ISSN 1806–0315

ECOS

DO IESMA

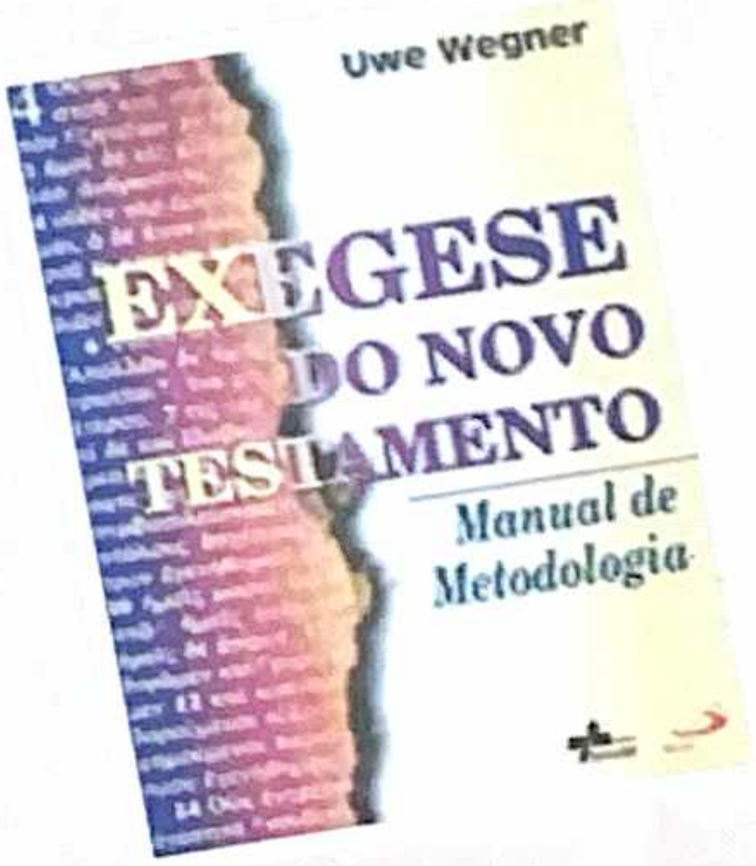
ECOS DO IESMA | São Luís | v. 3 | n. 2 | jul./dez. | 2005

PAULUS

LIVRARIA PAULUS

Exegese do Novo Testamento

Categoria: Teologia; **Tema:** Religião; **Ano:** 2005;
Autor(a): Uwe Wegner; **Número de páginas:** 408

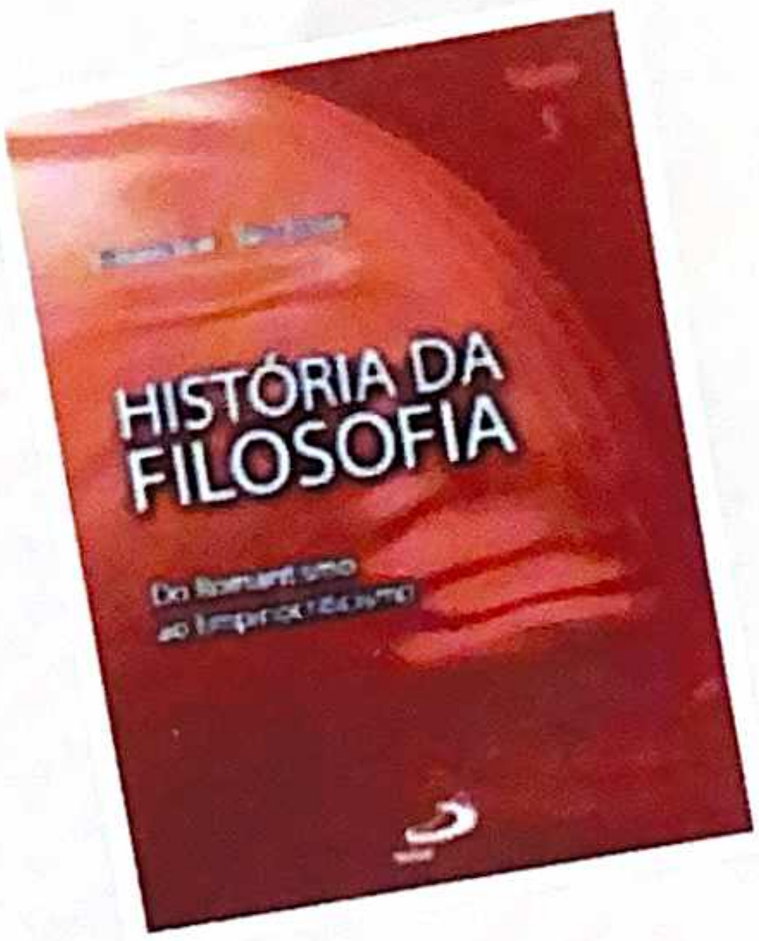


Sinopse:

Este manual privilegia os diversos passos do método histórico-crítico, mas está igualmente atento para contribuições de outros campos. Pode ser adaptado a diferentes circunstâncias e tem em vista as pessoas que levam a sério à tarefa de escutar a palavra de Deus no passado e no presente. Ele recolhe a pesquisa e a experiência do autor, que trabalha há vários anos como professor de Novo Testamento na Escola Superior de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, em São Leopoldo/ RS. Conforme Uwe Wegner, o ¨ fascínio da exegese reside também no fato de que a Bíblia nos interpreta. Ela é também sujeito de interpretação. Assim, à medida que vamos descobrindo coisas na e da Bíblia, ela vai nos descobrindo também. É precisamente esta dialética de interpretar e ser interpretado que dá ao labor exegético um gosto todo especial¨.

História da Filosofia

Tema: Romantismo; **Ano:** 2005;
Autor(a): Giovane Reale;Dario Antiseri; Coleçã: História da Filosofia
Número de páginas: 432.



Sinopse da Coleção:

A história da filosofia é a histó ria dos problemas filosóficos, das teorias filosóficas e das argumentações filosóficas. É a história das disputas entre filósofos e dos erros dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre o melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeispara nossas escolhas.

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que informaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

Volume 1 - Filosofia pagã antiga; **Volume 2** - Patrística e Escolástica; **Volume 3** - Do Humanismo a Descartes; **Volume 4** - De Spinoza a Kant; **Volume 5** - Do Romantismo ao Empiriocriticismo.

Próximos lançamentos: Volume 6 - De Nietzsche à Escola de Frankfurt; **Volume 7** - De Freud à atualidade.

Rua da Paz, 121 Centro São Luís MA.
Tel/Fax: (98) 3231-3477 ou 3231-2665
saoluis@paulus.com.br

ECOS DO IESMA

ISSN 1806–0315

ECOS DO IESMA	São Luís	v.3	n.2	jul./dez.	2005

CORRESPONDÊNCIAS:

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO
Rua do Rancho, 110 – Centro – CEP: 65.010-540 – São Luís – MA
Fone: (98) 3231 3235 – Fax: (98) 3221-3972
revistaecos@iesma.com.br

ECOS DO IESMA

Instituto de Estudos Superiores do Maranhão. - São Luís, 2005.

Semestral
ISSN 1806–0315
v.2, 22cm.

1. Filosofia 2. Teologia 3. Ciências Religiosas I. Título

CDU 1:2 (051)

ECOS DO IESMA

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO
Credenciado pelo MEC – Port. 1521, DOU 22/05/02

Diretor-Geral
Fr. Pedro Antonio Zanni

Diretor Acadêmico
Pe. Abraão Marques Colins

Diretor Administrativo
Pe. Raimuno José Araújo Sarges

CONSELHO EDITORIAL

Presidente: Janilson Viégas
Coordenador Geral: Pe. Cláudio Roberto S. Cruz
Secretária: Ir. Nelcy Teresinha Zwirtes
Produção editorial: Lúcia Cristina Ferreira Lopes

CONSELHO DE REDAÇÃO

Flávio Colins
Lúcia Cristina Ferreira Lopes
Maria Celeste Miranda Pinheiro
Raimundo Nonato Araújo Portela Filho
Rogério Ferreira Oliveira
Helene Maria Lucie Pinard

ECOS DO IESMA é uma publicação do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão – IESMA, e tem por objetivo a divulgação de trabalhos originais de caráter científico e cultural, na área de Filosofia, Teologia, Ciências Religiosas e áreas afins.

As opiniões expressas na Revista **ECOS DO IESMA**, são de responsabilidade exclusiva de seus autores, não representando necessariamente o ponto de vista oficial do Instituto.

SUMÁRIO

EDITORIAL 7
APRESENTAÇÃO.....8

ARTIGOS

A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO EXISTENCIALISTA DE SARTRE PARA A CONCEPÇÃO DE HOMEM.....10
José Nilson Chagas Bezerra

A LIBERDADE SARTREANA NUMA PERSPECTIVA DA ANGÚSTIA.....18
Roberto Carlos Aguiar da Costa

FERNANDO PESSOA EXISTENCIALISTA: uma leitura de Álvaro de Campos na ótica de Sartre.....27
Lucas Viana Silva

A LIBERDADE NA LITERATURA DE SARTRE 44
Maria Celeste Miranda Pinheiro

PODEMOS DEFINIR O DIREITO?.....55
Raimundo Gomes Meireles

O ABSOLUTISMO MORAL E A MORAL EM HUME.....95
José Ricardo Barbosa Dias

EDITORIAL

Lançar e manter a revista ECOS DO IESMA, foi um dos grandes desafios ao qual a nossa instituição de ensino superior se propôs desde a sua primeira edição no ano de 2003, fruto do empenho de muitas pessoas, teve como principal incentivador a pessoa do nosso Diretor Geral o Frei Pedro Antonio Zanni, frade capuchinho, 68 anos que tanto se dedicou para o crescimento do instituto e o nascimento da ECOS, a ele queremos dedicar de forma especial este número de nossa revista. Homem que tanto se dedicou, digo tanto se dedicou, porque em breve estará deixando o IESMA para cuidar melhor da sua saúde e atender aos apelos da sua ordem que o chama a outra missão.

Antonio Zanni nasceu no dia 13 de maio de 1937 em Sovere, Itália. Irmão gêmeo de Mário filhos do Senhor Emilio e da Senhora Domenica Zanni Cape, entrou no grupo de coroinhas aos 09 anos de idade no convento das freiras e depois a convite do Frei Epifânio entrou para o grupo de coroinhas do convento dos frades.

Em 15 de setembro de 1947 aceitou entrar para a vida religiosa e mudou seu nome de batismo, passando a chamar-se Pedro Antonio. Dois anos mais tarde pala primeira vez vestiu o hábito de frade capuchinho. Em 1953 entrou para o noviciado e em 15 de agosto do ano seguinte professou os votos sagrados, após experiências de estudo em vários conventos inclusive Bérgamo, onde lhe nasceu a idéia da missão no Brasil, após a leitura de um artigo de jornal noticiando que na América Latina Evangelizava-se através do Rádio, entusiasmado pela idéia, passou a dedicar seu tempo livre ao aprendizado da rádio técnica.

Em 1961 foi ordenado presbítero e apesar do seu desejo de ser missionário no Brasil, permanece ainda na Itália, em função de um pedido especial da sua mãe aos seus superiores, já que seu irmão Frei Tranquilino já estava no Brasil. Voltou para Albino em 1962 onde tinha estudado da 5ª à 8ª série, agora para ser professor, ai nasceu o amor pela reciclagem onde recolhia sapatos velhos e outros vestuários para ajudar os missionários, prática que conserva até hoje, agora com outros objetivos: ajudar aos pobres. Durante a sua permanência em Albino formou-se em Teologia e Filosofia, cursou também Economia e Comércio na Universidade

Católica do Sagrado Coração em Milão. Em 1975 visitou pela primeira vez o Brasil onde passou 15 dias ocasião em que conheceu: São Luis, Barra do Corda e Estreito onde era pároco seu irmão. Por ocasião da visita foi convidado a permanecer e trabalhar pelas vocações, mas não aceita e retorna à Itália onde continua o trabalho em favor das missões. Em 1982 morre seu Irmão Frei Traquilino e tendo já também seus pais falecidos pediu à congregação para vir ao Brasil e finalmente em 1986 no dia 23 de fevereiro chega a São Luís.

Morando no convento do Carmo começou o seu trabalho como professor de Filosofia e Teologia no antigo CETEMA. Sempre empenhado na missão, trabalhando pelas vocações se dedicou ao magistério, atuando em primeiro momento, como Diretor do Curso de Ciências Religiosas de 1991 a 1998, foi também responsável pelo setor financeiro do CETEMA entre 1991 a 1996, durante o ano de 1998 foi Diretor de programação religiosa da rádio educadora, e no ano de 1999 assume definitivamente a Direção Geral do atual Instituto de Estudos Superiores do Maranhão-IESMA.

Homem de personalidade forte, marcante, trabalhador, dedicou-se de forma decisiva na construção daquilo que caracteriza o IESMA hoje. Devido a esse traço Frei Pedro Antonio Zanni tem seu nome registrado na história dessa Instituição. Não se pode esquecê-lo pelo seu testemunho e compromisso cristão; pelo seu exemplo de trabalho e responsabilidade.

Por tudo isso, a equipe da revista ECOS e todos aqueles que fazem o IESMA, são infinitamente gratos pela sua colaboração, reiteramos o nosso compromisso com a continuidade da revista. E lhe desejamos saúde tendo certeza que a sua próxima missão terá a sua marca: sucesso e compromisso de fé cristã. PAZ e BEM Frei Pedro Antonio Zanni.

Abraão Collins
Janilson Viégas

APRESENTAÇÃO

A QUESTÃO DA LIBERDADE:
100 anos de Jean-Paul Sartre, o pensador de sempre

No dia 21 de junho de 2005 o **IESMA** (Instituto de Estudos Superiores do Maranhão), juntamente com os alunos do Diretório Acadêmico do Curso de Filosofia, realizaram um Seminário para homenagear o centenário do nascimento de Jean-Paul Sartre. Colocamos aqui parte das contribuições que foram discutidas.

Antes de tudo temos a dizer que embora Sartre tenha sido um autor confessadamente ateu, a sua contribuição pode ser melhor analisada quando enfocamos o seu humanismo, marca do seu pensamento filosófico, político e literário. E é exatamente por isto que a revista ECOS DO IESMA publica aqui parte dos artigos apresentados no evento.

O existencialismo, o humanismo, a liberdade, a angústia e a relação filosofia – literatura são abordados nos quatro artigos, sendo que os dois primeiros estão baseados, muito mais, na obra de Sartre *O Existencialismo é um Humanismo*, enquanto os dois últimos na relação Filosofia e Literatura.

O primeiro artigo, de José Nilson Chagas Bezerra, procura mostrar a importância do pensamento existencialista de Sartre para a compreensão da realidade-humana, enfoca o problema da liberdade e afirma com Sartre: "**o homem está condenado a ser livre**".

O texto de Roberto Carlos Aguiar da Costa, segundo artigo, inicia colocando algumas concepções acerca da liberdade, discute este tema em Sartre, e finalmente, relaciona-o com a angústia.

"**Fernando Pessoa Existencialista: uma leitura de Álvaro de Campos na ótica de Sartre**". O terceiro artigo de Lucas Vieira da Silva apresenta a relação entre a filosofia e a literatura. Para isto utiliza-se principalmente das poesias de Álvaro de Campos (heterônimo de Fernando Pessoa) e da obra **A Náusea** de Sartre.

A problemática da liberdade, temática bastante discutida por Sartre, é abordada por Maria Celeste Miranda Pinheiro nó texto "**A Liberdade na Literatura de Sartre**" (quarto texto). Para realizar o seu trabalho a professora analisa o romance "**A Idade da Razão**", primeiro volume da trilogia sartreana **Os Caminhos da Liberdade.**

Para finalizar queremos dizer que sabemos da responsabilidade que assumimos quando publicamos três artigos de estudantes da graduação do IESMA. Ao assumirmos isto temos consciência de que uma publicação de uma Instituição de Ensino Superior deve, antes de tudo, por uma questão de responsabilidade social, propiciar a formação de futuros pesquisadores, e apresentar para discussão e avaliação da sociedade o trabalho dos seus estudantes. E é isto que queremos quando fazemos ecoar a produção destes jovens estudantes.

Gastão Clovis Lima Correia
Professor do Departamento de Filosofia da UFMA

A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO EXISTENCIALISTA DE SARTRE PARA A CONCEPÇÃO DE HOMEM

*José Nilson Chagas Bezerra**

RESUMO

O presente texto tem por objetivo mostrar como o pensamento existencialista é importante para termos uma compreensão mais aprofundada do que seja a realidade-humana. Tomamos por base o filósofo francês Jean-Paul Sartre.

Palavras-chave: Sartre. Liberdade. Existencialismo.

ABSTRACT

This text hás the aim to show existential thinking is important in order to have a deeper understanding of what human relity is we base on French philosopher Jean- Paul Sartre.

Keywords: Sartre. Freedom. Existentialism.

O PENSAMENTO EXISTENCIALISTA DE SARTRE

Sartre ficou bastante conhecido não somente pelas suas obras de caráter puramente filosófico, mas também por sua brilhante e importante atuação em outras áreas, tais como: a literatura, a política, o teatro... O pensamento de Sartre afirma que o homem tem de fazer uma opção sempre, quando ele está em uma encruzilhada é obrigado a optar. Para uma melhor compreensão do desenvolvimento do existencialismo analisaremos alguns fatores históricos ligados diretamente ao seu surgimento. O existencialismo que aqui nos referimos

* Acadêmico do Curso de Teologia do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão – IESMA

nasce marcado por duas grandes crises, a primeira começa nos fins do século XIX, caracterizada pela Crise do Racionalismo, como ressalta o professor Silva (1984, p.37):

> Este se impusera como uma concepção mecanicista ou logicista do Universo, que se expressa em soberbos sistemas filosóficos que, a partir de Descartes, dominaram o pensamento ocidental durante muitos anos. Absolutizaçao da Razão, que em Hegel identificaria o racional como real, haveria de ceder lugar a uma nova realidade cultural marcada pela Ausência do Absoluto e pela derrocada dos grandes sistemas filosóficos tradicionais.

Como sabemos, a ciência positiva preencheu o espaço deixado pela filosofia especulativa, possibilitando assim um significativo avanço daquela, chegando a ciência a exercer uma forte e determinante supremacia frente às outras formas de conhecimento. A segunda crise encontra-se relacionada a uma disparidade entre as perspectivas otimistas e uma trágica realidade, como nos diz Silva (1984, p.39):

> Com, efeito o império da razão que a Revolução Francesa julgara institucionalizada no "nouvou regime" cuja expressão mais alta era a cultura da Humanidade e a crença numa era de paz, justiça e progresso, cede lugar a realidade histórica estigmatizada pela guerra no plano internacional, e pela radicalização do mundo no binômio desenvolvimento-subdesenvolvimento e pelo conseqüente cepticismo do homem diante dos valores tradicionais de nossa civilização.

Além destas duas crises, existem as influências de ordem afetiva, os acontecimentos trágicos das guerras e o pós-guerra, que influenciaram os novos rumos da humanidade, os homens

deixaram as especulações filosóficas abstratas, voltando-se de forma brusca para a realidade que os cercavam,

> [...] a angústia que constrangeu os corações durante alguns dos mais sombrios anos que o mundo conheceu, tudo isso contribui grandemente para afastar o homem das especulações filosóficas âbstractas que em tempos felizes tanto o deleitavam, reconduzindo-o a si preocupado em descobrir uma doutrina mais próxima da vida e que condissesse melhor com a real e dramática existência cotidiana. (JOLIVET, 1975, p.26-27).

Nessa realidade acima descrita de um mundo marcado por acontecimentos trágicos, a filosofia é intimada a refletir sobre este homem que emerge desta realidade. É preciso voltar-se para si mesmo, para a sua existência. O existencialismo nasce com esta finalidade: a de buscar entender este homem solitário, angustiado, desesperado. Para este texto tomamos como referência a conferência proferida por Sartre em 1946, intitulada O Existencialismo é um Humanismo, na qual Sartre faz uma defesa das críticas lançadas contra o Existencialismo.

Como sabemos a filosofia existencialista abrange diversos pensadores, uns são crentes e outros são declarados ou denominados como ateus. Porém, o fato é que para todos eles o que realmente deve se levar em conta do ponto de vista estritamente filosófico é que **a existência precede a essência.** Sartre afirma, "O que eles têm em comum é simplesmente o fato de todos considerarem que a existência precede a essência, ou, se preferir que é necessário partir da subjetividade". (SARTRE, 1978, p.5)

Baseando-se no escritor russo Dostoievski, quando este afirma que "Se Deus não existisse, tudo seria permitido", Sartre coloca que esta afirmativa deve ser encarada de maneira consciente, pois agora é colocada nas mãos do próprio homem a total autonomia da sua própria vida. Sartre (1978, p.9) assevera que:

> De fato, tudo é permitido se Deus não existe, e, por conseguinte, o homem está desamparado porque não encontra nele próprio nem fora dele nada a que se agarrar. Para começar não encontra desculpas. Com efeito, se a existência precede a essência, nada poderá jamais ser explicado por referência a uma natureza humana dada e definitiva; ou seja, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade [...].

Desta forma abre-se uma nova perspectiva para podermos pensar a "realidade humana", não mais partindo de uma essência, mas da existência concreta. Este novo enfoque exige por parte dos filósofos um compromisso de grande relevância, não recorrer a uma realidade transcendente ao homem para podermos entendê-lo.

Uma das características mais marcantes do Existencialismo é a de afirmar que o homem é o único responsável por sua vida, uma vez que já não há mais justificativas anteriores à sua existência para legitimar as suas ações.

Para Sartre, quando se concebe Deus como criador, estamos nos referindo basicamente ao processo, que se dá na fabricação de um determinado objeto, ou seja, segue-se a idéia de que a essência precede a existência.

Diz Sartre (1978, p.5):

> Ao concebermos um Deus criador, identificamo–lo, na maioria das vezes, com um artífice superior, [...], admitimos sempre que a vontade segue mais ou menos o entendimento ou, no mínimo, que acompanha, que Deus quando cria sabe precisamente o que está criando.

A idéia de artífice criador é basicamente a mesma do processo industrial, no qual já se possui um modelo determinado para os objetos, ou seja, se tem em mente a essência do corta-papel, o processo de fabricação só é uma conseqüência de uma natureza predeterminada.

Sartre, como já foi dito anteriormente, tem como meta principal de suas obras enfocar a liberdade do homem, por este motivo ele elimina a noção de Deus, justamente com a intenção de que não existe neste sentido nada que possa definir previamente o homem, conseqüentemente limitar sua liberdade.

O seu existencialismo afirma que,

> [...] se, Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito: este ser é o homem [...] (SARTRE, 1978, p. 5-6).

Deste modo afirma-se que primeiramente o homem existe, e posteriormente é que ele vai se definindo. "O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de inicio, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo". (SARTRE, 1978, p.6). Por essa razão dentro do pensamento sartreano não se concebe a idéia de uma essência ou de uma natureza humana, é que o homem de início não é nada. O homem não possui uma essência inerente ao seu próprio ato de existir, no decorrer de seu projeto existencial é que ele vai decidir o que ele quer ser.

Este fato possui um peso enorme, pois o homem é responsável por tudo àquilo que ele fizer, "[...] o homem é antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro" (SARTRE, 1978, p.6). O homem é um projeto, um poder-ser, um ser que está em aberto para várias possibilidades. O fato de o homem ser uma possibilidade acarreta grandes responsabilidades, pois é ele quem vai decidir o seu futuro, como também sua escolha por toda a humanidade. A escolha que ele realiza engaja todos os homens. "Ao afirmamos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer também que, escolhendo-se ele escolhe todos os homens" (SARTRE, 1978, p. 6).

A escolha que cada homem faz envolve toda humanidade, o fato é que não podemos dizer que tal projeto é uma escolha

fácil, pois, o ato é angustiante. É a angústia o que proporciona ao homem agir.

> [...] é a própria angústia que constitui a condição de sua ação, pois ela pressupõe que eles encarem a pluralidade dos possíveis e que, ao escolher um caminho, eles se dêem conta de que não tem nenhum valor a não ser o de ter sido escolhido. (SARTRE, 1978, p.8).

A liberdade proposta por Sartre é uma determinação de que o homem é obrigado a fazer uma escolha entre as várias possíveis existentes. O fato é que a angústia coloca-se ao homem porque é instigado à ação e que sua ação não se limita a si próprio, mas que está também relacionada a todos os homens uma vez que sua escolha implica a todos. A esse respeito Sartre (1978, p. 7) comenta:

> [...] o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolheu ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira, não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade.

Tal escolha é de fato angustiante tendo-se em mente que é o próprio homem que tem que realizá-la plenamente. A escolha que eu realizo é em vista de toda humanidade, faço pensando não somente em mim, mas em todos os homens. Portanto, a escolha que cada homem faz é baseada no bem, pois jamais queremos o que é degradante para si mesmo.

A liberdade afirmada como a eliminação da existência de Deus, coloca o homem de posse de sua vida, no sentido de que é único responsável por tudo que lhe aconteça. E por outro lado o deixa em estado de desespero porque inicialmente já não podemos justificar os nossos sucessos ou fracassos fazendo referências a uma natureza preexistente. Não existe mais um ponto de apoio para a prática ou para a omissão de nossos atos. A liberdade constitui-se como base de toda

ação do homem, uma vez que é segundo Sartre autonomia de escolha. E sendo que o homem não pode deixar de exercer uma determinada escolha, ele está desta forma obrigado a entrar em ação constantemente, mesmo que ele se encontre nas situações mais adversas possíveis.

Ele afirma ainda que, "É o que posso expressar dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si mesmo, e como, no entanto é lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz". (SARTRE, 1978, p.9).

Por outro lado o homem é responsável por criar valores ou ordens normativas, uma vez que não encontramos pronto nada que possa legitimar nossa conduta. Estamos sós e sem desculpas, não se pode mais recorrer a valores predeterminados uma vez que estes não existem. O homem é o responsável e único responsável pela criação de valores ou ordens normativas que se deve adotar para o bem de todos. Quando Sartre diz que o homem está condenado a ser livre, está querendo afirmar que ele está obrigado constantemente a exercer sua liberdade, ou seja, a fazer determinadas escolhas.

> A escolha é possível, em certo sentido, porém o que não é possível é não escolher. Eu posso sempre escolher, mas estar ciente de que, se não escolher, assim mesmo estarei escolhendo. (SARTRE, 1978, p.17).

O homem não pode deixar nunca de fazer determinadas escolhas, pois como Sartre nos afirma, mesmo que ele use de má-fé, está recusa é tida como um ato exercido com liberdade. Porém, como tal atitude consiste em uma ação baseada na má-fé, que é tentativa de inventar desculpas para suas ações, ou seja, ele tenta criar determinismo para sua vida. "[...] todo

homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má-fé". (SARTRE, 1978, p.19).

Ao afirmar que o homem é livre Sartre, nos dá a possibilidade de compreendermos o homem como responsável exclusivo pelos seus atos. Ele também nos diz que para podermos exercer de forma plena a liberdade é necessário o engajamento pleno no projeto que escolhermos para nós mesmos, e conseqüentemente para toda humanidade. Um dos pontos principais das suas obras é para mostrar que o homem não pode se omitir diante das circunstancias que a vida lhe proporciona, ele não deve nunca deixar de exercer sua liberdade.

Numa sociedade onde são comprovadas as tendências de transferências de responsabilidade, Sartre afirma que o homem e somente ele, é responsável por seus atos. Portanto, o homem não deve buscar desculpas fora de si, para justificar suas atitudes.

REFERÊNCIAS

JOLIVET, Regis. **As doutrinas existencialistas de Kierkegaard a Sartre.** Portugal: Livraria Tavares Martins, 1975.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um humanismo.** São Paulo: Nova Cultural, 1978.

SILVA, José Maria Jesus e. O humanismo existencialista de Jean-Paul Sartre. **Revista de filosofia**, São Luis: UFMA, p.37-52, 1984.

A LIBERDADE SARTREANA NUMA PERSPECTIVA DA ANGÚSTIA

*Roberto Carlos Aguiar da Costa**

"Não se escraviza um pedregulho ou uma máquina: só se escraviza e se aliena o homem que, primeiramente, é livre.".

(Paulo Pinheiro)

RESUMO

O artigo analisa a obra de Sartre "o existencialismo é um humanismo", procurando mostrar a problemática da liberdade sob a perspectiva da angústia.

Palavras-chave: homem. Liberdade. Escolha. Responsabilidade. Angústia.

ABSTRACT

The text has aim to show existentialist thinking is important in order to have a deeper understanding of what human reality is. We base on French philisopher Jean-Paul Sartre.

Keywords: Sartre. Freedon. Existentialism.

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho não visa elaborar um tratado sobre a Liberdade, mas de maneira sucinta abordar o problema da Liberdade na perspectiva sartreana. Para tal, tomaremos como

* Acadêmico do curso de Teologia do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão – IESMA.

ponto de apoio a obra "O Existencialismo é um Humanismo" de Sartre, a qual em nosso entendimento, retrata com maior clareza este tema.

Em um primeiro momento apresentaremos algumas concepções acerca da Liberdade, para percebermos como este tema já constituía um problema no pensamento filosófico desde os primórdios da filosofia. Na segunda parte, iremos destacar aspectos do projeto existencialista sartreano. E por fim, discorrer acerca da questão da liberdade numa perspectiva da angústia.

2 **LIBERDADE:** algumas concepções

A questão da liberdade desde os primeiros filósofos foi uma temática essencial enquanto objeto de estudo e pesquisa. Podemos destacar por exemplo, Aristóteles que apresenta um conceito absoluto de liberdade. Em sua obra a "Ética a Nicômaco", deixa claro a importância que tem a liberdade para o nosso comportamento, sendo ela uma questão também moral, onde diz

> Nas coisas em que a ação depende de nós a não-ação também depende; e nas coisas em que podemos dizer não também podemos dizer sim. De tal forma que, se realizar uma boa ação depende de nós, também dependerá de nós não realizar uma má ação[...] [1].

Outro autor que também contribuiu para uma conceituação da liberdade foi Santo Tomás de Aquino, quando expressa que "[...] o livre arbítrio é a causa do próprio movimento porque o homem, pelo livre arbítrio, determina a si mesmo a agir"[2] e esta definição conduz a uma outra segundo a qual,

---

[1] ARISTOTELES apud ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** S. Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999. p. 606.
[2] Ibid.

para existir de fato uma liberdade, não se faz necessário que o homem seja a causa primeira de si mesmo, como de fato não é, pois a primeira é Deus. Porém, a primeira não impede a autocausalidade do homem [3]

Hegel diante do problema da autocertificação da modernidade, chega a conclusão de que o mundo moderno é considerado como a época da subjetividade, onde esta é entendida por meio da liberdade. É a autonomia do agir humano que caracteriza o homem moderno. Portanto, com a liberdade da subjetividade "o homem tem pleno direito de escolher o que deseja fazer, isto é, o homem opta por aquilo que lhe é de valor".[4]

3 O PROJETO SARTREANO

De início uma pergunta simples, mais importante, deve ser feita: Em que consiste o projeto humanista de Sartre? Uma coisa é certa, é a Existência que é colocada em questão na filosofia de Sartre. A tese que Sartre nos apresenta é que a existência precede a essência, ou seja, o homem existe e só depois se define. Essa definição aqui acontece por um projeto idealizado pelo homem com o uso de sua liberdade. Sartre expõe claramente quando afirma que "[...] o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro"[5]

Podemos então dizer que Sartre fala que existir, é ser um ser possível, isto é, todos nós somos possibilidades, por isso, a rigor não somos nada. Existir para ele é ser sobretudo um ser livre. Aqui Sartre já denota a questão da liberdade como fundamento das possibilidades. O homem cria suas possibilidades e nisso consiste o sentido da liberdade. Sobre a liberdade propriamente iremos nos remeter mais adiante.

---

[3] ABBAGNANO. op.cit.

[4] HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, p. 13.

[5] SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1978, p.6

Um outro aspecto é que existir levá-nos a uma interpretação de que algo está no mundo, isto é, este algo é o ser. Como entender este conceito? Ora, o homem e a pedra estão no mundo. A pedra por sua vez não se encontra familiarizada como o homem está familiarizado. A pedra tem não consciência de que vive, mas está no mundo, enquanto o homem por ter essa consciência, torna-se um ser aberto ao mundo.[6] Sob estas bases Sartre fundamenta o seu projeto humanista.

3.1 **Liberdade:** escolha e responsabilidade

Na visão de Sartre só o homem é capaz de escolher o que pretende ser, daí a sua diferença em relação aos outros animais. O animal não pensa , não decide e nem opta por suas escolhas, isto é, não tem capacidade de fazer um discernimento em relação ao mundo exterior. A sua capacidade está limitada à força de seu instinto. As suas ações não lhe remete a uma responsabilidade. O homem pelo contrário, no ato de sua escolha, se reveste de uma responsabilidade, onde esta não é apenas uma opção, mas segundo ele uma obrigação. Daí, a sua afirmação quando diz: "O homem é responsável pelo que é "[7]

Ora, tanto a escolha quanto a responsabilidade, só acontecem mediante uma liberdade verdadeiramente livre, isto é, aquela que não está sujeita à nenhuma forma de estímulo exterior, pois se assim acontecesse deixaria de ser liberdade. Na obra " O Ser e o Nada", Sartre faz uma análise sobre essa liberdade e o agir humano, afirmando que o homem é um ser que escapa a todo o rígido determinismo exterior (e também interior) um ser que é responsável por todas as suas ações[8] . Como podemos entender isso? Dando um exemplo: a escolha de um jovem em querer ser padre não deve partir de uma

---

[6] SARTRE. 19 nov. 2003. Aula proferida pela Professora Maria Celeste Miranda Pinheiro na Disciplina de Antropologia Filosófica II. Instituto de Estudos Superiores do Maranhão.

[7] SARTRE. op.cit. p.6.

[8] Cf. MORAVIA, Sergio. **Sartre**. Lisboa: Ed 70, 1985, p. 64.

opção de outrem, mas dele próprio. Por isso, a sua opção deve ser uma opção profunda, absolutamente gratuita, pela qual ele si escolhe absolutamente[9], ao mesmo tempo que escolhe por todos os outros homens

Portanto, o homem é protagonista do seu existir, pois é ele o responsável pelo que é, e pode fazer de si o que quizer, mas deve assumir e não escapar de sua responsabilidade. Ora, se a pessoa decide ser mãe, ela é a única responsável por esta escolha, no sentido de ter consciência de ser ela a autora de um fato e de um acontecimento. Se uma outra opta por ser pai, o mesmo também é responsável por tal. Assim afirma Sartre em sua obra "O Existencialismo é um Humanismo": "O homem se escolhe a si mesmo [...] o primeiro passo do existencialismo é o de por todo homem na posse do que ele é, de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência".[10]

Na perspectiva sartreana, o homem é intrínseca e ontologicamente livre[11], pois o homem está condenado a ser livre. Parece contraditório, por que quem é condenado não é livre. Sartre só quer ressaltar que não há um outro caminho a não ser escolher ser livre, ele é liberdade. É o fato de não podermos não ser livres. Na obra de Sartre "O Ser e o Nada", ele o confirma: "[...] para a realidade humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa receber [aqui está o sentido do abandono] ou aceitar" [12] e mais, "O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é." [13]

Portanto, na compreensão de Sartre não há limite para nossa liberdade, pois não há nenhum Deus e portanto não há qualquer plano divino que determine o que deve acontecer,

---

[9] Cf. JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas**: de Kierkgaard a Sartre.Porto: Livraria Tavares Martins, 1957. 8. v, p. 166.
[10] Ibid
[11] MORAVIA, op.cit. p. 64.
[12] SARTRE. Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaios de ontologia fenomenológica. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 545.
[13] Ibid

não há nenhum determinismo. O homem é livre. Nada o força a fazer o que faz. "Nós estamos sozinhos, sem desculpas." O homem não pode desculpar sua ação dizendo que foi forçado por circunstâncias, ou movido pela paixão, ou determinado de alguma maneira a fazer o que faz.[14]

Para escapar dessa angústia, o homem procura se refugiar numa má fé, isto é, numa mentira que dissimula a total liberdade do engajamento (da responsabilidade). A má fé é a não aceitação de sua escolha, isto é, do peso que a mesma lhe propõe. Como acontece? Isto se dá no momento em que o homem transfere a decisão à outra pessoa. Portanto, a má fé implica na tentativa de escapar da angústia na qual a consciência capta sua liberdade, ou seja, na má fé como diz sartre "eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo"[15] , escondo-me de minha liberdade.

4 LIBERDADE E A PERSPECTIVA DA ANGÚSTIA

Queremos apresentar, agora, dois conceitos de angústia para podermos de fato adentrarmos na ótica sartreana à respeito da liberdade.

Segundo o "Dicionário Abbagnano" este termo foi expresso pelo filósofo Kierkegaard em Conceito de Angústia (1844), onde é definido como sendo "a atitude do homem em face de uma situação no mundo."[16] . No contexto contemporâneo, esta palavra designa "a consciência do nosso destino pessoal que nos tira a cada instante do nada, abrindo diante de nós um futuro no qual a nossa existência se decide"[17]

O homem é livre quando de fato decide diretamente tomar para si a reponsabilidade de seus atos e de seu projeto existencial. Sartre afirma que este projeto é escolhido

---

[14]COBRA, Rubem Q; SARTRE, Jean Paul . **Filosofia Contemporânea.** Disponível em: <www.geocities.com/cobra_pages > Acesso em: 2001.

[15] SARTRE, **O Ser e o Nada**. op. cit. p. 94.

[16] Ibid. p. 60

[17] LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**, Ed Martins Fontes, S. Paulo, 1996, p. 67.

livremente em nossa subjetividade, mas também diz respeito aos outros, ou seja, no momento de minha opção individual necessariamente estou universalizando-a, pois o meu projeto existencial se estende à toda humanidade.

Para falar da existência, Kierkegaard toma como referência a dimensão da angústia que será de suma importância para entendermos o pensamento de liberdade como angústia. Kierkegaard diz que "existir é sofrer, necessariamente sentir a angústia"[18] . A angústia em Kierkegaard nos leva a um desespero. Este desarraiga o homem de si mesmo, isto é, ele se desprende do seu eu como ser finito, e entrega-o a si mesmo naquilo que tem de eterno.[19]

Em Sartre, essa angústia acontece quando o homem se volta para si e percebe que sua escolha não se limita só à sua pessoa, mas implica toda a humanidade, pois tomando consciência de sua escolha, ele engaja e se responsabiliza por todos os homens. Essa angústia sartreana é um sentimento de abandono e solidão, onde o homem de certa forma deve assumir uma responsabilidade de se projetar para o futuro. Isto se torna evidente quando os existencialistas afirmam que o homem é angústia. Não há fuga possível face a angústia da liberdade, mas fugir à responsabilidade é em si mesmo uma escolha.

Angústia é compreendida no relato de Eva no jardim do Édem. Ali Eva sentiu a angústia de comer o fruto do pecado acompanhado com um temor, pois a mesma estava desobedecendo a ordem de Deus. Ora, Eva sentiu-se diante de uma responsabilidade de escolher ou não. Essa angústia de Eva, é a consciência dessa liberdade de escolha.[20] É como uma pessoa à beira de um penhasco perigoso ter medo de cair, e sentir angústia ao pensar que nada o impede de se jogar lá embaixo, de se lançar no abismo, isto significa que ela está totalmente livre para decidir. Enfim, a angústia é o que caracteriza a liberdade para Sartre.

---

[18]JOLIVET, op. cit. p. 58.
[19] Ibid
[20] **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulinas, 1986, Gn 3.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Sartre por mais que seja minucioso e complexo, ainda continua sendo uma escalada para aqueles que almejam um mundo humanizado. Se olharmos com um olhar crítico para tantos fatos e acontecimentos que traduzem de forma contrária o pensamento sartreano, veremos que o homem vivencia a cada instante, a cada momento, o que Sartre chamou de angústia. Uma angústia aconpanhada de um desespero exacerbado por um medo contagiante. Este é o fio condutor de uma liberdade que me faz escolher o meu futuro. Uma escolha comprometedora, engajadora e responsável. Uma escolha de mim e do outro.

Se observamos bem, Sartre só quer uma solidariedade universal que venha atingir a humanidade por inteiro. Sartre retira de Deus a responsabilidade de sempre agir pelo homem e a noção de um Deus manipulador que sempre está lhe definindo. Como diz Sartre " Deus produz o homem segundo determinada técnicas e em função de determinada concepção, exatamente como um artífice fabrica um corta-papel"[21] . Neste ponto, vejo uma coerência em Sartre, pois o pensamento do Homem moderno se podemos conceituar assim, está sempre buscando uma válvula de escape transferindo as suas responsabilidades. Vendo em seu Deus um saco de entulho, onde todos os "lixos" são postos.

Acredito também que há dentro de nós uma Liberdade que move todas as outras liberdades, assim como há uma Vontade que movimenta as outras vontades. Se o homem se humaniza, o mundo acompanha essa humanização.

---

[21] SARTRE. **O Existencialismo é um humanismo**. op. cit. p. 5.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1986.

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas:** de Kierkgaard a Sartre. Porto: Livraria Tavares Martins, 1957. 8v.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MORAVIA, Sergio. **Sartre**. Lisboa: Ed 70, 1985.

SARTRE.19 nov. 2003. Aula proferida pela professora Maria Celeste Miranda Pinheiro na Disciplina de Antropologia Filosófica II. Instituto de Estudos Superiores do Maranhão.

SARTRE. Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaios de ontologia fenomenológica. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 545.

____. **O Existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

FERNANDO PESSOA EXISTENCIALISTA:
uma leitura de Álvaro de Campos na ótica de Sartre[1]

*Lucas Viana Silva**

RESUMO

O artigo faz uma análise filosófica da poesia de Fernando Pessoa, através do seu heterônimo Álvaro de Campos, a partir de existencialismo expresso no romance A Náusea, de Jean-Paul Sartre. Coloca alguns elementos básicos deste pensamento filosófico, como a assertiva de que "existir é ser um ser possível". A partir daí, trata da existência como contingência, e do sentimento de Náusea, provocado pelo sentir-se existente. Faz alusão ao sentimento de cansaço que Álvaro de Campos expressa em sua poesia, relacionando-o com a não realização das possibilidades elegidas pelo existente.

Palavras-chave: Fernando Pessoa. Álvaro de Campos. Poesia. Existencialismo. Jean-Paul Sartre. A Náusea.

ABSTRACT

The paper analyses in a philosophical way. Fernado Pessoa's poetry by meams of his heteronymous Álvaro de Campos, from existentialism expressed in the movel Nausea by Jean-Paul Sartre. It puts some basic elements of this philosophical thinking such as the assertion that "to exist is to be a possible being". From this, it considers existence as contingence and the feeling of Nausea provoked by feeling oneself existent. It makes an allusion to the feeling of fatigue that Álvaro de Campos expresses in his poetry, relating it with the lack of achievement of possibilities chosen the existent.

Keywords: Fernando Pessoa. Álvaro de Campos. Poetry. Existencialism. Jean- Paul Sartre. Náusea.

---

[1] Artigo apresentado no Seminário **A questão da liberdade**: 100 anos de Jean-Paul Sartre, o pensador de sempre, ministrado no Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, aos 21 de junho de 2005, sob orientação da Prof. Maria Celeste Miranda Pinheiro.

*Aluno de 5º período do Curso de Filosofia do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão.

1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é fazer uma análise do fazer poético de Fernando Pessoa, a partir das poesias de seu heterônimo Álvaro de Campos. Não se propõe, no entanto, a fazer uma mera leitura literária, mas uma reflexão filosófica a partir dos textos propostos.Para isso, utiliza-se de Jean-Paul Sartre, filósofo existencialista, em quem foi possível identificar elementos próximos com aquilo a que se propôs a investigar.

Para não correr o risco de cair num subjetivismo, é preciso fazer uma passagem, que compreende subjetividade-objetividade-universalidade. A subjetividade poética de Fernando Pessoa é manifestada na poesia. Mas, ao escrevê-las, estas se tornam uma realidade objetiva, fora dele. Mais ainda, é assim porque Fernando Pessoa cria um outro eu diferente de si: Álvaro de Campos, para expressar seu sentimento. A expressão poética de Álvaro de Campos, como as reflexões sobre o ser existente, o ser de possibilidades, será universalizada pela filosofia de Sartre, que se utiliza do método fenomenológico para elaborar um ensaio de ontologia sobre aquilo que se manifesta na condição humana.

Elementos bem gerais como a definição de que "existir é ser um ser possível", defendidos pelos existencialistas, são visíveis na poesia de Álvaro de Campos, que além de identificar o homem como ser de possibilidades, procura viver todas as possibilidades de que for capaz. Isso se manifesta pela percepção do sujeito, em relação ao mundo real fora de si, como sendo contingente. Em Sartre, essa conclusão é acompanhada pelo sentimento de Náusea, provocada pela consciência que se sente existir.

O texto segue identificando os elementos do existencialismo sartreano no que diz respeito à necessidade e o desejo de estar para além da contingência. Mas, para a condição humana isso não é possível. A liberdade que o sujeito possui se expressa pela contingência em que este se encontra. Diferente de uma música, ou um romance, onde as coisas já são e não necessita de uma consciência individual para que seja, e não pode ser de outra forma senão como é.

Portanto, cabe ao ser que se percebe existindo eleger suas possibilidades. Em Álvaro de Campos, que se propõe a um projeto existencial por demais elevado, a não realização das possibilidades acarreta um cansaço inexplicável. Este sentimento se aproxima do que Sartre apresenta em Roquentin, protagonista de A Náusea, quando todos os projetos aos quais se propunha falharam. Mas, enquanto existir, sempre haverá possibilidades. É essa a vantagem da contingência: falhando umas possibilidades, parte-se para outras.

Para realizar o propósito deste trabalho foram utilizadas nove poesias de Álvaro de Campos, nas quais se identificam facilmente questões sobre o estar existindo. São elas: Passagem das horas, Tabacaria, Pecado Original, Afinal, a melhor maneira de viajar é sentir..., Bicarbonato de soda, O que há em mim é sobretudo cansaço..., Não, não é cansaço..., Cruzou por mim, veio ter comigo, numa rua da baixa... e Eu, eu mesmo... Como se está fazendo uma incursão filosófica pela literatura, foi utilizado aqui o romance de Sartre intitulado A Náusea, onde está esboçada a teoria existencialista que mais tarde será desenvolvida em obras propriamente filosóficas.

2 DE FERNANDO PESSOA A SARTRE: subjetividade, objetividade e universalidade

Como a proposta deste trabalho é fazer uma análise propriamente da poesia de Fernando Pessoa através do seu heterônimo Álvaro de Campos, é preciso compreender antes o percurso que se fará para não permanecer num subjetivismo.

A leitura proposta é, antes de tudo, uma leitura filosófica. A pretensão é perceber as questões existenciais expostas na obra de Pessoa tomando como base o existencialismo de Jean-Paul Sartre.

A realidade poética é, primeiramente, uma realidade subjetiva. É a expressão do sentimento de Fernando Pessoa que se apresenta na poesia. Uma realidade interior. Se permanecesse somente a este nível, seria difícil poder perceber algo passível de uma reflexão filosófica. Mas essa realidade subjetiva é externalizada, posta para o mundo das

objetividades, das realidades efetivas. A poesia é, pois, a expressão objetiva da realidade subjetiva do poeta.

Por isso, a poesia será tomada aqui como realidade objetiva, como manifestação de uma subjetividade, mas que pode ser separada desta, uma vez que se põe fora dela. Essa objetividade em Fernando Pessoa vai mais além da simples expressão na poesia. Ele objetiva isso de tal forma que sente como se já não fosse ele mesmo, mas um outro eu nele mesmo. Este outro eu será aqui Álvaro de Campos. O poeta cria este heterônimo, dá-lhe vida própria, um estilo, uma maneira de ser e estar no mundo, diferente daquela que seria a sua. Não é apenas a mudança de um nome, um pseudônimo, mas um modo de sentir diferente. Por esta razão, Álvaro de Campos, sua poesia, será tomado aqui como realidade objetivada por Fernando Pessoa.

Mas ele não é o único heterônimo. Entre os principais, onde se distingue mais claramente vida, estilo, sentimentos diferentes, estão também: Alberto Caeiro e Ricardo Reis. A razão de utilizar Álvaro de Campos diz respeito às questões postas por ele. Ricardo Reis está, de certo modo, tão preso ao presente, à proposta de Carpe Diem, que julga desnecessário, e até torturante, pensar no futuro; procura ao máximo viver o momento, remediar seus males presentes pela cultura antiga, despreocupado com o agir humano que conduza a uma vida cheia de sentido. Caeiro é antimetafísico demais para por a questão da existência em voga; pratica o realismo sensorial: o conteúdo original das coisas está no que vê. Álvaro de Campos, no entanto, é a imagem do homem que se preocupa com sua existência, procura um sentido, uma maneira de viver que o possa realizar; quer viver tudo, sentir tudo, realizar em si todas as possibilidades; entre todos, é a expressão mais forte do mundo contemporâneo. Eis porque ele se adequa mais perfeitamente ao propósito deste trabalho, que é investigar a experiência da pessoa humana como ser existente, como ser-aí, que procura se fazer, construir a sua essência, dar um sentido para sua vida e que, por isso mesmo, experiencia a sensação de angústia, de medo, tem a sensação do nada, da Náusea.

Isso permaneceria, no entanto, ainda no nível pessoal, individual, se parasse na investigação da poesia de Álvaro de Campos. Seria muita mais uma interpretação textual que uma análise filosófica. Após olhar a realidade subjetiva de Fernando Pessoa e percebê-la de forma objetiva, pretende-se alargar isso para a condição humana. O perceber-se como existente e questionar isso é fato humano; somente este animal realiza esta atividade. As condições pelas quais passará o heterônimo em questão poderão, pois, serem universalizadas, uma vez transportadas para o âmbito da filosofia, como conhecimento universal.

A passagem para a universalidade se dará por meio de Jean-Paul Sartre, filósofo existencialista do século XX. A experiência pela qual passará Álvaro de Campos, dirá este filósofo, é uma experiência de quem passou do simplesmente estar existindo, para o pensar a própria existência. Esta sensação será identificada como a Náusea. É na obra que leva este nome que Sartre esboçará a sua filosofia da existência. Mesmo se tratando de um romance, mas um romance de um filósofo, em A Náusea está apresentado de forma prática às manifestações daquilo que constituirá uma das correntes do pensamento filosófico mais influentes de sua época.

O questionamento sobre a existência, como se tende a pensar, não ficará reduzido a meras observações de casos particulares, mas será trabalhado no âmbito daquilo que corresponderia à manifestação da condição humana em toda a sua amplitude. O trabalho de Sartre é um trabalho ontológico, mas uma ontologia daquilo que se manifesta, do ser-aí, das próprias coisas, enfim, da existência humana em toda a sua contingência. Como propõe o título de sua grande obra, O ser e o nada, ele elabora um ensaio de ontologia fenomenológica.

> Trata-se de resolver o que constitui o problema último da filosofia; e também [...] trata-se de não partir do 'ser puro', abstrato, mas da existência humana, que é o ser concreto, e que, além disso, o ser que formula a pergunta pelo ser [...]. (FATONE, 1962).

Por isso, é possível transferir aquele sentimento de Fernando Pessoa expresso em Álvaro de Campos para o âmbito de uma Antropologia Filosófica, como sentimento universal do ser existente - o homem.

3 **EXISTIR É SER UM SER POSSÍVEL:** a contingência e o sentimento da náusea

O título acima, evocado por Vicente Fatone, explicita a premissa originária do existencialismo para se referir ao homem, ao seu ser, sua existência: "existir é ser um ser de possibilidades". Possibilidades essas que permitem ao homem como ser-aí se realizar, constituir-se, buscar sua essência perdida na gratuidade, facticidade e por isso, absurdidade da vida. Dentro dessas possibilidades, o homem possui liberdade total para escolher, o que implica diretamente a responsabilidade de suas escolhas. Se for realizado ou não o projeto existencial, seu idealizador é o grande responsável.

Fernando Pessoa reconhecerá a existência como possibilidade em Álvaro de Campos. Este se encontra diante do questionar sua existência, de perceber suas possibilidades e de realizar em si um ser todo, completo.

> Sentir tudo de todas as maneiras,
> Viver tudo de todos os lados,
> Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo,
> Realizar em si toda a humanidade de todos os momentos
> Num só momento difuso, profuso, completo e longínquo.
> (Passagem das horas).

Álvaro de Campos, em sua existência, percebe o homem como ser de possibilidades. Mas não busca meramente viver somente seu eu, sua contingência. O desejo manifesto acima é, acima de tudo, uma não aceitação da limitação que Campos vê na condição humana. Ele quer ser mais, quer buscar mais, "de todos os modos possíveis". Grande é, pois, o propósito a que ele se coloca. Mas ao escolher, é preciso lançar-se a esse objetivo, "despir-se", "entregar-se"; construir o seu projeto existencial. Será, então, o próprio sujeito responsável pela realização, ou não, do mesmo.

Nesse percurso de pôr-se a pensar a existência, de ver-se como ser possível e buscar a realização dessas possibilidades, a pessoa passa por um processo. Processo de descoberta do mundo externo como realidade fora de si, por isso, existente independente dele; descoberta de sua própria existência, de suas condições de existente. Esse processo será marcado profundamente pelo que Sartre chama de Náusea. Sentimento este que coloca o sujeito cara a cara consigo mesmo, com o mundo das manifestações, com o desejo do inexistente, da necessidade. Mas a verdade é que o ser que pergunta sobre a existência perceberá, então, que não é um ser necessário, mas totalmente contingente.

Há, portanto, uma relação entre a modificação do sujeito causada pela náusea e a aproximação progressiva do desvelamento da existência como contingência. As manifestações da náusea são, ao mesmo tempo, modificações do sujeito, primeiramente porque implicam mudanças na relação entre sujeito e as coisas. Tanto é assim que tais modificações são sentidas antes fora do sujeito, nas coisas e nas pessoas com quem ele se relaciona (SILVA, 2004, p. 81).

Antoine de Roquentin, protagonista do romance A Náusea, sentirá as manifestações desse sentimento a partir da relação com o mundo fora de si. Sentirá com o seixo na mão à beira da praia, a folha de papel amassada na lama, o estar no café, na faca que segura no café Mably, na raiz do castanheiro sob seus pés. Algo que vinha de fora para dentro, como expressa no café ao olhar Adolphe, suas roupas, a sala:

> Sua camisa de algodão azul sobressai alegremente contra a parede cor de chocolate.

> Também isso me dá Náusea. Ou antes, é a Náusea. A Náusea não está em mim: sinto-a ali na parede, nos suspensórios, por todo lado ao redor de mim. Ela forma um todo no café: sou eu que estou nela [...]. (SARTRE, 1983, p. 39).

Nesse processo, o sujeito toma consciência de si e do mundo fisico, percebe-se como fazendo parte de um mundo. É o sentimento do sentir-se existindo. Este sentimento de Náusea, Álvaro de Campos expressará muitíssimo bem em seu poema Bicarbonato de soda:

> Súbita, uma angústia...
> Ah, que angústia, que náusea do estômago à alma!
> Que amigos que tenho tido!
> Que vazias de tudo as cidades que tenho percorrido!
> Que esterco metafísico os meus propósitos todos!
>
> Uma angústia,
> Uma desconsolação da epiderme da alma,
> Um deixar cair os braços ao sol-pôr do esforço...
> Renego.
> Renego tudo.
> Renego mais do que tudo.
> Renego a gládio e fim todos os deuses e a negação deles.
> Mas o que é que me falta, que o sinto faltar-me no estômago e
> na circulação do sangue?
> Que atordoamento vazio me esfalfa o cérebro?

O sentimento da Náusea não é meramente um atordoamento fisiológico, é algo que atravessa o corpo e "sobe" à alma, algo que se reflete no existir mesmo após uma reflexão sobre esse estar-aí. Álvaro de Campos tenta fugir a isso. mas não pode escapar à existência. Renega tudo, todas as coisas, até mesmo a fio de espada, mas a existência não lhe pode escapar. Por isso, não importa o que faça. Esse atordoamento

permanecerá enquanto ele pôr-se a pensar como ser no mundo. "A existência é uma plenitude que o homem não pode abandonar" (SARTRE, 1983, p. 197).

Quanto mais forte se torna a Náusea, mais próximo o sujeito se torna da percepção de sua contingência. Mas isso não é para que se fuja da realidade. Pelo contrário, esse encontro do sujeito consigo mesmo, com sua real condição de ser-no-mundo, o torna capaz de vivenciar melhor suas possibilidades. Encontrando-se o homem com o seu nada, encontra-se também com aquilo que é sua condição própria, como ser que se constrói, constrói sua existência, elege suas possibilidades.

> Não sou nada.
> Nunca serei nada.
> Não posso querer ser nada.
> À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo.
> (Tabacaria).

Assim o reconhece Álvaro de Campos, demonstrando que o seu nada não implica um não existir ou um desistir da existência, mas o reconhecer que tem em si "todos os sonhos do mundo", todas as possibilidades. O nada do homem se expressa pela sua contingência, por sua não necessidade. "[...] era nada porque era demais" (SARTRE, 1983, p. 193).

4 O DESEJO DE PROLONGAR A EXISTÊNCIA PARA ALÉM DA CONTINGÊNCIA

A relação sujeito e objeto é marca profunda no sentimento de Náusea. Há uma mudança no modo de ver a realidade após esta reflexão. É um sentimento angustiante porque o sujeito não se sente mais como sendo necessário, percebe que é contingente, não há possibilidade de ter um futuro

previsível sem a construção das possibilidades. O homem é livre para se construir e o estar sendo no futuro depende de sua construção do presente. É isso que Sartre expressará com o ser demais.

O personagem Roquentin faz fortes críticas aos Salafrários que encontra pintado no museu de Bouville, que se sentiam necessários pelos seus atos.

> Nenhum dos que ali estavam representados morrera celibatário, nenhum deles morrera sem filhos nem intestado, nenhum sem os últimos sacramentos. Quites com Deus e com o mundo, naquele dia como nos outros, aqueles homens tinham deslizado suavemente para a morte, para ir exigir a parte da vida eterna a que tinham direito.
> Pois tinham direito a tudo: à vida, ao trabalho, à riqueza, ao mando, ao respeito e, para terminar, à imortalidade. (SARTRE, 1983, p.126-127.).

Sartre rompe, deste modo, com a petrificação dos valores estabelecidos na sociedade. O ato de repulsa de Roquentin sobre aqueles homens representa uma não aceitação da louvação à que, segundo os parâmetros da sociedade, a eles era devida, como se a existência deles tivesse sido necessária, como que sem eles não pudessem existir todas as coisas. "Não há nenhum que não se julgue necessário a alguém ou a alguma coisa" (SARTRE, 1983, p. 166). Não é um deixar de reconhecer a atividade por eles exercida, mas perceber a sinceridade do homem consigo mesmo, perceber "que a importância exterior e mundana não é suficiente para constituir uma verdadeira vida moral e uma verdadeira sinceridade humana, que a suficiência dada pela notabilidade seja ilusão sem valor" (FATONI,1962).

A relação de sujeito/objeto é marcada por essa contingência. Sem um sujeito determinado as coisas continuam a existir; elas não dependem da consciência de um único sujeito para existir. Mas quanto a elas só se pode dizer: elas fazem parte do "meu" mundo, quando tenho

contanto com elas. Mas não sou a condição de existência para elas. E isso se percebe muito claramente quando Roquentin está na praça e enfim reconhece a Náusea.

> [...] não tínhamos a menor razão para estar ali, nem uns nem outros, cada ente confuso, vagamente inquieto, se sentia demais em relação aos outros. *Demais*: era a única relação que podia estabelecer entre aquelas árvores, aquelas grades, aquelas pedras. [...] Eu sentia o arbitrário dessas relações (que obstinava em manter para retardar o desabamento do mundo humano, das medidas, das quantidades, das direções).
> [...] E eu – fraco, lânguido, obsceno, digerindo, revolvendo pensamentos sombrios –, *também eu era demais*[...]. (SARTRE, 1983, p. 190, grifo do autor).

Para Sartre, ao escrever o romance, não havia nenhuma necessidade que obrigasse àquela cena. Tudo existiria ali sem a presença de Roquentin. A percepção desse modo de existir é expressa por Álvaro de Campos na poesia Afinal, a melhor maneira de viajar é sentir...: "Porque todas as coisas são, em verdade excessivas/ E toda a realidade é um excesso, uma violência". Mas o poeta quer poder ser mais, quer realizar todo o possível, para não ser somente ele, somente a contingência. Ao perceber esse seu estado, procura viver todas as possibilidades.

> Quanto mais eu sinta, quanto mais eu sinta
> como várias pessoas,
> Quanto mais personalidade eu tiver,
> Quanto mais intensamente, estridentemente
> as tiver,
> Quanto mais simultaneamente sentir com
> todas elas,
> Quanto mais unificadamente diverso,
> dispersadamente atento,
> Estiver, sentir, viver, for,
> Mais possuirei a existência total do universo,

> Mais completo serei pelo espaço inteiro fora.
> Mais análogo serei a Deus, seja ele quem for,
> Porque, seja ele quem for, com certeza é Tudo,
> E fora d'Ele há só Ele, tudo para Ele é pouco.
> (Afinal, a melhor maneira de viajar é sentir...)

Para Álvaro de Campos, "viver tudo de todas as maneiras" seria a maneira de fugir à contingência à qual se encontra limitado. É desejo da necessidade, de existir para além da contingência. Quanto a isso, Sartre também se referirá, quando escreve a sensação de Roquentin ao ouvir a música some of these days pela última vez.

> Todas as vezes que ouviu a música, a Náusea se foi, ou deixou de aparecer. Ele já sabe por quê. A descoberta da existência é também a descoberta da separação entre *existir e ser*. Assim como pôde *ver* que existir, pôde, há pouco, também ver que a música não existia: ela é. Não se submete à contingência, figura a absoluta necessidade, até quando sofre, o faz em *compasso* (SILVA, 2004, p. 94, grifo do autor).

A música não existe porque não depende de nada. Quando Roquentin pensa em quebrar o disco, percebe que é inútil, pois a música está para além do disco, para além da sua consciência e de qualquer pessoa que a ouça. E por estar na consciência de todas as outras pessoas, isso garante a possibilidade de perpetuação de seu autor, mesmo o fato de ele a ter escrito ser totalmente contingente. Para Álvaro de Campos, isso é possível pela realização em si de todas as possibilidades. "Que é da minha realidade, que só tenho a vida? / Que é de mim, que sou só quem existo?" (Pecado original), se interroga.

Mas nem para Roquentin nem para Álvaro de Campos é possível ser para além da contingência. O que resta é apenas eleger para si suas possibilidades e buscar vivê-las. Sem elas não existe razão para a existência. No entanto, a não realização destas possibilidades conduz a um desagrado, a um sentimento de desconforto, a um cansaço inexplicável.

5 **O CANSAÇO**: a não realização das possibilidades

Existe um elemento marcante na poesia de Álvaro de Campos, marca sem dúvidas de um profundo sentimento de irrealização, de falha das possibilidades, dos propósitos aos quais ele se tinha colocado. É o sentimento que, sem uma identificação clara, ele chama de cansaço. Um sentimento ainda que, como a Náusea, parte do sentir-se ser-aí com as outras coisas, do perceber-se contingente, do querer prolongar sua existência para além da contingência.

A apresentação desse sentimento de desalento é expressa de forma clara em dois poemas: O que há em mim é sobretudo cansaço... e Não, não é cansaço..., estando, pois, como num sentido de complementaridade, de continuação. No primeiro, lê-se:

> O que há em mim é sobretudo cansaço -
> Não disto nem daquilo,
> Nem sequer de tudo ou de nada:
> Cansaço assim mesmo, ele mesmo,
> Cansaço.

Aqui ele identifica algo como um cansaço, aparentemente, sem explicação. Não é um cansaço fisico, "de tudo ou de nada", é algo que Álvaro de Campos identifica em si por não se enquadrar dentro dos modos de vida vistos nos outros seres humanos. Uma tentativa de explicar esse cansaço vem no segundo poema:

> Não, não é cansaço...
> É uma quantidade de desilusão
> Que se me entranha na espécie de pensar,
> É um domingo às avessas
> Do sentimento,
> Um feriado passado no abismo.
>
> Não, cansaço não é...
> É eu estar existindo
> E também o mundo,
> Com tudo aquilo que contém,
> Como tudo aquilo que nele se desdobra

E afinal é a mesma coisa variada em cópias.
Não. Cansaço por quê?
É uma sensação abstrata
Da vida concreta -

Na tentativa de explicar esse cansaço, Álvaro de Campos atribui isso a várias coisas, chegando a afirmar que ele é provocado pelo fato mesmo de estar existindo, da vida concreta, como o sentimento da Náusea. Mas angustia-se por não saber o que é ao certo. "Se soubesse, não haveria em mim este falso cansaço" (Não, não é cansaço...). Sem conseguir, porém, uma explicação plausível, ele se entrega ao que sente, procura vivê-lo e confirma-o: "Porque oiço, veja/ Confesso: é cansaço!..." (Não, não é cansaço...).

Algo parecido com esse cansaço de Álvaro de Campos, Sartre o evidencia no final d'A Náusea, quando Roquentin vive seus últimos momentos em Bouville, após todos os seus projetos terem falhado. Antes afirmara Roquentin que a justificativa que ainda encontrava para estar existindo era o fato de estar escrevendo um livro de História sobre o Sr. de Rollebon. Esse empreendimento falhara, e não percebera mais a necessidade de escrever um livro de História; quererá escrever um romance, que, por não tratar de fatos reais, traz à consciência aquilo que não existe, e que, portanto, não é contingente, assim como a música que ouvia. Em seguida, a razão de sua existência passa a ser reencontrar Anny, em Paris, com quem viveu parte de sua vida e que agora tinha a possibilidade de revê-la e, talvez, ter com ela algo de significante para sua vida. Mas o encontro com Anny também foi desesperador, nada do que ele esperava aconteceu. Antoine Roquentin retorna para Bouville para viver ali seus últimos momentos. Tudo dele desmoronara: a vida tranqüila naquela cidade, o livro sobre o Sr. de Rollebon, o reencontro com Anny. Não encontrava na existência nenhuma razão para perpetuá-la. Aqui, sem dúvida, fizera a si mesmo a pergunta que Álvaro de Campos se faz em Bicarbonato de soda:

> Devo tomar qualquer coisa ou suicidar-me?
> Não: vou existir. Arre! Vou existir.
> E-xis-tir...
> E-xis-tir...

A existência não é algo que se pode escapar dela assim tão facilmente. Existem outras possibilidades. Roquentin sente, então, ao dar o seu último passeio por Bouville um profundo cansaço, um sentimento de irrealização. Nem mesmo a Náusea é capaz de sentir: "A Náusea me concede uma trégua curta. Mas sei que voltará: é meu estado normal. Só que hoje meu corpo está muito extenuado para suportá-la" (SARTRE, 1983, p. 229). Tudo o que restava para ele era "a existência que sente existir" (SARTRE, 1983, p. 247).

Mas algo é louvável em Roquentin: ele não desiste da existência. Falhadas essas possibilidades, ele parte para outras, afinal existir é sempre "ser um ser possível". Por isso resolve abandonar o livro, Bouville, a lembrança de Anny. Ele não existe para mais nenhuma dessas coisas. Por isso afirma como Álvaro de Campos: "Vou existir!", pois a vantagem de ser contingente é ser livre sempre para escolher novas possibilidades.

6 CONCLUSÃO

Após essa reflexão partindo das poesias de Álvaro de Campos e, em seguida, enveredando pela filosofia por meio do existencialismo sartreano, é que se pode afirmar a presença de um existencialismo poético, um Fernando Pessoa existencialista, um fazer poético que é expressão do sentimento de estar existindo, do estar construindo-se como ser-aí, dentro das possibilidades que são dadas à condição humana. Um elemento importante, no entanto, é preciso lembrar: Fernando Pessoa coloca essas reflexões já bem antes de Sartre começar a esboçar seus primeiros pensamentos filosóficos sobre a existência. O heterônimo Álvaro de Campos surge por volta de 1916. A Náusea de Sartre, onde ele começa a esboçar seu pensamento filosófico sobre a existência, data de 1938. O que implica dizer que antes de Sartre, Fernando Pessoa já se

preocupava em pensar a existência, de forma direta, expressando esse sentimento de estar existindo, mas, claro, de forma poética, como expressão subjetiva do seu existir, o que poderá ser tomado como sentimento humano, na medida em que se torna objeto da Filosofia.

É possível afirmar que o sentimento da Náusea é, com certeza, o sentimento de estar existindo, de pensar sobre as possibilidades da vida, de perceber a necessidade de um projeto existencial. Isso conduz também à afirmação de que Álvaro de Campos é Fernando Pessoa com a Náusea. Esse seu heterônimo é responsável por demonstrar o sentimento de quem se sente existir, de quem pensa sua existência, de quem busca realizar suas possibilidades.

Talvez fosse a vontade de Fernando Pessoa tornar-se ser para além de sua simples existência, como o quisera Roquentin ao ouvir a música no Café Mably, que o fez criar Álvaro de Campos. O desejo de fugir à existência e ser ao invés de apenas existir. Não existe necessidade para existir, o ser existente não é um ser necessário, mas contingente. Sem um determinado existente as coisas reais permanecem, o mundo físico permanece, continua com seu funcionamento normal.

A não realização dessas possibilidades conduz, conforme expressa Álvaro de Campos, a um cansaço, um cansaço que não é apenas físico, mas é provocado pelo fato mesmo de existir. Isso deve conduzir a uma reflexão de novas escolhas, de novas possibilidades que podem ser realizadas. A vantagem de ser um ser contingente é que se é livre, livre para eleger suas possibilidades, livre para construir-se, por não ser já pronto determinado, afinal, "existir é ser um ser de possibilidades".

REFERÊNCIAS

FATONE, Vicente. **Introdução ao existencialismo**. 4. ed. Buenos Aires: Columba, Esquemas, 1962. [O livro de Fatone é citado segundo aulas ministradas pelo Prof. José de Anchieta Corrêa, na UFMG]

KAMPITS, Peter. Jean-Paul Sartre. In: FLEISHCER, Margot. (Org). São Leopoldo: UNISINOS, 2004. (Coleção história da Filosofia, 8).

PESSOA, Fernando. Ficções do interlúdio: Poesias de Álvaro de Campos. In: **Obra poética**. 9.ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SILVA; Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre:** ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004. (Coleção biblioteca de Filosofia).

A LIBERDADE NA LITERATURA DE SARTRE[1]

*Maria Celeste Miranda Pinheiro**

RESUMO

Discute-se a questão da liberdade na literatura de Jean-Paul Sartre, limitando-se o enfoque à obra A Idade da Razão.

Palavras-chave: Realidade – humana. Existência. Liberdade. Consciência. Olhar

ABSTRACT:

It's discussed the question of freedom in the literature of Jean-Paul Sartre, limiting the focus on the work Age of Reason.

Keywords: Human reality. Existence. Freedom. Conscience, Look.

1 INTRODUÇÃO

No capítulo I da Terceira Parte do O Ser e o Nada – **A existência do outro** e mais precisamente, na parte IV – **O Olhar,** Sartre desenvolve os conceitos de **ausência** e **presença.** O conceito de ausência não pode ser referido a qualquer "não – ser – aí". Os lugares ocupados pelos objetos ou instrumentos, mesmo que designados com precisão, não derivam da natureza mesma desses objetos ou instrumentos. Tal prerrogativa (de conferir lugar para as coisas) pertence de modo exclusivo à realidade – humana, pois sendo esta suas próprias possibilidades, somente ela pode com propriedade, ocupar um lugar: "[...] a ausência se define como um modo de ser da realidade – humana em relação aos lugares que ela mesma determinou pela sua presença.". (SARTRE, 1984, p. 305).

E mesmo em se tratando de relações entre as pessoas, há uma especificação. Isto porque a ausência para a realidade

---

[1] Este artigo é parte de um projeto maior, que se propõe analisar a liberdade em toda a trilogia de Sartre: **Os Caminhos da Liberdade**.

* Mestre em Filosofia pela UFMG, professora do IESMA.

– humana não é concernente a um **lugar**, mas a **outros** homens. Implica um nexo essencial entre duas ou mais realidades – humanas e não entre a realidade – humana e o mundo objetivo. Nesse sentido a ausência é "[...]uma vinculação de ser entre duas ou mais realidades – humanas, a qual requer necessariamente a presença fundamental dessas realidades umas em relação às outras" (SARTRE, 1984, p. 306).

Há ainda um aspecto extremamente relevante no que diz respeito a este evento – para Sartre a ausência pressupõe a conservação concreta da existência, logo **a morte não é uma ausência.** Isto porque o **ser – em – situação** é tal em relação ao espaço humano e não em relação aos lugares enquanto tais. Generalizando as suas considerações Sartre afirma: "toda a realidade – humana está presente ou ausente sob o pano de fundo de uma presença originária com relação a todo homem vivente" (SARTRE, 1984, p. 307).

O fundamento da aludida presença originária é ser – olhado ou ser – que olha, o que respectivamente assinala a minha conversão em objeto para – o – outro ou o inverso, a sua conversão em objeto – para – mim. Ser – para outro é um aspecto ineliminável da realidade humana. Por isso somente altero ou desloco as minhas distâncias em relação ao outro. São apenas variações empíricas sobre o mesmo tema fundamental: **ser – para – outro**. Afastar-me, aproximar-me, etc..., Tanto faz.

Sob o pano de fundo do olhar sou circularmente remetido da transfiguração (ser que olha) à degradação (ser – olhado) e desta, para aquela. Modos de ser sem estabilidade própria, onde cada um necessariamente emerge das ruínas do seu antecedente, porque diz Sartre "[..] somente os mortos são perpetuamente objetos sem se converterem jamais em sujeitos. Pois morrer [...] é perder toda a possibilidade de se revelar como sujeito a um outro" (SARTRE, 1984, p. 324).

Seguindo os pressupostos indicados, como nos situaremos em relação a Sartre que cessou de existir em 1980? Podemos parafrasear K. O. Apel (em relação à Habermas) e afirmar **Pensar com Sartre. Contra Sartre?**

2 AS RELAÇÕES ENTRE FILOSOFIA E LITERATURA

Franklin Leopoldo e Silva considera que para compreender como se relacionam as duas formas de expressão como a Filosofia e a Literatura, encontraremos um leque de possibilidades:

> [...] uma relação de complementação recíproca entre a filosofia e a literatura; uma ilustração de temas filosóficos por via da criação ficcional; a constatação da insuficiência da exposição teórica, a tentativa de abarcar de modo mais abrangente as questões estudadas. (SILVA, 2003, p. 11).

Contudo em se tratando de Sartre, nenhuma daquelas possibilidades esgotaria a questão. Pois comprometeriam a especificidade e a originalidade do projeto sartreano de pensar a realidade – humana, enquanto existência radicalmente contingente. Opta então pelo estabelecimento de um **centro de irradiação** no projeto sartreano, o qual é determinante nas relações entre filosofia e literatura nomeada de **vizinhança comunicante.** Esta não deve ser entendida como uma relação de exterioridade e menos ainda de identidade absoluta entre ambas as formas de expressão. Mas algo como uma passagem interna, realizada de tal forma que a **comunicação direta** que se estabelece entre a filosofia e a literatura não ensejam a anulação da diferença entre ambas.

O pressuposto destas considerações localiza-se na **questão ética.** Pois, de acordo com o autor, se o existencialismo em Sartre conduz à afirmação do primado da realidade – humana, é afirmado como tal o lugar da ética no pensamento sartreano.

A questão ética será então o elemento elucidativo das relações entre a filosofia e a literatura em Sartre, pois é o próprio constitutivo dessas relações. Encontramos assim o fundamento da dupla forma de expressão em Sartre, enquanto instrumento privilegiado de tematização da perspectiva ético – existencial. Um exemplo ilustrativo apontado pelo autor: os

problemas éticos abordados em O Ser e o Nada reaparecem na trilogia **Os caminhos da Liberdade**, onde apontam para a forma de elaboração que receberão em **Crítica da Razão Dialética.**

No texto intitulado "Excurso sobre a dissolução da diferença de gêneros entre Filosofia e Literatura", contido na obra O Discurso Filosófico da Modernidade, J. Habermas aborda criticamente o procedimento adotado por Jacques Derrida denominado desconstrução, como um trabalho subversivo e rebelde, que tem por objetivo desmontar hierarquias conceituais, fazer desmoronar contextos de fundamentação e de relações conceituais de dominação, tais como as que se estabelecem entre fala – escritura, inteligível – sensível, natureza – cultura, interior – exterior, espírito – matéria, homem – mulher, sendo cada um destes pares conceituais constitutivos da lógica e da retórica; deslocando a primazia tradicionalmente estabelecida desde Aristóteles, da lógica para a retórica (HABERMAS, 1989, p. 227).

Habermas percebe em Derrida a mesma pretensão heideggeriana de um acesso esotérico à verdade. Sendo assim questiona – qual o lugar da "contradição"? Para Habermas somente pode-se falar em "contradição", quando há respaldo em exigências de consistência, as quais são desautorizadas se subordinadas a outra classe de exigências (por exemplo, as de tipo estético), tal como ocorre no caso em que a lógica perde a sua tradicional primazia sobre a retórica..

Na perspectiva desconstrutivista então se estaria legitimado a tratar as obras de filosofia como obras de literatura, assimilando igualmente a crítica filosófica aos critérios da crítica literária.

Derrida obscurece ou anula como tal o status peculiar que filosofia e literatura possuem cada qual a seu modo, enquanto mediadoras entre a cultura dos experts e a práxis cotidiana. Dissolver as diferenças entre os gêneros significa ao mesmo tempo, a assimilação da Filosofia à Literatura e vice – versa. É possível? Talvez ao preço da perda da peculiaridade das aludidas instâncias. Trata-se conclusivamente de superar a falsa pretensão de anular as diferenças de gênero entre a Filosofia e a Literatura.

3 A QUESTÃO DA LIBERDADE NA LITERATURA DE SARTRE.

Limitaremos o nosso enfoque à obra literária **A Idade da Razão** (1939), publicada somente em 1945. Tal obra constitui o primeiro volume da famosa trilogia sartreana – **Os Caminhos da Liberdade,** além dos romances **Sursis** (1945) e **Com a Morte na Alma** (1949). A trilogia deveria ter ainda incluído um quarto volume – **A Última Oportunidade,** do qual Sartre publicou apenas fragmentos na revista Temps Modernes.

Liberdade para Sartre significa a possibilidade de recuar, de tomar distâncias em relação aos objetos, ao mesmo tempo em que nos afirmamos em nossa subjetividade. Pela negação nos descoisificamos ou em linguagem sartreana, nos afirmamos como um **pour – soi** face a um **en – soi**. Negamos-nos enquanto en soi para assim nos afirmarmos como um pour – soi, ou seja, um ser consciente. Liberdade e consciência estão mutuamente implicadas. Ser consciente significa ser livre e isto se traduz na possibilidade de distanciamento, de transcendência, de projetar-se e recusar, isto é, de poder dizer não.

Para Sartre a liberdade é constitutiva da condição humana, isto significa que não é algo que se acrescente a ela. Ora, se liberdade é o elemento constitutivo e definidor da nossa condição humana, enquanto homens "estamos condenados à liberdade" (SARTRE, 1984, p. 510).

Esta parte da exposição é constituída dos seguintes passos:

a) Uma breve síntese da obra e referências aos principais personagens nela envolvidos;
b) Mathieu Delarue (o principal personagem) visto por ele mesmo;
c) Mathieu sob outras lentes;
d) O estatuto da liberdade em A Idade da Razão;
e) O contexto histórico é anterior à II Guerra Mundial. Esta é considerada próxima e inevitável. Brunet(aliás, o único da trama que se refere à guerra) anuncia-a: "teremos uma guerra em setembro"(SARTRE, 1983, p. 134).

Sob o pano de fundo do problema do aborto (considerado à época como um crime) o desenvolvimento da trama envolve pessoas isoladas em suas consciências individuais. Uma atmosfera de fracassos envolve os principais personagens que vivem escapando de si próprias. Culpadas, angustiadas, descompromissadas, completamente inertes face aos seus projetos existenciais (à exceção de Brunet).

Encerradas cada qual (e ao seu modo) em seus mundos privados, torna difícil o trânsito para o estabelecimento de relações intersubjetivas bem sucedidas. Aqui se faz presente a temática do olhar desenvolvida filosoficamente em O Ser e o Nada. Dentre as inúmeras referências contidas na obra podemos destacar: "Lola olhava [...] e Boris não fora capaz do menor movimento. Estava paralisado" (SARTRE, 1983, p. 30).

Existe um tema que está presente em quase todos os personagens: a velhice. Vejamos: "Estou velho" (SARTRE, 1983, p. 11) (Mathieu aos 34 anos). E ainda: "[...] depois dos 30 a gente está morto" (SARTRE, 1983, p. 203), até a personagem Ivich afirma: "Já estou velha, tenho vinte e um anos" (SARTRE, 1983, p. 71). Enfim, **a velhice** é temida por todos porque põe em cheque o projeto existencial, sinaliza para doença, a morte e enfim, para o cessar de existir.

As personagens mais relevantes para o esclarecimento da trama são as seguintes:

Marcelle – Amante de Mathieu e segundo este, vive uma vida sinistra: "Era sempre assim com ela: como um nó. Dentro em pouco não se poderia conter; estouraria. Nada a fazer senão esperar" (SARTRE, 1983, p. 15). Quanto ao relacionamento entre ambos era baseado em um "Nós nos dizemos sempre tudo" (SARTRE, 1983, p. 179). Contudo essa transparência absoluta é posta em questão. Significativa é a passagem de acordo com a qual, Mathieu tem a revelação de que Daniel e Marcelle se encontram às escondidas: *"Nós nos diziamos tudo"* (SARTRE, 1983, p. 258).

Daniel – Cujo aspecto de destaque é o fato de **viver** filosoficamente. Mathieu que é professor de filosofia, **pensa** filosoficamente. Há um momento onde Daniel critica a mania de catalogar as pessoas como guarda-chuvas ou máquinas

de costura: "Eu não sou [...] nunca se é nada" (SARTRE, 1983, p. 99).

Brunet – Ocupa no texto um lugar tão exponencial que deve ser ressaltado na medida em que constitui a antítese de Mathieu. Brunet é o que Mathieu gostaria de ser se pudesse sê-lo. E o que é ser Brunet? É ser um homem. Simplesmente. Engajado, Brunet deu um sentido à vida através da ação. Em O Ser e o Nada, Sartre afirma que a liberdade é, sendo. Somos livres sendo livres, afirmando a nossa liberdade.

Boris – Ex-aluno de Mathieu, identifica-se ou melhor, projeta-se neste. Num diálogo com Lola (cantora de cabaré e amante de Boris) ela afirma: "Parece que só te deram uma língua para falar de filosofia com teu professor" (SARTRE, 1983, p. 31). Quanto à liberdade assim a pensa Boris: "é um dever fazer o que se quer, pensar o que se bem entende, ser responsável perante si próprio apenas, analisar permanentemente o que se pensa dos outros" (SARTRE, 1983, p. 155).

Uma última personagem merece registro: Jacques – irmão de Mathieu. Porque coloca Mathieu a nu. Despe-o. Revela a sua radical ambigüidade. Adiante assinalaremos esse aspecto. Por ora, diremos que Jacques é um homem convencional: bem casado, bem sucedido financeiramente, enfim vive uma vida burguesa estável. Antes porém tinha vivenciado algumas instabilidades mas, "um belo dia acertara o passo" (SARTRE, 1983, p. 121). E ainda: "É preciso ter a coragem de fazer como todo mundo para não ser como ninguém" (SARTRE, 1983, p. 121).

a) Mathieu visto por ele mesmo.

Busca se autocompreender através de suas reminiscências. Aos 7 anos quebrara um vaso de 3000 anos: "[...] se sentira leve, diáfano [...] 'Eu fiz isso', e se sentiu orgulhoso, livre, sem peias; sem família, sem origem[...]" (SARTRE, 1983, p. 59).

Aos 21 anos lendo Spinoza afirma: "Serei livre[...]" (SARTRE, 1983, p. 59). Esta era sua aposta mais radical: "as palavras mudavam com a idade e com as modas intelectuais, mas era uma só e mesma aposta" (SARTRE, 1983, p. 60).

b) Mathieu sob outras lentes.

Marcelle: "Sua vida está cheia de oportunidades

perdidas" (SARTRE, 1983, p. 16). Quanto à decantada liberdade do filósofo: "Ser livre. Totalmente livre. É o seu vício" (SARTRE, 1983, p. 18).

Quanto a **Daniel,** a sua irônica perspectiva é a seguinte: "Se Mathieu visse as coisas como são, teria que tomar uma resolução. Mas ele não quer. Não quer perder-se. Ele é normal" (SARTRE, 1983, p. 102).

Brunet assim se refere à Mathieu: "Gosto muito de Mathieu e aprecio a inteligência dele. Se se tratasse de interpretar um texto de Spinoza ou Kant eu o consultaria por certo" (SARTRE, 1983, p. 51). Há passagens extremamente profundas quando discutem a questão da liberdade: "Mas para que te serve a liberdade, se não para tomar posição? [...] flutuas, és um abstrato, um ausente" (SARTRE, 1983, p. 133).

No que diz respeito a **Boris** há um momento bastante elucidativo da revelação especular entre mestre e discípulo: "Mathieu era tão perfeito quanto possível, mas não podia mudar ao mesmo tempo que Boris, não podia mais mudar, era perfeito demais" (SARTRE, 1983, p. 158).

Por fim **Jacques** que como já assinalamos "passa Mathieu a limpo". Como? Vejamos as seguintes afirmações: "Sabe, quando penso em você fico mais convencido ainda de que não se deve ser um homem de princípios. Você está cheio de princípios, mas não se submete a eles" (SARTRE, 1983, p. 115).

c)O estatuto da liberdade em A Idade da razão.

Para Mathieu ser livre é não ser nada:

> [...] minha liberdade é um mito... e minha vida constrói-se por debaixo desse mito com um rigor mecânico, um vazio, o sonho orgulhoso e sinistro de não ser nada, de ser sempre outra coisa diferente do que sou" (SARTRE, 1983, p. 240).

Mathieu é sobretudo um **estrangeiro** para si mesmo: "sempre lhe parecerá estar alhures, ainda não nascido completamente. Esperava[...] O que cada vez o retivera fora a ausência de motivos para fazê-lo" (SARTRE, 1983, p. 60-61).

Fundamental é a afirmação seguinte: "[...] não estava mais em nenhum lugar, era livre" (SARTRE, 1983, p. 75). Isto pode ser posto em paralelo com a tese existencialista segundo a qual, **existir é ser um ser situado,** isto é, estar comprometido. **Ser em situação** é algo insuprimível. Estarei sempre em situação nesta ou em outra. Boris afirma com acuidade: "Ele [Mathieu] não se prende a nada" (SARTRE, 1983, p.37).

Há um exemplo cabal da inércia de Mathieu contra a ordem estabelecida, contra o fato de assumir a sua condição de existente com todas as implicações dela decorrentes: "Devo decidir, julgar, mas decidir o que? [...] Para que pular corda? Para quê? Para quê? Para que resolver ser livre?" (SARTRE, 1983, p. 140). Segue-se a definição do seu estilo de vida como uma **vida desdentada.**

O projeto existencial de Mathieu parece se escoar "[...] de espera em espera, de futuro em futuro, a vida de Mathieu deslizava docemente [...] em direção a quê?" Entretanto, de um modo autêntico, sem se refugiar na má – fé, "não se julgava mais sequer, não se aceitava tampouco, era Mathieu, eis tudo" (SARTRE, 1983, p. 209).

Resta esclarecer o que significa A idade da Razão. Jacques é o primeiro a alertar Mathieu sobre essa questão: "você está na idade da razão, Mathieu, está ou deveria estar" (SARTRE, 1983, p. 121). Mathieu por identificar a idade da razão à idade da resignação, recusa a advertência de Jacques. Entretanto ao final da obra encontramos porém o seu assentimento: "Não tem dúvida, Não tem dúvida, estou na idade da razão" (SARTRE, 1983, p. 335).

4 CONCLUSÃO

Dificil esboçar uma conclusão após a leitura de uma obra prima.

Ressalta-se no texto um sentido irrealizável de liberdade que implica necessariamente em frustração. Tudo é em vão: "Um vazio" (SARTRE, 1983, p. 290). Assim o título promissor da trilogia não nos conduz a nenhum porto seguro no quesito liberdade. Ao contrário, quem desejar encontrar fórmulas, respostas, etc. vai se encontrar diante de um[...] fracasso. Sou um fraco confessa Mathieu, que recusa qualquer tipo de álibis quando afirma: "Dizer que me levava a sério" (SARTRE, 1983, p.290).

Para além de tudo isso, o que ainda pode ser constatado é a atualidade de Sartre, fazendo jus ao título deste evento. Trata-se de uma reflexão instigante, fascinante acerca da realidade – humana. Isto é sempre atual. A nossa condição de existente continua até agora, quando celebramos o centenário de nosso autor, envolta em sua indestrutível ambigüidade. Isso é perene. Como Sartre, o pensador de sempre, que afirmou no texto "As palavras": "O que eu escrevi é falso. Verdadeiro. Nem verdadeiro nem falso, como tudo que escrevi sobre os loucos e sobre os homens".

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidad.** Madrid: Taurus, 1989.

JEANSON, Francis. **Le Problème Moral et la pensée de Sartre.** Paris: Éditions du Seuil, [s.d.].

JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas**. Porto: Tavares Martins, 1975.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre**. São Paulo: UNESP, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo.** Lisboa, Editorial Presença, 1978.

_____ **A idade da razão.**Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.

_____ **El ser y la nada.** Madrid, Alianza Editorial, 1984.

PODEMOS DEFINIR O DIREITO?

*Raimundo Gomes Meireles**

Há homens que, apesar de falar, são mudos; falam, pelo que dizem; são mudos, pelo que falam.

(Padre Antonio Vieira)

RESUMO

Uma análise do fenômeno jurídico sob a ótica de Santi Romano. O Direito antes de ser norma é organização, organismo vivo, instituição social. Onde estiver um grupo social organizado aí está o Direito. A noção de instituição e pluralidade dos ordenamentos jurídicos se articulam de tal forma a implementar em tempos atuais o reconhecimento de novos sujeitos de direito no bojo do ordenamento estatal.

Palavras-chave: Direito. Pluralidade. Ordenamento jurídico. Santi Romano.

ABSTRACT

An analysis of the legal system under the optic of Santi Romano. The Law before being a norm is an organization, an organism, a social institution. Where it will be an organized social group there will be Law. The notion of institution and the plurality of legal systems are articulated in such a form that implement in our current times the recognition of new Citizens.

Keywords: Right. Plurality. Legal system. Santi Romano.

*Professor do Iesma, licenciado em Filosofia pela UFMA, bacharel em Direito pelo UniCEUMA, mestre em Direito Internacional Comparado pela Pontificia Universitas Lateranensis, mestre e doutor em Direito Canônico pela Pontificia Studiorum Universitas A S. Thoma Aq. in Urbe. Atualmente é membro titular do Conselho Diretor da Universidade Federal do Maranhão e Membro da Sociedade Brasileira de Canonistas.

1 PRELIMINARES

É de se perceber que refletir sobre a tentativa de conceituar o Direito não se constitui uma tarefa um tanto fácil. Tratando-se de uma pesquisa de caráter monográfico, é evidente que nossa preocupação terá breve caráter. Desta forma, distanciar-se-á da pretensão de um estudo partindo das origens e da descoberta da reflexão sobre o Direito, mas apenas serão acenadas as perspectivas trabalhadas pelos gregos, romanos e Santi Romano[1] .

A noção de Direito em Santi Romano será tratada, como chave de leitura para o entendimento de um novo Paradigma do Direito.

Com o estudo do fenômeno jurídico se conhece a semente do Direito. Percebe-se ainda que as regras dadas pelos primitivos, de forma mágico-religiosa, disciplinavam as ações dos indivíduos e dos grupos. A experiência primitiva desenvolveu-se ao longo da História da Humanidade.

Na concepção antiga os depositários da lei são os anciãos, os pais de famílias, os sacerdotes, os magos e poetas. Dependendo das necessidades, formavam os conselhos, as assembléias e os tribunais.

O fenômeno jurídico aos poucos vai sofrendo mutações. Com o advento da filosofia, Sócrates, destacando-se como um moralista, possui da Justiça um conceito cósmico. O justo para Platão é aquele indivíduo que possui todas as virtudes.

---

[1] SANTI ROMANO nasceu em Palermo em 1875 e faleceu em 1947. Foi aluno do jurista Vittorio Emanuele Orlando, tornou-se um dos maiores juristas italiano. Algumas de suas obras foram traduzidas para vários idiomas. Suà doutrina sobre o ordenamento jurídico influenciou a doutrina do Direito Público italiano, chegando a criar uma escola de pensamento. Vários doutrinadores do mundo ocidental trabalharam a doutrina do Institucionalismo. Cf. GIANNINI, Amedeo. *Santi Romano* (1875-1947). In *RIFD*, vol. 25, março-abril, 1948, p. 189-191; Entre suas principais obras: **L'ordinamento giuridico**, **Fragmmenti di un dizionario giuridico**, **Principii di diritto costituzionale generale**, **Trattato di diritto amministrativo**, **Corso di diritto coloniale**, **Lezioni di diritto ecclesiastico e Scritti minori**.

Assim, o Estado é justo quando carrega em bojo todas as virtudes possíveis. Por outro lado, para Aristóteles, não se confunde Direito com lei. São duas noções diversas; o Direito é a substância, a lei por sua vez é a fisionomia. Nessa perspectiva é que iremos desenvolver a trajetória da evolução do fenômeno jurídico na concepção romaniana.

Acreditando nessa nova compreensão do Direito, enquanto força viva das organizações e instituições sociais na esfera do Estado moderno, tem-se o esforço de apresentar as relações existentes entre instituição e ordenamento e, como o próprio ordenamento é entendido pelos sujeitos de Direito do ordenamento estatal.

Na espera que este estudo não só corresponda às expectativas e exigências acadêmicas, mas que seja também uma contribuição para **"l'uomo della strada"** e **"l'uomo qualunque"**, nas expressões de Romano, aquele homem sereno, pacato que se interessa pela vida pública, o qual não deseja substituir os governantes, mas que deseja participar do espetáculo de todos os acontecimentos. O Direito para ele termina sendo um instrumento útil e necessário para poder compreender não só o espetáculo da ação instrumental do Estado, mas compreender a sua própria vida social, suas organizações e suas manifestações coletivas. Pois não somente a pessoa "letrada" tem que necessariamente tomar conhecimento do que vem a ser o Direito, mas a todos os remanescentes da era do Estado de direito, sejam eles a qual classe pertença.

2 PERSPECTIVA GREGA

A definição do Direito é o problema mais abstrato e mais difícil de toda a Filosofia do Direito. O Direito é uma realidade muito dinâmica. O que no passado se justificava com o auxílio do Direito, pode ser que no presente não encontre mais sentido.[2] Existem concepções extremamente diversificadas

---

[2] Cf. DI DONATO, Riccardo. La civiltà greca si fondava sul lovouro degli schiavi?. In: FERRARI, Franco; FANTUZZI, Marco. **Dizionario della civiltà classica**: autori opere letterarie miti istituzioni civili religiose e politiche di Grecia e di Roma antiche. Milano: BUR, 1993. p. 31.1v.

do Direito[3] e que as divergências relativas às definições a essa Ciência, naturalmente são condicionadas aos interesses práticos.

Antes de tudo, vale explicitar que a palavra Direito é plurívoco-analógica, isto é, apresenta uma pluralidade de sentidos análogos.[4] O Direito, na verdade, como leciona Agostinho Ramalho, "transcende as normas e os códigos."[5] Por tal motivo, não se entrará ao estudo acurado do termo, mas se pretende apenas trabalhar a idéia específica que leva ao entendimento do discurso do ensaio em questão.

Não se pode desprezar que a idéia de Direito remonta antes de tudo aos gregos. Estes o chamavam de δικαιος[6] , enquanto os romanos, como se perceberá, o denominava de *jus*, daí entender os dois termos derivando respectivamente de διχη e *justitia*. O referencial grego nos fará compreender o Direito numa visão histórico-social, lei, norma, ordem e a regulamentação de infinitas relações sociais[7].

Os Estóicos nos deixaram à concepção *jusnaturalista* do Direito, teoria esta já preparada por Heráclito[8] , alguns sofistas[9] , Sócrates, Platão e Aristóteles[10].

---

[3]Cf. GANGOITI ELORRIAGA, Benedictus. **Introdutio in philosophiam iuris**. Romae: PUST, 1977. p. 131.

[4]ACQUAVIVA, Marcus Cláudio. **Notas introdutórias ao estudo do direito**. 3. ed., rev. e atual. São Paulo: Ícone, 1992. p. 39.

[5]MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. Homenagem ao professor José Maria Ramos Martins, por ocasião de sua aposentadoria. In: MARTINS, José Maria Ramos. **Discursos e conferências**. São Luís: AAUFMA, 1977, p. 11.

[6] Cf. PLATON, Les lois. In: **O euvres complètes. Tome XI, Les lois, I-II**. Texte établi et traduit par Édouard des PLACES, introd. Auguste DIÈS-GERNET, Louis, Paris: Les belles lettres, 1976. 715 b.

[7] Cf. MONCADA, L. Cabral. Direito. In: **Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura**, Lisboa: Verbo, 1968. cols. 1474-1475. 6 v.

[8] Cf. HERAKLEITOS, In: **I presocratici:** testemonianze e frammenti da Talete a Empedocle. (A cura di) LAMI, Alessandro. Milano: Rizzoli, 1991. B 1.23.33. p. 199-211.

[9] Cf. ROSS, Alf. **Direito e justiça**. Traduzido por Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003. p. 273-278.

[10]Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1973, V, 1129a-1138a, p. 321-337.

Segundo tal concepção, o Direito fundamenta-se na própria natureza. Para os Estóicos, o Logos possui em si uma força racional na qual germina todos os seres. Assim sendo, o próprio cosmo produz cada forma de vida e de pensamento, é uma entidade dotada de vida. Para alguns, o Direito natural teria nascido até muito antes, com Homero e Hesíodo[11] .

Ademais, da racionalidade do Logos deriva um ordenamento adequado e sistemático das coisas e dos acontecimentos. Desta forma, delineia-se a concepção de um mundo inteiramente ordenado teleologicamente, no qual as relações subsistem entre cada elemento da natureza, constituindo um ordenamento racional, que é projetado de uma única divindade. A noção de Direito surge da própria dinâmica dos seres viventes, com o *logos*[12] e o cosmo.

No período arcaico da Grécia, o sentido da justiça se exprime sob uma forma teológica, mitológica. Os filósofos físicos da antiga Grécia laicizaram a noção de justiça[13] e por sua vez, elaboraram a noção de ordem natural. Esta filosofia reconhece o universo dos astrônomos, no corpo estudado pelos médicos e na comunidade dos cidadãos, o mesmo modelo de uma ordem objetiva.

Com o advento da crise da δικαιο, no VI a.C., aparece a Filosofia. Nesse período surgem em Atenas grandes modificações sociais, no campo da economia e da política. O poder é transferido para novas classes sociais, em particular, dos comerciantes. Esses aplicaram algumas mudanças no campo das leis. Os dois grandes legisladores, Sólon e Clístenes se transformaram em verdadeiros promotores de reformas constitucionais. Tornaram a Constituição de Atenas contra

---

[11] ROSS, op. cit p. 266-273.

[12] Originário do termo grego "logoz" – designando "la ragione in quanto 1° sostanza o causa del mondo". ABBAGNANO, Nicola. Dizionario di filosofia. Milano: TEA, 1993, p. 547.

[13] Cf. VILLEY, Michel. **La formazione del pensiero giuridico moderno**. Traduzione dal francese per R. D'Ettore-F.D'Agostino, Milano: Jaca Book, 1986. p. 17.

as constituições das cidades vizinhas. Ademais, ao que costumeiramente se atribuía ao *nomos* de Atenas, ao seu direito reconhecido por todos, tendem, no momento, sempre mais a contrapor, em um estado em crise de confiança ou a justiça - δικε ou a natureza e a sua ordem – *physis*.

Acredita-se que esse período de turbulência na Grécia tenha causado alguns desentendimentos entre os doutrinadores do Direito natural. Isto se observa claramente, por exemplo, no célebre texto[14] em que o dramaturgo Sófocles, na sua famosa tragédia "Antígona", relata o diálogo entre a própria Antígona e Creonte[15] , no qual este, ao negar a sepultura a Polinices, irmão de Antígona, por crime de traição, repudia a conduta de Antígona, que havia jogado sobre o cadáver do irmão um pouco de terra, ritual suficiente para cumprir uma cerimônia de sepultamento de um cadáver. O texto de Sófocles vem comumente citado como um dos primeiros testemunhos em favor do Direito natural:

CREONTE
Tu, podes retirar-te para onde queres,
de acusações condenatórias estás livre.
E tu, declara sem rodeios, sinteticamente.
Sabias que eu tinha proibido essa cerimônia?
ANTIGONA
Sabia. Como poderia ignorá-lo? Falaste abertamente.
CREONTE
Mesmo assim ousaste transgredir minhas leis?
ANTIGONA
Não foi, com certeza, *Zeus* que as proclamou,

---

[14] A noção de direito natural a partir do texto de Sófocles é uma indicação de Aristóteles, em seus escritos na *Retórica* (1373d a 1375a). Cf. BOBBIO, Norberto. **Locke e o direito natural**. 2. ed.tradução Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 35.

[15] Cf. ACQUAVIVA, Marcus Cláudio. **Notas introdutórias ao estudo do direito**. 3. ed., revt. e atual., São Paulo: Ícone, 1992, p. 41-42.

nem a *Justiça* como trono entre os deuses dos mortos
as estabeleceu para os homens.
Nem eu supunha que tuas ordens
tivessem o poder se superar
as leis não-escritas, perenes, dos deuses,
[visto que és mortal.
Pois elas não são de ontem e nem de hoje, mas
são sempre vivas, nem se sabe quando surgiram.
Por isso, não pretendo, por temor ás decisões
de algum homem, expor-me à sentença
divina. Sei que vou morrer.
[Como poderia ignorá-lo?
E não foi por advertência tua. Se antes da hora
morremos, considero-o ganho.
Quem vive num mar de aflições iguais
às minhas, como não há de considerar a
[morte lucro? Defrontar-me com a morte
não me è tormento. Tormento seria,
[se deixasse insepulto
o morto que procede do ventre
de minha mãe. Tuas ameaças não me atormentam.
Se agora te pareço louca,
pode ser que seja louca aos
olhos de um louco.[16]

Sem sombra de dúvida, há que sustentar uma especial atenção ao texto alhures mencionado, pois a famosa passagem de Antígona não diz respeito exatamente ao Direito, mas ao rito religioso fúnebre[17] . Por outro lado, Antígona não faz apelo

[16] SOFOCLES. **Antígona/Sófocles**. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999, p. 35-36. (grifo nosso).
[17] Cf. VILLEY, Michel. **La formazione del pensiero giuridico moderno**. Traduzione francese per R. D'Ettore-F.D'Agostino, Milano: Jaca Book, 1986, p. 18.

diretamente contra o decreto[18] de Creonte à ordem natural – *phyis*, mas expressamente à *Dike* e a *Zeus*, ou seja: à lei religiosa, que cada um leva consigo na consciência e que por outro lado, é citada como leis não escritas – *ágraphoi nómoi.* Mesmo que tradicionalmente se tem afirmado a doutrina da lei de natureza, para a doutrina francesa parece impróprio tratar-se neste caso de Direito natural.[19]

Com Aristóteles, para Celso Lafer esta passagem alhures caracteriza a partir de então um verdadeiro paradigma do Direito natural, quando da evocação de Antígona às leis mutáveis, não as escritas, que não nasceram hoje e muito menos ontem, que não morrem e que ninguém possa saber de onde surgiram[20] .

Sócrates destaca-se mais especificamente como um moralista. Este não deu forma à sua doutrina. Seu ensinamento resta ainda muito ambíguo. Por outro lado, parece que Sócrates teve uma reação a favor do Direito, a de haver tentado pela primeira vez fundamentá-lo racionalmente, em resposta à crise cética dos sofistas a autoridade das normas do Direito.[21] Para Sócrates a lei é sempre justa por dois motivos: as leis são como genitores do Estado e porque

---

[18] O referido decreto inflige ao corpo de Polinice o maior desprezo que existe no imaginário grego – putrefação e dilaceramento pelos carniceiros. Mutilar o corpo é uma forma de enfraquecimento do espírito do morto. Atinge ainda, a honra da estirpe, pois o sepultamento é um dever divino que faz o morto descer ao Hades, onde se encontra força para proteger a linhagem. O decreto não deixa de ser uma medida extrema, embora Creonte tenha seus motivos em recusar honras ao agressor da *polys*. Em uma situação normal, Creonte poderia e sem sombra de dúvida deveria ter levado corpo para fora dos muros da cidade para que os parentes pudessem realizar o ritual do sepultamento de forma discreta. Contudo, a situação é muito complicada em Tebas. O texto grego designa Polinices como amigo e inimigo. Além disso, apresenta ambos os irmãos, como fratricidas e suicidas. São acusados de graves transgressões contra a ordem estabelecia. Desta forma, como fratricidas ambos não mereciam túmulos na cidade e como suicidas, deveriam ser sepultados em um lugar distante da cidade com as mãos quebradas. Cf. ROSENFIELD, Kathrin Holzermayr. **Sófocles & Antígona**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 36-37.

[19] VILLEY, op. cit. p. 118-19.

[20] Cf. LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 35.

[21] Cf. SENOFONTE. **Memorabili.** Traduzione di Anna Santoni. Milano: Rizzoli, 1989, p.341-355.

implicitamente aceitamos um consenso em obedecer todas as leis. Eis por que Sócrates bebe a cicuta, pois para ele a lei é sempre justa. Assim, ele sabia distinguir duas categorias de leis: não escrita – lei divina e a lei humana; a lei justa e a lei injusta. A lei humana deve estar sempre em consonância com a lei divina. Desta forma, justiça é igual à lei e δικαιος é igual a justiça.

Para Sócrates, a Justiça[22] equivale mais propriamente a todas as virtudes. Possui da justiça um conceito cósmico. É justo aquele que possui todas as virtudes - quando há um perfeito equilíbrio e harmonia. Assim sendo, o Estado é justo quando possui todas as virtudes.

Por outro lado, Platão prega um perfeito equilíbrio entre os seres humanos. O Estado é justo quando possui harmonia. Os indivíduos para adquirirem a Justiça devem buscar um equilíbrio interior, no qual está a base da justiça na cidade. O ser humano tende sempre a se ajustar. Justiça consiste em reunir todas as virtudes. Destarte, Platão possui um conceito genérico de justiça. A justiça é aquilo que é justo. Pois o escopo da lei é a virtude.

Cumpre observar-se aos dois momentos da vida de Platão: o Platão da *República* e o do *Político*. Na *República*,[23] o homem não tem necessidade da lei. O homem deve reger-se pela ética. O que se constitui necessário é a probabilidade da ética. Quem deverá governar as cidades e emanar as leis são os filósofos (σοφος). De outra forma, na obra *Político*[24], a lei é necessária e soberana. O Estado, assim como os indivíduos, estão submissos à lei. A função da lei é ser instrumento da ética. Deve-se sempre estabelecer a função da lei. A lei dá eficácia à ética.

---

[22] Cf. LABRIOLA, Antonio. **La dottrina di Socrate secondo Senofonte Platone ed Aristotele**. In: SENOFONTE. Memorabili. Traduzione di Anna Santoni. Milano: Rizzoli, 1989, p. 5-37.

[23] Cf. PLATONE, Repubblica. In: **Tutti gli scritti**. A cura di Giovanni Reale, 4. ed.. Milano: Rusconi, 1994, II, 357A-V, 455E, p. 1108-1189.

[24] Cf. PLATONE, Politico. In: **Tutti gli scritti**. A cura di Giovanni Reale, 4. ed. Milano· Rusconi, 1994, 296B-311B, p.354-367.

O conceito platônico de Direito é muito distante do que se entende na Contemporaneidade. Para Platão, um esperto conhecedor do Direito[25] , a função do jurista não é somente aplicar ou estudar as leis existentes, mas, antes de tudo, comparar os decretos injustos das assembléias populares, assim como os emanados pelos tiranos.[26] Desta feita, uma lei injusta torna-se uma lei malvada, portanto não é lei, conseqüentemente não se qualifica enquanto Direito.[27]

Com certeza, o autor de Crátilo refutaria a definição *juspositivista*[28] , na qual o Direito seria o conjunto de normas positivadas, emanadas pelo Estado e onde o estudioso do Direito consistiria simplesmente em conhecer e aplicar os textos legislativos. O pensamento de Platão é muito mais elástico. O jurista deve procurar encontrar a solução para os problemas jurídicos, aos quais estão ligados às manifestações da natureza. O escopo do Direito não é de promover o enriquecimento do indivíduo ou da coletividade, nem tão pouco da ordem ou a segurança social. O jurista, segundo Platão, tem sua posição bem definida: aquela de perseguir o bem, a justiça, que implica em um programa de estudos intenso, árduo e difícil.

No idioma grego, δικαιος expressa ao mesmo tempo direito e justo.[29] Nesse sentido, é importante entender-se a

---

[25] "Une constatation d'abord s'est imposée, c'est que Platon est très informé en matière de droit". GERNET, L. Les lois et le droit positif. In: PLATON, **Oeuvres complètes**. Tome XI, Les lois, I-II. Texte établi et traduit par Édouard des PLACES, introd. Auguste DIÈS-GERNET, Louis, Paris: Les belles lettres, 1976, p. CCIII.

[26] PLATONE, op. cit., p.355-356.

[27] Cf. PLATON, Les lois. In: **Oeuvres complètes**. Tome XI, Les lois IV, texte établi et traduit par Édouard des PLACES. Introd. Auguste DIÈS-GERNET, Louis, Paris: Les belles lettres, 1976, IV, 715b.

[28] A posição de Platão na qual a função do jurista é descobrir o justo, é seguramente muito distante do positivismo jurídico que estamos habituados.

[29] Cf. VILLEY, Michel. **La formazione del pensiero giuridico moderno**. Trad. francese per R. D'Ettore-F.D'Agostino, Milano: Jaca Book, 1986. p. 24.

noção que Platão possui de Justiça. Na sua obra chamada *República*[30] , Platão define justiça como sendo uma virtude que atribui a cada um a parte que lhe é sua, como os romanos futuramente irão repetir: *suum cuique tribuere*[31] . Contudo, esta deve ser exercitada tanto na interioridade do indivíduo quanto na exterioridade da comunidade.

Platão, nos tratados *Leis e República*, entende que o escopo das leis é a virtude[32] . A legislação terá sempre como objeto além das sucessões, a propriedade, os contratos também a piedade, os bons costumes, a educação, a música, a dialética, os espetáculos etc. A primeira função do direito é pedagógica[33] . A definição de Direito para Platão não constitui uma arbitrariedade; o jurista deve possuir a essência da arte política e do direito, assim como existe a essência da arte do arquiteto ou do sapateiro.[34] Daí entender-se que a nossa compreensão moderna de Direito não é tão próxima daquela percebida por Platão. Contudo, pode-se ressaltar que a doutrina do Direito de Platão possui importância enorme na História do Direito, de que, por sua vez, originou até aos nossos dias grandes controvérsias revolucionárias e utópicas ou ainda, doutrinas impregnadas de fortes exigências idealistas.

Como se referiu alhures, para Platão só o Direito merece o nome de lei, ou seja: aquilo que o ser humano descobre de posse de uma arte bem precisa que não se baseia em tentativas

---

[30] Cf. PLATONE. Repubblica In: **Tutti gli scritti di Platone**. A cura di REALE, Giovanni., 4. ed., Milano: Rusconi, 1994, I, 331C-336B. 336B-354C, p. 1086-07; II, 357A-367E.370C, p. 1108-1118.

[31] JUSTINIANO. Digesta. D. 1, 10, 1. In: NOMMIEN (Org.). **Corpus Juris Civilis**. 16. ed. Berlim: Weidmann, 1954, 3v. 1v.

[32] Esta é conclusão de um dos maiores filósofos do direito da França. Cf. VILLEY, op. cit., p. 25.

[33] Ibid. p. 25.

[34] Ibid.

empíricas, mas próprio se fundamenta na ciência especulativa, ciência do δικαιος.

Como todo pensamento passa por uma evolução no tempo, com Platão não poderia ser diferente. Na prática, aos poucos, percebe-se que os juristas devem ocupar-se das leis positivas, mais que da idéias puras da Justiça. Verifica-se que na *Repubblica*,[35] Platão manifesta uma hostilidade pela legislação escrita. Por outro lado, nos seus dois últimos tratados, no *Político*[36] e, sobretudo nas *Leis*, enfatiza claramente a necessidade da presença das leis na administração da cidade. Daí entender-se dois momentos na vida de Platão: um que chama atenção sobre a imperfeição das leis e outro que, sucessivamente, procura demonstrar a necessidade prática e os benefícios que as leis poderão acarretar para o convívio dos povos.

Para Aristóteles[37],da mesma forma que devemos distinguir na Filosofia da linguagem a palavra da idéia; distingue-se em Metafísica a alma do corpo; a lei não é mais que a palavra, a proposição, a expressão, não é o direito. O Direito é matéria, a coisa dada à outra pessoa.

Em Aristóteles não se deve confundir Direito com a lei. Um dos pontos principais da filosofia de Aristóteles é a distinção entre Direito e lei, e vice-versa; o Direito é objeto; a lei é a forma. O Direito é a substância, a matéria; a lei é simples fisionomia. O Direito é o corpo, a lei é a veste que contém o Direito.

---

[35] Cf. PLATONE. Repubblica. In: **Tutti gli scritti di Platone**. A cura di REALE, Giovanni., 4. ed. Milano: Rusconi, 1994, I, 331D-340B, p. 1086-1093.

[36] Id. Politico. In: **Tutti gli scritti di Platone**. A cura di REALE, Giovanni., 4. ed. Milano: Rusconi, 1994. 297C-297E, p. 354-355.

[37] Cf. DEL VECCHIO, G., **Lezioni di filosofia del diritto**.11.ed. Milano: Giuffê,1962, p.11-14.

Como se percebe alhures, Platão elaborou uma noção muito ampla de Direito, não diferenciada da Moral. Juntava os significados dos termos υομος e δικαιου, Direito com a moral. Por outro lado, o Estagirita, trava um grande esforço a fim de evitar esta semelhança; percebe-se tal questão no seu tratado sobre a Ética[38] .

Aristóteles em sua obra sobre a Ética oferece uma noção de Direito bem mais precisa que Platão. Assim descreve o insigne estagirita:

> [...] o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos; porque os atos prescritos pela arte do legislador são legítimos, e cada um deles, dizemos nós, é justo. Ora, nas disposições que tornam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo nesse gênero; de modo que em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem.[39]

Como se constata, nesta noção de Direito Aristóteles qualifica o Direito em conformidade com uma coexistência justa. Ademais, sobre esse mesmo prisma insiste: se for verdade que Direito é aquilo que pode criar e conservar, em tudo ou em parte a fidelidade da comunidade política, então se deve recordar que a felicidade, como fim próprio do homem é a realização perfeita da atividade que é própria da razão, nesse caso, do ser humano. Assim sendo, o Direito qualifica-se muito bem ao ser humano em comunidade.

---

[38] Cf. ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: VALLANDRO, Leonel; BORNHEIN, Gerd. (Trad). **Tópicos, dos argumentos sofísticos, metafísica, ética a nicômaco, poética**, São Paulo: Abril, 1973. 1v.

[39] Ibid. p. 322.

Aristóteles explora o sentido termo δικαιου, o que podemos traduzir igualmente por *Justo* ou *Direito*. Na verdade, as palavras recebem na linguagem comum as mais diversas acepções possíveis, devido à pobreza do vocabulário. No estudo do Direito, quão variados os negócios, igualmente o número de vocábulos!

Para o estagirita pela a sua própria experiência, existe uma diferença entre ser justo e fazer o justo ou promovê-lo, entre o δικαιος ε το δικαιου.[40] Neste caso, podemos segundo Aristóteles cumprir o δικαιου, ou seja: praticar-se ações justas sem sermos δικαιου , isto é, sem nos igualarmos ou ser confundidos intimamente com o justo. Em decorrência disso, pode-se restituir um bem qualquer que pertença a outrem não por justiça e sem que nossa intenção seja reta, mas somente por medo de uma ação legal que por ventura possa recair sobre nós. Nessa mesma perspectiva, pode-se praticar atos injustos por erro, violência ou intimidação, mas sem a qualificação do ponto de vista subjetivo injusto.[41]

Assim sendo, como já referido, o δικαιου é entendido como a Justiça na pessoa, objetiva, ao passo que o dikaiou é a Justiça fora do sujeito, no real, objetiva. Desta forma, durante muitos anos se entendeu o termo Direito.[42]

O que se percebe é que o Direito se coloca no âmbito do discurso da moral, porém em um sentido específico. A conseqüência que decorre desta afirmação é que as leis morais se distinguem das jurídicas. Daí a discordância do pensamento de Aristóteles em relação ao de Platão: nem toda lei, pelo fato de ser lei seja necessariamente jurídica.

A questão é que na História do Pensamento do Fenômeno Jurídico, existem épocas em que se confundem Direito e moral,

---

[40] Cf. VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito**: definições e fins do direito. Os meios do direito. Traduzido por Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 70.

[41] Id. **La formazione del pensiero giuridico moderno**, Milano: Jaca Book, 1996, p. 41.

[42] Id. Cf. VILLEY, Michel. **Filosofia do direito**: definições e fins do direito. Os meios do direito. Op. cit. p. 71.

como era da vontade de Platão e como se constatou no período medieval, seguindo as orientações de Aurélio Agostinho[43] . Outros atentos mais à orientação aristotélica procuraram delimitar o âmbito jurídico específico e distinguir o estudo da jurisprudência, aquele da virtude de diversos gêneros, caridade, misericórdia etc., que pertence a uma outra ordem diversa da Justiça, porque procedem de exame da intencionalidade do sujeito.

Percebe-se, no decorrer da História, que o Direito Romano clássico foi construído a partir de uma definição restrita de Direito. Destarte, o Direito europeu moderno[44] por sua vez, é moldado sob o pensamento de Tomás de Aquino;[45] por outro lado, não se pode negar que o dominicano não tenha conhecido a Ética aristotélica. Nesse sentido, o Direito ou a Ciência Jurídica, ou ainda, o conteúdo desta, as suas fontes, seu método, seu espírito dependem necessariamente dos horizontes que assinalamos à Jurisprudência. A Jurisprudência norteia o pensamento jurídico. Para tanto, os romanos trabalharam consideravelmente a noção de Jurisprudência.

---

[43] Para Agostinho, é claro: "non c'è bisogno di sottolineare quale opposizine radicale separi lo spirito del diritto romano e lo spirito del diritto monastico. Nel monastero non c'è proprietà privata, non ci sono beni da distribuire, non c'è um *suum cuique*, ma solo l'armonia sociale

[44] Cf. RAVÀ, Tito. **Introduzione al diritto della civiltà europea**. Milano: Cedam, 1982, p. 37-59.

[45] Cf. NEDEL, José. Tomás de Aquino e o direito natural. **Cultura e fé**, v. 62, p. 45-48, jul./set., 1983.

2. 1 Perspectiva romana

Na palavra Direito, em latim (Jus), encontramos dois termos correspondentes: primeiro, *directum*, originário do latim clássico, e medieval; para alguns estudiosos, simplesmente do latim vulgar, usado com uma certa freqüência no período medieval, significando em todas as línguas neolatinas, a posição expressa como *correta*; ou ainda, *direita*, de uma coisa em relação a outra, em contrário àquilo que é *torto*[46] . O segundo, *ius*,[47] significando o *justo*, sempre foi usado com maior freqüência; portanto, tornou-se mais conhecido. Na verdade, esses dois termos se referem a dois aspectos bem distintos da vida do fenômeno jurídico, que aos poucos foram-se desenvolvendo com o progresso da Ciência jurídica.[48]

Ius denota a faculdade que se identifica em um objeto específico, um conjunto de relações delineado através do comando do próprio ius proveniente de *iussum*,[49] significando *mandado, ordem*, ou ainda (em conseqüência do comando), juntos, conexos com *ius* de *iungere*, tendo conotação subjetiva; juntar, unir o comportamento jurídico em função do comando significando este, em relação a outros comportamentos qualificados.

Por outro lado, percebe-se um processo inverso com *directum*, proveniente de *directus*, expressando um ser reto de um comportamento, o ser reto de uma ação, ou ainda de uma situação cabível. A este suscitar, *directum* entendido como conjunto de comandos que tornam reto o comportamento, reta a ação e reta a situação jurídica.[50]

---

[46] Cf. DEL VECCHIO, G. **Lezioni di filosofia del diritto**, 11.ed. Milano: Giuffrè, 1962, p. 219.

[47] Cf. HERVADA, Javier.**Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho**. Pamplona: Eunsa, 1992. p. 172.

[48] Cf. MONCADA, L. Cabral de. Direito. In: **Enciclopédia Luso-Brasileira de cultura.** Lisboa: Verbo, 1968. p. 1474-1475. 1v.

[49] Cf. F. DEL GIUDICE; BELTRANI.S. **Dizionario giuridico romano**. Napoli: Simone, 1993. p. 252.

[50] Cf. BATAGLIA, Francesco. Diritto. In: **Enciclopedia filosofica Sansoni**, v. II, Firenze: Sansoni, 1968. p. 512-513.

Os romanos distinguiram o *jus* do *fas*. O *Jus* é entendido somente a regra jurídica em sentido profano do termo, ao passo que o *fas* é nada mais que a regra religiosa. Assim, com o *ius est* indica-se a liceidade segundo o Direito, por ouro lado, com o *fas est* aquela segundo os ditames da religião.[51]

É bem verdade que a passagem que se dá da Antigüidade clássica ao Cristianismo e, portanto, ao período medieval, reduz o uso geral da palavra ius e, conseqüentemente, aperfeiçoa respectivamente a palavra *directum*. Por outro lado, enquanto a aquisição dos valores clássicos da vida jurídica é conservada como norma objetiva, valores esses, consagrados como verdadeiro comando, aparecem e se revelam referidos ao sujeito e, àquilo que lhe é inerente; refere-se das suas faculdades, dos seus poderes, não de tal forma que possam opor-se à norma, mas que, possuindo origem na Ontologia eminente do próprio sujeito, na sua dignidade. Neste sentido, *directum* possui a função de garantir aquilo que é inerente e pertence ao sujeito[52] .

A filosofia do Direito Romano em um primeiro momento é vista a partir de seus princípios (segundo nosso entendimento), como um produto da cultura grega. Percebe-se pelo próprio conteúdo e como se articularam diversas escolas. Um exemplo cabal é o caso do Estoicismo, onde Cícero recebeu toda sua formação jurídico-filosófica, e a qual aderiram numerosos juristas clássicos. Ademais, constata-se que tanto do platonismo quanto da doutrina de Aristóteles, sobretudo desta última, ao início do período clássico, o Direito romano foi constituído e reelaborado, tendo a mesma concepção de valor da cultura grega.

Cícero se inspirou na filosofia de Platão, em seus tratados: *De Republica*[53] e *De Legibus*[54] .

---

[51] Cf. PUGLIESE, Giovanni et al. **Istituzioni di diritto romano**. 3. ed. Torino: Giappichelli, 1991, p.39.

[52] BATAGLIA, op. cit., p. 512

[53] Cf. CÍCERO, Marco Túlio. **Da república.** Traduzido para português por Amador Cisneiros. São Paulo: Abril, 1973. p. 146-188. (Os pensadores).

[54] Cf. CICERONIS, Marcus Tulli. **De Legibus**. Testo latino traduzione e note Anna Resta Barrile. Bologna: Zanichelli, 1992, p. 15-35.

A influência da doutrina de Aristóteles nas obras de Cícero é ainda muito mais forte. Cícero traduziu os Tópicos; dedicando-os ao jurista Trebácio. A escola de retórica, tendo como seu mentor Cícero, difundiu a noção aristotélica de justiça, lei, eqüidade e, sobretudo de direito natural.

Os estudiosos romanos[55] eram inclinados ao ecletismo e como Aristóteles tinha sido aquele filósofo que analisou o Direito e sua origem, então se constata que a noção de Direito dos gregos não é eqüidistante daquela dos juristas romanos.

A tarefa de definir o Direito não foi algo apreciado pelos juristas romanos. Esta reserva é percebida pela máxima, expressa pelo Digesto de Justiniano: *Omnis definitio in iure civili periculosa est: parum est enim ut non subverti possit*[56], qualquer definição é perigosa no Direito Civil, pois é fácil ser enganosa.[57]

Uma das maiores dificuldades encontrada pelos romanos com relação ao Direito foi exatamente em definir tal fenômeno.[58] O jurisconsulto Celso fez uma alusão ao Direito e declara: - *Jus est ars boni et aequi*[59] ; desta forma, Direito torna-se a arte do bom e do eqüitativo. O Direito é uma arte. Por outro lado, jamais se pode confundir[60] a noção de Direito

---

[55] Cf. SCULLARD, Howard H. **Storia del mondo romano:** dalla fondazione di Roma alla distruzione di Cartagine. Milano: Rizzoli, 1992, p. 440-442.1v.

[56] JUSTINIANO. Digesta. D. 50, 17, 202. In: NOMMIEN (Org.). **Corpus Juris Civilis**. 16. ed. Berlim: Weidmann, 1954, 3v. V. 1.

[57] Cf. ARANGIO-RUIZ,Vincenzo. **Istituzioni di diritto romano**.14. ed. Jovene: Napoli, 1994. p. 21-23.

[58] Ibid. p. 15-34.

[59] JUSTINIANO. op. cit.

[60] Recentemente um certo doutrinador maranhense recorrendo ao texto do *Digesto*, mancando referência da citação lecionou: "os romanos [...] definiram a ciência do Direito como a que trata das coisas humanas e divinas, do justo e do injusto, obviamente a serviço de fins eminentemente pragmáticos". ERICEIRA, João Batista. A concepção jusnaturalista do padre Vieira. In: **Revista da Ordem dos Advogados do Brasil/OAB**. São Luís, v. 2, n. 2, p. 171, dez. 2002.

com aquela de Jurisprudência. Ulpiano declara: *jurisprudentia est divinarum, atque humararum rerum notitia: justi atque injusti scientia.*[61] Assim sendo, a Jurisprudência é a ciência das coisas humanas, com um referencial das coisas divinas. A ciência do lícito e do ilícito.[62]

Nesse sentido, o Direito é entendido do ponto de vista formal, dito como um complexo de normas que regulam, coercitivamente, o comportamento dos seres humanos em sociedade. Entende-se que a definição de Celso envolve elementos de ordem moral, algo que não nos parece estranho, pois, como já discorrido, os romanos não se distanciaram da prática dos gregos com relação ao Direito.

Os juristas romanos elaboram uma doutrina do Direito bastante semelhante àquela dos Estóicos. Devido à influência da cultura grega, boa parte da substância moral do direito romano é originária da filosofia helênica, de forma especial o Estoicismo[63] . O jurisconsulto Gaio[64] afirma que existe um Direito das gentes, um Direito universal, que compreende princípios de toda a Humanidade e que esses princípios foram ensinados aos homens pela razão natural, algo que é inerente à condição de ser gente.[65]

Uma das maiores contribuições dos juristas romanos no âmbito do Direito, segundo nosso entendimento, foi a elaboração da categoria da *Humanitas*; o Cristianismo soube muito bem interpretar esse instituto e aproximá-lo a noção de Direito àquela de moralidade.[66]

---

[61] JUSTINIANO. op. cit.

[62] Cf. REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 16. ed. São Paulo: Saraiva, 1994. p. 632.

[63] Cf. FRÓES, Oswaldo. Roma e o direito contemporâneo: a permanência de Roma. In: **Revista direito mackenze**. São Paulo, v. 2, n. 2, p. 120, 2001.

[64] Cf. GAIUS, Institutiones. Traduzione. italiana. In: NARDI, Enzo. **Istituzioni di diritto romano**. Testi A. Inst., 1, 1. Milano: Giuffrè, 1986. p. 2.

[65] JUSTINIANO. passim.

[66] Cf. ARANGIO-RUIZ, Vincenzo. **Storia del diritto romano**. 7. ed. Napoli: Jovene, 1991. p. 345.

Nesta pesquisa monográfica não nos parece oportuno discutir a elaboração da doutrina do Direito romano, mas apenas acenar a contribuição dos romanos em relação à *Humanitas*. O resgate desse instituto jurídico é de suma importância, para a noção do fenômeno jurídico, já que hodiernamente se apresenta com bastante freqüência nos ordenamentos jurídicos modernos.[67] Desta feita, faz compreender melhor a proteção e a eficácia dos direitos humanos, Direitos estes, originários da própria condição de ser gente e que torna sendo em última análise proteção dos fracos, como lecionou recentemente a professora Oriana Gomes: "É um instrumento para a proteção dos mais fracos em toda e qualquer circunstância[68] ".

Para efeito de entendimento e contextualização, a *Humanitas,* segundo Gaio, o *jus privatum* era um direito tripartido. Assim sendo, tínhamos: *Jus Civile, Jus Gentium* e *Jus Naturale*. O Direito privado era conhecido também como *Jus Quiritium*, ou seja: o direito próprio dos cidadãos romanos. O *Jus Gentium*[69] era o direito comum a todos os povos, era-o baseado na razão natural – corresponde à consciência jurídica universal. E, por fim, *Jus Naturale*, aquela que a natureza ensinou a todos os animais[70] . Um direito que é estabelecido acima dos códigos, por sua vez não promulgado pelos seres humanos.

---

[67] ITALIA. Costituzione (1947). **Costituzine della Repubblica Italiana**. In: G.U. 27.12. 1947, nº 298, art. 3; BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasi**l. Brasília, DF: Senado, 1988, art. 1º, III.

[68] GOMES, Oriana. A antinomia entre "o princípio da presunção da inocência", "o princípio da liberdade provisória" e "os direitos fundamentais da pessoa humana". **Justiça e Direito. Revista de pós-graduação em ciências jurídicas do UniCEUMA**. São Luís, v. 1, n.1, p. 145, jul./dez.,2004.

[69] Cf. ARANGIO-RUIZ, Vincenzo. **Storia del diritto romano**. 7. ed. Napoli: Jovene, 1991. p. 141-149.

[70] Cf. CANTALICE, Magela. **Noções de direito romano**. Salvador: Mensageiro da fé, 1977, p. 25-26.

Na verdade, além do pretor urbano, existia na cidade o edito do pretor peregrino, que regulava "as relações entre romanos e estrangeiros ou entre estrangeiros e, portanto acolhia de forma abrangente princípios e institutos estrangeiros, originando-se assim o *ius gentium.*"[71] Como se observa, esta preocupação romana irá proporcionar uma novidade no Direito romano e, conseqüentemente, incidir numa evolução do próprio Direito. O que em outra órbita, não se pode esquecer que o Direito romano foi quem em primeiro diferenciou o conceito de *populus* e aquele de *civitas.*[72]

A *Humanitas* é contemplada pelo *Jus Gentium.* Os romanos reconheciam naquelas pessoas que eram desprovidas de cidadania romana o sentimento de dignidade e sublimidades próprios da pessoa humana, que eleva a criatura humana acima de todas as outras da face da terra. Tal categoria foi utilizada pelos juristas romanos e imperadores para legitimar a função que era exercida pelo poder com o intuito de unificar os vários componentes humanos e culturais do Império.[73]

A noção de Direito em Santi Romano nos dá a possibilidade de aproximar o conceito de norma ao conceito de grupo social. É na sociedade enquanto corpo social que se encontra a experiência maior da Humanidade.

2.2 Perspectiva de Santi Romano

Neste primeiro momento contentemo-nos com o sentido pluralístico do Direito, ou seja: com o seu sentido cósmico. Segundo a experiência comum, a muitas coisas se atribui o termo "Direito". O termo, portanto, não é unívoco.

---

[71] BONFANTE, Pietro. **Storia del diritto romano**. Milano: Società editrice libraria, 1909. p.290.

[72] Cf. DE FRANCISCI, Pietro. **Primordias civitatis**. Romae: Apollinaris, 1959. p.735-744.

[73] Cf. MADEIRA, Eliane Maria Agati. A expressão "humanum est" como fundamento da proteção conferida à parte contratualmente débil. **Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo**. São Bernardo do Campo, v. 8, n. 6, p. 85-98, 2002.

Sentido cósmico quer dizer que a palavra "Direito" significa muitas coisas. Direito de fato, significa "coisa justa"; chama-se também de Direito a "lei", por isso mesmo fala-se de Direito brasileiro, espanhol, inglês, alemão etc., querendo indicar aquelas legislações. Contudo, quando o Direito nasce, compreende um sujeito, um objeto e a relação criada pelo ato[74].

Ademais, chama-se "Direito" a faculdade atribuída pela lei. Dizemos: "eu tenho Direito de fazer isto, porque me é reconhecido pela lei". Portanto, a faculdade que emana da lei, ou da "coisa justa", a chamamos de "Direito". Chamamos também de Direito as "relações", isto é, o Direito implica em uma relação entre duas entidades das quais uma é necessariamente é sujeito que terá vantagem de um direito nos confrontos de um outro sujeito ou de uma res. Por exemplo: "Este livro é meu"; portanto, eu possuo Direito sobre este livro. Em boa substância, utilizamos o termo Direito para indicar a relação entre o sujeito e coisa. Outrossim, chamamos Direito a "ciência" - "o que tu estudas?" "Estou estudando Direito privado". Chamamos também Direito "a arte" de fazer o Direito, no sentido de capacidade de aplicar as normas justas aos casos concretos. Parafraseando o erudito Clovis Beviláqua, um dos maiores juristas brasileiro, pode-se enfatizar: o Direito pode ser considerado lei, poder garantido pela ordem jurídica, ciência e arte[75].

Como se afirmou alhures, o termo Direito é um conceito análogo, é um conceito cósmico, não um conceito unívoco. Como declara com muita sabedoria o professor Ramos Martins: "Não é lícito, portanto, dizer como fazem alguns, que o Direito não é, mas o que *vem* a *ser*[76] ". Isto se dá pelo próprio dinamismo que a noção de Direito nos aponta.

O Direito, ao ser definido, deve necessariamente contemplar não somente a evolução do conteúdo da tradição

---

[74] Cf. MIRANDA, Pontes de. **À margem do direito**: ensaio de psicologia jurídica. 2. ed. Capinas: Bookseller, 2004, p. 112.

[75] Cf. BEVILAQUA, Clovis. **Theoria geral do direito civil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1929, p. 75.

[76] MARTINS. José Maria Ramos. **Discursos e conferências**. São Luís: AAUFMA, 1997, p. 217.

científica[77] , mas a quilo que pertence ao sentimento comum do povo, aquilo que se identifica por uma prática constante, jamais desmentida, mas que vem a ser considerada tal. Eliminar essa concepção é cometer-se uma arbitrariedade por demais notável, pois não é a realidade do cotidiano a partir do jurista que deve ser subordinada ao conceito ou a noção deste, mas este à realidade[78].

Eis a complexidade dessa primeira tentativa: enfatizar a noção do fenômeno jurídico, a partir de uma compreensão mais elástica, quando visualizada na ótica da evolução histórica[79] à procura de sua aplicabilidade, juntando-se o contributo da noção de norma e aquele de instituição.

O Direito não deve ser entendido de forma estática. O fenômeno jurídico se apresenta a nós de forma muito dinâmica. É bem verdade que a noção dos doutrinadores no século XIX não é a mesma dos jurisconsultos romanos nem tão-pouco a que se possui. A evolução dinamiza e até globaliza a noção de Direito.

Existem certas incongruências, que são percebidas no âmbito do Direito, por parte de alguns estudiosos das Ciências Jurídicas. Isto não se dá somente nas salas-de-aula, conferências, congressos, conclaves ou em algumas publicações de doutrinadores com maior rigor positivista etc. Faz-se referência a uma boa parcela de operadores do Direito.

Ademais, diz-se de alguns doutrinadores que insistem em comparar, adequar, quando não igualar a noção de

---

[77] Cf. GOMES, Oriana. Exeção de preexecutividade. **Revista do Curso de Direito da Universidade Federal do Maranhão**. São Luís, v. 1, n. 1, p. 180. 1998.

[78] ROMANO, Santi. **L'ordinamento giuridico**. Firenze: Sansoni, 1945, p. 44.

[79] Cf. MARTINS, José Maria Ramos. **Um programa de sociologia jurídica**. São Luís: EDICEUMA, 1998, p.161.

ordenamento jurídico ao texto constitucional, ou ao Direito codificado, Direito posto etc. A noção de ordenamento jurídico é muito mais ampla: envolve valores, hábitos, costumes, a própria vida dos seres humanos no tempo e no espaço.

Assim, nossa preocupação em entender o Direito na perspectiva de Santi Romano nos projeta para o universo de discurso de um dos mestres da Universidade de Harvard, que interioriza a idéia de Direito como instituição social. Diz ele:

> Afinal, temos interesse pelo direito não só porque o usamos para nossos próprios propósitos, sejam eles egoístas ou nobres, mas porque o direito é a nossa **instituição social** mais estruturada e reveladora. Se compreendermos melhor a natureza de nosso argumento jurídico, saberemos melhor que tipo de pessoas somos[80] . (grifo nosso).

Santi Romano, um dos maiores publicistas italiano, desenvolveu uma teoria do Direito baseada na noção de ordenamento jurídico, auxiliada pela noção de institucionalismo, advinda da doutrina francesa. Elaborou uma doutrina do Direito, contemplando a noção de pluralidade dos ordenamentos jurídicos.

A noção de ordenamento jurídico é algo que deve ser entendida não de forma isolada do contexto da formação da sociedade. Como de forma muito feliz se expressou inúmeras vezes Santi Romano: onde estiver um grupo organizado, aí necessariamente estará o Direito. Na verdade, a escola de pensamento de Santi Romano, na atualidade, ainda é um marco importante na doutrina italiana[81] .

Romano acredita que o Direito surge como princípio de organização das forças sociais susceptíveis de serem

---

[80] DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 15.

[81] Cf. TRABUCHI, Alberto. **Istituzioni di diritto civile**. 34. ed. Padova: CEDAM, p. 13-23.

organizadas. Desta forma, distingue as forças sociais em forças susceptíveis de serem organizadas. No momento de sua organização transformam em instituição e, forças sociais não susceptíveis de organização, ou seja: forças meramente individuais, desorganizadas. O próprio Tobias Barreto declarou, certa vez, em um polêmico discurso: "[...] o Direito é a força que matou a própria força[82] ". Assim o professor Miguel Reale, citando Farias Brito, ressalta: o Direito nada mais é que "[...] a força viva da história"[83] .

O publicista italiano examinou o conceito de instituição como sendo um ordenamento jurídico, uma esfera em si, mais ou menos completa, constituída de direito objetivo. Entre o conceito de instituição e aquele de ordenamento jurídico, de forma unitária e complexa considerada, possui uma perfeita identidade.[84]

Como se referiu alhures, Santi Romano, pondo na base do conceito de instituição, a consciência social, entende-a como fato social e não como consciência individual.[85] Desta feita, a escola de Recife através do seu maior representante esclarece: "o Direito não é um filho do céu, é simplesmente um fenômeno histórico, um produto cultural da humanidade[86] ."

O Direito para Santi Romano, antes de ser norma, de ser identificado com uma simples relação, ou uma série de relações sociais, é considerado organização, estrutura, posição da própria sociedade que se desenvolve e que se constitui como unidade. Nesse sentido, entender o Direito a partir de "definição abstrata" não passa além da categoria das normas,

---

[82] BARRETO, Tobias. **Estudos de direito**. Campinas: Bookseller, 2000, p. 156.

[83] Cf. REALE, Miguel. Lei e direito na concepção de Farias Brito. **Revista da Faculdade de Direito**. Fortaleza, v. 16, p. 17, dez., 1962.[84] Cf. ROMANO, Santi. **L'ordinamento giuridico**. 2. ed. Firenze: Sansoni, 1945, p. 25.

[85] Cf. TARANTINO, Antonio. Brevi riflessioni precedenti dottrinali dell'istituzionalismo di Santi Romano. **Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto**. Roma, v. 54, n. 4, p. 682, lug./ago.,1977.

[86] BARRETO, op. cit, p. 156.

assim sendo, deve ser superada, colocando em evidência outro aspecto do Direito, considerado mais fundamental, e ainda, antecedente, que é aquele de instituição.[87]

Para Romano, a conceituação de Direito deve necessariamente atingir três pontos fundamentais: a) reconduzir-se ao conceito de sociedade. Aquilo que não supera a vida do indivíduo não pode ser considerado Direito e, ainda, não existe verdadeiramente sociedade sem que se manifeste o fenômeno jurídico; b) o conceito de direito deve conter a idéia de ordem social. Pelo simples fato de possuir o caráter social, é ordenada pelo menos em referência aos que pertencem a ela; c) deve conter também a noção de ordem social que é posta no Direito. O Direito antes de ser norma é organização social.[88]

Assim, será vista a relação existente entre Direito e propriamente ordenamento jurídico. Há diferença entre as duas noções ou apenas confrontos de outras doutrinas? Analisa-se-á, pois, a visão dos representantes do normativismo.

---

[87] Cf. ROMANO, Santi. **L'ordinamento giuridico**. 2. ed. Firenze: Sansoni, 1945, p. 26-28.
[88] Ibid., p. 21-22.

2.3 Direito e ordenamento jurídico

A sociedade é a base da qual provém a existência do Direito, a ordem social como fim ao qual o Direito persegue, e organização como meio para realizar a ordem, são os três elementos que constituem o.Direito segundo Santi Romano. Contudo, o elemento mais importante é, na verdade, a organização; os restantes são necessários, mas não são suficientes. Somente a organização é razão suficiente do Direito, "razão pela qual o direito é aquilo que é e sem a qual não seria aquilo que é", afirma Norberto Bobbio.[89]

A incongruência dessa teoria, segundo Norberto Bobbio, aparece no momento em que se afirma ser a organização elemento constitutivo primário da sociedade jurídica. E se é verdade que existem sociedades que não são organizadas, pode-se perfeitamente aceitar a máxima *ubi ius societas*, mas não se pode aceitar a orientação de Romano, segunda a qual *ubi societas ibi ius*.[90] Pode-se dizer que o conceito de Direito pressupõe o conceito de sociedade, mas não se pode afirmar categoricamente que cada sociedade, pelo fato de ser organização, seja jurídica. Nem toda sociedade é constituída juridicamente.[91]

---

[89] Cf. BOBBIO, Norberto. **Teoria generale del diritto**. Torino: Giappichelli, 1993. p. 9.

[90] Cf.TARANTINO, Antonio. Brevi riflessioni precedenti dottrinali dell'istituzionalismo di Santi Romano. **RIFD**. Roma, v. 54, n. 4, luglio/agosto, 1977. p. 683.

[91] Cf. BOBBIO, Norberto. op. cit., p. 9.

Na verdade, a visão de Direito esboçada por Santi Romano, tem como ponto central um todo unitário, que se desdobra numa teoria já indicada alhures, conhecida como instituição, que se contrapõe ao normativismo positivista e numa teoria da pluralidade dos ordenamentos jurídicos, a que se opõe ao monismo estatal. Daí se perceber certa "interdependência histórica da formulação pluralista à teoria institucional".[92]

A novidade da doutrina de Santi Romano está na firmação segundo a qual onde exista um corpo social organizado, com caráter de continuidade, lá estará presente um ordenamento jurídico. Como se percebe, não se trata de um princípio racional ou como cânone de valorização, mas de um conceito de direito considerado presente na sociedade, na instituição entendido como estruturação das forças sociais. Portanto, a noção de direito se identifica com ordenamento jurídico, porém este não se compara com o Estado. Ordenamento jurídico é um corpo social concreto, organizado com vida em si e por si, o que se prolifera na estrutura do Estado. E este se configura como pura ficção do Direito.

Assim sendo, há que se perceber a lógica da "pluralidade dos ordenamentos jurídicos" implementada por Romano. Esta projeta a necessidade de se identificar a própria evolução de uma suposta crise do Estado moderno, que ocasiona uma natural tendência para a ampliação e constituição de novos sujeitos sociais, cada qual com um ordenamento jurídico próprio independente.

A questão de base está na noção do Direito constitucional. Para tanto, Romano estudou a Ciência do Direito constitucional e fez suas considerações no âmbito do institucionalismo dando ênfase ao pluralismo jurídico. Se não, consideremos o que segue posteriormente.

---

[92] WOLKEMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamento de uma nova cultura no direito. São Paulo: Alfa Omega, 2001, p.187.

2.4 Direito constitucional geral

Santi Romano, como um bom romanista, ao tratar a sua teoria do Direito constitucional geral, recorre às fontes do Direito grego e romano. Assim, cada ente social, cada instituição, em sentido técnico da palavra, há uma estrutura, um *status*, uma organização estável e permanente, que reduz a unidade, os elementos que os compõem e lhe confere uma individualidade própria e conseqüente uma vida própria.[93]

O publicista italiano, ao definir o termo Constituição, recorre ao Estagirita: por Constituição se entende um ordenamento das cidades em relação à magistratura, o modo de distribuir a atribuição da soberania e a determinações do fim de cada associação. Assim, as leis são fundamentalmente distintas das Constituições, no entanto existem somente em função de prescrever normas aos magistrados para exercitar o império e punir os transgressores.[94]

Constituição em sentido formal ou instrumental nada mais é que o documento, a "carta" o "estatuto", a "lei" que estabelece ou da qual resulta a Constituição em sentido material.[95] Contudo, em sentido material, não resulta de um termo escrito, mas em grande parte provém dos costumes, como por exemplo, a própria Constituição inglesa[96] , o que, por outro lado, contraria a posição de Lassale, diz ele:

---

[93] Cf. ROMANO, Santi. **Principii di diritto costitucionale generale**. 2. ed. Milano: Giuffrè, 1947. p. 1.

[94] Ibid., p. 2.

[95] Id. **Scritti minori**: Diritto costituzionale. I, Milano: Guiffrè, 1990. 142.

[96] Cf. DE FRANCHIS, Francesco. **Law dictionary. Dizionario giuridico**. 1, Milano: Giuffrè, 1984, p. 50-51.

> Juntam-se esses *fatores reais* do poder, os escrevemos em uma folha de papel e eles adquirem expressão *estrita*. A partir desse momento, incorporados a um papel, não são simples *fatores reais do poder*, mas sim verdadeiro *direito* – instituições *jurídicas*[97].

É certo que Romano não assimila o conceito de instituição advindo de uma manifestação da vontade, expressa em uma folha de papel, mas proveniente de verdadeiros organismos vivos na sociedade, podendo adquirir força, poder e Direito próprio.

Constituição se entende, ainda, como uma atividade direta que fundamenta um Estado, que oferece um novo regime político, que instaura o governo. Isto nos leva ao entendimento de Konrad Hesse: "Questões constitucionais não são, originariamente, questões jurídicas, mas sim questões políticas"[98] . Daí a importância das expressões técnicas dos romanos: *rem publicam constituere e potere costituente*, na tentativa de designar a função que se pode atribuir à autoridade ou às assembléias constituintes, [99] enquanto no exercício da função se atualiza na Constituição do Estado e da sua estrutura fundamental, visto de forma ampla.

Constituição do ponto de vista material e Direito constitucional são expressões que se equivalem. Constituição significa o ordenamento que determina a posição em si e por si nas relações recíprocas derivadas dos vários elementos do Estado e, portanto, o seu funcionamento, atividade, sua conduta pelo próprio Estado, e por aqueles que fazem parte ou daqueles que dependem das relações ditas recíprocas.

---

[97] LASSALE, Ferdinand. **A essência da Constituição**. 6. ed. Rio de Janeiro: Lúmen iuris, 2001, p. 18.

[98] HESSE, Konrad. **A força normativa da constituição**: die normative Kraft der verfassung. Tradução de Gilmar Mendes Ferreira. Porto Alegre: Fabris editor, 1991.

[99] Cf. ROMANO, Santi. **Principii di diritto costitucionale generale**. Op. cit. p. 3.

Assim, o Direito constitucional, segundo Romano, é aquele que assinala a existência do Estado. Nenhum Estado possui vida sem a sua Constituição. Somente a partir de uma Constituição é que o Estado apresenta sua forma, sua fisionomia; agrupa seus elementos essenciais, as pessoas, as instituições menores[100] , que concorrem à sua estrutura; circunscreve sua esfera de eficiência; indica os fins e os interesses fundamentais, os poderes, os direitos e as obrigações que em ordena as estes são atribuídas aos vários sujeitos; organiza o seu governo, poderes que serão exercitados; regula a liberdade e autonomia; fixa os princípios mais gerais dos quais derivam os particulares, dos vários ramos de seu ordenamento. Na verdade, o Direito constitucional pode ser entendido como o ordenamento supremo do Estado.[101]

Cada Estado por definição nada mais é que um ordenamento jurídico e não se pode imaginá-lo fora do Direito. Qualquer que seja o seu governo. E qualquer que seja o juízo que se possa surgir do ponto de vista político esse não pode existir sem uma constituição e esta não poder ser senão jurídica, porque Constituição não pode ser outra coisa que **ordenamento constitucional**. Um Estado "não constituído" de uma forma ou de outra, não pode haver princípio de existência, como por analogia, não existe um indivíduo sem pelo menos as partes principais de seu corpo.[102]

A noção de governo para Romano refere-se mais especificamente ao complexo de instituições políticas da qual consta o Direito público do Estado, com uma especial atenção à posição que ocupa frente aos cidadãos. Ademais, não houve

---

[100]Cf. MAZZIOTI di CELSO, Manlio. **Lezioni di diritto costituzionale. Parte I organizazioni generali sul diritto e sullo Stato**, Milano: Giuffè, p. 34-35.
[101]Cf. ROMANO, Santi. **Principii di diritto costitucionale generale**. 2. ed. Milano: Giuffè, 1947. p. 5.
[102]Ibid., p. 6.

por parte do jurista uma preocupação demasiada ao que se refere às Formas de Estado e Formas de Governo[103] . Insistiu, porém, por outro lado, na incidência dos órgãos constitucionais como sendo aqueles que afirmam a "atividade"[104] direta do Estado, que gozam nos limites do Direito posto que os regulamentam, mas não há uma subordinação de uns aos outros, mas uma completa independência recíproca.

Ademais, o Direito constitucional é aquela esfera do ordenamento jurídico estatal em maior e contínua, geral conexão com todas as outras, reafirmando indissolúvel unidade, que, longe de atenuar, revigora e confirma a sua autonomia.[105] E a Constituição é a *fortiori*, como nos retrata Maurice Hauriou, citado por uma renomada defensora do direito político moderno, "o regulamento da Cidade".[106]

Enfim, o Direito constitucional geral de cada Constituição, com finalidade de reagrupar em categorias típicas, conceitos figuras, princípios jurídicos que são constantes, por conseqüência, comuns em sentido geral a uma série de mais ou menos Constituições idênticos caracteres essenciais. Destarte, a construção de um Direito constitucional geral surge de sua base comparatista de vários ordenamentos[107] que se prendem a estreito rigor. O Direito constitucional é bem próximo das bases da filosofia do Direito. Desta forma, leciona Romano: "o Direito constitucional geral oferece base para construir o direito constitucional particular."[108]

---

[103]Cf. RESCIGNO, Giuseppe Ugo. Forme di Stato e forme di governo. I) Diritto costituzionale. In: **Enciclopedia giuridica**, XIV, Roma: Istituto della enciclopedia italiana, 1991. p. 5.

[104]ROMANO, op. cit., p. 15.

[105]Cf. ROMANO, Santi. **Principii di diritto costitucionale generale**. Op. cit. p. 7.

[106]GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 105.

[107]Cf. LEVI, Alessandro. **Istituzioni di teoria generale del diritto**: lineamenti d'una critica della conoscenza dogmatica del diritto. II, Padova: CEDAM, 1935. p. 126-127.

[108]ROMANO, op. cit. p. 12.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo tanto da concepção da doutrina francesa com Maurice Hauriou, quanto da italiana, elaborada por Santi Romano, poder-se-á resgatar a teoria da "doutrina do ordenamento" que, na verdade, nada mais é que uma noção de direito arraigada à concepção do fenômeno social em si, intrinsecamente ligada ao conceito de sociedade enquanto corpo social vivo organizado.

Assim sendo, o Direito, antes de ser norma, é organização dos sujeitos sociais. A interpretação do axioma *ubi societas ibi jus* formaliza a validade da noção de Direito.Há uma certa complementaridade. Instituição e norma se fundem na perspectiva da realização da vontade de um lado o Estado e, de outra, dos grupos sociais.

O corpo social organizado assume o espaço jurídico atribuído pela noção de Direito constituído.

Toda sociedade organizada possui uma noção de Direito por menor que seja. A comunidade, por mais frágil que possa parecer, pode identificar-se com um ordenamento jurídico primário concorrente ao Estado. No momento em que essa se organiza, de qualquer maneira circula a consciência que aquela organização é um valor a ser assimilado e a ser seguido.

A noções de instituição como organismo social vivo, assim como de pluralidade dos ordenamentos jurídicos representam a maior contribuição da escola de pensamento jurídico de Santi Romano para a Teoria Geral do Direito. Na ótica publicista romaniana, Direito equipara-se a

A Teoria do Institucionalismo é a base para se compreender tanto o pluralismo jurídico clássico quanto o novo. Acredita-se que há uma certa correspondência: somente se pode falar em pluralismo jurídico se nos referirmos ao institucionalismo. Há uma certa interdependência.

Para Santi Romano a conceituação de Direito deve reconduzir-se ao conceito de sociedade. Aquilo que não supera a vida do indivíduo não pode ser considerado Direito. Eis por que não existe verdadeiramente sociedade sem que se manifeste o fenômeno jurídico; o conceito de Direito deve conter a idéia de ordem social. Pelo fato de possuir o caráter social, é ordenada em função dos que eminentemente lhe pertencem e, por fim, deve conter a noção de ordem social que é posta no Direito. Eis por que o Direito antes de ser norma é instituição, é organização social.

Uma contribuição bastante relevante da teoria romaniana ocorre em relação ao Direito constitucional geral. Para Santi Romano o Direito Constitucional é aquele que indica a existência do Estado; assim, nenhum Estado possui vida sem a sua Carta Magna. Do ponto de vista jurídico, somente a partir de uma Constituição é que o Estado exterioriza sua forma, sua fisionomia; agrupa seus elementos essenciais, as pessoas, as instituições menores, que concorrem para sua estrutura; circunscreve sua esfera de eficiência; indica os fins e os interesses fundamentais, os poderes os direitos e as obrigações, são a atribuídos aos vários sujeitos; estrutura o seu governo e os poderes que serão exercitados; regula a liberdade e autonomia; estabelece os princípios gerais dos quais derivam os particulares, vários ramos de seu ordenamento.

Enfim, o conceito de ordenamento jurídico, como qualquer outro conceito, é uma abstração. Diremos, ainda, uma ficção, um ato e um instrumento do pensamento, o resultado de uma operação intelectiva, mesmo porque o próprio Estado é criação do Direito. Eis por que, em última análise, este não passa de uma pura *fictio iuris*. Toda ficção gera incerteza, insegurança. Será a dinamicidade do ordenamento jurídico que irá assegurar, manter a existência do Estado *mutatis mutandis* para que todos os sujeitos contemplados em todas as esferas jurídicas possam subsistir de maneira a satisfazer todos os interesses individuais e coletivos. Realmente, os romanos tinham razão quando afirmaram que *omnis definitio in iure civili periculosa est: parum est enim ut non subverti possit.*

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dizionario di filosofia**. Milano: TEA, 1993.

ACQUAVIVA, Marcus Cláudio. **Notas introdutórias ao estudo do direito**. 3. ed. rev. e atual. São Paulo: Ícone, 1992.

ARANGIO-RUIZ,Vincenzo. **Istituzioni di diritto romano**.14. ed. Jovene: Napoli, 1994.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: VALLANDRO, Leonel; BORNHEIN, Gerd. (Trad). **Tópicos, dos argumentos sofísticos, metafísica, ética a nicômaco, poética,** São Paulo: Abril, 1973. p. 247-436. 1v.

BARRETO, Tobias. **Estudos de direito**. Campinas: Bookseller, 2000.

BATAGLIA, Francesco. Diritto. In: **Enciclopedia filosofica Sansoni,** v. II, Firenze: Sansoni, 1968.

BEVILAQUA, Clovis.Theoria geral do Direito Civil . 2. ed. Rio de janeiro: Francisco Alves, 1929.

BOBBIO, Norberto. **Locke e o direito natural.** 2. ed.tradução Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

____. **Teoria generale del diritto**. Torino: Giappichelli, 1993.

BONFANTE, Pietro. **Storia del diritto romano**. Milano: Società editrice libraria, 1909.

CANTALICE, Magela. **Noções de direito romano**. Salvador: Mensageiro da fé, 1977.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da república**. Traduzido para português por Amador Cisneiros. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).

CICERONIS, Marcus Tulli. **De Legibus**. Testo latino traduzione e note Anna Resta Barrile. Bologna: Zanichelli, 1992.

DE FRANCHIS, Francesco. **Law dictionary. Dizionario giuridico.** 1, Milano: Giuffrè, 1984.

DE FRANCISCI, Pietro. **Primordia civitas**. Romae: Apolinaris, 1959.

DEL GIUDICE, F.;BELTRANI, S. **Dizionario giuridico romano.** Napoli: Simone, 1993.

DEL VECCHIO, Giorgio. **Lezioni di filosofia del diritto**. 11. ed. Milano: Giuffè, 1962.

DI DONATO, Riccardo. La civiltà greca si fondava sul lovouro degli schiavi?. In: FERRARI, Franco; FANTUZZI, Marco. **Dizionario della civiltà classica**: autori opere letterarie miti istituzioni civili religiose e politiche di Grecia e di Roma antiche. Milano: BUR, 1993.1v.

DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FRÓES, Oswaldo. Roma e o direito contemporâneo: a permanência de Roma. **Revista direito mackenze,** São Paulo, v. 2, n. 2, p. 113-141, 2001.

GAIUS. Institutiones. Traduzione. italiana. In: NARDI, Enzo. **Istituzioni di diritto romano.** Testi A. Inst., 1, 1. Milano: Giuffrè, 1986.

GANGOITI ELORRIAGA, Benedictus. **Introductio in philosophiam iuris.** Romae: PUST, 1997.

GIANNINI, Amedeo. Santi Romano: (1875-1947). **RIFD,** Roma, v. 25, p. 189-191, mag./giu. 1948.

GOMES, Oriana. A antinomia entre "o princípio da presunção da inocência", "o princípio da liberdade provisória" e "os direitos fundamentais da pessoa humana". Justiça e Direito. **Revista de pós-graduação em ciências jurídicas do UniCEUMA,** São Luís, v. 1, n.1, p. 141-157, jul./dez. 2004.

GOMES, Oriana. Exeção de preexecutividade. **Revista do curso de direito da Universidade Federal do Maranhão,** São Luís, v. 1, n. 1, p. 179-187, 1998.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
GROSSI, Paolo. L'ordine giuridico medievale. Roma-Bari: Laterza, 1995.

HERVADA, Javier. **Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho.** Pamplona: EUNSA, 1992.

HERAKLEITOS, In: **I presocratici**: testemonianze e frammenti da Talete a Empedocle. A cura di Alessandro Lami. Milano: Rizzoli, 1991.

HESSE, Konrad. **A força normativa da constituição**: die normative Kraft der verfassung. Tradução de Gilmar Mendes Ferreira. Porto Alegre: Fabris editor, 1991.

ITALIA. CONSTITUZIONE (1948). **Constituzione della Repubblica Italiana.** Milano: Giuffrè, 1994.

JUSTINIANO. Digesta. In: NOMMIEN (Org.). **Corpus Juris Civilis**. 16. ed. Berlim: Weidmann, 1954, 3v. 1v.

LABRIOLA, Antonio. La dottrina di Socrate secondo Senofonte Platone ed Aristotele. In: SENOFONTE. **Memorabili.** Traduzione di Anna Santoni. Milano: Rizzoli, 1989.

LASSALLE, Fernand. **A essência da Constituição**. 6. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2001.

LEVI, Alessandro. **Istituzioni di teoria generale del diritto:** lineamenti d'una critica della conoscenza dogmatica del diritto, Padova: CEDAM. 1v.

MADEIRA, Eliane Maria Agati. A expressão "humanum est" como fundamento da proteção conferida à parte contratualmente débil. **Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo**, São Bernardo do Campo, v. 8, n. 6, p. 85-98, 2002.

MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. **Ciência do direito:** conceito, objeto, método. São Luís, 1981. (Datilografado).

____. Homenagem ao professor. José Maria Ramos Martins, por ocasião de sua aposentadoria. In: RAMOS MARTINS, José Maria. **Discursos e conferências**. São Luís: AAUFMA, 1977.

MARTINS, José Maria Ramos. **Discursos e conferências**. São Luís: AAUFMA, 1997. 217p.

MARTINS, José Maria Ramos. **Um programa de sociologia jurídica.** São Luís: DICEUMA, 1998. 1v.

MONCADA, L. Cabral. Direito. In: **Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura**, Lisboa: Verbo, 1968. cols. 1474-1475. 6 v.

NEDEL, José. Tomás de Aquino e o direito natural. **Cultura e fé**, v. 62, p. 45-48, jul-set., 1983.

PLATON, Les lois. In: **O euvres complètes. Tome XI, Les lois, I-II.** Texte établi et traduit par Édouard des PLACES, introd. Auguste DIÈS-GERNET, Louis, Paris: Les belles lettres, 1976.

PLATONE, Repubblica. In: **Tutti gli scritti.** A cura di Giovanni Reale, 4. ed.. Milano: Rusconi, 1994.

PUGLIESE, Giovanni et all. **Istituzioni di diritto romano**. 3. ed. Torino: Giappichelli, 1991.

RAVÀ, Tito. **Introduzione al diritto della civiltà europea**. Milano: CEDAM, 1982.
REALE, Miguel. **Filosofia do direito.** 16. ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

____. Lei e direito na concepção de Farias Brito. **Revista da faculdade de direito,** Fortaleza, v. 16, p. 11-24, dez., 1962.

RESCIGNO, Giuseppe Ugo. Forme di Stato e forme di governo. Dirtto costituzionale. In: **Enciclopedia giuridica**, XIV, Roma: Istituto della enciclopedia italiana, 1991.

ROMANO, Santi. **L'ordinamento giuridico**. 2. ed. Firenze: Sansoni, 1945.

____. **Principii di diritto costituzionale generale.** 2. ed. Milano: Giuffrè, 1947.

____. **Scritti minori:** diritto costituzionale. Milano: Giuffrè, 1990, 1v.

ROSS, Alf. **Direito e justiça.** Traduzido por Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

SCULLARD, Howard H. **Storia del mondo romano**: dalla fondazione di Roma alla distruzione di Cartagine, Milano: Rizzoli, 1992. 1v.

SOFOCLES. **Antígona/Sófocles**. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.

TARANTINO, Antonio. Brevi riflessioni precedenti dottrinali dell'istituzionalismo di Santi Romano. **Rivista internazionale di filosofia del diritto,** Roma, v. 54, p. 682-704, lug./ago. 1977.

TRABUCCHI, Alberto. **Istituzioni di diritto civile**. 34. ed. Padova: CEDAM, 1993.

VILLEY, Michel. **Filosofia do direito**: definições e fins do direito: os meios do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **La formazione del pensiero giuridico moderno.** Traduzione dal francese per R. D'Ettore-F.D'Agostino, Milano: Jaca Book, 1986.

WOLKEMER, Antônio Carlos. **Ideologia, Estado e direito**. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995.

WOLKEMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamento de uma nova cultura no direito. São Paulo: Alfa Omega, 2001. 187.

ZANOBINI, Guido. Diritto pubblico e diritto privato. In: **Enciclopedia italiana di scienza, lettere ed arti**. Istituto Giovanni Treccani. v. XII. Milano: Rizzoli, 1931.

O ABSOLUTISMO MORAL E A MORAL EM HUME

*José Ricardo Barbosa Dias**

RESUMO

Trata-se de uma possível fragilização dos fundamentos do Absolutismo Moral a partir da Concepção da Moral em David Hume.

Palavras-chave: Absolutismo. Relativismo. Empirismo. Moral.

ABSTRACT

One is about a possible embrittlement of the beddings of the Moral Absolutism from the Conception of the Moral in David Hume.

Keywords: Absolutism. Relativismo. Empirismo. Moral.

1 INTRODUÇÃO

Em que ponto fundamental a Concepção Moral de Hume fragiliza o Absolutismo Moral? Em que medida tal concepção faz do Absolutismo uma posição insustentável? São essas as questões que irão nortear todo desenrolar do tema proposto: O Absolutismo Moral e o Ceticismo Moral de Hume. Todo ele será uma tentativa de "medir" a influência que tem o resultado da pesquisa de Hume sobre a moral naquilo em que se fundamenta o Absolutismo Moral.

A reflexão filosófica de David Hume, sabe-se, é de inquestionável importância. Com ele o empirismo, longe de ser uma posição autodestrutiva, tornou-se sustentável e digna de ser levada em conta em qualquer pesquisa, seja no campo da fundamentação da ciência, seja no campo da fundamentação da moral. Por esse motivo é que a sua escolha como pólo problematizador do valor das pretensões absolutistas no campo da moral se faz de elevada relevância e necessidade.

---

* Mestre em Filosofia da História pela Universidade Federal da Paraíba-UFPB- Professor da Universidade Federal do Piauí-UFPI.

Para bem desenvolver essa problemática, nos limites de meu texto, creio que três tópicos são o bastante. Um primeiro: **O Absolutismo Moral**, na qual procuro descrever a concepção absolutista a partir de sua tensão com o Relativismo Moral. Um segundo: **A Moral em Hume**, no qual procuro mostrar, entre outras coisas, que a concepção moral em Hume é conseqüência de seu empirismo epistemológico, ou seja, que, assim como as ciências não têm um fundamento racional, a moral também não o tem, prevalecendo uma "ruptura" entre *mundo da experiência empírica e o mundo da moral.* Um terceiro e último tópico: **O Absolutismo Moral e o posicionamento de Hume,** no qual fazendo uso do resultado dos dois primeiros tópicos, procuro responder às questões norteadoras da temática em exposição.

2 O ABSOLUTISMO MORAL

O termo absolutismo presta-se a uso em diferentes áreas do conhecimento, notadamente enquanto conceito político e ético. Enquanto concepção ética, pode-se de imediato intuir que a moral no modelo absolutista é algo independente. Mais precisamente, é algo objetivo, porquanto não depende de um sistema moral e menos ainda de uma escolha subjetiva do homem. Portanto, existente como *fato moral* no mundo e válido *universalmente.* As avaliações a ele concernentes são, desse modo, verdadeiras ou falsas.

A comparação com o Relativismo Moral, ou seja, com a idéia de uma moral não absoluta, pode bem ajudar a entender e alargar o que acima foi dito. Tanto Relativismo quanto Absolutismo são uma resposta ou tentativa de solução a um pertinente problema no qual vive a humanidade: *discordamos sobre nossas avaliações morais*[1] , de tal modo a chegarmos a aporias do tipo: "*A eutanásia é moral e é imoral*". E a tentativa de solução desse tipo de aporia que está na raiz da concepção relativista e absolutista da moral.

---

[1] Prescrição gera e/ou fundamenta avaliações morais. Iremos privilegiar o aspecto *avaliativo* das sentenças morais por ser o que nos interessa em nossa exposição.

Segundo o Relativismo não há somente um sistema moral, mas *Sistemas Morais,* todos com moralidade válida. Validade estabelecida por uma determinada comunidade, que torna verdadeira ou falsa suas respectivas avaliações morais. Desse modo: 1- não é possível fazer avaliações morais sem relativizar a ùm sistema moral. O que equivale dizer: a propriedade "*ser bom*" é incompleta e avaliações morais não são anteriores ao sistema moral; [2]- a posição relativista é definida pela proposição "*x é bom segundo SM*"; por fim, 3- não há razão objetiva para escolher um ou outro sistema moral. Contrariando o Relativismo a posição Absolutista nega a existência de sistemas morais e, mais ainda, que sejam todos válidos. Caso se possa falar em sistemas morais, apenas um é válido. Desse modo: 1- avaliações morais são incompatíveis. Pelo menos uma, e somente uma, é verdadeira, o que equivale a dizer: a propriedade "*ser bom*" é completa; 2- a posição absolutista é definida pela proposição "*x é bom*"; por fim, 3- sustenta o primado da objetividade moral.

Não é difícil concluir, do exposto acima, que o Relativismo supera a aporia antes referida aceitando as duas proposições como válidas, dando a ela a forma seguinte: a eutanásia é moral segundo o SM_1 e imoral segundo o SM_2. O Absolutismo, por sua vez, a supera considerando uma das proposições como falsa. A aporia passa à forma de uma disjunção exclusiva: *é verdade ou é falso* que a eutanásia é moral. Se for falso, então a proposição "a eutanásia é imoral" é verdadeira.

Em resumo, o absolutista é aquele que crer num sistema moral ou que se possa chegar num sistema moral absoluto, ou seja, único e presente universalmente no mundo, no qual se tem, portanto, razões objetivas para aceitá-lo e recusar um outro que não seja ele. Em geral os sistemas morais religiosos mais fechados, sobretudo, à questão da diversidade histórico-culturais do humano, têm essa perspectiva. Há, todavia — guardadas as devidas diferenças — exemplos na filosofia dessa posição, tal como a posição de Judith Thoson. Ela enfrenta, no afã de dar ao Absolutismo uma sustentação objetiva, várias posições contrárias. Em relação a uma dessas posições, ou seja, o empirismo de Hume, é que incide o nosso texto.

Por essa razão, no próximo tópico, faremos uma breve apresentação do seu principal argumento contra o Absolutismo. O Absolutismo Moral, entre outros problemas, enfrenta o de não saber exatamente onde *lançar seu olhar* para decidir se uma avaliação moral é verdadeira ou falsa. O empirismo de Hume mostrará, como veremos a seguir, que não adianta *olhar* nem para o *mundo objetivo* nem para a *razão*.

3 A MORAL EM HUME

G. Deleuze[2] define como sendo uma das originalidades de David Hume a força como ele afirma que as relações são exteriores aos termos. Essa afirmação parece definir precisamente a crítica que conduzirá Hume a seu sustentável ceticismo moral. Ela quer dizer que o efeito, relação ou conexão necessária de **A** sobre **B** é exterior tanto a **A** quanto a **B**. Assim, se analisarmos A não encontraremos, de modo algum, a relação **A** → **B** e vice-versa. Isso implica que só conhecemos **A** e **B** e não a *relação* entre ambos. Ele dá ênfase, assim, à idéia de relação, perguntando-se sobre sua condição de possibilidade, seja ela na esfera física ou da moral. Julguemos primeiro a esfera do mundo físico.

Segundo Hume: *O espírito só tem presente a si mesmo as percepções*[3] . Ora, as relações não nos são dadas na experiência. Delas não temos percepção. Nenhuma impressão. Logo, não as podemos conhecer. Com efeito, a *causalidade* — que é um tipo de relação basilar no edifício chamado conhecimento — carece de um fundamento na experiência, por essa razão não podemos conhecê-la e sua idéia deve ser gerada no espírito por um outro princípio. Tal não é a razão, porque esta só pode atuar sobre o que nos é dado na experiência sensível.

---

[2] DELEUZE, G. Hume. In: **História da Filosofia**: idéias, doutrinas sob a direção de François châtelet. O Iluminismo - Século xvIII . 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1974, p. 60. 4v.

Vejamos um exemplo clássico disso: *O calor dilata o metal.* Tem-se a experiência empírica do calor e do metal. Calor e Metal são fatos. Todavia, a experiência empírica da relação de causalidade (dilatação) entre calor e o metal não se tem. Logo ela não é um fato e sobre ela a razão não pode atuar. Outra é a sua origem.

Após refletir sobre a questão Hume chega à seguinte conclusão:

> Se examinarmos as operações do corpo e a produção dos efeitos a partir das suas causas, descobriremos que todas as nossas faculdades jamais nos podem levar, no conhecimento desta relação, além da simples observação de que objetos particulares estão constantemente conjuntos e que a mente é transportada, por uma transição habitual, do aparecimento de uma para a crença do outro.[4]

O *hábito* é, portanto, o princípio que nos permite sair de **A** para **B**. Os dados da experiência se mesclam na imaginação através do hábito. O fundamento do conhecimento não pode ser outro senão a crença. Tudo para além disso é verbalismo. O *empirismo* é, sem dúvida, o que leva Hume a fundamentar o conhecimento no *hábito.*

E a moral, onde está fundada? Já que, o que vale para o conhecimento do mundo físico vale para a moral, ou seja, a impossibilidade de se fundar na razão.

Vejamos, agora, um exemplo na esfera da moral: Matar *é mal.* Tem-se a experiência empírica do matar. Matar é um fato. Contudo, não se tem a do mal. O mal não é um fato. Sua origem é outra que a razão. É, de acordo com Hume, o *sentimento.* O importante, então, é notar que se dá aí uma ruptura entre o *mundo da experiência* ou da *percepção* sensível e o mundo das relações, sejam elas físicas ou morais.

---

[3] HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. Rio de Janeiro: Edição 70, 1989. p. 81.

[4] Ibid. p. 90.

Plínio Junqueira Smith[5] , em seu livro O *Ceticismo de Hume*, aborda tal ceticismo em oposição ao racionalismo. Ele afirma que não podemos entendê-lo sem vê-lo como incluso num projeto de fundar uma ciência empírica do homem e a conseqüente recusa do racionalismo. Recusa que significa renúncia ao primado da teoria sobre a prática. Não é mais a busca ou contemplação da verdade o guia da filosofia, uma vez que, conhecer a *Verdade* perdeu o sentido. O filósofo viverá cotidianamente de acordo com seus instintos, costumes e tradição. A vida deve assumir o centro de sua preocupação.

Isso explica porque Hume tanto se dedicará às questões morais em detrimento às epistemológicas. Em resumo, as conclusões de Hume, acerca da justificabilidade racional da possibilidade do conhecimento humano, não o levam a um ceticismo excessivo, mas são uma porta que se abre para a vida moral. É preciso voltar-se para o homem em seu agir cotidiano.

Em seu texto O *cético*, Hume nos apresenta com mais detalhes sua concepção moral ou preocupação moral com a vida do agir do homem. Ele nos alerta que a reflexão sobre a vida humana e sua busca de felicidade é a mais passível de levar a enganos, pois, em geral, somos vítimas de uma enfermidade: *achamos que nossos empreendimentos são os mais valiosos e nosso caminho aquele que conduz à felicidade*[6]. Nesse tipo de postura não há espaço para entender que o que me parece indiferente pode se constituir em fonte de prazer para outras pessoas. Uma mais cuidadosa reflexão sobre isso poderá levar à superação de enganos e ao aumento das máximas regentes da vida, já que, não obstante existir uma *uniformidade no gênero humano*[7], o que, de fato, temos é:

---

[5] SMITH, Plínio Junqueira. **O Céticismo de Hume**. São Paulo: Loyola, 1995, p. 267ss.

[6] HUME, D.O Cético. In. **Ensaios morais, políticos e literário**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultura. p. 159.

[7] HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. op. cit., Seção vIII: Da Liberdade e Necessidade.

1- uma variedade de tendências e orientações naexistência humana. Cada um parece satisfeito com a direção tomada;

2- o que agrada num momento pode desagradar depois;

3- diferenças de inclinação em pessoas diferentes;

4- experiência de cada um conserva nossas preferências agradáveis.

Frente a essa realidade a pergunta inevitável é: o critério de escolha das pessoas acerca do que é bom ou mal é aleatório? Não há diferença entre a conduta de um homem e a de um outro? Hume levanta essas questões, ele mesmo responde: há diferenças, pois embora cada um aja segundo suas inclinações, pode usar meios mais seguros que outros para atingir o sucesso. Na orientação de escolhas existe, de um lado, *as máximas da vida comum* e, de outro, a *filosofia*, que pode ajudar na escolha de qual sentimento devemos ceder. Há, porém, um único princípio na filosofia que podemos confiar: *nada é, em si mesmo, valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou disforme, pois esses atributos derivam da estrutura e constituição peculiar das afeições e sentimentos humanos*[8] .

Nesse contexto, Hume cita o exemplo de um homem apaixonado que narra a seu amigo as belezas de sua amada. Todavia o outro nada pode inferir senão que seu amigo está apaixonado e que dirigiu seu apetite sexual a uma determinada criatura que lhe dá prazer, sendo que esta pode, como ocorre com os animais, ser objeto de indiferença a outrem. É apenas a paixão, derivada da formação e estrutura originais da natureza humana que atribui valor aos mais insignificantes objetos.[9]

É um espírito particular que censura e aprova. Aqui temos um ponto que merece muita atenção. Hume parece se encontrar teoricamente dividido numa tensão entre

---

[8] HUME, D.O Cético. In: **Ensaios morais, políticos e literários**. op. cit., p. 160.

[9] Ibd.

uniformidade e *diversidade* no gênero humano. Temos a impressão de que ele adere mais à uniformidade, já que:

1- apesar das diferenças e da moral se fundar no sentimento, a vida do homem não é algo sem rumo, mas visa o sucesso.

2- o sucesso da ação aparece como seu critério de escolha e, por conseguinte, de avaliação moral.

Para bem solidificar essa postura de Hume frente a moral, vamos evocar o Livro III de seu *Traté de la Naturé Humaine*. Nele seu autor vai mostrar claramente que as distinções morais (bem e mal, isto é, virtude e vício), realizados num espírito particular, não derivam da razão (seção I), mas do sentimento moral (seção II). Para tanto ele inicia o desenvolvimento dessas idéias retomando a base de seu pensamento, qual seja: não há nada de presente no espírito senão suas percepções. Isso implica dizer: o espírito não pode jamais se exercer sobre atos que não conhecemos seus termos de percepção. Essa tese não vale menos para atos de julgamento, nos quais distinguimos bem e mal, que para qualquer outro ato. É assim que, aprovar um caráter, condenar um outro é, tão somente, uso de percepções diferentes.

Ao voltar-se para a experiência comum, Hume constata que a moral tem uma influência sobre as ações humanas. Isso prova que ela não pode derivar da razão, uma vez que esta última não tem influência sobre as ações. *La morrale éveille les passions, elle produit ou empêche l'action. La raison est, par elle - même, complètenient impuissante sur ce point. Done les régles morales ne sont pas des conclusions de notre raison*[10].

O argumento em favor dessa tese é o seguinte:

1- A razão serve para descobrir a verdade e a falsidade;

2- verdade e falsidade consistem no acordo e desacordo seja com as relações reais das idéias, seja com a existência real e os fatos reais. Tudo que não é suscetível deste acordo e

---

[10] HUME, D. **Traté de la Naturé Humaine:** essai pour introduire la Méthode Experimentaledans les sujets Moraux. Trad. André Leroy. Paris: editions Montaigne, Tomo II, 1956, p. 572.

desacordo não pode ser verdadeiro nem falso e nem jamais ser objeto da razão.

3- Ora, nossas paixões, vontades e ações não são suscetíveis de um tal acordo e desacordo, pois elas são fatos e realidades originais, completas em si mesmas, que implicam em nenhuma referência a outras paixões, vontades e ações; logo, é impossível de as declarar verdadeiras ou falsas, contrarias ou conforme a razão.

Esse argumento, segundo Hume, prova duas coisas:

1- *diretamente* que as ações não tiram seu *mérito* de uma conformidade, nem seu *demérito* de oposição à razão;

2- *indiretamente* esta mesma verdade, nos mostrando que, como a razão não pode jamais prever nem produzir imediatamente uma ação contradizendo-a ou aprovando-a, ela não pode ser a origem do bem e do mal moral. A conclusão é que ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas nunca razoáveis ou não. Isso equivale a dizer avaliações morais não podem ser verdadeiras ou falsas, pois não se originam da razão.

O autor dessas idéias não tem outra alternativa senão que buscar um outro princípio explicativo da ação moral humana (Aristóteles parece já fazer isso quando distingue o saber que orienta a tekne do saber que orienta a ética em sua Ética a Nicômaco[11]). Tal princípio é o sentimento. A impressão que nasce da virtude é agradável, a que nasce do vício é desagradável. Portanto, se damos uma explicação plausível ao prazer e à dor, explicamos a virtude e o vício. *La vertu se destingue au plaisir, et le vice à la douleur, que produit en nous la simples vue et contemplation d'une action, d'un sentiment ou d'un caractére.*[12]

O desdobramento dessa idéia conclusiva de Hume nós veremos no tópico seguinte. Pensamos que até antes dela Hume não havia afetado diretamente e com tanta força a sustentabilidade do Absolutismo Moral.

---

[11] Cf. Hans-Georg Gadamer em seu livro *Verdade e Método*, pp.465-482.
[12] HUME, D. *Traté de la Naturé Humaine. op. cit., p. 592.*

4 O ABSOLUTISMO E O POSICIONAMENTO DE HUME

Ao iniciarmos, apontamos duas questões a serem perseguidas[13] . É chegado o momento de tentar respondê-las. Ora, a questão de fundo do Absolutismo, no tocante à sua sustentação, está na relação *entre sentenças descritivas e sentenças prescritivas*. Mais precisamente, na possibilidade de se inferir prescrições de descrições. É possível dar às avaliações morais o mesmo caráter das sentenças descritivas? As sentenças descritivas, sabe-se, podem ser verdadeiras ou falsas, além do que, o critério para se decidir se são uma ou outra é a observação dos fatos no mundo. Assim se dizemos o *céu é azul* e se queremos decidir sua verdade ou falsidade, basta olhar para o céu num dia ensolarado para constatá-la. De fato, o Absolutismo Moral se sustenta, basicamente, afirmando a possibilidade de avaliações morais serem verdadeiras ou falsas e que, por conseguinte, a *ruptura* entre moral e mundo natural pode ser superada.

Pois bem, agora é possível ver que no pensamento de Hume uma tal pretensão não se sustenta, pois equivale a avaliações morais terem sua origem na razão. O que já vimos ser impossível. É isso que nos possibilita dizer: O empirismo Moral de Hume fragiliza o Absolutismo Moral exatamente no ponto em que ele se sustenta. Isso porque o referido pensamento não só mostra, por argumentos plausíveis, que há uma *ruptura* no universo do discurso, mas que é impossível superá-la.

Hume, por essa razão, não teve outra saída senão a de deslocar a moral para o âmbito da subjetividade. O que isso quer dizer? Lembremos a quê chegou Hume ao tratar do bem e do mal: eles se distinguem, respectivamente, *no prazer* e na dor produzida em nós pela simples visão e *contemplação* de uma ação. Fica, pois, evidente que verdade e falsidade não são critérios na distinção do *bem* e do *mal* no pensamento de Hume.

---

[13] Cf. Introdução.

Verdade e falsidade são substituídas por prazer e dor. Esse é o ponto fundamental perseguido em nossa exposição: *avaliações morais* não podem ser verdadeiras ou falsas — como pretende o Absolutismo — basicamente porque a moral não advém da razão, mas do sentimento da dor e do prazer. É isso que provoca a ação humana, bem como determina o que é virtuoso ou bom e vicioso ou mal. A razão é escrava no tocante às coisas da moral. Nesse sentido a objetividade pretendida pelo Absolutista perde sua sustentação. Ela quer o impossível: que avaliações morais sejam verdadeiras ou falsas, sendo elas percepções de um espírito particular. O princípio, portanto, em Hume, não é o da objetividade moral, mas sim, o da subjetividade. Isso o leva a dizer:

> Toda diferença entre um homem e outro com respeito à vida consiste na paixão ou na fruição - e estas diferenças são suficientes para produzir os mais distantes extremos de felicidade e de miséria. [14]

Na obra *Traité de la Naturé Humaine*, já referida, Hume acrescenta que se pode perguntar pela razão deste *prazer* e desta *dor* que distinguem o bem e o mal; saber de qual princípio elas derivam e onde nascem no espírito humano. Ele, assim, responde:

1- Pensar que em cada caso particular estes sentimentos são produzidos por uma qualidade original e uma constituição primitiva é, primeiro, absurdo, pois infinitos são os nossos deveres — impossível, portanto, que nossos instintos se estendam a cada um deles e que, em nossa primeira infância, imprimam, no espírito humano, toda multiplicidade de preceitos contidos no sistema moral — e segundo, não conforme a máxima que guia, habitualmente, a natureza humana: limitar o número dos impulsos primitivos e achar os princípios mais gerais sobre os quais se sustentam todas as nossas ações morais;

---

[14]HUME, D. O cético. In: Ensaios Morais, Políticos e Literários. op. cit., p. 162.

2- E estes princípios: são naturais ou não? A resposta depende do significado que se toma à palavra natural. Vejamos, então, estes significados e se nos mesmos bem e mal são ou não naturais:

a- como contrário de milagre;
b- como contrário de raro e inabitual; e
c- como contrário de artificial.

Hume condena o sistema moral que associa bem ao natural e mal ao não-natural, visto que em relação ao sentido (a), tanto um como outro são naturais, isto é, não são milagres. Em relação ao (b), o que se pode dizer é que os sentimentos podem ser chamados, com certeza, naturais nesse sentido, já que não se tem notícia de uma nação no mundo ou um só homem que tenha sido desprovido de tais sentimentos. Estes são totalmente enraizados no espírito humano; por fim, quanto ao (c), bem e mal são artificiais e fora da natureza, uma vez que, as ações, elas mesmas, são executadas com um propósito humano.

Tanto para o Absolutismo Moral quanto para a Moral em Hume o homem não é um ser amoral. Todavia, vê-se, mais ainda, por essa exposição acima que, enquanto Hume — ao falar da moral como algo natural — caminha no sentido de enraizá-la no espírito humano, fortalecendo o princípio da subjetividade, o Absolutismo — ao falar da moral sob o mesmo termo — caminha no sentido contrário, ou seja, retira-lhe de um particular espírito humano e a objetiva, a faz universal.

5 CONCLUSÃO

É certo, por fim, que nosso texto se conduziu no sentido de mostrar que o empirismo humeniano e suas conseqüências para a moral, fragilizam, em muito, o Absolutismo Moral, já que lhe tira sua base de sustentação. Por conseguinte, uma das questões que se coloca, nesse contexto, para o Absolutismo Moral, é a de como ele superar o empirismo de Hume. Como mostrar que ele está errado em sua conclusão em relação à moral.

Aqui não vamos nos ater a essa questão. Apresentaremos apenas, a título de exemplo conclusivo, uma resposta dada pelo conhecido filósofo Adolfo Sánchez Várquez em seu livro *Ética*. Nele é apresentado, em favor, não exatamente do Absolutismo Moral, uma possível fuga do empirismo, mas, pode-se dizer, em favor de algo que pode ser utilizado pelo argumentador absolutista.

Várquez concorda com Hume que a *tentativa de deduzir uma conclusão que inclua algo não contido na premissa (um "dever ser" de um "é")*[15] é certamente ilegítima do ponto de vista lógico. O autor referido, porém, observa que isso não deve levar a se pensar que entre o *mundo normativo e o mundo do ser* não haja relação alguma, ou que haja um abismo intransponível. Isso porque é possível compreender a norma não como um *registro de fato, mas como aquilo que indica como deve ser o comportamento dos indivíduos.*

Ora, o que é prescrito pela norma pode não se dá na realidade, mas isso não elimina a verdade da norma. Em outras palavras, a norma não se funda no comportamento dos indivíduos, mas sim, o contrário. Assim, se todos cumprissem uma determinada norma isso não legitimaria tal norma, uma vez que, como mostrou Hume, ela não se deduz do não-ético, isto é, dos juízos factuais sobre comportamento das pessoas.

Por outro lado, o pensador latino defende a idéia de que isso não significa que os juízos morais estão soltos no ar e que não dependam dos fatos reais. A norma caminha, de um lado, *independente* dos fatos — não é o modo efetivo como os homens vivem que a determina — e, de outro lado, *dependente* dos fatos, ou seja, a norma caminha em correspondência a uma necessidade concreta. *Em suma, a 'guilhotina de Hume' não impede que se recorra aos juízos factuais para nele encontrar razões a favor de um juízo normativo*[16] .

Tais razões, porém, não são absolutas — aqui ele se distância do Absolutismo Moral e se aproxima do Relativismo

---

[15] VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. 6 ed. Trad. de João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. p. 220.
[16] Ibid., p. 222.

Moral — mas podem mudar com o tempo, mudando, assim também, as normas. Elas podem ser anuladas ou enfraquecidas em sua validade. O autor em questão julga, desse modo, ter formulado a verdadeira relação entre fato e norma.

Contrariando, mas não contradizendo a nossa direção no corpo do texto, juntamos, ao que nos disse Várquez, um outro caminho que vemos no próprio pensar de Hume.

A Moral em Hume, como vimos, mais particularmente as *avaliações morais*, já que fundamentadas no sentimento, não são da ordem do verdadeiro e do falso, enquanto forma de concordância e discordância respectivamente. Isso, porém, não implica dizer que se deva viver de qualquer modo, isto é, aleatoriamente e sem rumo, uma vez que uns homens são, sem dúvida, mais bem sucedidos que outros. Com efeito, Hume, além do sentimento de prazer e de dor, aponta o sucesso como critério do viver e do agir humano. Ora, essa busca comum dos seres humanos pelo sucesso é uma demonstração que, apesar das diferenças de inclinações, há uma *uniformidade* no gênero humano.

Daí pensarmos que, pelo menos essas duas idéias no ver moral de Hume: a idéia da *uniformidade* e do *sucesso*, aproximam-se e podem ajudar a argumentação moral absolutista, sobretudo, a da pensadora Judith Thonson, que, no seu livro *Moral Relativism and Objetivistv*, tenta fundamentar avaliações morais nas *querências* humanas.

É possível que tais querências se harmonizem com a idéia de uma uniformidade no gênero humano e com um critério de ação comum, tal como o sucesso, não necessariamente o que nos fala Hume, mas um que tenha o mesmo caráter de universalidade?

A resposta a essa questão implica numa aproximação Judith Thonson e David Hume, que, precisa, sem dúvida, de aprofundamento e detalhamento de sua real possibilidade. Isso, porém, é algo a ser feito num possível desdobramento desse nosso texto.

REFERÊNCIAS

CHÂTELET, François (Coord.). **História da Filosofia**: o Iluminismo -Século XVIII. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1974. 4v.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

_____. **Traté de La Naturé Humaine:** essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux. Tradução de André Leroy. Paris: Editions Montaigne, Tomo II.

_____. O Cético. In: **Ensaios morais, políticos e litrários**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1992. (Os Pensadores).
SMITH, Plínio Junqueira. O Ceticismo de Hume. São Paulo: Loyola, 1995.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS A SEREM PUBLICADOS NA REVISTA ECOS DO IESMA

Ecos é uma publicação semestral do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, esta revista divulgará a produção científica e cultural do Instituto, nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências Sociais e Religião.

Serão aceitos para publicação ensaios, artigos e resenhas inéditos, aprovados por pareceristas especialmente designados pelo Conselho Editorial.

Os editores reservam-se o direito de realizar as alterações nos originais necessários à homogeneidade formal da publicação, podendo também solicitar reforma aos autores.

Os textos deverão ser entregues gravados em disquete, acompanhados de uma cópia impressa, como, no máximo, trinta laudas, em papel A4, fonte arial, tamanho 12, entrelinhamento 1,5cm.

O título do artigo deverá se breve, específico e descritivo.

O resumo deverá ser de, no máximo sessenta palavras, e vir acompanhado de cinco palavras-chave e traduzido para o inglês ou francês.

As citações deverão ser especificadas de acordo com as determinações da ABNT, as referências bibliográficas deverão figurar no final do artigo, cuja exatidão é de sua responsabilidade.

O autor receberá, como direito autoral, cinco exemplares do respectivo fascículo.

REVISTAS EM PERMUTA COM A ECOS

- ✓ ENCONTROS TEOLÓGICOS
- ✓ ESTUDOS TEOLÓGICOS
- ✓ ITEPA
- ✓ RAZÃO E FÉ
- ✓ REDES
- ✓ FRAGMENTOS DE CULTURA
- ✓ TRILHAS
- ✓ SAPIENTÍA CRUCÍS
- ✓ TEOLÓGIA EM QUESTÃO
- ✓ ARCHIVIO TEOLOGICO TORINENSE

Apresentamos a revista **ECOS DO IESMA**, publicação semestral do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, caracterizando-se como um veículo de divulgação de trabalhos originais de caráter científico e cultural, nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências Religiosas e áreas afins.

Neste segundo número a revista **ECOS DO IESMA** conta com seis artigos na linha em que se propõe a trabalhar, os demais números seguirão o mesmo estilo. Para receber regularmente a revista basta conferir as informações abaixo:

FICHA DE ASSINATURA

Nome:.....

Endereço:.....

Bairro:.....nº.....Cidade:.....UF.....

Cep:.....Telefone:.....Fax:.....

CNPJ/CPF:.....

ECOS DO IESMA

Rua do Rancho, 110 Centro – Cep: 65.010-540 – São Luís - MA

Fone: (98) 231-3235 – Fax: (98) 221-3972

E-mail: revistaecos@iesma.com.br

Preços:

Assinatura anual: R$ 20,00

Exemplar avulso: R$ 10,00

Forma de pagamento:

Depósito bancário em favor da SOMACS – Sociedade Maranhense de Cultura Superior (enviar comprovante de depósito para contabilização junto com a ficha de inscrição).

Caixa Econômica Federal
Agência: 0027
Conta Corrente: 4998-2

Bradesco
Agência: 408-1
Conta Corrente:84150-1

LANÇAMENTOS DA EDITORA PAULINAS

COLEÇÃO ESPAÇO FILOSÓFICO





Paulinas
LIVRARIA

Rua de Santana, 499 - Centro - 65.015-440
Tel.: (98) 3232-3068 / 3232-3072
Fax: (98) 3232-2692 - São Luís-MA
www.paulinas.org.br • livsaoluis@paulinas.org.br

CONHEÇA O IESMA

O Instituto de Estudos Superiores do Maranhão IESMA, **oferece os seguintes cursos:**

- **Bacharelado em Ciências Religiosas**
  Curso Superior, em nível de graduação, autorizado pelo MEC em 20 de maio de 2002, por meio da Portaria Nº 1.522. Consta de quatro anos de duração e as aulas são no período noturno. O ingresso é por meio seletivo realizado ao início de cada semestre. A formatura da primeira será em 2006.

- **Curso de Filosofia**
  Acontece no período matutino e noturno, tem a duração de três anos. O Curso é oferecido na modalidade licenciatura plena e tem como pressuposto básico uma sólida formação nos conteúdos fundamentais da filosofia.

- **Curso livre de Teologia**
  É um curso, em quatro anos, no período matutino, oferecido aos que se preparam para o presbiterado. Neste ano iniciarão as práticas com o MEC para conseguir o Bacharelado.

- **Pós-graduação lato sensu em Ensino Religioso**
  É uma iniciativa inédita no Estado do Maranhão, que pretende capacitar professores para lecionar Ensino Religioso nas escolas públicas. O curso é oferecido na modalidade modular; iniciou em janeiro e terminará em janeiro do ano 2005.

- **Pós-graduação lato sensu em Educação de Jovens e Adultos EJA**
  É uma iniciativa inédita no Estado do Maranhão. Objetivo do curso é preparar professores, instrumentalizando-os para o exercício do magistério a Educação de Jovens e Adultos, na perspectiva de intervir e transformar a realidade. O curso é oferecido na modalidade modular. Iniciou no dia seis de março e terminará em março de 2005.

- **Pós-graduação lato sensu em Gerontologia**
  Especializa profissionais graduados na área das ciências humanas e da saúde para trabalhar de modo particular com o idoso, em hospitais, asilos, centro para idosos e etc.

- **Extensão em Pastoral fundamental; Pastoral Litúrgica; Pastoral Catequética**
  Acontecerá no turno noturno, de agosto a dezembro, com duas aulas por semana por curso. São abertos a todos os agentes de pastorais.

Ajude-nos a divulgar nossos cursos e nosso Instituto!

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO

Credenciado pelo MEC - Port. 1521, DOU 22/05/02

Rua do Rancho, 110 - Centro - Cx. P. 931 - Fone: (98) 231 3235

Fax: (98) 221-3972 CEP: 65.010-540 - São Luís - Maranhão

www.iesma.com.br