristóteles* – obra de Santo Tomás publicada em 2017 pela Vide Editorial.

Este número conta, ainda, com o *Discurso de Posse* do novo diretor da Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI, o Pe. Dr. Cláudio Francisco de Oliveira, que ainda nos regala com uma breve – porém profunda – reflexão sobre o Natal.

Desejamos a todos uma ótima leitura!

Os Editores

# *Filosofia*

## Condição natural, Leis e Estado em Thomas Hobbes

*Ricardo V.I. Mantovani<sup>1</sup>*

**Resumo:** Neste artigo, pretende-se analisar algumas das principais ideias da filosofia política de Thomas Hobbes. Investigando-se trechos tanto do *De Cive* quanto do *Leviatã*, procura-se fornecer subsídios à interpretação segundo a qual o *medo* seria a paixão central do homem hobbesiano. Também pretende-se indicar que a mais fundamental das causas de discórdia entre os indivíduos (que os levam à formação do Estado) é a *competição* – e não a *desconfiança* ou a *busca de glória*.

**Palavras-chave:** Thomas Hobbes; condição natural; lei; Estado.

### Natural condition, Law and State in Thomas Hobbes

**Abstract:** In this article, we intend to analyze some main ideas of Thomas Hobbes's political philosophy. Investigating passages of both *De Cive* and *Leviathan*, one seeks to provide insights to the interpretation according to which *fear* would be the central passion of the Hobbesian man. We also intend to indicate that the most fundamental cause of discord between individuals (which leads them to the formation of the State) is the *competition* – and not the *mistrust* or the *pursuit of glory*.

**Keywords:** Thomas Hobbes; natural condition; law; State.

---

<sup>1</sup> Licenciado, bacharel, mestre e doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo, autor de *Limites da apologia cristã* (São Paulo: Garimpo Acadêmico, 2016) e de *10 lições sobre Blaise Pascal* (Petrópolis: Vozes, 2017).

O inglês Thomas Hobbes (1588 – 1679), em que pese sua humilde origem, travou, desde cedo, um profundo contato com a chamada *cultura clássica*. De fato, quando ainda muito jovem, nosso autor - financiado por seu tio Francis Hobbes – pôde adquirir sólidos conhecimentos de grego e latim. Além disso, ao tornar-se, alguns anos mais tarde, preceptor do futuro Conde de Devonshire<sup>2</sup>, Hobbes gozou de todo tempo e tranquilidade necessários para dedicar-se à leitura e à reflexão.

Data desta época seu crescente interesse pelos historiadores antigos - ao que tudo indica, menos pelos aspectos literários que “pelas intuições sobre o homem e a política”<sup>3</sup>. Ora, o primeiro dos trabalhos que Hobbes viria a publicar seria, precisamente, uma tradução, para o inglês, da *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Com efeito, segundo os especialistas no pensamento hobbesiano, algumas ideias que viriam a se tornar marcas inequívocas da filosofia madura do célebre contratualista já se deixavam entrever *tanto* no prefácio *quanto* na própria tradução da referida obra.

Tem-se declarado, com certa frequência, que as duras proposições políticas de Hobbes nada (ou pouco) mais são que uma resposta teórica a um problema muito específico - a desordem por que passava sua terra natal em decorrência da revolução perpetrada por Oliver Cromwell – e que, portanto, não constituiriam senão uma “obra de ocasião”<sup>4</sup>. Particularmente, consideramos ser esta uma interpretação temerária – bem como consideramos ser temerária a posição que, a nosso ver, se lhe contrapõe, segundo a qual a *filosofia política* hobbesiana seria totalmente dependente da *física* hobbesiana<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> O que se deu quando Hobbes ainda não contava com de vinte anos.

<sup>3</sup> MONTEIRO, João Paulo. *Hobbes*. Coleção “Os Pensadores. *Introdução*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.VI.

<sup>4</sup> “Apesar da rigorosa ordem de razões lógicas que concatenam as ideias do autor, elas constituem menos um conjunto de verdades intemporais do que as opções concretas do homem Thomas Hobbes. Na realidade política em que vivia, optou pelo fortalecimento extremado da autoridade, pelo militarismo do executivo, pelo controle severo de todas as formas de produção intelectual”. MONTEIRO, João Paulo. *Hobbes*. Coleção “Os Pensadores. *Introdução*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.XXIII.

<sup>5</sup> Ambas interpretações contrapor-se-iam na exata medida em que, enquanto a primeira delas vê nas teses políticas de Hobbes o fruto de contingências históricas, a outra considera as mesmas teses como parte integrante de um grande monumento teórico - o qual coroa e sem o qual não se mantêm.

Pode-se acompanhar uma defesa desta última interpretação em SOUZA, M.E.R. *Do movimento físico à fundação do Estado*. Tese de doutorado. Porto Alegre: PUC, 2008. Com efeito, na quarta parte de seu estudo, Souza afirma: “A filosofia civil construída por Hobbes exige como antecedentes várias explicações, pois é resultado de um arcabouço teórico anterior bastante complexo. (...) As ideias políticas de Hobbes erguem-se, pois, do centro do fiscalismo e de princípios gerais de um sistema mecânico-material irrevogável. Sua procura pela compreensão da realidade política encontra-se envolvida em aspectos físicos, fisiológicos e cosmológicos derivados da ciência natural moderna”. Op.cit., p.164-165.

Como se sabe, Thomas Hobbes (este ex-secretário de Francis Bacon) elaborou, notadamente ao longo do *De homine*, uma “psicologia” marcadamente *mecanicista*. Lembremos, neste ponto, que o referido texto é a segunda parte da trilogia conhecida como *Elementa philosophiae*, cujos primeiro e terceiro momentos lógicos são, respectivamente, *De corpore* e *De cive*.

Como bem indica José Oscar de Almeida Marques, nos *Elementa* Hobbes se propõe a estruturar o edifício do conhecimento de sua época

desde os princípios geométricos e físicos do movimento dos corpos materiais (*De corpore*), passando pelos princípios psicológicos e antropológicos do movimento (comportamento) dos corpos humanos (*De homine*), até culminar nos princípios (leis de natureza) que regem o comportamento dos corpos sociais e políticos (*De cive*).<sup>6</sup>

Pois bem. Esta patente organicidade dos *Elementa philosophiae* não corroboraria, de modo inequívoco, uma das teses que acabamos de acusar de temeridade, qual seja, aquela de acordo com a qual a *física* hobbesiana - e a psicologia dela diretamente derivada - são condição *sine qua non* das ideias políticas do autor?

Na realidade, não obstante a perfeita coerência que há entre a “filosofia natural” e a “filosofia política” de Thomas Hobbes, esta não é *dependente* da primeira. A este respeito, vejamos o que Leo Strauss nos diz quando se trata de compreender de onde poderia provir a “matéria-prima”<sup>7</sup> do pensamento político hobbesiano:

A resposta evidente - aquela que se impõe a nós a partir da própria filosofia de Hobbes - é que Hobbes chega à definição concreta da meta e do conteúdo da vontade individual graças à psicologia mecanicista que, no seu sistema, precede a filosofia política. Os dados que esta filosofia oferece são, de uma parte, a negação da liberdade da vontade e, de outra parte, a afirmação de que o homem é, em todas as circunstâncias, determinado pelas impressões sensíveis e por suas reações automáticas a estas impressões (seus desejos e suas paixões) mais do que pela razão. Mas não é difícil de ver que esta psicologia não é, de nenhum modo, a pressuposição necessária da filosofia política de Hobbes<sup>8</sup>.

Mas que argumentos se pode oferecer com vistas a defender a última asserção de Strauss? O primeiro deles - e, certamente, o mais óbvio - é de que o *De cive*, de 1642, veio à luz mais de uma década antes das outras duas partes dos *Elementa*.

---

<sup>6</sup> Hobbes, Thomas. *Elementos de filosofia - primeira seção: Sobre o corpo*. Tradução e apresentação de José Oscar de A. Marques. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005, (Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução 12), p.2.

<sup>7</sup> Que, no limite, se confunde com a concepção hobbesiana do que seja o homem.

<sup>8</sup> STRAUSS, Leo. *La philosophie politique de Hobbes*. Paris: Belin, 1991, p.18.

Note-se que, confeccionado durante o refúgio francês do filósofo<sup>9</sup>, o *De cive* (que, ao lado do *Leviatã*, fornecerá as teses que constituirão o objeto de estudo das páginas que se seguem) erige-se como uma obra autossuficiente e independente de qualquer outra, capaz de convencer o leitor de suas proposições sem pressupor qualquer teoria mecanicista amplamente desenvolvida ou algo que o valha<sup>10</sup>.

Além disso, apesar de algumas opiniões de Hobbes terem se chocado contra as instituições religiosas da época<sup>11</sup>, não se pode esquecer que metade do *Leviatã* e um terço do *De cive* versam, exclusivamente, sobre o cristianismo – sendo que o derradeiro capítulo desta última obra é intitulado “*Dos requisitos necessários para se entrar no reino dos céus*”. Ora, o que *pode* isto sugerir a um leitor hobbesiano livre de prevenções senão que o autor pode, sim, ter sido influenciado pela doutrina do *pecado original* ao formar sua visão do que seja o homem - e, por conseguinte, ao arquitetar suas ideias políticas?<sup>12</sup>

Esta parece ser, por exemplo, a posição defendida por Patrick Tort que, em *Physique de L'Etat*, sustenta que, em suas obras, Hobbes trabalha, em grande medida, com a noção de “natureza desregrada”, de matriz cristã:

E se pensamos sobre a aquisição da palavra, como não podemos deixar de fazer, em termos de desenvolvimento histórico, a partir de quando se torna ela ocasião de desavença entre os homens? Esta questão perde seu sentido se temos em conta a operação paradigmática da queda, tão presente em Hobbes. A grande preocupação, assim como a grande contradição sempre roubadas da antropologia cristã, foram a de procurar reencontrar nas origens da história um estado de inocência impossível de reencontrar, precisamente porque a história é inaugurada pela queda. Hobbes não diz nada diferente aqui:

---

<sup>9</sup> Hobbes “refugia-se” em Paris de 1640 a 1651, já que, à época, os defensores do poder real - com os quais se alinhava - encontravam-se seriamente ameaçados em decorrência do crescente poder do Parlamento.

<sup>10</sup> A este respeito, conferir SORELL, T. *Hobbes's scheme of the sciences*. In: *Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 45-62.

<sup>11</sup> O *De cive*, por exemplo, não tardou a ser proibido, entrando para a lista do *Index* pouco mais de uma década após sua publicação em terras francesas. O *Leviatã*, por sua vez, indispsõ definitivamente nosso autor com o clero católico, por conter críticas explícitas à pretensão da Igreja de imiscuir-se em questões estatais.

<sup>12</sup> Somente a título de curiosidade, leia-se o seguinte trecho – extraído do capítulo décimo-oitavo do terceiro livro do *De Cive* – onde Hobbes faz uma menção direta à falta adâmica e a uma de suas consequências: “*Todos os requisitos necessários à salvação estão compreendidos em duas virtudes, a fé e a obediência. A segunda, se pudesse ser perfeita, bastaria sozinha para livrar-nos da condenação; mas, como todos nós já desde muito tempo somos réus de desobediência a Deus em Adão, e além disso nós mesmos pecamos por nossos atos, não é suficiente a obediência sem a remissão dos pecados. Mas esta, juntamente com a entrada no reino do céu, é recompensa da fé*”. HOBBS, Thomas. *De Cive*, I,1,2. Petrópolis: Vozes, 1993, p.52.

a natureza humana é uma natureza desregrada. E, dizendo isto, ele é assaz teólogo<sup>13</sup>.

Ainda que seja sensato nuançar a declaração de Tort – afinal, diferentemente de Rousseau, Thomas Hobbes, em nenhum momento, se engaja na busca de uma fantasiosa “era dourada”, em que os indivíduos se pavoneavam e assassinavam uns aos outros em torno de uma fogueira -, não podemos deixar de conceder que, sob determinado aspecto, o filósofo inglês identifica na natureza uma realidade que, ao menos atualmente, é hostil ao homem<sup>14</sup>. Todavia, investigar se – e até que ponto – a noção de *queda* pode, efetivamente, ter influenciado o pensamento hobbesiano seria algo que nos desviaria, em muito, de nosso foco – razão pela qual negligenciaremos tamanha empreitada.

Ademais, independentemente do papel desempenhado pela doutrina do *pecado*, por sua psicologia mecanicista, ou por qualquer outro elemento no desenvolvimento de suas ideias políticas, é o próprio Hobbes quem nos garante<sup>15</sup> que o mero processo de introspecção será capaz de convencer seus leitores de que suas teses são justas e fidedignas. Como sublinha Renato Janine Ribeiro<sup>16</sup>, o filósofo inglês, nesse ponto, não se afasta, em quase nada, da postura de um La Rochefoucauld, de um La Bruyère ou mesmo de um Pascal. Tão perspicaz quanto os mais destacados moralistas franceses, ao voltar sua lupa para si e para seus contemporâneos, Hobbes é capaz de, aí, detectar paixões e tendências verdadeiramente inconfessáveis.

É de se notar, no entanto, que, diversamente dos pensadores citados, Hobbes não pretende “apenas” denunciar o nonsense e a hipocrisia que dão o tom do mundo dos homens. Ao invés disto, sua tarefa consiste, acima de tudo, em entender que tipo de relações os indivíduos mantêm (ou manteriam) entre si na situação de total ausência de poder civil – para, na sequência, determinar o que os moveria e o que lhes seria necessário para abandonar tal estado.

---

<sup>13</sup> TORT, Patrick. *Physique de L'Etat*. Paris: Vrin, 1978, p.23. Maria Isabel Limongi, em seu *Hobbes – filosofia passo a passo* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.8-11), ao resumir aquilo que considera ser a “versão banalizada” - ainda que, note-se, não necessariamente equivocada - do pensamento político de nosso autor, frisa que, tradicionalmente, costuma-se ver na antropologia hobbesiana um endosso da tese segundo a qual o homem é um ser naturalmente detentor de “paixões desregradas”.

<sup>14</sup> A este respeito, conferir, por exemplo, *Leviatã* I, xiii: “É, pois, nesta miserável condição que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza”. Voltaremos a isto mais adiante.

<sup>15</sup> Tanto no Prefácio do *De Cive* (HOBBS, Thomas. *De Cive*. Petrópolis: Vozes, 1993, p.10-11), quanto no *Leviatã* (HOBBS, Thomas. São Paulo: Abril, coleção “Os Pensadores”, 1979, I, xiii, p.76-77). Todas as citações destas obras hobbesianas se farão, doravante, com base nas supra indicadas edições.

<sup>16</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Humanitas, 1999, p.223.

Ao nos debruçarmos sobre o *estado de natureza* hobbesiano<sup>17</sup>, o que, sem sombra de dúvidas, mais nos chama a atenção é a negação, por parte do autor, da noção aristotélica de *zoon politikón*. Como é sobejamente sabido, no primeiro capítulo da *Política*, Aristóteles defende, de maneira enfática, que o homem é, por sua própria essência, um animal gregário:

Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é, por natureza, um animal social (ou político), e um homem que, por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade<sup>18</sup>.

O Estagirita chega mesmo a afirmar que a gregariedade humana é a mais perfeita do reino animal, uma vez que somente o homem conta com o dom da fala – apanágio que nos auxiliaria a construir sociedades pautadas sobre as noções de bem e de justiça<sup>19</sup>.

Tal posição defendida por Aristóteles fará fortuna na história daquilo que, de modo um tanto vago, podemos chamar de *filosofia política*. Com efeito, não é difícil de se notar a influência que esta tese exercerá, por exemplo, sobre o pensamento de Hugo Grotius. Ora, o conceito de homem como *zoon politikón*, entretanto, viria a encontrar em Thomas Hobbes o seu maior detrator. Se não, vejamos.

Quando compara os indivíduos levando em conta o modo como a natureza teria constituído cada um em particular, Hobbes constata aí, antes de tudo o mais, uma notável igualdade. Notemos, de passagem, que, ao postular a igualdade natural dos homens, nosso autor contrapõe-se, uma vez mais, à filosofia aristotélica - segundo a qual a distinção entre senhor e escravo não é, em absoluto, de caráter contingencial<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Estado caracterizado pela ausência do poder político. A noção hobbesiana de *estado de natureza* será gradualmente aclarada deste artigo.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UNB, 1985, (1253a), p.15.

<sup>19</sup> “Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e, portanto, também o justo e o injusto. A característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constituiu a família e a sociedade”. ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UNB, 1985, I, 1, (1253a), p.15.

<sup>20</sup> “(...) Portanto, todos os homens que diferem entre si para pior no mesmo grau em que a alma difere do corpo e o ser humano difere de um animal inferior (e esta é a condição daqueles cuja função é usar o corpo e que nada melhor podem fazer), são naturalmente escravos, e para eles é melhor ser sujeitos à autoridade de um senhor tanto quanto o é para os seres já mencionados. É um escravo por natureza quem é suscetível de pertencer a outrem (e por isso é de outrem), e participa da razão somente até o ponto de apreender esta participação, mas não a usa além deste ponto (os outros animais não são capazes sequer desta apreensão, obedecendo somente a seus instintos)”. ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UNB, 1985, I, 2, (1254b), p.19.

Mas o que significa, para Hobbes, sustentar a igualdade natural dos indivíduos? Será que o autor inglês acredita que todos somos idênticos? Na verdade, não se trata disso. Quando nosso filósofo afirma que a natureza fez todos os homens iguais, ele não quer dizer senão que nossas diferenças – tanto físicas quanto intelectuais – são pequenas demais para que, com base nelas, alguém possa ter ou reivindicar qualquer privilégio sobre os demais.

Explica-se: ainda que alguns homens sejam manifestamente mais fortes e vigorosos que outros, eles não o são a ponto de estes últimos não poderem matá-los “*quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo*”<sup>21</sup>. Por outro lado, no que tange às “faculdades do espírito”, excetuando-se a ciência – que não é uma faculdade inata -, Hobbes julga haver, entre os indivíduos, uma igualdade ainda maior. Ao, no limite, reduzir as mencionadas “faculdades do espírito” à prudência (ou à sabedoria – termos que, neste contexto, parecem ser intercambiáveis) e asseverar que esta é fruto exclusivo da experiência, nosso filósofo se coloca em posição de sustentar a já alegada igualdade - afinal, dirá ele, um igual tempo de dedicação ao que quer que seja leva a todos o mesmo grau de prudência (ou sabedoria).

É bem verdade – e Hobbes o reconhece – que os homens raramente concedem que os outros sejam tão sábios quanto eles próprios. Isto, todavia, dever-se-ia ao fato de vermos nossa sabedoria de perto e a dos outros de longe. Além disso, que todos os indivíduos creiam estar entre os mais sábios é um fato que só vem a corroborar sua igualdade – *quer* porque esta sua crença os revela igualmente vãos, *quer* porque “*não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de uma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube*”<sup>22</sup>.

Mas, o que daqui decorre? Para Hobbes, a igualdade natural dos homens, ao invés de dar azo ao surgimento de uma união fraterna daqueles que se encontram na

---

<sup>21</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.74. A este respeito, lê-se no *De cive*: “São iguais aqueles que podem efetuar, um contra o outro, coisas iguais”. HOBBS, Thomas. *De cive*. Petrópolis: Vozes, 1993, I, i, p.52.

<sup>22</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.74. Impossível não lembrar, aqui, das palavras iniciais do *Discurso do Método*, onde René Descartes declara: “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito”. DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril, 1979, Primeira parte, p.29.

mesma situação, é motivo do soerguimento de um estado de guerra generalizado. Precisemos melhor esta asserção.

A partir do momento em que todos os homens estão equivalentemente equipados para uma eventual disputa, todos alimentam as mesmas esperanças de conquistar os objetos de seus desejos – *quer* estes estejam intimamente vinculados à questão da sobrevivência de cada um, *quer* estes sejam visados apenas como veículos de deleite. Vale repisar que, se os indivíduos não fossem dotados, mais ou menos, das mesmas capacidades, boa parte deles não teria – pelo menos, não em todos os casos – esperança de conseguir aquilo que deseja e, portanto, não chegaria a vias de fato com seus opositores.

Que se imagine um cenário quase mitológico, onde houvesse, entre os homens, gritantes disparidades quanto a seu tamanho. Será que, aí, os menores se animariam a fazer valer seus “direitos”, não importando o quê? Certamente, não. Numa tal conjuntura, o que presumivelmente veríamos ocorrer seria os grandes se fartando e vivendo a seu bel prazer – temerosos, quando muito, de cruzarem com um de seus iguais -, enquanto presenciariamos os menores esgueirando-se à procura de algo não quisto ou não encontrado por seus poderosos antagonistas.

Porém, o fato é que, em nosso mundo, as coisas não se passam desse modo – e, julgando que pode ser mais bem-sucedido do que qualquer um de seus semelhantes, cada indivíduo está disposto a tudo para conseguir aquilo que deseja: mesmo que isto inclua “*destruir ou subjugar*”<sup>23</sup> outros seres humanos. Aliás, o *estado de natureza* – expressão que, em Hobbes, não designa senão o estado em que não existe “*um poder capaz de pôr todos em respeito*”<sup>24</sup> – se nos pinta com cores ainda mais sombrias quando atentamos para o seguinte: nele, os homens não se digladiam *apenas* por ocasião de um conflito de interesses atual e específico, mas tentam “acabar com a concorrência” antecipadamente.

Na prática, isto significa que, se largados a si mesmos, os homens não tentam anular-se mutuamente *apenas* quando uns se interpõem entre os outros e seus objetivos, mas *sempre* que têm a oportunidade para tal. Se um indivíduo “x” pode, um dia, tornar-se um problema para mim, por que não o neutralizar desde já?

---

<sup>23</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.75.

<sup>24</sup> *Idem, Ibidem*.

Daí entende-se por que, para Hobbes, o estado de natureza é um genuíno estado de guerra:

e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. (...) A natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz<sup>25</sup>.

Não é ocioso que frisemos uma vez mais: Hobbes sustenta que o *estado de natureza* - caracterizado pela ausência de qualquer poder político - é, invariavelmente, um estado belicoso. É relevante que não percamos isto de vista, afinal esta tese bate frontalmente contra aquilo que será defendido, por exemplo, por Jean-Jacques Rousseau - escritor cujo pensamento é tão importante quanto avesso à filosofia do autor do *De cive*.

Com efeito, diversamente de Thomas Hobbes, o Rousseau do *Discurso sobre a desigualdade* supõe que a humanidade teria percorrido um longo caminho até desembocar no estado de guerra generalizado que viria a tornar miserável a existência de todos e de cada um. Rousseau sustenta que o homem é, originalmente, um ser pacato, movido apenas pelo *amor de si* (que o faz buscar os meios necessários à sua preservação) e pela *piedade (pitié)*<sup>26</sup>, princípio que tempera o desejo de conservação “com uma repugnância inata” pelo sofrimento de seus semelhantes<sup>27</sup>. Rousseau defende ainda que, nos primórdios, vivendo esparsos pela superfície do planeta, os indivíduos raramente encontravam-se uns com os outros e que, quando o faziam, tendiam a evitar-se.

Para o autor do *Contrato Social*, seriam necessários inúmeros eventos para pôr os homens uns contra os outros - tais como algum episódio catastrófico que, fortuitamente, tenha propiciado a aproximação dos indivíduos (inaugurando o que, por vezes, é chamado de *estado de natureza histórico*), o lento desenvolvimento da capacidade de produzir abrigos, o surgimento do amor conjugal e paternal, o

---

<sup>25</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.75-76.

<sup>26</sup> Pode-se dizer que, para Rousseau, *pitié* designa a capacidade que o indivíduo teria de “sair” de si próprio e de se identificar com o outro – motivo pelo qual ela será considerada a fonte de todas as virtudes desenvolvidas no âmbito da sociedade já estabelecida. A este respeito, conferir FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: Humanitas, 2007, p.64-66.

<sup>27</sup> Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, coleção “Os pensadores”, p.242-265.

engendramento da metalurgia e da agricultura e, por fim, a mais infeliz das ocorrências: a criação da propriedade privada.

Este pequeno sobrevoo sobre algumas teses do *Discurso sobre a desigualdade* já é mais do que suficiente para notarmos que aquilo que em Hobbes é mera consequência da natureza humana, em Rousseau é fruto de um perverso processo histórico - visto que, até segunda ordem, o homem seria inocente e viveria em paz mesmo na total ausência de instituições coercitivas<sup>28</sup>. Ora, uma vez traçado este breve contraste entre os dois autores, aprofundemo-nos no que Thomas Hobbes tem a nos dizer a respeito do *estado de guerra* de todos contra todos.

Na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação<sup>29</sup>.

Quanto à primeira das “causas de discórdia” alegadas acima, não pode, aqui, haver qualquer problema. Já sabemos que a relativa igualdade em que se encontram os indivíduos - no que concerne a suas capacidades físicas e intelectuais – faz com que todos, ao menos em princípio, tenham boas chances de conseguir, por meio da violência, aquilo que desejam. Precisamente por serem iguais, os homens estão em

---

<sup>28</sup> As noções hobbesiana e rousseauiana do que seria a vida do homem longe do Estado, desde sua formulação, deixaram marcas indeléveis no pensamento ocidental. A filosofia de Rousseau, por exemplo, teve grande influência sobre os exploradores europeus do século XVIII que, ao entrarem em contato com os chamados “povos selvagens”, insistiam na bondade e pacificidade que pautariam o cotidiano destes últimos – mesmo que, para isto, não raro tivessem que ignorar inequívocas mostras de violência gratuita perpetradas por seus membros. As teorias hobbesianas, por sua vez, tiveram seu grande momento ao longo do século XIX, quando as eminentes potências europeias as usaram para justificar seu imperialismo e colonialismo. Afirmava-se, então, que aquilo que se observava nas regiões subdesenvolvidas do globo era a *guerra de todos contra todos* – sendo que somente um governo forte (e, claro está, europeu) seria capaz de proporcionar aos nativos todos os benefícios da Civilização. Já no século XX, o trabalho de campo de muitos antropólogos foi responsável por uma nova “alavancada” das teses rousseauianas – afinal, dirá boa parte deles, é indiscutível que as sociedades tribais - que não conhecem o fantasma da *propriedade privada* - são mais pacatas do que as grandes nações ocidentais. No entanto, poucos parecem ter atentado para o fato de que inúmeros cientistas sociais que viveram em meio a seus objetos de estudo, o fizeram em comunidades já “pacificadas” pela administração dos grandes Estados – e que, portanto, já estavam submetidas a uma forte “polícia”.

Tal visão benevolente a respeito dos “povos selvagens” acabou desembocando no conceito de *guerra primitiva* (de Quincy Wright e Harry Turney High) – segundo o qual a guerra dos “não-civilizados” seria menos cruel, intensa, duradoura e materialmente interessada do que a dos “civilizados”. Assim tentar-se-ia salvar, uma última vez, a inocência que Jean-Jacques Rousseau julgava ser própria ao “selvagem” – ou melhor, ao homem pré-propriedade privada. Para uma crítica do conceito de *guerra primitiva* – bem como para um aprofundamento do tema aqui ensaiado, conferir: KEELEY, Laurence H. *A guerra antes da civilização*. São Paulo: É Realizações, 2011.

<sup>29</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.75.

constante competição para se tornarem senhores dos outros e daquilo que, eventualmente, esteja sob suas posses.

Quanto à segunda das “causas de discórdia” apresentadas por Hobbes, também já a havíamos esboçado mais acima. Como resultado de experiências passadas e do conhecimento de nossas próprias intenções, desconfiamos, todos, uns dos outros; afinal, uma vez cômicos daquilo de que o homem é capaz, como poderíamos nos fiar em nossos semelhantes?<sup>30</sup> Assim, em regime de suspeição generalizada, nada nos resta senão a antecipação, “isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar os homens de todos os homens que pudermos, durante o tempo necessário para chegarmos ao momento em que não vejamos qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçar-nos”<sup>31</sup>.

A terceira das “causas de discórdia” é, esta sim, um novo elemento introduzido pelo trecho citado há pouco. De acordo com Hobbes – e, neste ponto, Blaise Pascal e ele parecem estar em plena sintonia – cada homem quer ser reconhecido por todos seus semelhantes como sendo superior a cada um deles. Pois bem. Não é difícil de se constatar a impossibilidade da realização de um tal desejo: cada qual, querendo ser tido como o melhor, exigirá de todos os outros um reconhecimento que, de sua parte, jamais estará disposto a conceder. Eis a razão pela qual Hobbes dirá que, no estado em que não há qualquer poder capaz de manter os indivíduos dentro de determinados limites, os homens encontram, na companhia uns dos outros, mais desprazer do que prazer: numa tal situação, a que não estaria disposto um ser que, desejoso de ser considerado um verdadeiro deus, se deparasse com “*todos os sinais de desprezo ou de subestimação*”<sup>32</sup>?

---

<sup>30</sup> Mais adiante, levantando, ele próprio, as objeções que viriam a ser feitas contra este ponto específico de seu pensamento, Hobbes declara: “*Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras?*”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.76.

<sup>31</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.75.

<sup>32</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.75.

Agora que discriminamos um pouco mais detidamente os fatores que, para o filósofo inglês, fazem com que, no estado de natureza, o homem seja o lobo do homem<sup>33</sup>, cabe perguntar: será que, dentre as supramencionadas “causas de discórdia”, há uma da qual se possa dizer que é mais relevante do que as outras e à qual estas poderiam, em alguma medida, ser reduzidas?

Ora, antes de oferecermos uma resposta para este questionamento, voltemos – estrategicamente - nossa atenção para aquilo que, segundo Hobbes, leva os indivíduos a buscarem a superação do estado de guerra universal. Sobre isto, no *Leviatã*, lê-se:

as paixões que fazem os homens tenderem para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo<sup>34</sup>.

Por ora, deixando de lado a questão da “razão” e de suas “normas”, tentemos descobrir se, entre as três “paixões que fazem os homens tender para a paz”, há alguma mais decisiva do que as outras – indagação que, se aos leitores do *Leviatã* pode, porventura, parecer de difícil solução, aos leitores do *De cive* é, até certo ponto, trivial. Se não, vejamos:

embora as comodidades da vida possam aumentar pelo auxílio recíproco (por outro lado, é verdade que isso se alcança muito melhor pela dominação sobre os outros, do que pela associação com eles), contudo ninguém deve duvidar que os homens, caso não existisse o medo, seriam levados por sua natureza mais sofregamente para a dominação do que para a sociedade. Devemos, portanto, estabelecer que a origem das sociedades amplas e duradouras não foi a boa vontade de uns para com outros, mas o medo recíproco entre os homens<sup>35</sup>.

Hobbes é, aqui, taxativo: o anseio pelas coisas que são necessárias para uma existência confortável é, sem dúvida, algo que tem certo apelo junto aos indivíduos. No entanto, tal *paixão*, largada a si própria, jamais se erigiria como um fator responsável pela constituição de uma *sociedade* digna desse nome<sup>36</sup> – servindo, no máximo, como agulhão para a tentativa de dominação de uns pelos outros. Quem *domina* goza de um número muito maior de comodidades do que aqueles que se

---

<sup>33</sup> A expressão “*Homo homini lupus*”, (“o homem é o lobo do homem”), apesar de ter se “popularizado” por conta da filosofia de Thomas Hobbes, parece ter suas raízes num dos textos mais antigos escritos em latim, a peça *Asinaria*, de Tito Márcio Plauto (230-180 a.C.), dramaturgo romano. Em Hobbes, tal expressão pode ser lida no *De cive* – notadamente em sua “Epístola Dedicatória” ao Conde de Devonshire.

<sup>34</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.77.

<sup>35</sup> HOBBS, Thomas. *De Cive*, I,1,2. Petrópolis: Vozes, 1993, p.52.

<sup>36</sup> Mesmo que contasse com o auxílio da razão. Voltaremos a isto mais adiante.

contentam em *associar-se*: nós - que vivemos onde as instituições nem sempre funcionam como se esperaria que funcionassem – sabemos-lo bem.

Isto, cremos, é suficiente para concluirmos que se, para Hobbes, o anseio pelo conforto e a esperança de conquistá-lo por meio do trabalho - *quando associados ao medo de morte violenta* - podem estimular o homem a ultrapassar sua condição natural, tais impulsos restariam ineficazes se abandonados a si próprios: o que levaria um ser desprovido de qualquer receio de morrer em batalha a trabalhar ao invés de viver do suor alheio? Francamente, nada<sup>37</sup>.

Levando em conta tudo quanto dissemos até aqui, talvez seja cabível classificar o homem hobbesiano como um ser passional – extraordinariamente *medroso*, preocupado sobremaneira com sua própria conservação, vale dizer, com sua permanência no ser. Para remetermo-nos a um personagem bíblico, diríamos que o homem de Hobbes é a imagem e semelhança de Caim, o fratricida que, uma vez descoberto em seus pecados, parece ter ficado feliz em receber de Deus a marca que indicaria a seus semelhantes que não deveriam matá-lo - ainda que esta fosse, simultaneamente, um inequívoco signo de sua vergonhosa falta. Que me importa a desonra desde que esteja são e salvo? – esta é uma pergunta que, caso não estejamos equivocados em nossa interpretação, talvez possa, a justo título, ser arrolada ao homem hobbesiano tanto quanto pode ser arrolada ao primeiro dos assassinos<sup>38</sup>.

Ora, mas será que já estamos autorizados a fazer uma tal afirmação, a saber, que os indivíduos que povoam as páginas do *De cive* e do *Leviatã* preocupam-se, acima de tudo, com sua sobrevivência? Na realidade, ainda não. Pelo menos, não enquanto não tivermos oferecido uma resposta satisfatória para a questão que formulamos há pouco, qual seja: haverá - dentre as três “causas de discórdia” que dão a tônica das relações humanas no estado de natureza – uma à qual as outras poderiam, de algum modo, ser reduzidas?

---

<sup>37</sup> Neste ponto, afastamo-nos daquela que parece ser a interpretação da filosofia hobbesiana sustentada por Renato Janine Ribeiro. De fato, o comentador vê no par medo/esperança dois princípios igualmente indispensáveis e centrais para a superação do estado de guerra de todos contra todos. “É a contradição das paixões que move o homem, que o faz viver; limitado a uma só, talvez ele desconhecesse o movimento; ao desesperado, o mero medo mata. Pode-se reduzir a pares a multiplicidade das paixões: medo e esperança, aversão e desejo ou, em termos físicos, repulsão e atração. Mas não é possível escutar a filosofia hobbesiana pela nota só do medo, que não existe sem o contraponto da esperança”. RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Humanitas, 1999, p.23.

<sup>38</sup> Cf. Gênesis 4, 8-16.

Tentemos, antes de mais nada, ver o que está por detrás de cada uma das referidas causas e indaguemos: o que leva os homens à *competição*? Fundamentalmente, o cuidado com a própria existência. Não nos iludamos: no estado de natureza, os indivíduos brigam, sobretudo, para ter acesso aos bens necessários à manutenção de sua vida, sendo que somente de modo muito raro a meta de deleitar-se com algo os leva à troca de agressões físicas. De fato, não devemos espantar-nos com tal posição hobbesiana; afinal, parece-nos óbvio que um homem faminto esteja mais disposto a enfrentar certos perigos do que o estaria um homem saciado em nome da fruição do que quer que seja<sup>39</sup>.

Outrossim, o que dissemos com relação à primeira “causa de discórdia” – que tem como principal motor o cuidado de si – pode, muito bem, ser dito da *desconfiança*, a segunda de tais “causas”. Por que adotamos uma atitude preventiva com relação a nossos semelhantes – tentando aniquilá-los ainda que nada tenham feito de mal a nós – senão porque tememos que, em algum momento ulterior, ameacem nossa integridade? Assim, se, por um lado, a *desconfiança* parte do mesmo impulso medular da *competição* (o instinto de, a todo custo, permanecer no ser), por outro lado, ela nada mais é do que a dilatação temporal desta última. Hobbesianamente, quem *compete* entra em combate para desembaraçar-se de uma adversidade presente; quem *desconfia* entra em combate para *prevenir-se* contra reveses futuros.

Desta maneira, talvez não seja descabido afirmar que, neste sentido muito específico, a segunda das “causas de discórdia” apresentada por Hobbes pode, com justiça, ser “reduzida” à primeira – na exata medida em que a *desconfiança* não é senão a *competição* acrescida de uma preocupação com os tempos vindouros. Quem *compete* declara: não pretendo morrer agora; quem *desconfia*, afirma: não pretendo morrer tão cedo.

---

<sup>39</sup> A este respeito, conferir, por exemplo, *Leviatã*, I,xiii: “E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação e às vezes apenas seu deleite”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.74-75, grifo nosso. Ao debruçar-se sobre aquilo de que os homens deverão abrir mão para que se ponham em condição de superar o *estado de guerra*, Hobbes deixa bem claro, uma vez mais, que é a preocupação com a autopreservação (e não a busca desregrada de deleite) a principal causa de conflito entre os humanos. Ora, para abandonarem a *guerra de todos contra todos*, os homens deverão abdicar de seu *direito natural*, que não é senão “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida (...)”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiv, p.78, grifo nosso.

Dito isto, vejamos se o mesmo pode ser sustentado com relação à terceira “causa de discórdia” – a *glória*. No fim das contas, será que o desejo de ser honrado pelos outros tanto quanto possível tem alguma coisa a ver com o desejo de sobrevivência?

Isto é o que tentaremos compreender, debruçando-nos, preliminarmente, sobre aquilo que Thomas Hobbes entende ser o poder (*power*) de um indivíduo:

O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro. (...) O poder natural é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito; extraordinária força, beleza, prudência, capacidade, eloquência, liberalidade ou nobreza. Os poderes instrumentais são os que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirir mais: como a riqueza, a reputação, os amigos (...) Por que a natureza do poder neste ponto é idêntica à da fama, dado que cresce à medida que progride; ou à do movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão mais rapidamente se movem<sup>40</sup>.

Destrinchemos o trecho citado. Primeiramente, Hobbes nos diz que os *poderes naturais* dos homens têm duas funções: ou servem para a conquista de um bem futuro (notadamente, de algo que seja útil para a preservação de suas vidas)<sup>41</sup>, ou servem para a consecução dos *poderes instrumentais*. Mas, para que servem estes últimos? Na realidade, nada ainda sabemos deles senão que tendem a ser cumulativos, e isto de um modo bem específico: a exemplo da velocidade de um objeto em queda livre, que será tanto maior quanto maior for a distância por ele percorrida, o filósofo parece querer nos indicar, aqui, que o dinheiro, além de “atrair” dinheiro, “atrairá” tanto mais quanto maior for seu montante – o mesmo podendo ser afirmado da boa reputação e da quantidade de amigos que alguém possa ter.

Com efeito, somente na sequência do texto<sup>42</sup> vai se tornando patente o porquê de os indivíduos tanto se baterem atrás dos referidos *poderes instrumentais*. Resumidamente, pode-se dizer que, para nosso autor, coisas como a riqueza e o grande número de amigos são vias para colocar outras vontades (e, por conseguinte, outros “braços”) a nosso dispor - numa palavra: são meios para tornar um indivíduo mais poderoso do que jamais poderia sê-lo por conta própria.

O maior dos poderes humanos é aquele composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa (...) que tem o uso de todos seus poderes na dependência de sua vontade. (...) Consequentemente, ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas.

<sup>40</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, x, p.53.

<sup>41</sup> Esta também é a posição de Yves Charles Zarka: “(...) os poderes naturais de um homem são orientados na direção da produção ou obtenção de um bem necessário ou útil à conservação de seu ser”. ZARKA, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987, p.296.

<sup>42</sup> Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, x, p.53-55.

Também a riqueza aliada à liberalidade é poder, porque consegue amigos e servidores. Sem a liberalidade, não o é, porque neste caso a riqueza não protege, mas expõe o homem, como presa, à inveja<sup>43</sup>.

De fato, a reflexão de Hobbes concernente à riqueza bem nos mostra qual é a utilidade dos *poderes instrumentais*: o aumento daquilo que, contemporaneamente, chamaríamos de *influência*. Quem é capaz de *influenciar* os outros torna-se mais forte (ou poderoso) na exata medida em que não mais conta simplesmente com suas forças, mas com a força de todos aqueles que se agregam a sua volta - *quer* porque o estimam, o temem ou dele esperam algum benefício.

Pois bem. É precisamente neste contexto - onde versa-se sobre o poder (*power*) dos indivíduos - que está alocada a discussão hobbesiana relativa à *honra*. A este respeito, vejamos o que nos é dito em *Sobre a natureza humana*<sup>44</sup>:

Os signos pelos quais conhecemos nosso próprio poder são as ações que o vemos produzir; os signos pelos quais os outros homens o reconhecem são os atos, os gestos, os discursos, o exterior que se vê comumente resultar desse poder. Chamamos honra a confissão do poder; honrar um homem interiormente é conceber ou reconhecer que este homem tem um excedente de poder sobre um outro homem (...). Chamam-se honráveis os signos pelos quais um homem reconhece o poder que um outro tem sobre seu concorrente. (...) É honrável ensinar ou persuadir os outros, porque esses são signos de nossos talentos e de nosso saber. As riquezas são honráveis enquanto são signos do poder que é necessário para adquiri-las<sup>45</sup>.

Isto dito, Hobbes só poderia concluir – como, de resto, o faz – que *honrar* alguém “exteriormente” confunde-se com divulgar, por meio de palavras e ações, que este alguém é, sob algum aspecto, poderoso – e que, portanto, os outros devem a ele se submeter, já que tem força suficiente para ajudar ou prejudicar a seu bel prazer. Inversamente, *desonrar* a quem quer que seja é proclamar sua falta de poder - de modo que quem desonra um homem está, ao fazê-lo, recomendando a todos os outros que não se associem a ele, uma vez que não tem força nem para ajudar, nem para prejudicar<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, x, p.53.

<sup>44</sup> Trata-se do *Human Nature* que, a exemplo do *De corpore politico*, já circulava, desde 1640, sob a forma de manuscrito. Somente em 1889 Ferdinand Tönnies viria a publicar ambos tratados conjuntamente (de acordo com a intenção de seu autor), originando o texto que, presentemente, é conhecido como *The Elements of law, natural and politic*.

<sup>45</sup> HOBBS, Thomas. *De la nature humaine*. Traduction du baron d’Holbach. Paris: Vrin, 1999, p.80.

<sup>46</sup> “Elogiar um outro, por qualquer tipo de ajuda, é honrar, porque é sinal de que em nossa opinião ele tem poder para auxiliar. E quanto mais difícil é a ajuda, maior é a honra. Obedecer é honrar, porque ninguém obedece a quem não julga capaz de ajudá-lo ou prejudicá-lo. Consequentemente, desobedecer é desonrar. Oferecer grandes presentes a um homem é honrá-lo, porque é compra de proteção, e reconhecimento de poder. Oferecer pequenos presentes é desonrar, porque não passa de

Tomemos o caso da riqueza. Sabemos que é importante tê-la, pois isto dá mostras do poder daquele que a conquistou. Agora, suponhamos que alguém desonre o rico, regalando-lhe com algo de pouco valor - sugerindo, assim, que suas posses são tão diminutas que não se encontra em condição de dispensar a menor das ajudas. O que daí decorre?

Vejamos. O abastado assim desonrado certamente verá a imagem que tenta construir de si afetada em algum grau. Todas as despesas realizadas para demonstrar sua prosperidade e para fazer com que os outros acreditem que dela podem desfrutar (o que consegue através de “atos de liberalidade”) terão sua eficácia reduzida. Na prática, isto significa que, caso não “lave” sua honra conspurcada, as pessoas ao redor de nosso rico serão levadas a crer que não têm motivos para colocar-se à sua disposição – o que redundará em seu enfraquecimento; afinal, ao término deste processo, tal indivíduo corre o risco de voltar a contar tão somente com seus *poderes naturais*.

Ademais, um raciocínio análogo pode, facilmente, ser estendido à reputação em sua totalidade. Ao desonrarmos um homem espalhando o boato de que não é fiel a seus amigos, o mesmo, caso não rebata a ofensa, põe-se em perigo de ver-se sozinho, abandonado a suas próprias forças – pois, no fim das contas, o que levaria alguém a se ligar a um traidor?

Ora, a partir do que firmamos ao longo das últimas páginas, talvez já tenhamos subsídios suficientes para oferecer respostas a algumas questões que, mais acima, havíamos deixado em aberto.

Havíamos nos perguntado se o desejo da glória – e a conseqüente aversão a qualquer “sinal de desprezo ou subestimação” – poderiam, de algum modo, ser ocasionados pela preocupação que cada um tem com sua própria sobrevivência: questão à qual, neste ponto de nossa pesquisa, estamos fortemente inclinados a responder positivamente. Explicamo-nos.

Sabemos que nossos *poderes naturais* servem, antes de mais nada, para garantir nossa sobrevivência. Sabemos também que nossos *poderes instrumentais* não têm, por assim dizer, uma meta que lhes seja própria, servindo tão somente para colocar outros braços a nosso dispor, isto é, para submeter à nossa vontade os *poderes naturais* de

outros indivíduos<sup>47</sup>. Além disto, estamos cômnicos de que, para Hobbes, todo aquele que desonra um homem dá sinais de que não reconhece sua força (uma somatória de seus *poderes naturais e instrumentais*) – e, desta maneira, indiretamente declara aos demais que não têm boas razões para pôr seus *poderes naturais* a seu serviço.

Por fim, sabemos que um indivíduo que conte tão somente com seus *poderes naturais* terá mais dificuldades para garantir sua sobrevivência do que aquele que, para tanto, conta com o concurso da força de outros. Assim, não parece descabido afirmar que, no fundo, o desejo de glória (quer dizer, o desejo de sermos honrados tanto quanto possível e de nunca termos nossa reputação afrontada) é acionado pelo mesmo motor que nos leva à *competição* e à *desconfiança*: a vontade de, a todo custo, permanecer no ser.

Se esta hipótese interpretativa estiver correta, pode-se compreender o porquê de um ser tão preocupado com sua preservação – a ponto de, como veremos, abrir mão de sua liberdade natural “apenas” para manter-se vivo – por vezes colocar sua existência em perigo “*por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião*”<sup>48</sup>: é que o homem hobbesiano entende (ou, ao menos, vislumbra) a que leva a desonra, a saber, à debilitação de seu poder.

Creemos que esta hipótese de trabalho também nos autoriza, em alguma medida, a inserir o desejo de *glória* no âmbito mais vasto da *competição*. Afinal, para submetemos à nossa vontade o maior número possível de indivíduos, cada um de nós pretende ser o mais honrado dos seres humanos – o que, obviamente, nos põe, a todos, num generalizado processo de emulação.

Assim, da mesma maneira que dissemos, há algumas linhas, que a *desconfiança* não passa de uma *competição* acrescida da preocupação com os tempos vindouros, sustentamos, neste ponto, que o desejo de *glória* não é senão a mesma *competição*, agora extravasada para a esfera simbólica. Quem deseja a glória *compete* com os outros para *parecer* mais poderoso que os demais e, assim, poder persuadi-los a trabalhar em favor de sua sobrevivência<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Dizemos que os *poderes instrumentais* não têm um fim que lhes seja próprio no sentido de que sua meta se resume a agregar, em torno de nossos *poderes naturais*, os *poderes naturais* de outros indivíduos.

<sup>48</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.75.

<sup>49</sup> O leitor deve lembrar-se que, mais acima, tínhamos nos proposto a verificar se, dentre as três principais “causas de discórdia”, que, segundo Hobbes, dão a tônica das relações interpessoais,

Mas será que isto nos permite sustentar que o homem presente nas páginas da obra hobbesiana pode ser emparelhado com Caim, o personagem do Gênesis que, segundo nossa leitura, seria o estereótipo do indivíduo preocupado exclusivamente com sua preservação e que, por isso, colocaria sua reputação em segundo plano? Sim e não. Explica-se: para nós, parece inquestionável que o homem hobbesiano – assim como nosso Caim – preocupa-se infinitamente mais com sua permanência no ser do que com qualquer outra coisa. Todavia, enquanto este último possuía um salvo-conduto divino que o protegia de seus semelhantes, aquele, enquanto abandonado a si próprio<sup>50</sup>, não pode deixar de utilizar-se da *honra* como instrumento de sobrevivência – de modo que é justamente o cuidado com a manutenção de sua vida (que, para ele, assume ares de um “bem supremo”) que o leva a perseguir a *glória*.

Foquemo-nos, agora, em responder a seguinte questão: como se dá, em Hobbes, a superação do estado de natureza? Pois bem. Para Hobbes, a nota característica do estado em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los obedientes a determinadas regras é o *direito* que cada um teria a tudo – chamado por Hobbes de *direito de natureza*:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam de *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim<sup>51</sup>.

Um *direito* assim imbricado com a *liberdade* – esta definida, neste momento, como “*ausência de impedimentos externos*”<sup>52</sup> – percebe-se, é plenamente inapto para dar cabo da guerra de todos contra todos inerente à condição natural da humanidade. Para Hobbes, o *direito* (*jus*) *de natureza* – definitivamente - *nada* tem a ver com certas regras de convivência que nos seriam ditadas pela razão, tal como pretendem Cícero, Grotius e outros.

No entanto, se *direito* é sinônimo de liberdade para fazer ou omitir, *lei* (*lex*) é sinônimo de determinação ou obrigação. Ora, muito enganar-se-ia quem acreditasse não haver, no pensamento hobbesiano, algo como *leis naturais*. O há. Que não se pense,

---

(respectivamente a *competição*, a *desconfiança* e a *glória*) há uma que poderia ser considerada a principal e à qual as outras pudessem, de algum modo, ser reduzidas.

<sup>50</sup> Não - necessariamente - no sentido de *abandonado por Deus* - mas *abandonado* no sentido de que só pode contar com seus próprios recursos.

<sup>51</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiv, p.78.

<sup>52</sup> Idem, *ibidem*.

todavia, que tais normas racionais têm por objeto central as obrigações dos homens para com seus semelhantes: ao invés disto, concentram-se, prioritariamente, sobre o dever que cada um tem para consigo, ou melhor, para com sua própria preservação.

Será tendo isto em vista que Hobbes declarará ser a primeira *lei de natureza* a seguinte prescrição: “*Todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*”<sup>53</sup>.

Ainda que a segunda parte do preceito supramencionado – “*procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*” – não traga nenhuma novidade a homens que, como sabemos, já se entregam de corpo e alma a uma encarniçada e multifacetada *competição*, a primeira parte desta *lei* de razão traz-nos um elemento novo, qual seja: dada a preocupação humana com a permanência no ser, todos temos obrigação de almejar a paz (tendo em vista que esta parece ser mais favorável à nossa sobrevivência do que o é a guerra).

Daí entende-se por que nosso filósofo dirá que a segunda *lei natural* reza que:

um homem concorde, quando os outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo<sup>54</sup>.

Note-se que não se trata, aqui, de doar aos outros indivíduos algo que, precedentemente, não possuíam – pois, como sabemos, todos já tinham, desde sempre, *direito* a tudo. Ao invés disto, o que a presente *lei natural* prescreve é uma determinada retração dos *direitos* de cada homem para que, deste modo, eles não mais se sobreponham.

A este respeito, que se imagine a seguinte situação: dois indivíduos que, ainda no gozo de seu direito natural a todas as coisas, desejassem alimentar-se dos frutos de uma árvore. O fato de ambos terem direito aos *mesmos* frutos os poria, certamente, um contra o outro. Presuma-se, outrossim, uma cena ligeiramente distinta da anterior, qual seja, o encontro de dois indivíduos que, previamente, tenham aberto mão de seu direito a qualquer alimento que, porventura, se encontre indiscutivelmente mais próximo de outro

---

<sup>53</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiv, p.78. No *De Cive*, o filósofo enuncia a mesma *lei* do seguinte modo: “*A lei de natureza primeira e fundamental é buscar a paz quando for possível alcançá-la; quando não for possível, é preparar os meios auxiliares da guerra*”. HOBBS, Thomas. *De Cive*, I,ii. Petrópolis: Vozes, 1993, p.59.

<sup>54</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiv, p.79.

homem. O que daí decorreria senão que tais indivíduos contrariariam, ao menos momentaneamente, a dinâmica costumeira do estado de guerra (assumindo-se – evidentemente - que um deles se encontrasse nitidamente mais avizinjado da árvore em questão que seu semelhante)?

É lógico, no entanto, que de nada adiantaria se os homens jurassem, uns aos outros, abrir mão de seu direito a tudo se, na prática, transgredissem sua promessa. Eis por que Hobbes dirá que a terceira lei ditada pela razão humana é:

que os homens cumpram os pactos que celebrarem [acrescentando que] sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; como direito a todas as coisas continuaria em vigor, permaneceríamos na condição de guerra<sup>55</sup>.

Mas isto ainda não é o bastante. Que a razão recomende que nos submetamos aos contratos estabelecidos é algo que, por si só, não resulta em muita coisa. Afinal – para retornarmos ao cenário figurado acima -, quem abriria mão de um alimento de que tem necessidade *agora* em nome de uma palavra empenhada no passado? Lembremos: para nosso filósofo, o homem é o lobo do homem – vale dizer, um *ser* sem nenhum pendor para a piedade ou para a lealdade. Com efeito, Hobbes – fazendo eco a seu “predecessor” italiano, Nicolau Maquiavel – sustenta que só somos capazes de agir virtuosamente quando constrangidos a tal<sup>56</sup>. Assim, em que situação os indivíduos manter-se-ão em respeito aos pactos? Quando estes forem afiançados pela força.

Os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. Em todos os lugares onde os homens viviam em pequenas famílias, roubar-se e espoliar-se uns aos outros sempre foi ocupação legítima, e tão longe de ser considerada

---

<sup>55</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xv, p.86.

<sup>56</sup> Tese esta que perpassa toda a obra maquiaveliana e que se revela, com particular clareza, nas duas seguintes passagens: “*Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que aja ocasião. Se essa malvadez se oculta durante um certo tempo, isso se deve a alguma causa desconhecida, que a experiência ainda não desvelou; mas o tempo – conhecido justamente como o pai da verdade – vai manifestá-la*”. MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, I, iii. Brasília: UNB, 2000, p.29. “*E os homens hesitam menos em ofender aos que se fazem amar do que aos que se fazem temer, porque o amor é mantido por um vínculo de obrigação, o qual, devido a serem os homens pérfidos, é rompido sempre que lhes aprouver, ao passo que o temor que se infunde é alimentado pelo receio de castigo, que é um sentimento que não se abandona nunca*”. MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*, XVII. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os Pensadores”), 1973, p.76.

contrária à lei de natureza que tanto maior era a espoliação conseguida maior era a honra adquirida<sup>57</sup>.

Que, para Hobbes, o homem é um animal timorato e preocupado, antes de tudo o mais, com sua sobrevivência é algo que já repisamos à exaustão. Entretanto, somente nesta altura de nossa argumentação encontramos-nos em condições de compreender devidamente aquilo que este *medo* – que, de certo modo, nos define – leva-nos a fazer quando combinado com a razão (ou com alguns de seus ditames)<sup>58</sup>: a criação de um Leviatã, um monstro detentor do “poder capaz de pôr todos em respeito” mencionado há pouco.

É patente que nos referimos, aqui, ao Estado. Este surge quando alguns indivíduos<sup>59</sup> transferem, conjuntamente, o direito de governar a si próprios a um único homem ou a uma assembleia deles - que, a partir daí, tornam-se os *soberanos*<sup>60</sup>. Note-se que Hobbes chamará de *soberano(s)* ao(s) detentor(es) do *poder soberano* (o mais alto poder no interior de um Estado) e de *súditos* a todos os outros membros do corpo político.

O primeiro ponto que pode ser ressaltado da relação entre soberanos e súditos é a completa obediência que estes devem àqueles. Muito longe de ser uma tese gratuita de Thomas Hobbes (no intuito de defender o Absolutismo ou algo que o valha), a negação do direito de resistência está profundamente conectada com a antropologia hobbesiana, bem como com sua concepção de condição natural da humanidade.

Ora, dado que o corpo político é fundado precisamente para dar um fim à guerra de todos contra todos - que resultava do direito natural dos indivíduos -, os Estados não conseguiriam cumprir seu papel se o dito direito não fosse dissolvido. Na prática, isto significa que se os súditos se reservassem o direito de desobedecer às regras promulgadas pelo soberano *quando julgassem que estas não os beneficiam*, ao fazê-lo,

---

<sup>57</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, II, xvii, p.103.

<sup>58</sup> A este respeito, conferir as últimas linhas do capítulo xiii do *Leviatã*.

<sup>59</sup> Hobbes não chega a determinar quantos indivíduos seriam necessários para formar um Estado. Entretanto, chama nossa atenção para o fato de que um Estado com poucos cidadãos (ou súditos) seria incapaz de oferecer qualquer proteção àqueles que dele fazem parte: “*Não é a união de um pequeno número de homens que é capaz de oferecer essa segurança, porque quando os números são pequenos basta um pequeno aumento de um ou outro lado para tornar a vantagem da força suficientemente grande para garantir a vitória, constituindo portanto tal aumento um incitamento à invasão*”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, II, xvii, p.104.

<sup>60</sup> Hobbes põe as seguintes palavras na boca daqueles que pactuam com vistas a criar um Estado: “*Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, II, xvii, p.105.

tornariam inexecutável o dever daquele que encabeça o Estado – que, em sua essência, resume-se à proteção dos homens a ele submetidos, quer das ameaças que uns representam para os outros, quer das eventuais ameaças “externas”.

É bem verdade que, a despeito disto, Hobbes descreve alguns casos em que seria lícito a um súdito resistir ao poder soberano. Todavia, como ver-se-á na sequência, tratam-se de situações tão específicas quanto extremas:

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que os atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá sobreviver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer<sup>61</sup>.

O fato é que, para Hobbes, uma vez que alguns indivíduos tenham renunciado a seu direito natural e tenham transferido a tarefa de cuidar de seus interesses àquele que – justamente por conta disto – torna-se *soberano*, eles devem reconhecer e endossar todos os atos e decisões deste último como se fossem seus próprios atos e decisões: “*pois são obrigados, cada homem perante cada homem, a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quanto aquele que já é seu soberano fizer e considerar bom fazer*”<sup>62</sup>.

Para que o Estado consiga funcionar minimamente bem - e colocar, assim, um fim à guerra generalizada tão perigosa para sobrevivência de cada um -, ele deve poder agir como um único corpo, do qual o *soberano* é a cabeça. Que *ser* seria capaz de manter-se vivo se seus membros contra ele se rebelassem?

Por razões óbvias, disto se segue que - como já adiantamos - os súditos não devem acreditar serem detentores do famigerado *direito de resistência*. Mas não apenas isto. Para Hobbes, os membros de um Estado devem ter na vontade do possessor do poder soberano a única fonte do justo e do injusto, do bom e do mau, do legítimo e do ilegítimo.

Pois bem. Que a vontade do *soberano* seja a fonte do legítimo e do ilegítimo não é algo que deva nos causar espanto; afinal, como a maioria dos filósofos admite, legislar é, por excelência, uma incumbência daquele que está à frente do Estado<sup>63</sup>. Não obstante,

---

<sup>61</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, II, xxi, p.133.

<sup>62</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, II, xviii, p.107. Passamos, aqui, ao largo da complexa discussão hobbesiana concernente a “pessoas, autores e coisas personificadas” por julgar que ela não seria de grande utilidade para atingirmos a meta que guia o presente trabalho. A respeito disso, conferir HOBBS, Thomas. *Leviatã*. I, xvi.

<sup>63</sup> “*Pertence à soberania todo o poder de prescrever regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais ações pode praticar, sem ser molestado por qualquer de seus concidadãos*”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, II, xviii, p.110.

que a vontade soberana seja o padrão a partir do qual se deva determinar o que é *bom* e o que é *mau* é uma tese hobbesiana que, definitivamente, aparta o autor do *Leviatã* dos chamados pensadores jusnaturalistas.

A este respeito, lembremo-nos que Hugo Grotius, em *O direito da guerra e da paz*, sustenta que o justo e o injusto (ou bom e o mau) existem *independentemente da vontade humana*, podendo ser racionalmente deduzidos de nossa natureza sociável. Não é difícil de se perceber o quão longe Hobbes está, aqui, desta posição grotiana.

Para nosso filósofo, o certo e o errado não têm uma existência independente das diferentes constituições (ou *vontades soberanas*) que dão forma aos diversos corpos políticos – outra tese hobbesiana que, diga-se de passagem, deriva diretamente do quadro de condição natural da humanidade elaborado pelo autor. Neste ponto, basta que recordemos que, segundo o *direito natural* hobbesiano, nada é proibido aos indivíduos que não vivem sob um governo comum – ao passo que as *leis naturais* hobbesianas são muito mais preceitos racionais que indicam aos homens como cuidar de sua própria preservação do que mandamentos segundo os quais os outros seriam *fins* em si mesmos, e que, portanto, jamais poderiam ser vistos como meros *meios* para a consecução do que quer que seja.

Tendo ficado assente que só faz sentido falar em *bom* e *mau* no interior do Estado – visto que se identificam, necessariamente, com o legítimo e o ilegítimo (isto é, com o que está de acordo e com o que está em desacordo com as leis positivas), podemos compreender o porquê de Hobbes reservar ao *soberano* o direito de censura: se o justo e o injusto derivam da vontade soberana, qualquer opinião dos súditos que difira substancialmente desta, além de poder transformar-se em causa de sedição, não poderá alegar estar mais próxima da verdade (do que o estariam as leis civis) por estar fincada em algo como o *direito natural* ou algum de seus sucedâneos.

Ademais, como o próprio filósofo declara, qualquer opinião que possa gerar uma sublevação pode, somente por isso, ser considerada errônea: “*pois uma doutrina contrária à paz não pode ser verdadeira, tal como a paz e a concórdia não podem ser contrárias à lei de natureza*”<sup>64</sup>.

Por fim, dentre as prerrogativas do poder soberano listadas por Hobbes, gostaríamos de chamar a atenção, ainda, para “*o direito de ouvir e julgar todas as controvérsias que possam surgir com respeito às leis, tanto civis como naturais, ou com*

---

<sup>64</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, II, xviii, p.109.

*respeito aos fatos*”<sup>65</sup>. Com efeito, caso a autoridade judicial não estivesse nas mãos daquele que está à frente do Estado, este não poderia cumprir a contento o fim para o qual fora criado. Retomando o exemplo dado mais acima, ainda que tenhamos concordado, de boa-fé, em nos abster dos frutos de uma árvore que esteja mais próxima de outro homem do que o está de nós, nem sempre seremos capazes de entrar em acordo a respeito de quem pode, de fato, reivindicar estar em tal posição privilegiada. E se meu concorrente e eu acreditarmos, ambos, estarmos mais acercados da árvore do que o outro? Por isso, é de suma importância que o Estado resolva a questão, assegurando ao “ganhador do processo” o tranquilo gozo de seu direito – evitando, assim, um conflito que, se ocorrido anteriormente à sua criação, seria tão perigoso quanto inevitável.

É bem verdade que, segundo Hobbes, a instituição dos Estados (esses “*Deuses Mortais, aos quais devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e nossa defesa*”<sup>66</sup>) não põe um ponto final definitivo à guerra – até porque, cada corpo político, por não responder a nenhuma instância que lhe seja superior, continua em *estado de guerra* contra todos os outros corpos políticos<sup>67</sup>. Todavia, apesar da inimizade que há entre os diferentes Estados – e da dissolubilidade à qual, no limite, todos estão submetidos – nosso filósofo verá, nesta que é a mais excelsa de nossas criações, uma esfera onde a vida humana pode desenrolar-se com relativa paz e felicidade.

---

<sup>65</sup> Idem, p.110.

<sup>66</sup> Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, II, xvii, p.106.

<sup>67</sup> “*Mas, mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; constantemente com espiões no território dos seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados*”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.77.

**Bibliografia**

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UNB, 1985

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril, 1979

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: Humanitas, 2007

HOBBS, Thomas. *Elementos de filosofia - primeira seção: Sobre o corpo*. Tradução e apresentação de José Oscar de A. Marques. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005

\_\_\_\_\_. *De Cive*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *De la nature humaine*. Traduction du baron d’Holbach. Paris: Vrin, 1999

\_\_\_\_\_. Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979.

KEELEY, Laurence H. *A guerra antes da civilização*. São Paulo: É Realizações, 2011.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os Pensadores”), 1973.

MONTEIRO, João Paulo. *Hobbes*. Coleção “Os Pensadores. Introdução”. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Humanitas, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, (coleção “Os pensadores”).

SORELL, T. *Hobbes’s scheme of the sciences*. In: Hobbes. Cambridge: Cambridge University Press, 1996,

SOUZA, M.E.R. *Do movimento físico à fundação do Estado*. Tese de doutorado. Porto Alegre: PUC, 2008.

TORT, Patrick. *Phisque de L’Etat*. Paris: Vrin, 1978, p.23. Maria Isabel Limongi, em seu *Hobbes – filosofia passo a passo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

# Hipóteses para o estudo da história da filosofia no Brasil

*Marco Aurélio Pinheiro Maida<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente artigo organiza um conjunto de problematizações acerca do estudo da Filosofia no Brasil. Desde o título que se atribui ao objeto de estudo, a saber, se é possível denominar Filosofia no Brasil ou Filosofia Brasileira? Evidenciaremos a hipótese que autores como João Cruz Costa e Antônio Paim ofereceram a denominação mais adequada; até a possibilidade de situar historicamente a filosofia no Brasil desde o século XIX. Como pede essa publicação, não há pretensão de exaurir todas as possibilidades acerca das perguntas sugeridas, senão apresentar a comunidade acadêmica o que já foi pesquisado e seguir desde as intervenções da mesma.

**Palavras-chave:** história da filosofia, filosofia no Brasil, Cultura.

## Hypotheses for the study of the history of philosophy in Brazil

**Abstract:** This paper intends to put in order concernings about Philosophy in Brazil. The title is over first concerning: can we naming the object of study Philosophy in Brazil or Brazialian Philosophy? We intend to make clear the hypothesis of João Cruz Costa e Antônio Paim about the matter. Other concerning is about to settle XIXs as the century that the philosophy starts to be studied in Brazil. At last, we intend to communicate to the community of research in philosophy our hypothesis and keep on researching.

**Keywords:** History of Philosophy, philosophy in Brazil, Culture.

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Filosofia pela Universidade do Sagrado Coração (1998). Mestre em filosofia e educação na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, FEUSP, Brasil. Atualmente é professor da Faculdade Unida de Suzano e da Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI.

Jorge Luiz Borges, no *Livro de Areia*, narra no conto “O outro”, o encontro entre o Borges novo e o Borges idoso. Conta que estava em Cambridge, decide por um passeio no parque, era inverno. No banco onde sentou percebe um consorte. Decide não levantar, mais por não ser indelicado do que por outro motivo qualquer. Percebeu que a música que assobiava o seu consorte de banco era uma melodia tradicional argentina. Interessado pela memória afetiva promovida pela melodia, Borges se aproxima e se interessa da sua história. Qual não foi a sua surpresa ao perceber que era ele mesmo com mais idade, seu companheiro de passeio, que estava na mesma cadeira de parque e disposto a dialogar com o mais jovem de si.

O conto segue com as nuances próprias do evento posto: a descoberta do idoso que precisava revisitar o passado para compreender de forma mais adequada o presente, e do presente que consegue olhar-se em perspectiva.

O tempo perde a sua condição de progresso vetorial ascendente, e ganha dinâmica de circularidade, e a história não pode mais ser lida da mesma forma, precisa de outras categorias, propõe outro olhar sobre si, sobre o mundo e sobre as relações possíveis entre os *consortes do banco do parque*.

Assim também é a minha condição quando me aproximo da tentativa de dizer algo sobre a história da filosofia no Brasil.

No fluxo contínuo do tempo, me encontro com os que me antecederam. Essa viagem me coloca na condição de quem precisa reconstruir os paradigmas para narrar-se, para narrar o passado.

Considerar a história da filosofia no Brasil já me propõe um problema desde o objeto mesmo da pesquisa.

Se enuncio como objeto da pesquisa a *História da Filosofia no Brasil*, então devo definir por pressuposto o que é filosofia, e então entender como essa filosofia instituída como campo do saber por aqueles que se preocuparam em definir as condições de possibilidade para que uma forma de pensar seja considerada filosofia, desenvolve-se em uma região geográfica.

Considero, se me permitem, esse um lugar teórico bastante seguro. Não há conflitos quando há definições. Sei o que é filosofia, basta identificar, por método

dedutivo, essa forma de pensar nos textos produzidos em uma determinada condição geográfica.

Não importa a cultura, o idioma, as formas particulares de significar o mundo; não importa a história de determinada nação, as condições de possibilidade instituídas desde a relação dos sujeitos entre si, com a natureza e com o Sagrado. Senão as condições de possibilidade instituídas pela razão para compreensão do fenômeno que não pode sofrer variações culturais.

É uma opção!

Por outro lado, se faço a pergunta de outra forma, mudo o objeto de pesquisa. Essa mudança pode provocar também um desconforto, e colocar o pesquisador em um lugar menos simpático aos métodos dedutivos.

Ao invés de perguntar sobre a *História da Filosofia no Brasil* e se perguntarmos sobre a *História da Filosofia Brasileira*?

A mudança de pergunta propõe *o encontro no parque*, ouvir a melodia que se reconhece desde a memória afetiva, evoca a ancestralidade, provoca o pesquisador a ser circunscrito em sua história, propõe que as condições de possibilidade para a pesquisa não estão apenas na definição clara e distinta do termo, mas nas relações que as pessoas desenvolvem em determinado espaço. Isso faz oscilar o conceito, assume nuances próprias da forma de existir em cada lugar.

Nesse caso, filosofia não deixa de ser filosofia, ganha matizes próprias do lugar em que as pessoas estão dispostas à filosofia.

A segunda opção é plena de problemas. Em uma forma clássica de considerar a ciência, não é possível permitir a uma definição que oscile por causa da cultura, ao contrário, a cultura é irrelevante frente às determinações da razão científica, capaz de compreender o mundo e categoriza-lo. Instituído-se na condição de juíza do conhecimento, determinando a verdade e a mentira.

Sobre esse primeiro problema eu gostaria de apontar alguns autores brasileiros e suas decisões.

Antônio Paim nasceu na Bahia em 1927. Estudou em Lomonosov, Moscou, e depois na Universidade do Brasil no Rio de Janeiro. Inicia a sua carreira na Universidade

Federal do Rio em 1960 e na PUC do Rio, instituições em que estrutura o curso de Mestrado em Pensamento Brasileiro. No livro intitulado por ele de *História do pensamento filosófico brasileiro* se propõe descrever as correntes da filosofia brasileira. Numa primeira abordagem me pareceu curioso o título do referido livro e o seu conteúdo.

Para falar da condição brasileira no que se refere à filosofia, ele se remete a Alcides Bezerra, que em 1930 estava à frente do Arquivo Nacional no Rio de Janeiro. Esse autor prestou um serviço enorme a história da filosofia no Brasil ao organizar e propor textos de escritores brasileiros sobre esse campo específico do saber.

Passamos, brasileiros e portugueses, por incapazes de nos atirmos às especulações filosóficas – grave injustiça essa oriunda da falta de observação dos motivos porque os países de língua portuguesa ainda não oferecem uma floração filosófica comparável à das maiores nações pensantes<sup>2</sup>.

É evidente que o autor fez uma opção. A condição de possibilidade de pensar filosoficamente é oferecida pelas “maiores nações pensantes”. Se não pensamos como eles, então não pensamos em definitivo. Daí minha curiosidade em perceber que Antônio Paim atribui como título do seu livro a *História do pensamento brasileiro*, se na verdade o que ele propõe é a *História da filosofia no Brasil*.

A citação segue, e agora referindo-se diretamente ao Brasil:

Quanto ao Brasil, óbvio é que ainda estamos nos primeiros trabalhos da jornada, contamos com um pouco mais de um século de independência, e os empreendimentos materiais ainda figuram pela força da circunstância no primeiro plano da vida social. Todavia, o primeiro século da vida autônoma apresenta alguns nomes que em ambiente propício teriam chegado em relevo universal, tal a pujança de seus espíritos. Refiro-me a Tobias Barreto, a um Silvio Romero, a um Farias Brito<sup>3</sup>.

Vale considerar que o problema central desses autores não é com o *povo brasileiro*, ou seja, com a sua condição de mestiço, com a falta de inteligência, com a sua forma de significar o mundo própria do processo de miscigenação de cultura. Há evidências de grandes pensadores no Brasil. Mas o autor se preocupa com a “força da circunstância” a que os brasileiros estão submetidos, a saber, cuidam da sobrevivência e

---

<sup>2</sup> BEZERRA, A. *apud* PAIM, Antônio. *Estudo do pensamento filosófico brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Convívio, 1985, p. XV.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

não têm tempo para pensar de forma radical sobre a causa dos fenômenos naturais ou sobre sua identidade, sobre Deus ou sobre as relações com outras pessoas.

Essa reflexão prossegue no pensamento do autor, e a suspeita inicial que havia um equívoco no título do livro que aqui apresentei começa a dissipar-se.

Segue apresentando os esforços que os brasileiros desempenham em pensar filosoficamente no Brasil. Um dos esforços é desempenhado pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, criado em 1949. Um Instituto que pretende congrega e dialogar desde as várias tendências vigentes no âmbito da filosofia.

Quando Miguel Reale presidiu o Instituto construiu um método para o exame do pensamento brasileiro.

Aqui eu devo concordar que há um deslocamento grande na pergunta que fiz no começo desse artigo.

1º) consiste em identificar o problema, (ou os problemas) que tinha pela frente o pensador, prescindindo da busca de filiação a correntes; 2º) abandonar o confronto de interpretação e, portanto, o cotejo das ideias do pensador estudado com outras possíveis para eleger entre um ou outra; 3º) em ocupar-se preferencialmente da identificação de elos e derivações que permitam apreender as linhas de continuidade real de nossa meditação. Com semelhante espírito, alguns estudiosos conseguiram preencher lacunas, promover a reedição de textos e estabelecer novas hipóteses de trabalho. (...) Essa parcela da meditação de Tobias Barreto foi denominada de *culturalismo*. Da sorte que a consideração do problema, como referencial, deu nova dimensão ao exame do pensamento brasileiro, deslocando o centro de interesse para o nosso próprio processo cultural<sup>4</sup>.

Como o próprio autor se autodenomina *culturalista*, fica claro o que pretende quando intitula o seu livro de *História do pensamento brasileiro*, porque o interesse maior é tratar de questões que nos tocam imediatamente.

Digo que há um deslocamento na pergunta porque haverá uma história da filosofia no Brasil quando houver uma história da filosofia brasileira. O *culturalismo* torna possível a confluência dessas duas perspectivas. E não há mais pergunta que caiba a esse ponto.

---

<sup>4</sup> PAIM, Antônio. *Estudo do pensamento filosófico brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Convívio, 1985, p. XVI.

Mas o consorte continua assobiando no banco. A melodia que propõe nos acena a memória afetiva do lugar onde nascemos, das relações que estabelecemos até chegar aqui, dos processos de instituição da nossa identidade.

Dizer que podemos falar de filosofia no Brasil quando se pensa sobre os problemas que são circunscritos a nossa condição, então podemos afirmar que os nativos brasileiros já pensavam sobre os problemas que os tocavam diretamente.

Então me pergunto, por que a maioria dos autores que trataram da filosofia no Brasil, ou da filosofia brasileira, não se referem às diversas tribos de nativos e as suas formas de resolver os problemas que os tocam?

Pode ser que ainda tenhamos a mesma concepção dos europeus, que consideram os nativos brasileiros como selvagens e incapazes de formular pensamento autônomo?

Pode ser que a definição proposta pela comunidade europeia, que entende a filosofia desde as suas categorias de pensamento, ainda impere sobre a proposta *culturalista*. Ainda que os autores considerem que as tendências filosóficas não devem imperar sobre a reflexão acerca do problema nacional, só é reflexão aquela que está instituída desde as condições de possibilidade de pensar previstas pelo pensamento europeu.

Não há nenhuma reflexão elaborada pelos nativos descrita pelos estudiosos do pensamento filosófico.

Esse fato não é corriqueiro, e nem enuncia pressupostos válidos em si e por si, senão problemas que pareciam resolvidos e, surpreendentemente, ainda emergem.

Acerca disso gostaria de apontar uma citação de João Cruz Costa que servirá como hipótese para próximos artigos:

A filosofia, no passado, foi contemplativa: alheou-se do homem, do homem real, de “carne e osso”. A história reintroduz hoje a investigação filosófica no quadro da realidade. Tornando-a assim mais humana. Laboratório do filósofo, a história, não é, porém, como diz Meinecke, simples “mostuário pedagógico”. A exigência do ponto de vista histórico para a compreensão verdadeira e plena de qualquer realidade é, assim, no desenvolvimento da cultura, condição para uma perfeita investigação

científica. Os estudiosos da filosofia interessam-se também, necessariamente, em conhecer a condição material do homem.<sup>5</sup>

Isso posto não se pode ignorar que considerar as práticas produtivas dos sujeitos, as formas como simbolizaram o mundo, como compreenderam as relações possíveis entre os seres humanos, com a natureza e com os deuses, é também pauta da filosofia.

É pauta da filosofia, mas é filosofia?

A filosofia se interessa pela história, pelas práticas produtivas dos seres humanos, mas não deixa de usar as referências teóricas próprias da matriz de pensamento onde foi produzida.

Há uma perspectiva de nacionalidade do pensamento no esforço de Miguel Reale em propor o *culturalismo*, e de João Cruz Costa em não estar distante dessa perspectiva, mas ainda penso que ainda há um problema quando delimitamos o início da história do pensamento filosófico no Brasil quando há o interesse pela história e pela circunstância brasileira desde as categorias de pensamento europeias.

---

<sup>5</sup> COSTA. João Cruz. *Contribuição à História das ideias no Brasil: O desenvolvimento da Filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1956, p.22-23.

**Bibliografia**

AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura brasileira*. 7º ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2010.

BORGES, Jorge Luiz. *O livro de areia*. Trad. Ligia Morrone Averbuck. São Paulo: Globo, 2001.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Filosofia Brasileira: Ontogênese da consciência de si*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

COSTA, João Cruz. *Contribuição à História das ideias no Brasil: O desenvolvimento da Filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1956.

GUIMARÃES, Aquiles Cortês. *Pequenos estudos da filosofia brasileira*. 2º ed. Rio de Janeiro: Nau, 1997.

MACHADO, Geraldo Pinheiro. *A Filosofia no Brasil*. 3º ed. São Paulo: Ed. Cortez, 1976.

PAIM, Antônio. *Estudo do pensamento filosófico brasileiro*. 2º ed. São Paulo: Convívio, 1985.

*Teologia*

## Santa Ana mestra

*Catharinus van Balen O. Carm.<sup>1</sup>*

**Resumo:** Neste intrigante artigo, com uma prosa fácil e uma erudição notável, Catharinus van Balen nos leva a refletir sobre diferentes temas que, ao longo de seu texto, vão se revelando profundamente interligados. Em poucas linhas, somos levados a refletir sobre a educação da Mãe de Deus, sobre o ato de ler e – acima de tudo - sobre o mistério do Espírito Santo.

**Palavras-chave:** Santa Ana, Santa Maria, Georges de La Tour, leitura, pintura, Espírito Santo.

## Master Saint Anne

**Abstract:** In this intriguing article, with an easy prose and a remarkable erudition, Catharinus van Balen leads us to reflect on different themes that, throughout the text, are deeply interconnected. In a few lines, we are led to reflect on the education of the Mother of God, on the act of reading and - above all - on the mystery of the Holy Spirit.

**Keywords:** Saint Anne, Saint Mary, Georges de La Tour, reading, painting, Holy Spirit.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia em Louvânia (Bélgica) e Teologia em Münster (Westfália). Professor emérito da Faculdade de Teologia e Filosofia Paulo VI, Mogi das Cruzes.

Vemos diante de nós uma reprodução da pintura de Georges de La Tour (1593-1652), chamada em português de "Ana mestra" (**Anexo 1**). A Mãe de Maria, Ana, segura em seu colo um livro e está ensinando a sua jovem filha, que está numa idade aberta para escutar sábios ensinamentos.

A pintura chama nossa atenção. É noite, tempo para descansar, pensar, tempo em que o barulho dos afazeres diários emudece. O sol já se pôs e cedeu lugar à escuridão.

Mas na noite o homem pode acender uma lamparina ou vela. É coisa notável. Na pintura vemos como a chama clara da vela ilumina toda a face da jovem Maria. Ao mesmo tempo, a chama fica protegida pela sua mão direita. A luz cintilante e vacilante se reflete tanto no livro como no rosto da mãe Ana, absorvida e concentrada.

### **O que significa ler?**

O tema da pintura é a LEITURA. Por isso queremos dizer algo sobre isto. A primeira significação de LER é: colher, colecionar, eleger; em alemão existe ainda: *die Auslese, die Weinlese*, isto é a safra - no outono - das uvas para fazer o vinho. LER vem do latim: *legere*; verbo, que vem do grego: *legein*, igual a falar.

Mas primeiro vem o significado de colher, escolher, colecionar. E este sentido de colher nos conscientiza do que é no fundo LER, ler um livro ou um texto. O que é, então, ler um texto ou um livro?

Deveríamos imaginar como as crianças se apropriam da arte de ler. Uma vez sabendo a ler, e acostumados a ler rápido, temos a tendência de 'reduzir' o ato de ler até tomar "informações rápidas". Assim como assistindo televisão, enchemos o campo da vista sem parar com imagens. (Hoje em dia existe ainda mais um perigo: só "captar" informações rápidas por meio do celular!).

Mas o verdadeiro ato de ler acontece devagar. Para ler é necessário tomar uma posição, uma atitude corporal. Ler é sempre um "interpretar". Lê-se de fato atrás das letras escritas, o que o texto quer intencionar. Atrás delas se esconde outro sentido que o sentido literal.

Uma verdadeira poesia não deve ser lida rapidamente, nem somente uma vez. Mas ao mesmo tempo ser ouvida. E necessário sentir a percussão da tonalidade das palavras, o ritmo, a musicalidade!

Seria bom imaginar todas as circunstâncias em que nós, uma vez no passado, como crianças, conseguimos atingir a capacidade de ler. Quais são?

1. Sem dúvida, mãe e filha se encontram numa sala ou num quarto. O quarto é um espaço apto dentro da casa, um "ambiente". É noite, tempo em que o ser humano é sensível para sentir certa atmosfera, tempo de reflexão, em que pode ser avaliado o que aconteceu durante o dia. Acende-se uma vela. Iluminando, a vela ao mesmo tempo se consome. Ela se dá totalmente. A sua luz ilumina os rostos, especialmente o da jovem Maria, que aprende a ler. A sua luz é agradável e causa sombras nas paredes e nas figuras.

Georges de La Tour trabalha com o "claro-escuro". E o claro que não se solta do escuro, mas intimamente fica ligado com ele. Através do "claro-escuro", o espectador participa do olhar do artista. O que ele vê? E nós, que vemos junto com ele?

2. Repouso e silêncio, concentração, uma atmosfera. E esta é a circunstância em que acontece a realização da capacidade de ler. Dissemos que temos que lembrar-nos de todas as circunstâncias, quando, como crianças, aprendemos a ler "pela primeira vez". Repouso e silêncio são evocados aqui pela sombra. Em latim existe a expressão: *umbraculum*, o que significa, além de "sombra", um lugar silencioso, espaço sossegado, abrigo para as plantas. O contrário do espaço em que acontece a vida pública, às vezes muito agitada.

3. Também o material para escrever e ler é uma circunstância importante. O papel não deveria ser limitado ao papel funcional. Também a pena, o lápis, a caneta, o papel, o caderno e o livro com a sua capa e o seu "lay-out", a qualidade do papel e da tinta, a caligrafia, a medida da letra, a repartição em capítulos, os títulos, os cabeçalhos. Tudo isto torna-se um ambiente: é uma circunstância em que acontece o ler.

4. LER é - como dissemos - um escolher, colher as letras e daí - de repente - juntando as letras, diferentes e inúmeras, se revela a única palavra, seguida por outras. Pelo ato de ler soltamo-nos da língua falada. Mas também ficamos com ela ligados. Como?

5. O timbre da voz daquele ou daquela, que lia o texto para nós, quando ainda crianças, foi despertando a capacidade de ler e que ressoa ainda em nós, mesmos inconscientes.

6. Recordar-se uma iluminação repentina. O ato de ler... que é? O leitor não é somente dono deste ato, mas o ato é acompanhado por um "poder", uma luz, que vem do além, de um dom. Eu não estou sozinho quando leio um texto que chama a atenção. O aprendiz, o aluno, que aprende a ler, se encontra de novo, e se encontrando, se ultrapassa ao mesmo tempo.

Lendo com atenção, posso adivinhar a presença misteriosa de algo que me transcende.

## **A Pintura**

Na iconografia de Santa Ana mestra, encontra-se um livro que ela segura. O livro está deitado no colo da mãe Ana, que aponta para ele.

O que é um livro? Tem a ver com uma mãe. O que é, neste contexto, uma mãe? Certamente não apenas aquela que dá-à-luz fisicamente, mas que desperta de modo especial a capacidade de ESCUTAR!

A capacidade de escutar uma VOZ, que vem do além. Mas como?

A própria mãe está escutando também e quando ela ensina a escutar a PALAVRA, ela se encontra junto com sua filha na mesma LUZ. Ambas escutam, e a LUZ é a Palavra de Deus, simbolizada pelo livro. A Bíblia é o brilho de uma relação vivenciada.

Aprender a ler é, então, ser iluminado e se colocar na Luz.

Isto aconteceu também com o pintor. O que ele "vê"? Também ele fez uma "leitura". Ele vê como as coisas simples, que nós chamamos de corriqueiras, como "objetos" mostram de repente um brilho. O pintor tem uma visão aberta e vê este brilho.

Acompanhemo-lo no exercício de sua capacidade de pintar. Diante dele está o cavalete com a tela. Ele usa o pincel, molha-o de modo pensativo com um movimento veloz ou devagar nas tintas, na paleta. Com todo o seu comportamento concentrado, onde ele se encontra? O espaço geográfico, o atelier ou a paisagem em que ele se encontra, torna-se um ambiente ao mesmo tempo diferente e "animado". Ele se sente "um" com tudo ao seu redor. Há um encanto em que se espalha uma LUZ. O mundo é agora o mundo pictural, o mundo "verdadeiro".

O mundo é uma atmosfera, um "ambiente" em que tudo se comunica um com o outro, o artista faz a experiência de uma "união". Na pintura vemos aquela experiência de união do pintor Georges de La Tour.

Lembremos a poesia do americano Wallace Stevens (1879-1955): *The house was quiet and the world was calm* – A casa estava quieta e o mundo calmo.

A casa estava quieta e o mundo calmo  
Leitor tornou-se livro, e a noite de verão  
Era como o ser consciente do livro  
A casa estava quieta e o mundo calmo

Palavras eram ditas como se o livro não houvesse  
 Só que o leitor debruçado sobre a página  
 Queria debruçar-se, queria mais que muito ser  
 O sábio para quem o livro é verdadeiro  
 E a noite de verão é perfeição da mente  
 A casa estava quieta porque tinha que estar  
 Estar quieta era parte do sentido e da mente  
 Acesso da perfeição à página  
 E o mundo estava calmo. Em mundo calmo,  
 Em que não há outro sentido, a verdade

Calmo o leitor, está inclinado — tarde — sobre o livro; calmo é tanto o verão como a noite. Tudo está ligado um com o outro, participando da mesma PAZ, tudo se comunica. O livro está no centro.

Na pintura de Ana mestra, o livro também está no centro, ele con-centra. A chama da vela é clara, forte, mas não ofusca a vista. A mão direita da jovem Maria não somente protege a chama contra o perigo de ser apagada. A chama também causa uma sombra, que faz com que o espectador seja atraído à chama.

Com a mão esquerda, a filha Maria segura a vela, enquanto com o seu dedo indicador aponta para o livro: *A sua Palavra é uma lâmpada para meus pés, e luz, brilhando no meu caminho.* (SI.119:105)

Pelas sombras sentimos o mistério da proteção. Proteção que "ilumina" a aprendiz que é Maria. Somente o seu rosto com o olhar fixado na leitura é iluminado, sem sombra. Acompanhada pela sábia mãe, ela "aprende a ler". Também a sua mãe está envolvida pela LUZ.

Já de modo silencioso acordam na filha Maria as palavras singelas que pronunciará quando o anjo Gabriel transmitir a saudação de Deus: "Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a sua Palavra".

Palavras nas quais repercute todo o acontecimento que se chama Bíblia. Elas resumem o Diálogo, que constitui o ponto de partida da História de Deus com os homens, descrita na Conclusão da Aliança: *"Tudo o que o Senhor disser, faremos"* (Êx.24:7b).

Maria ainda é jovem e sua mãe a prepara. A sua filha dará à luz uma criança, que ela chamará "Jesus" (Lc.1:31) e que depois, na sua vida pública, proclamará: *"Eu sou a luz do mundo. Quem me segue, não andarás nas trevas, mas verá a luz da vida"* (Jo.8:12).

Quando o pintor Georges de La Tour vivia, não existia luz elétrica, inventada nos séculos XVIII, XIX. A luz que uma lâmpada elétrica espalha é totalmente diferente da luz de uma lamparina ou vela.

Apertando o botão, percebemos que a luz elétrica imediatamente, sem interferência notável do tempo, ilumina o espaço. E dentro de um espaço fechado, a luz não deixa uma sombra verdadeira.

A luz elétrica não "cintila e oscila", o seu brilho frio afasta a luz da escuridão. Mesmo a sombra, causada por um abajur, por sofisticado que pareça, não mostra movimento e aparece sempre como uma sombra parada.

Como é diferente o efeito da luz de uma vela ou lamparina! Suas sombras movimentam, "protegem" e envolvem. Convidam realmente para meditar e concentrar-se. Luz e sombra ficam entrelaçadas uma com a outra e a sua mensagem se ouve: descanse, a noite chegou, tempo de refletir e de respirar, meditar; ficar "quieto".

E sentados perto da luz, fixando o olhar no seu foco, envolvidos pela sombra, continuamos à vontade a nossa meditação e não cansa o estudo...

Pensamos no fragmento 26 do filósofo pré-socrático Heráclito: "*O homem toca a luz na noite, morto para si, a vista extinta: mas, vivendo, toca o morto, dormindo, a vista extinta; vigilante, toca o adormecido*". (tradução Alexandre Costa) Ou ainda, na tradução de Charles Kahn: "*Um homem acende uma lâmpada para si mesmo à noite, quando a visão se apaga. Vivo, ele toca o morto em seu sono; desperto, toca o que dorme*".

*anthrôpos en euphronei phaos haptetai heautoi, apothanôn aposbestheis opseis; zôn de haptetai tethneôtos heudôn. aposbestheis opseis. Erégorôs haptetai heidontos.*

Sim, na noite, o homem acende para si uma luz. No pensamento transmitido pelo fragmento, Heráclito evoca o mistério da vida humana. O ser humano vive na terra, sob o céu. O sol desponta e põe-se, a luz muda continuamente. Mas a alternância do dia e da noite, acordar e dormir, estão intimamente ligados com a alternância, que é viver e morrer. Acordar é viver e tocar a vida, dormir é tocar a morte.

O verbo grego ἅπτω (haptō) significa: tocar!

E será que na noite nada vemos? O que é ver? Como o homem é capaz de acender à noite uma luz? Isto ele pode, porque já de antemão, ele "sabe", ou "vê" o que é a luz, independente do fenômeno do dia e do sol. Ele encontra-se sempre na luz.

## O Espírito Santo e a Luz

O encanto das pinturas de Georges de La Tour vem do "claro-escuro", lusco-fusco. Graças às sombras, se mostra e se esconde o claro, o brilho. O que é aquele brilho? É a iluminação, quer dizer, a Palavra que chama e o homem que escuta e responde.

Este "lusco-fusco" não tem a ver com o Espírito Santo?! Ele é indicado no Antigo Testamento por uma NUVEM. O que é uma nuvem? Ela protege contra a luz do sol, que sem "filtro", ofusca.

A nuvem nos conscientiza do mistério da luz. A luz não quer ofuscar, mas suavemente guiar-nos pelo caminho.

Quando Maria diz ao anjo: "*Como se fará isso, pois não conheço homem?*", o anjo responde: "*O Espírito Santo descerá sobre ti, e a força do Altíssimo te envolverá com a sua sombra*" (Lc.1:34-35).

É uma alusão a Êxodo 13:21-22:

O Senhor ia adiante deles, de dia numa coluna de nuvens para os guiar pelo caminho, e de noite numa coluna de fogo para os alumiar; de sorte que podiam marchar dia e noite. Nunca a coluna de nuvem deixou de preceder o povo durante o dia, nem a coluna de fogo durante a noite.

E a mesma coluna, porém, com duas faces diferentes. O que ela faz? Ela PROTEGE, abriga e envolve! Ilumina como coluna de fogo posicionando-se em frente durante a noite, para indicar o rumo na escuridão. E ela protege o povo fugindo dos egípcios, durante o dia, posicionando-se atrás dele. Ela é LUZ durante a noite e SOMBRA durante o dia.

Faz com que o povo possa andar, dia e noite, seguro, defendido dos inimigos e perseguidores. Sl.91:1-2: "*A pessoa que procura segurança no Deus Altíssimo e se abriga na sombra protetora do Todo Poderoso pode dizer a ele: Ó SENHOR, tu és meu defensor e o meu protetor. Tu és o meu Deus, eu confio em ti*".

O Espírito Santo é ligado com o mistério da maternidade.

Georges de La Tour vê este mistério através do "claro-escuro". A mãe educa e nutre. Maria recebe junto com José a missão de proteger e nutrir o menino divino em Nazaré, onde se criou (latim: *nutritus est*), diz Lucas (4:16).

Duas vezes o evangelista descreve o mistério de uma criança que cresce. Da pequena criança Jesus, o evangelista diz: "*O menino ia crescendo e se fortificava: estava cheio de sabedoria, e a graça de Deus repousava nele*" (Lc.2:40).

Os pais que educam a criança precisam cuidar de uma atmosfera do silêncio, em que a criança se sinta segura e possa crescer espiritualmente. E implica um ambiente reservado. Jesus levava, como dizem os escritores sobre espiritualidade, durante 30 anos uma "vida escondida em Nazaré", antes de começar a sua vida pública.

E no fim do capítulo 2, quando Jesus volta depois do encontro no Templo, com os seus pais para Nazaré: "*E Jesus crescia em estatura, em sabedoria e graça, diante de Deus e dos homens*" (Lc.2:52).

\*

*"Eu sou a luz do mundo, quem me segue, não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida"* (Jo.8:12).

*"Eu sou o Caminho, a Verdade"* (Jo.14:6).

E a intenção da arte verdadeira, com certeza tem a ver com tudo isto!

Ela é: mostrar o Invisível no visível!

**Anexo 1**

LA TOUR, G. *L'éducation de la Vierge* (1646-1648). 3,339 × 3,020 pixels Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:D%27apr%C3%A8s\\_Georges\\_de\\_La\\_Tour\\_L%27%C3%A9ducation\\_de\\_la\\_Vierge.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:D%27apr%C3%A8s_Georges_de_La_Tour_L%27%C3%A9ducation_de_la_Vierge.JPG). Acesso em 16/01/2018.

## Opção pelos pobres e solidariedade

*Pe. Cleiton Viana da Silva<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente artigo, partindo da análise do Evangelho e de documentos do Magistério, pretende mostrar a opção de Cristo pelos pobres - que deve servir de exemplo a ser seguido pela Igreja e por todos seus fiéis.

**Palavras-chave:** Evangelho; pobres; solidariedade; América Latina.

## Option for the poor and solidarity

**Abstract:** This article, based on the analysis of the Gospel and some documents of the Magisterium, intends to show Christ's choice for the poor - an example to be followed by the Church and all its faithful.

**Keywords:** Gospel; poor; solidarity; Latin America.

---

<sup>1</sup> O presente texto é um excerto (ligeiramente modificado) da dissertação de mestrado em teologia moral: *Uma moral em termos de solidariedade para a nova evangelização* (Academia Afonsiana/Roma 2014) de Celiton Viana.

Se o *Discurso Inaugural* do Papa Bento XVI pôde, definitivamente, confirmar um postulado da teologia latino-americana, no próprio *Documento de Aparecida* serão oferecidos elementos com os quais podemos pontuar uma *moral em termos de solidariedade* - e isso somente é possível porque o anúncio do Evangelho realizado por Jesus é *boa nova de solidariedade*. O *ethos* cristão só poderá identificar-se com o ser e agir de Jesus, ou não será cristão.

### a) Fundamento cristão da opção pelos pobres

Em geral as religiões manifestam uma *benevolência* pelos pobres e a própria fé judaica, ao longo da sua história, foi elaborando a relação entre fé em Deus e solidariedade. Entretanto, o cristianismo introduziu algo muito específico no cuidado com os pobres: há uma relação estreita entre o pobre e o mistério de Deus de modo que não se pode amar a Deus permanecendo na indiferença aos «pequeninos» (cf. Mt 25:31-46)<sup>2</sup>.

Direcionando nosso olhar ao *específico* da mensagem cristã sobre a relação pobre-solidariedade, reconhecemos, pelo menos, três elementos na fé cristã que *revelam* a opção preferencial de Deus pelos pobres<sup>3</sup> que podem contribuir para uma *moral em termos de solidariedade*.

O primeiro elemento é a própria encarnação. A encarnação se mostra como o momento em que Deus se faz *in solidum* com a condição humana.

[...] Com efeito, por sua encarnação, o Filho de Deus uniu-se de algum modo a todo homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós em tudo, exceto no pecado<sup>4</sup>

Pela encarnação, Deus não apenas quis assumir a condição humana, mas a assumiu dentro de uma circunstância histórica e concreta, dentro de uma família pobre num povoado desprovido de qualquer importância para a tradição veterotestamentária.

Mas a encarnação não é uma solidariedade à metade porque, encarnando-se, Deus torna o homem capaz de conhecê-lo e amá-lo. Se é impossível amar o que não se

---

<sup>2</sup> Cf. Rudolf SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Vol. 2, Paideia Editrice, Brescia 1990, 164-165.

<sup>3</sup> Cf. A. A. de MELO, «Opção preferencial pelos pobres e excluídos. Do Concílio Vaticano II ao Documento de Aparecida», in *Revista Eclesiástica Brasileira* 68 (2008) 22.

<sup>4</sup> Gaudium et spes, N° 22b

conhece e se «a Deus ninguém jamais viu» (Jo 1:18), no mistério da encarnação é o homem Jesus de Nazaré a possibilidade de conhecer e amar a Deus<sup>5</sup>.

O segundo elemento diz respeito à *práxis solidária* de Jesus que escolhe a Galileia como o lugar a partir do qual inicia sua pregação sobre o Reino de Deus. Escolher a Galileia – aproximar-se da Galileia – se torna em *Aparecida*<sup>6</sup> um verdadeiro paradigma para o exercício da missão: não se pode cumprir a missão sem a «proximidade» para com os pobres<sup>7</sup>. No anúncio do Reino que Jesus faz se proclama um mundo sem periferia e sem centro<sup>8</sup>, em que a pessoa humana é valorizada por aquilo que é e não por aquilo em que pode ser desfrutada. Trata-se de uma escolha, de uma opção muito significativa, pois a Galileia era a “*região dos pobres e das pessoas que, naquele tempo, eram consideradas uma população que carecia de influência, que não vivia na abundância e que, ainda por cima, tinha má fama*”<sup>9</sup>. Na sua escolha Jesus concretiza sua palavra de modo que sua palavra será “*eficaz e convincente*”<sup>10</sup>.

Será no contexto do confronto com os defensores da pureza ritual que Jesus estabelecerá uma relação entre *proximidade* com os pobres e *moralidade*. A moralidade – o juízo sobre o certo ou o errado, o bom e o mau – deve-se alimentar não do desejo ingênuo ou maldoso de simplesmente agir conforme as tradições, mas da crítica sobre como uma ação ou omissão afeta a vida dos outros.

À pergunta “*o que significa fazer o bem para Jesus?*”, se responde em termos de *proximidade/sensibilidade* em relação ao padecimento do outro, pois “*o sofrimento da pessoa em particular, de uma criança, por exemplo, não necessita de nenhuma interpretação ética posterior*”<sup>11</sup>. Ainda que David Hume tenha afirmado que do *ser* não deriva o *dever*, a experiência cristã sempre intuiu que diante do *padecer do outro* decorre o *meu dever*. Em outras palavras, se é verdade que do indicativo não decorre o imperativo, não se pode dizer que do passivo não surja uma pergunta sobre a responsabilidade.

---

<sup>5</sup> Cf. J. M. CASTILLO, *A ética de Cristo*, 29.

<sup>6</sup> Documento de Aparecida.

<sup>7</sup> Ibidem. n°398.

<sup>8</sup> Cf. Paulo SUESS, «Missão: o paradigma-síntese de Aparecida», in Amerindia (org), *V Conferência de Aparecida*. Renascer de uma esperança. Amerindia/Paulinas, Montevideo/São Paulo 2008, 175.

<sup>9</sup> J. M. CASTILLO, *A ética de Cristo*, 38.

<sup>10</sup> J. M. CASTILLO, *A ética de Cristo*, 42.

<sup>11</sup> J. M. CASTILLO, *A ética de Cristo*, 92.

É a partir do *padecer do outro* que o cristianismo reconhece outra possibilidade de praticar o mal: a omissão. Se o mal pode ser realizado em pensamentos, palavras e atitudes, ele também acontece quando há omissão, quando se deixa de fazer o bem de que o outro necessita. Assim, na parábola do rico epulão e do pobre Lázaro (cf. Lc.16:19-31), a condenação daquele não se dá pelo fato de ter sido rico, mas de ter sido indiferente ao sofrimento de Lázaro. Na mesma direção podemos compreender a parábola do bom samaritano (cf. Lc.10:25-37), em que a chave do comportamento moral é a *sensibilidade*<sup>12</sup>.

O terceiro elemento é a cruz, isto é, a cruz se torna um símbolo da solidariedade com que Deus se une à humanidade. Nela se conserva esse duplo aspecto de ser sinal do extremo pecado/injustiça dos homens ao mesmo tempo em que é sinal do extremo amor/solidariedade de Deus. A cruz é sinal de escândalo porque ela é o desmoronamento de um mundo que se ergue no afã do sucesso individual, do gozo das vantagens, do amor a si mesmo no desprezo ao próximo.

Na cruz se desmoronam todas as lógicas desse mundo sem Deus: da competição pelo desejo de vencer e derrotar, do domínio pelo desejo de poder e do acúmulo pelo desejo de ter. Colocando-se onde estão os pobres, os últimos, Deus se uniu a eles na sua “*situação desesperadora*”<sup>13</sup> e com a ressurreição mostrou que a situação de injustiça não terá a última palavra. A ressurreição não é motivo de *fuga do mundo*, mas garantia com a qual os cristãos podem assumir a mesma *práxis solidária* de Jesus.

### **b) Rosto e proximidade**

Um tema interessante para a nossa reflexão diz respeito ao *rosto*. Ele aparece no *Discurso Inaugural* do Papa quando este se recorda que o Deus cristão tem um «rosto humano»<sup>14</sup> revelado no rosto do Filho encarnado. O reconhecimento do rosto é concomitante à presença do outro como *diferente* e *semelhante*, como desafio e comunhão, condição sem a qual não pode haver diálogo, nem mesmo solidariedade.

---

<sup>12</sup> Cf. J. M. CASTILLO, *A ética de Cristo*, 96.

<sup>13</sup> J. M. CASTILLO, *A ética de Cristo*, 111.

<sup>14</sup> Discurso Inaugural de S.S. Bento XVI na V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, nº3.

No *Documento de Aparecida*, esse tema reaparece em duas passagens interessantes: a) ao falar do “*rosto dos que sofrem*”<sup>15</sup>, são lembrados os moradores de rua, os migrantes, os enfermos, os drogados e os encarcerados; b) e ao recordar que a opção preferencial pelos pobres é o *rosto*, “*a fisionomia*”, da Igreja na América Latina e no Caribe<sup>16</sup>.

Dizer que a opção preferencial pelos pobres é fisionomia da Igreja latino-americana significa afirmar que é constitutivo do seu *ser* e da sua *missão*<sup>17</sup>, e que não se trata apenas de um ato isolado do conjunto da vida eclesial. Pode-se dizer que a solidariedade corresponde ao *ethos* cristão porque é o *ethos* de Cristo<sup>18</sup> - porque é o modo de ser de Deus.

Contemplar o rosto do pobre se apresenta como um próprio desafio à Igreja que a faz avaliar seu trabalho pastoral e toda sua “*atitude cristã*”<sup>19</sup>. Também contemplar o rosto do pobre exige reconhecer que ele não pode ser mero elemento passivo da missão da Igreja porque ter rosto supõe protagonismo<sup>20</sup>.

Não será possível passar do *saber* o número de pobres ao *reconhecer seu rosto* sem uma atitude de *proximidade*<sup>21</sup>. Antes de ser uma atitude, ela é condição para o reconhecimento da presença e da possibilidade do diálogo e da solidariedade. Recordando a parábola do bom samaritano, notamos a relação entre sensibilidade e proximidade porque a ênfase que o texto coloca não está na esmola, mas na “*ajuda pessoal*”<sup>22</sup> oferecida àquele que jazia sôfrego na estrada. É nessa atitude samaritana de não passar pelo outro lado, mas de aproximar-se<sup>23</sup> que é possível reconhecer o pobre como um semelhante e ver o seu rosto.

A opção preferencial, nos termos de Gustavo Gutiérrez, não é tão “*opcional*”<sup>24</sup> porque decorre da relação estreita entre o Cristo e o pobre. Isso não nega o caráter universal da missão eclesial, mas apenas indica que a prioridade dos pobres é uma busca por equidade. Não há injustiça quando se cuida dos mais vulneráveis como

---

<sup>15</sup> Cf. Documento de Aparecida, n° 407-430.

<sup>16</sup> Ibidem. n° 391

<sup>17</sup> Cf. A. A. MELO, «Opção preferencial...», 28.

<sup>18</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, «Aparecida...», 129.

<sup>19</sup> Documento, op.cit, n° 393.

<sup>20</sup> Cf. A. A. De MELO, «Opção preferencial...», 35.

<sup>21</sup> Documento, op.cit, n°398.

<sup>22</sup> R.SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Vol. 2, 187. [Tradução própria]

<sup>23</sup> G. GUTIÉRREZ, «Aparecida...», 133.

<sup>24</sup> G. GUTIÉRREZ, «Aparecida...», 130.

também não há injustiça quando o pastor, tendo 99 ovelhas seguras no curral, sai atrás da ovelha perdida. A Igreja assim o faz porque é o modo de agir do Cristo.

(...) *Se o cuidado com os pobres e o interesse pela pobreza pertencem ao mistério de Cristo, devem fazer-se presentes na Igreja como algo intrínseco a seu ser e à sua missão. São raios da luz de Cristo refletidos nela.*<sup>25</sup>

### c) Opção pelos pobres: da prioridade à solidariedade

Ao longo da curta história da opção pelos pobres teorizada na América Latina, sentiu-se a necessidade de pontuar a opção como “*preferencial*”, “*não exclusiva nem excludente*” ou ainda recordando que essa opção é “*evangélica*”. Deixando de lado os jogos de possíveis forças ideológicas atrás dessas escolhas, há de qualquer modo algo que indica a existência de uma pergunta, de uma realidade tensional<sup>26</sup> entre a prioridade e o universal.

De que modo a Igreja na América Latina e no Caribe, na sua missão evangelizadora, será capaz de comunicar a revelação do amor *universal* de Deus se ao mesmo tempo faz uma opção por uma determinada parcela da população, mesmo correspondendo, de fato, a sua maioria?

É nessa opção desenvolvida na teologia latino-americana, mas já intuída por João XXIII, de que para ser Igreja “*de todos*” ela deveria ser “*Igreja dos pobres*”, que podemos compreender de maneira adequada o tema da solidariedade. Para que a Igreja seja “*sacramento de solidariedade*”<sup>27</sup> é necessário considerar as assimetrias nas relações sociais. Para que possa anunciar a justiça do Reino, deve a Igreja levar em consideração as reais condições de desenvolvimento em que pessoas, grupos e povos se encontram.

Falar de solidariedade sem considerar essas relações assimétricas – entre quem pode mais e quem pode menos – é inviabilizar o próprio anúncio que deve fazer; seria como retornar ao discurso *neutro* sobre condições sociais. Assim como Paulo VI em âmbito de Igreja universal se colocou ao lado dos povos subdesenvolvidos e chamou à responsabilidade os povos desenvolvidos<sup>28</sup>, a opção pelos pobres afirma que o empobrecimento não é fato *natural*, mas *social* porque depende do modo como se organiza o mundo das relações.

<sup>25</sup> A. A. de MELO, «Opção preferencial...», 23.

<sup>26</sup> G. GUTIÉRREZ, «Aparecida...», 131.

<sup>27</sup> Cf. Documento, op. cit, n° 396.

<sup>28</sup> Cf. Populorum Progressio, n° 48 e 59.

É neste sentido que *Aparecida* aponta entre as várias causas da concentração de renda e, portanto, da pobreza, os mecanismos financeiros que longe de contribuírem para o desenvolvimento de todos, servem apenas para o crescimento econômico daqueles que já detêm o poder econômico<sup>29</sup>.

Diante da globalização que traz o problema dos “*grandes monopólios*” e a assunção do “*lucro em valor supremo*”<sup>30</sup> estimulados pela lógica da concorrência<sup>31</sup>, a opção pelos pobres é também anúncio evangélico que denuncia o fascínio pelo dinheiro.

E sabemos, por experiência, que o dinheiro [...] contem em si uma misteriosa sedução que pode muito bem ser considerado um fetiche, algo quase religioso, que apaixona e cega a ponto de ver a vida apenas do ponto de vista que oferece o afã pelo ganho e a acumulação<sup>32</sup>.

Mesmo conservando o caráter profético de denúncia dos mecanismos de opressão econômica, social e cultural, a opção pelos pobres é sempre anúncio evangélico da liberdade e da dignidade da pessoa em relação à idolatria do poder e do ter. Porque o ser humano é sempre necessitado de conversão e porque há *estruturas de pecado*, deve a opção pelos pobres “*atravessar todas as estruturas e prioridades pastorais*”<sup>33</sup> da Igreja. Considerando tudo isso, mesmo quando *adjetivada*, a opção pelos pobres sempre tem suas raízes, fundamento e justificativa no agir de Jesus Cristo e, por consequência, se torna norma do ser e do agir pastoral da Igreja.

---

<sup>29</sup> Cf. Documento, op cit, n° 60-73.

<sup>30</sup> Ibidem, n° 60.

<sup>31</sup> Ibidem, n° 62.

<sup>32</sup> J. M. CASTILLO, *A ética de Cristo*, 144.

<sup>33</sup> Documento, op.cit, n° 396.

**Bibliografia:**

MELO, Antônio Alves, Opção preferencial pelos pobres e excluídos. Do Concílio Vaticano II ao Documento de Aparecida», in *Revista Eclesiástica Brasileira* 68 (2008).

CASTILLO, José María. *A ética de Cristo*. São Paulo: Loyola, 2010

Documento de Aparecida.

Discurso Inaugural de S.S. Bento XVI na V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano.

PAULO VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio*.

SUESS, Paulo «Missão: o paradigma-síntese de Aparecida», in Amerindia (org), *V Conferência de Aparecida*. Renascer de uma esperança. Amerindia/Paulinas, Montevideo/São Paulo 2008.

SCHNACKENBURG, Rudolf *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Vol. 2, Paideia Editrice, Brescia 1990.

*Tradução  
e Resenha*

## Tradução

Costuma-se vincular o surgimento do *quietismo* ao padre espanhol Miguel de Molinos (1628 – 1696). Nascido em Aragão, Molinos foi ordenado em 21 de dezembro de 1652 – após ter estudado no Colégio de San Pablo (jesuíta) e, segundo se crê, ter conquistado o título de doutor em Teologia. Seu talento fez com que membros da nobreza, do clero e mesmo da cúria pontifícia começassem a dar ouvidos a seus ensinamentos e teorias – estruturados, principalmente, no famoso *Guia espiritual: defesa da contemplação*, obra reeditada e traduzida inúmeras vezes entre os anos de 1675 e 1685.

Condenado - em 1687 - como doutrina herética pela Igreja Católica Romana, o *quietismo* gerou em torno de si um acalorado e interessante debate teológico-filosófico, o qual mobilizou personalidades do porte de um Bossuet, de um Fénelon e de um La Bruyère – cujo primeiro *Diálogo Póstumo* encontra-se, abaixo, traduzido.

A presente obra de La Bruyère é, na realidade, um trabalho inacabado do autor, que só viria à luz em 1699 – portanto, três anos após sua morte. Ao todo, são nove os *Diálogos Póstumos do senhor de La Bruyère sobre o Quietismo* (como os chamaram seus primeiros editores).

De modo muito sucinto, neles vê-se o filósofo levantando a bandeira do catolicismo e ridicularizando as teses quietistas – que, no texto que se segue, são sustentadas pelo “Diretor” de consciência e impingidas à “Penitente” (uma católica desviada de sua antiga fé pela novidade teológica de Molinos). Como facilmente poderá se depreender da leitura, um dos pontos frontalmente atacados por La Bruyère é o relativo descaso quietista pelas virtudes e pelas vias recomendadas pela Igreja – em nome de um pretenso “contato imediato” com Deus, que seria alcançado por meio de uma espantosa passividade espiritual.

*O tradutor*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani. Licenciado, bacharel, mestre e doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo, autor de *Limites da apologia cristã* (São Paulo: Garimpo Acadêmico, 2016) e de *10 lições sobre Blaise Pascal* (Petrópolis: Vozes, 2017).

DIÁLOGOS PÓSTUMOS DO SENHOR DE LA BRUYÈRE SOBRE O  
QUIETISMO<sup>2</sup>

Primeiro Diálogo

*Que a oração contemplativa<sup>3</sup> dispensa e substitui, segundo os quietistas, todas as outras orações, e mesmo as boas obras. Que ela impede de fazer o bem ao qual nos sentimos levados e que temos vontade de fazer. Que sob pretexto de escutar somente a Deus, e seguir seus movimentos, deixamos de cumprir os deveres mais essenciais.*

*Diferença da doutrina dos católicos e dos quietistas sobre as moções divinas.*

*Contradições destes últimos sobre esse assunto.*

**O Diretor:** Ah, Senhora! Que consolação para mim vos ver hoje! Sonhava convosco quando vos anunciaram, e me parece que não vos vejo desde aquele dia que vos redigi um plano de toda nossa doutrina, que compreendestes muito bem e em pouco tempo. Sericamente, comecei a ficar muito inquieto por conta de vossa santidade, que me é muito cara, como sabeis: há, em meu quarto, um bilhete que ia enviar, nesta manhã, a vossa casa, através do santinho<sup>4</sup>, para saber vossas novidades.

**A Penitente:** Eu não vos teria reportado muito boas, meu Padre: não se pode ser mais lânguido do que fui estes dias.

**O Diretor:** Vós me afligis, Senhora; mas levanteis um pouco vosso chapéu, para que vos veja melhor. Como? Tendes o melhor rosto do mundo, um olho muito saudável, uma tez fresca, e vosso costumeiro excesso de peso. Vereis, Senhora, que são rápidos acessos de febre terçã, aos quais vós estais sujeita: isso parece estar nas vossas mãos.

**A Penitente:** Achais, meu Padre? No entanto, vos direi que a febre é o menor dos males de que sofro desde a última visita que vos fiz: tenho muitas outras tristezas além dessa.

**O Diretor:** Quais, pois?

---

<sup>2</sup> Texto original: “Dialogues Posthumes du Sieur de La Bruyère sur le Quietisme”, In: Oeuvres Complètes de La Bruyère (texte établi et annoté par Julien Benda). Paris: Librairie Gallimard, 1951, p.507-514.

<sup>3</sup> Em francês, “oraison de simple regard”.

<sup>4</sup> Em francês, “petit saint”.

**A Penitente:** Ah, meu Padre! Padei com as molestações e humores do meu marido que tentaram fazer com que eu mudasse meu espírito.

**O Diretor:** Lições do homem indigno?

**A Penitente:** Minha sogra...

**O Diretor:** Ainda?

**A Penitente:** Mais ignorante e mais dogmática que nunca, meu Padre. Ela notou que há algum tempo me dispensei das orações que fazemos regularmente de manhã e de noite lá em casa; que eu negligenciava de ir ao sermão e, como ela diz, de ouvir a palavra de Deus. (Se vos vejo raramente, meu Padre, pelo menos aproveito vossas instruções.) Ela soube também que eu estava trancada uma manhã toda de domingo, e suspeitou que eu tinha perdido a missa.

**O Diretor:** Não fingistes ao menos, ao meio dia, ir procurar alguém na igreja mais próxima? Pois é necessário prevenir os grandes escândalos para manter as aparências.

**A Penitente:** Oh, sim, meu Padre!

**O Diretor:** Não ouvistes, pois, a missa?

**A Penitente:** Não, graças a Deus, pois não se deve mais rezá-las.

**O Diretor:** E tendes vossos motivos?

**A Penitente:** Prementes, meu Padre! Estava eu estes dias disposta a ouvir a missa sem vontade, sem atração, sem a menor moção divina. Foi este o dia em que, seguindo vosso conselho, entreguei-me a Deus, pela primeira vez em minha vida, com perfeito abandono; e após três boas horas de contemplação, saí de lá como tinha entrado, quer dizer, com uma secura e uma dureza de coração para o sacrifício, tal que fiquei feliz em assistir todas as missas rezadas; pois, de outra maneira, estando atenta na igreja, eu poderia sucumbir, o que me teria afastado muito de Deus.

**O Diretor:** Infelizmente! Sim, minha cara Senhora, e vós sois, ao contrário, uma alma bem cara a Deus, por ter, como se diz, perdido a missa naquele domingo, no estado que vós estáveis, sem moção divina, e sem nenhuma inspiração extraordinária. Bem, vos dirão estes bons católicos, esses oradores de rezas vocais, estas pessoas que recitam seus salmos e suas matinas (falo do Senhor vosso marido e da Senhora vossa sogra), eles vos falarão que todos bons pensamentos e todas boas ações vem dê Deus, e que são o efeito da graça preveniente, que *tanto* age sobre o coração dos homens e os faz ver o bem por meio de doçura e de insinuação, *quanto* vai até o ponto de vencer

neles a resistência que têm contra os santos movimentos e as boas inspirações, assim fortificando, por vezes, sua vontade contra o mal e contra as ocasiões de pecado; eis, pois, sua doutrina. E quem não diria, Senhora, que ela se aproxima muito da pureza da nossa, sobretudo quando eles querem chamar esta graça proveniente de um *movimento divino*, ou mesmo de uma *moção divina*, se a expressão for mais francesa? Pois eles admitem que o homem, não sendo naturalmente e de si próprio inclinado ao bem, capaz, ao contrário, de todo mal, esta graça que o dispõe à virtude, que o faz praticá-la, é sobrenatural; pois não é um movimento que vem da natureza, mas que é extraordinário e divino.

**A Penitente:** Em que, pois, meu Padre, diferimos nós destes bons católicos? Que eu o saiba, enfim, de uma vez por todas.

**O Diretor:** Os mais perfeitos dentre eles, com esta dependência absoluta da graça - na qual julgam encontrar-se -, ao invés de a alcançar pacificamente, sem problemas e sob o nome de *moção divina*, e de Deus apenas, pedem-na a Deus sob esse nome de *graça*, com orações ferventes e contínuas, com lágrimas, com gemidos; eles jejuam, fazem vigílias, recitam os salmos, usam seus corpos para austeridades exteriores, exercitam-se na virtude, fazem grandes esforços na direção da santidade, ignorando perfeitamente aquilo em que ela consiste. Para nós, ao contrário - sem nos determos em todas minúcias (mas que sabeis como eu, e isto, minha cara, me faz falar mais de uma vez sobre o mesmo assunto) -, para nós, digo eu, isto não nos custa outra coisa além de nos colocarmos na presença de Deus, mergulharmos na oração contemplativa, escutar a Deus internamente, num santo e doce repouso e numa quietude perfeita, sem mais importuná-lo com orações vocais, sem usar o espírito para (orações) mentais, sem perder os olhos por leituras do Antigo e do Novo Testamento. Uma vez mais: escuta-se o próprio Deus, fica-se atento à sua palavra; e as coisas que, na sequência da vida, se sente que Ele manda ou interdita são, sem nenhuma dúvida, o que é necessário fazer ou não fazer. Sem essa precaução, minha filha, tendeis por seguro que quanto mais vos sentirdes inclinada a realizar uma boa ação, digo uma muito boa e virtuosa ação, conforme à lei de Deus e aos preceitos da Igreja, mais deveis duvidar de vós mesma, e olhar este tipo de inclinação a uma tal prática cristã como um entrave para a vossa perfeição e como uma armadilha perigosa que o demônio lança em vossa santidade.

Assim acontece com o comum dos cristãos: se são tentados a almoçar pão e água, eles almoçam; (se são tentados) a dar esmola, eles a dão; (se são tentados) a visitar os pobres no hospital, eles os visitam. Consultaram Deus na oração contemplativa? Jamais. Acreditaram que assim ele falaria mais sensivelmente do que o faria uma voz articulada? Absolutamente. Dizem friamente que lhes basta neste encontro saber que estas coisas são do espírito de Jesus Cristo, segundo a doutrina do evangelho e segundo a prática dos santos, para nelas abandonarem-se de todo coração e nelas encontrar, segundo a graça de Deus, sua santificação. Eis como eles raciocinam.

**A Penitente:** Pobres pessoas, na verdade dignas de pena, meu Padre!

**O Diretor:** E isto não é tudo, minha filha, pois que em todas essas práticas tão penosas e especiosas, não alcançando, ao mover-se, que Deus se mova, nem sonham em fazer morrer sua própria ação, cheios, ao contrário, como nós dissemos, de propriedade e de atividade, não fazem todas as coisas melhores do mundo, se quiserdes, e as mais virtuosas ações *senão* porque as querem fazer; não evitando o pecado, *senão* porque eles decidiram evitá-lo. Assim, como não se esvaziam jamais de seu próprio espírito, estão sempre muito longe de preencher-se com o espírito de Deus.

**A Penitente:** Em uma palavra, meu Padre, eles trabalham muito durante toda sua vida para não fazerem nada.

**O Diretor:** Justamente, minha filha.

**A Penitente:** Dizeis, pois, meu Padre, que a propriedade e a atividade que se misturam em nossas ações as fazem todas impuras?

**O Diretor:** Digo-o.

**A Penitente:** Quer dizer que quanto mais nos afeiçãoamos a uma virtude ou a um certo exercício de piedade mais pecamos?

**O Diretor:** Sem dúvida.

**A Penitente:** (Quer dizer) que se me acontecesse, por exemplo, de encontrar-me fortemente inclinada a dar esmola a um pobre, seria aí que eu deveria abster-me de dá-la?

**O Diretor:** Continueis.

**A Penitente:** Que eu deveria ver isso como uma tentação?

**O Diretor:** Concluíis justamente.

**A Penitente:** Parece, pois, meu Padre, que se sentisse certa repugnância de socorrer esse pobre, isto seria razão para abrir minha bolsa por ele?

**O Diretor:** Parece, com efeito.

**A Penitente:** Pois, meu Padre, eu não conseguiria desconfiar que numa tal ação houvesse o menor apego nem a menor propriedade.

**O Diretor:** Isto é verdade, minha filha.

**A Penitente:** Oh, meu Padre, isto é verdade. Perdoe-me, por favor, mas vós me arremessais em escrúpulos horríveis.

**O Diretor:** Como?

**A Penitente:** Não vos disse que no último domingo não ouvi a missa?

**O Diretor:** Sim, por quê?

**A Penitente:** Porque (já não vos disse que) não sentia nenhuma inclinação, nem mesmo uma leve, além daquela que me fazia repugnar ouvir a missa e ir à igreja naquele domingo?

**O Diretor:** Eu o compreendi dessa maneira.

**A Penitente:** Não cometi, pois, diante de Deus, um grande pecado?

**O Diretor:** De maneira alguma.

**A Penitente:** Ah, meu Padre, não me bajule; não me acalme, eu vos proíbo.

**O Diretor:** Não me dissestes, minha cara filha, que foi nesse dia que entrastes na oração contemplativa?

**A Penitente:** Sim!

**O Diretor:** Que Deus, no silêncio de vossa oração, não vos moveu sensivelmente para sair de vosso oratório e ir à missa?

**A Penitente:** Vos disse isso e é verdade.

**O Diretor:** Fiquéis descansada, minha filha, eu vos digo e, por consequência, é Deus quem vos diz: não fizestes nada que não teria feito uma alma perfeitamente resignada às ordens divinas. Até admiro a que ponto tendes a consciência doce e timorata.

**A Penitente:** Eu respiro, meu Padre, e eis que me instruo sobre isso toda minha vida. Quando, pois, nas ruas de minha cidade, numa viagem ou em outro local, um pobre se apresenta a mim – o qual a igreja me convida a socorrer em nome de Jesus Cristo -, por mais que me pareça grande sua miséria, caso eu reconheça em mim uma forte tendência a aliviá-lo, tomarei o partido de nada fazer?

**O Diretor:** Seguramente, e vos guardeis muito disso, sob pena de propriedade e atividade.

**A Penitente:** E se me barra algum desgosto em relação a ele, e se seus reiterados pedidos me importunam, ajudá-lo-ei contra minha vontade, não importando a distância que dele queira?

**O Diretor:** O quê? Sem atração e sem moção divina?

**A Penitente:** Ah, em que distração me encontro! Lembro-me, meu Padre; ajudá-lo-ei ainda menos, e o dispensarei sem esmolas.

**O Diretor:** Vós não estais pensando como se deve. É necessário, minha filha, sobre um fato tão importante quanto dar ou não dar esmola, consultar a Deus, quer dizer, conferir se se tem, em si, uma moção divina para dar a esmola.

**A Penitente:** Do mesmo modo que devo fazer em relação à missa?

**O Diretor:** Precisamente.

**A Penitente:** Mas, meu Padre, durante todo o tempo da consulta, ocasião em que Deus pode demorar a responder, e por vezes não dar nenhuma (resposta), o que acontecerá ao pobre?

**O Diretor:** Isto não é, minha filha, nem da vossa conta nem da minha: pelo menos vós não sereis exposta a fazer algo por propriedade e por atividade, sem nenhuma moção divina.

**A Penitente:** Está bem, meu Padre, espero que, no futuro, não seja tentada a realizar a menor das virtudes sem todas as circunstâncias necessárias e sem, sobretudo, que vós as tenha prescrito a mim; mas como este princípio que acabaste de mencionar é de uma consequência infinita para a prática, não leveis a mal, vos rogo, que na primeira conversa que tivermos, vos peça ainda alguns esclarecimentos.

**O Diretor:** Quando não tiverdes mais, Senhora, prevenido por este pedido, meu desejo seria aprofundar convosco uma matéria de grande importância para vossa salvação: isto ocorrerá quando me fizerdes a honra de vir me rever; pois noto, pelo que me dissestes sobre o estado de vossa casa, que vos é avesso, que dificilmente poderei visitar-vos no futuro.

**A Penitente:** A este respeito, meu Padre, sinto-me tão triste, que é isto que me deixa doente deste modo. Me recomendo a vossas orações.

**O Diretor:** Não abandonareis esta fórmula (que se usa) na hora de despedir-se?

**A Penitente:** Disse-o por hábito.

**O Diretor:** O qual é necessário perder, Senhora, eu vos obrigo, e (ao invés disto) dizer: “Me recomendo a vós”.

## Resenha

**AQUINO, Tomás de (1225-1274). *Comentário à Metafísica de Aristóteles V-VIII-Volume II*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga; Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.**

*Willian Cardoso<sup>1</sup>*

O trabalho do Instituto Aquinate tem se mostrado vigoroso e belíssimo nas suas traduções e divulgações de textos medievais, que num primeiro momento parecem tratar - o que não é nem de longe verdade - de temas do magistério da igreja, principalmente daquele da igreja católica.

Seja como for, o “boi mudo” - como era chamado Tomás de Aquino - volta às prateleiras de nosso mercado filosófico, para nos dizer coisas que parecem antigas, mas que, ao nos depararmos com seu texto, tomam o vigor de coisas novas. Pode-se dizer que isso é o que faz das obras clássicas aquilo que são: elas nos fazem ler a nós mesmos e não tanto a si próprias. Por isso sua atualidade é independente das épocas. O *Comentário à metafísica de Aristóteles* é uma obra autêntica de Tomás, escrita de 1269 a 1272<sup>2</sup>, que continua a despertar interesse e uso nos meios acadêmicos mais conceituados. Giovanni Reale (1931-2014), ao fazer sua obra magistral de *tradução, introdução e comentários à Metafísica de Aristóteles* - que foi escrita por volta das décadas de 50 e 60- usa diversos trechos dos comentários de Tomás de Aquino.

Os tradutores do texto Paulo Faitanin - doutor em Filosofia Medieval pela Universidade de Navarra e professor na Universidade Federal Fluminense - e Bernardo Veiga - pós-doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - usam fontes de grande credibilidade para a divulgação da obra tomista, até então, nunca editada no Brasil em vernáculo. Suas fontes para a tradução dos *Comentários à Metafísica de Aristóteles* buscam a autenticidade e até os textos que o próprio Aquinate teve à sua disposição em seu tempo. Como para se traduzir a obra de Tomás é necessário traduzir a obra de Aristóteles, foi usada para fonte do texto aristotélico a tradução latina de Guilherme de Moerbeke (1215-1286), além das marcações mais recentes, - isso a título

---

<sup>1</sup> Bacharelando Filosofia na Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI.

<sup>2</sup> AQUINO, Tomás de (1225-1274). *Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV-Volume I*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga; Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.p.12.

de didatismo - de Immanuel Bekker (1785- 1871), sendo possível comparar o grego à versão latina de Moerbeke. O texto do próprio Tomás traduzido veio da versão latina de Enrique Alarcón - professor da Universidade de Navarra e membro da Academia Pontifícia de São Tomás de Aquino.

Outras versões, da *Metafísica*, foram usadas de apoio para a tradução - mas sempre buscando manter-se nessas fontes básicas que procuram ser fiéis a como Tomás entendia a *Metafísica* de Aristóteles. Dentre tais versões, encontram-se a de Reale (português-grego), David John Willian Ross (inglês) e Tomás Calvo Martínez (trilíngue).

O método de Tomás para comentar a *Metafísica* de Aristóteles se resume em lições nas quais se lê as passagens da *Metafísica* e que, depois, são divididas em partes menores - nas quais Tomás comenta e, assim, analisa e sintetiza toda a lição.<sup>3</sup>

Os comentários de Tomás se detêm nos doze primeiros livros da obra do Estagirita, que em seu todo tem quatorze livros - embora Tomás tenha comentado quase todo o *Corpus Aristotelicum*.<sup>4</sup> Os organizadores e tradutores aventam duas hipóteses sobre o motivo de Tomás não comentar os quatorze livros: o primeiro pode ter sido pelo seu óbito (em 1274) e o outro é que o próprio Tomás, na introdução do *Comentário*, busca entender a filosofia primeira e não a teologia, que estaria diretamente ligada aos livros XIII e XIV- que ainda contêm a contenda com os platônicos encetada pelo Estagirita.<sup>5</sup>

De qualquer forma, Tomás tinha grande interesse por essa obra devido ao grande uso de Aristóteles no século XII ( já que fora liberado pela Igreja, a qual não via mais nele uma ligação direta com os mouros – muito embora Boécio já tivesse traduzido o *Organon*, que ficou muito conhecido bem antes da *Metafísica*, e o famoso livro de Porfírio – *Isagoge* - que deu origem à questão dos universais do medievo<sup>6</sup>)Tomás via em sua empreitada uma grande chance de conciliar a fé católica e o aristotelismo - sem contar que, assim, continuava os estudos do seu mestre Alberto Magno (1206-1280).<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> AQUINO, Tomás de (1225-1274) Op., cit., p.12.

<sup>4</sup> Vale notar que o mesmo instituto Aquinate traduziu *O comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles- I-III*, no ano de 2015.

<sup>5</sup> AQUINO, Tomás de (1225-1274) Op., cit., p.12-13. 23-25.

<sup>6</sup> Cf. BOEHNER, Philotheus. História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa. 13ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.p. 210 e 214

<sup>7</sup> AQUINO, Tomás de (1225-1274) Op., cit., p.12.

O projeto de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga consiste em colocar todo o comentário à *Metafísica* em três volumes<sup>8</sup>: o primeiro volume é a introdução à *Metafísica*, que levará em conta os quatro primeiros comentários de Tomás de Aquino. Esse volume foi publicado, no Brasil, em 2016, pela Vide Editorial. O volume busca comentar a *aitiologia* aristotélica baseada nos filósofos anteriores (livro *A* da *Metafísica*); a verdade e sua pertença à filosofia primeira (livro  $\alpha$  ἔλαττον da *Metafísica*); qual é o objeto de estudo da ciência primeira e suas características (livro *B* da *Metafísica*); e os princípios dessa ciência que será a ciência primeira (livro *I* da *Metafísica*).

O segundo volume é a ontologia de Aristóteles em Tomás de Aquino. Ele se estende dos livros *A-H*, isto é, do V-VIII. Esse volume - que é o agora lançado e sobre o qual se está a resenhar - aborda a substancialidade de toda a metafísica aristotélica. Analisa, em vinte duas lições<sup>9</sup>, o livro *A*, versando sobre as conclusões dos termos aristotélicos para a metafísica. Também analisa o livro *E*, com quatro lições<sup>10</sup>, no qual procura dizer quais são os objetos de estudo da metafísica, que é a filosofia primeira, descartando o acidente - que não diz o ser porque é do fortuito - e o ser como verdadeiro e falso, porque esse está na mente e é apenas uma ficta<sup>11</sup>. Pode-se dizer que Tomás, aqui, já está embebecido de seu tempo e das conclusões da disputa dos universais.

No livro *Z* está a discussão nevrálgica de toda a ontologia aristotélica- e, não seria demais dizer, ocidental- a substância. Tomás de Aquino divide esse capítulo em dezessete lições.<sup>12</sup> Numa das lições ele já diz que a forma substancial existe na coisa, fazendo a diferença de forma intencional que existe no intelecto e é uma *quididade*, enquanto aquela existe na coisa e no real<sup>13</sup>. Mostra, também, mais uma vez o erro de achar que a substância é universal, tema já abordado nos comentários do livro *A* da *Metafísica*, e mostra que substância é a essência e a causa da coisa. Por fim, comenta o livro *H* no qual estão suas reflexões sobre a matéria como uma substância sensível - e

---

<sup>8</sup> AQUINO, Tomás de (1225-1274) Op., cit., p.20.

<sup>9</sup> AQUINO, Tomás de (1225-1274) Op, cit.p18.

<sup>10</sup> AQUINO, Tomás de (1225-1274). *Comentário à Metafísica de Aristóteles V-VIII Volume II*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga; Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.p19.

<sup>11</sup> Ibidem.p.18-19.

<sup>12</sup> Ibidem. p.24.

<sup>13</sup> NICOLAS, Marie-Joseph. Vocabulário da Suma Teológica in: AQUINO, Tomás. *Suma Teológica Vol I- I parte*. São Paulo: Edições Loyola, 4ªed.2015.

que estão divididas em cinco lições<sup>14</sup>, nas quais se mostra a diferença da matéria próxima, diversa nas coisas, e matéria última, igual em tudo que é material.

O terceiro volume terá o comentário de Tomás de Aquino da teologia natural do Estagirita, e abará os livros  $\Theta$ - $\lambda$ , isto é, IX-XII. Em tal volume são ainda abordados temas como ato e potência, motor imóvel, substâncias inteligíveis e supralunares da cosmologia aristotélica.<sup>15</sup>

Enfim, a título de conclusão, esse livro traz novamente algumas questões clássicas da metafísica e de seus tópicos mais espinhosos que, longe de estarem resolvidos, são tão profundos que o tempo se torna apenas um *flash* que se passa rápido demais para resolvê-las. Que a cada página virada deste livro e cada lição dada se descubra que esse “boi mudo” nada de mudo tem - pelo contrário, tem muito a ensinar, agora, aos brasileiros – que, assim, podem pensar ou, ao menos, inteirar-se dos temas metafísicos na perspectiva tomista. Que essa publicação ajude a avançar os estudos filosóficos sobre esse tema em nosso país.

---

<sup>14</sup> Ibidem. p25.

<sup>15</sup> AQUINO, Tomás de (1225-1274) Op., cit.p.20.

## Discurso

### Discurso de posse do novo diretor da faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI (18/12/2017)

Saudações!

Santo Agostinho diz: “*Criaste-nos para Vós, Senhor, e inquieto estará nosso coração enquanto não vos encontrar*” (Confissões I,1). O ser humano tem um coração inquieto, desejoso por saber. A busca do saber deixa inquietos a todos e só quando encontramos as respostas mais inquietantes é que nossa alma e nosso coração pode descansar.

São Paulo também nos provoca, dizendo: “*buscai as coisas do alto*” (Cl 3,1). É para o alto que estamos destinados. Nesta frase se resume toda a escatologia paulina e toda a sua teologia. Mas por que o alto? E como encontrar a Deus?

Estamos no fim do ano e, às vezes, nos sentimos cansados, fatigados, esgotados, deprimidos e até frustrados - com tantas coisas negativas deste mundo, a política, a economia, a falta de segurança e paz... Para estes momentos pelos quais todos nós podemos passar, me surpreende o texto de Isaías 40,31 e a linda voz da cantora Celine Borges, que nos diz: “*Os que confiam no Senhor revigoram suas forças e, com asas, se preparam para voar. Correrão e não se cansarão, caminharão e não se fadigarão*”.

Posso voar, ir além de onde estou, vou nas asas do Senhor, subir ao mais alto céu. Mas que asas são estas? João Paulo II nos diz que estas asas são duas, *Fides et Ratio*, asas que nos elevam ao mais alto céu. A Filosofia e a Teologia, a Fé e a Razão nos elevam e nos fazem encontrar a Deus. O  $\phi$  da Filosofia, na sua fórmula grega, já nos ensina que ela busca, no mais alto da elucubração do pensar, as soluções dos problemas humanos mais profundos. E a Teologia, *Mater et Magistra* de todas as ciências, ilumina nossos olhos desde a origem, caminho salvífico e destino de cada mulher e de cada homem da face da Terra. Me sinto honrado por esta tarefa de que os senhores me incumbem, no dia de

hoje, para mostrar, na minha pequenez, a grandeza de Deus. Agradeço ao Pe. Cláudio Delfino e ao Pe. Ezio Bellini, que me indicaram. Agradeço a dom Pedro Luis Stringhini, bispo desta amada Diocese onde trabalho, e a Dom Manuel Parrado Carral, meu bispo querido, por terem aceito e permitido. Eu aqui, neste trabalho santo, não pretendo nada a não ser servir, a Deus e a Igreja. Em sintonia com as palavras do Mestre em Mc 10,45 – “*o filho do Homem veio para servir e não ser servido*” e com Jo 13, onde Ele lava os pés dos seus discípulos, me coloco a disposição da Igreja para também servir e lavar os pés, como ele nos pediu, aqui, neste serviço de Diretor e neste magistério que já venho exercendo a 15 anos. Obrigado a todos aqueles que me confiaram este santo trabalho. Peço à Virgem Maria, sede de Sabedoria, Assunta ao Céu, que nos ajude a subir, com as duas asas, a da Filosofia e a da Teologia, ao mais alto céu, encontrar a Deus nos estudos sagrados e aquietar nossos corações em Seu colo, nas moradas eternas. Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo!

Pe. Dr. Cláudio Francisco

## Reflexões sobre o Natal

*Pe. Dr. Cláudio Francisco*

*“O Verbo Divino se Fez Carne e Habitou Entre Nós” (Jo 1,14)*

Faz 2018 anos que celebramos este mistério da Encarnação do Verbo. Maior mistério que o ser humano possa contemplar. No pensamento do bispo de Hipona, “*é o Eterno que entra no tempo*”, “*o Divino que se faz humano*”, “*o criador que se faz criatura*”. É o maior assombro do mundo, o impensado, o que não cabe dentro de nosso intelecto. O verbo grego “*egueneto*” (se fez) une Gênesis 1,31 ao Apocalipse 21,5 no fazer de Deus.

Mas aqui em Jo 1,14 a palavra se faz carne. Até onde podemos entender, segundo Fil 2,7, Deus se esvazia de si mesmo e se inclina, se humilha e isso é fazer-se carne. Mas alguém poderia perguntar: o que isso tem a ver com a humanidade ou comigo? Tem tudo a ver. Deus se faz humano para ensinar o ser humano a ser humano. Porque nós, seres humanos, no caminhar desta vida, muitas vezes esquecemos que somos seres humanos e não tratamos os demais com humanidade. Talvez não tenhamos ainda entendido o mistério da Encarnação e, por isso, somos desumanos demais.

Passados 2018 anos desse Evento, talvez tenhamos avançado tão pouco em humanidade. Estou falando de educação, respeito, partilha, igualdade, reciprocidade, perdão, acolhida e, principalmente, amor. Ora, a máxima do Mestre não foi: “*amai-vos uns aos outros como Eu vos amei*” (Jo 15,12)? E o que vivenciamos a cada dia? Principalmente entre nós que nos dizemos cristãos... Me faz lembrar o pensamento de Mahatma Gandhi ou Friedrich Nietzsche e tantos pensadores que procuravam no mundo algum sinal de cristianismo verdadeiro, pois, segundo eles, era tão raro e difícil de se encontrar.

Impressionou-me o discurso do Primeiro-Ministro da Itália, em sua mensagem, no último Natal, onde ele mencionava o Papa Francisco como modelo de governo para todos os líderes do mundo, pois ele governa a Igreja partindo da humildade. E não foi isso que nos disse o Mestre? Em Mc 10,45 “*O Filho do homem não veio para ser*

*servido, mas para servir...*” É tão escandaloso entre nós, cristãos, as disputas de poderes, as brigas por cargos, postos, títulos, privilégios... alguém pode dizer: mas isso é normal, é humano. Não, não é normal, nem humano. Pode ser animal, irracional, defensivo, instinto de sobrevivência, dê o nome que for, mas nossos escândalos de poderes não são algo humano, mas diabólico.

O Verbo se encarna e isso significa que Ele assume a condição humana no mais profundo de seu sentido. Quanto mais humano mais divino. Jesus foi humano e ele nos ensina e sermos humanos. E ser humano de verdade é estar sempre buscando o bem do outro, atento à felicidade do outro, levando a paz ao outro, buscando a promoção e o sucesso do outro, servindo e amando ao outro, buscando sanar as necessidades do outro.

Para muitos cristãos, Deus ainda está lá no mais alto do Céu. E cristianismo é Deus no mais baixo da terra, no ser humano humilhado, no mais pobre, no mais vulnerável dos seres humanos, frágil na figura de um neném, recém-nascido. *“Todas as vezes que fizestes isso a um desses pequeninos, foi a mim que o fizeste...”* (Mt 25,45) *“Quem acolhe uma destas crianças é a mim que acolhe...”* (Mc 9,37) Então Cristo está encarnado no mendigo, na criança de rua, no desempregado, no bêbado, no doente idoso num chão de um hospital, naquela mulher que está para dar à luz, mas não tem vaga na maternidade.

Nestas situações, podemos ver Deus inclinado, esvaziado, feito carne. Andando pelas ruas da cidade, vemos, com nossos olhos, tanta maldade, tanta falta de respeito, tanto desamor, tanta injustiça, tanto erro. E até dentro da Igreja vemos as mesmas coisas que vemos nas ruas. Alguém poderia dizer: mas é o mesmo povo... Ele nos disse: entre vós não pode ser assim (Mc 10,36). Acredito que crer na Encarnação do Verbo é um desafio que repercute na vida de todos nós. Celebramos com tanta festa o Natal e precisamos contagiar o mundo com o Natal, com o Mistério da Encarnação do Verbo de Deus. Se Ele, que é Deus, se fez carne, se humanizou, nós, que somos cristãos, precisamos também nos humanizar e sermos humanos uns com os outros. Conforme aquilo que fazemos, falamos e praticamos vamos saber se realmente cremos que Deus se Fez humano, se formos nós, humanos como Ele foi humano.

Feliz Natal.